

N11< 23155643 021
vad. Loch
UB Tübingen

Internationale Zeitschrift für Theologie
2. Jahrgang Heft 1 Januar 1966 1 S 2060 E

CONCILIUM

Aus dem Inhalt

Y. Congar, Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten
J. Bourke, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus
P. Schoonenberg, Kenosis
J. M. González Ruiz, Erlösung und Auferstehung
E. Gutwenger, Das Wissen Christi
H. Riedlinger, Die kosmische Königsherrschaft Christi
O. Rousseau, Die Idee des Königtums Christi
H. Vorgrimler, Fragen zum Höllenabstieg Christi

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 2. Jahrgang Heft 1 Januar 196

erscheint monatlich (Doppelausgaben Juni/Juli und August/September)

DIE SEKTIONSDIREKTIONEN

Edward Schillebeeckx, Nijmegen, Holland. Johannes Wagner, Trier, Deutschland. Karl Rahner, München, Deutschland. Hans Küng, Tübingen, Deutschland. Franz Böckle, Bonn, Deutschland. Johannes Metz, Münster, Deutschland. Roger Aubert, Louvain, Belgien. †Neophytos Edelby, Damaskus, Syrien. Teodoro Jiménez Urresti, Bilbao, Spanien. Christian Duquoc, Lyon, Frankreich. Pierre Benoit, Jerusalem, Jordanien. Roland Murphy, Washington, USA.

BERATENDE MITGLIEDER

Leo Alting von Geusau, Groningen, Holland. Ludolph Baas, Amersfoort, Holland. †Carlo Colombo, Varese, Italien. Yves Congar, Straßburg, Frankreich. Charles Davis, Oxon, England. Godfrey Diekmann, Collegeville, USA. Henri de Lubac, Lyon, Frankreich. Jorge Mejia, Buenos Aires, Argentinien. Mateos Cardoso Peres, Fatima, Portugal.

GENERALSEKRETÄR

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

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, Nijmegen, Holland
Mit kirchlicher Druckerlaubnis
«Concilium» erscheint monatlich (Doppelausgaben Juni/Juli und August/September). 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: M thias Grünewald Verlag Mainz. Für die Schweiz, I xemburg und Skandinavien: Benziger Verlag Eins deln-Zürich. Für Österreich: Fährmann Verlag Wi Englische Ausgabe: The Paulist Press, New York, u Burns & Oates, London. Französische Ausgabe: M son Mame, Tours-Paris. Holländische Ausgabe: U gerverij Paul Brand N.V., Hilversum. Portugiesisc Ausgabe: Livraria Morais Editoria, Lissabon, Ital nische Ausgabe: Queriniana, Brescia. Spanische A gabe: Guadarrama, Madrid.

INHALT

Geleitwort

BEITRÄGE

Y. Congar, Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten
J. Bourke, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus
P. Schoonenberg, Kenosis
J. M. González Ruiz, Erlösung und Auferstehung

BULLETIN

E. Gutwenger, Das Wissen Christi
H. Riedlinger, Die kosmische Königsherrschaft Christi
O. Rousseau, Die Idee des Königtums Christi

DOCUMENTATION CONCILIUM

H. Vorgrimler, Fragen zum Höllenabstieg Christi

CHRONIK DES KIRCHLICHEN LEBENS

R. Panikkar, Elfter Internationaler Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Religionsgeschichte

Heft 2 erscheint im Februar 1966 und wird der Litur gewidmet sein.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

2. Jahrgang 1966

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 2. Jahrgang 1966

DIE SEKTIONSDIREKTOREN

Edward Schillebeeckx, Nijmegen, Holland. Johannes Wagner, Trier, Deutschland. Karl Rahner, München, Deutschland. Hans Küng, Tübingen, Deutschland. Franz Böckle, Bonn, Deutschland. Johannes Metz, Münster, Deutschland. Roger Aubert, Louvain, Belgien. †Neophytos Edelby, Damaskus, Syrien. Teodoro Jiménez Urresti, Bilbao, Spanien. Christian Duquoc, Lyon, Frankreich. Pierre Benoit, Jerusalem, Jordanien. Roland Murphy, Washington, USA.

BERATENDE MITGLIEDER

Leo Alting von Geusau, Groningen, Holland. Ludolph Baas, Amersfoort, Holland. †Carlo Colombo, Varese, Italien. Yves Congar, Straßburg, Frankreich. Charles Davis, Chipping Norton, England. Godfrey Diekmann, Collegeville, USA. Henri de Lubac, Lyon, Frankreich. Jorge Mejía, Buenos Aires, Argentinien. Mateos Cardoso Peres, Fatima, Portugal.

GENERALSEKRETÄR

Marcel Vanhengel, Nijmegen, Holland.
Sekretariat: Nijmegen, Arksteestraat 3.

DIE SEKTIONSLEITUNGEN

Heft 1: Dogmatik
E. Schillebeeckx, Nijmegen. B. Willems, Nijmegen.

Heft 2: Liturgie
Joh. Wagner, Trier. H. Hucke, Neu-Isenburg.

Heft 3: Pastoraltheologie
K. Rahner, München. H. Schuster, Saarbrücken.

Heft 4: Ökumenismus
H. Küng, Tübingen. W. Kasper, Münster. J. Remmers, Münster.

Heft 5: Moraltheologie
F. Böckle, Bonn. C. van Ouwerkerk, Wittem.

Heft 6: Theologische Grenzfragen
Joh. B. Metz, Münster. W. Bröker, Münster. W. Oelmüller, Münster.

Heft 7: Kirchengeschichte
R. Aubert, Löwen. A. Weiler, Nijmegen.

Heft 8: Kirchenrecht
†N. Edelby, Damaskus. T. I. Jiménez Urresti, Bilbao. P. Huizing, Löwen.

Heft 9: Spiritualität
Chr. Duquoc, Lyon. C. Geffré, Etoilles.

Heft 10: Exegese
P. Benoit, Jerusalem. R. Murphy, Washington. B. van Iersel, Nijmegen.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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

Z B 191

I. TITELVERZEICHNIS

1. Beiträge

Alivisatos Hamilcar, Orthodoxe Grundforderungen gegenüber der katholischen Kirche? 259

Allchin Arthur Macdonald, Das Zeugnis der anglikanischen Gemeinschaft 269

Arntz Joseph, Atheismus im Namen des Menschen? 422

Aufderbeck Hugo, Die liturgische Versammlung in der Diaspora 114

Bainton Roland, Wahrheit, Freiheit und Toleranz in der Sicht des Protestanten 326

Bamberger John, Ist die Religion Selbsttäuschung? Freuds Kampfansage an die Theologie 436

Blenkinsopp Joseph, Absicht und Sinn der Exodustradition in Deuterojesaja 762

Bosc Jean, Was hat Calvin den Katholiken von heute zu sagen? 241

Bourke Joseph, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus 14

Bühlmann Walbert, Die Kirche Afrikas zwischen dem Apostelkonzil und dem Vatikanum II 174

Bultot Robert, Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes 674

Cambier Jules, Paulus und die Tradition 793

Certeau Michel de, Kulturen und Spiritualitäten 655

Congar Yves Marie Joseph, Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten 3

– Die Armut im christlichen Leben inmitten einer Wohlstandsgesellschaft 343

Conzémius Victor, Die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen kirchlichen Zeitgeschichte 479

Cooke Bernard, Die existentielle Bedeutung der Religion 668

Cren Pierre, Christ und Welt nach Teilhard de Chardin 689

Duquoc Christian, Theologie und Spiritualität 697

Edelby Néophytos, Der Islam und die Religionsfreiheit 599

Ercole Giuseppe d', Die Priesterkollegien in der Urkirche 487

Evdokimov Paul, Welches sind die Hauptanliegen der orthodoxen Kirche gegenüber der katholischen Kirche? 263

Fang Che-Yong Mark, Die katholische Kirche in China 183

Fessard Gaston, Die theologischen Strukturen im marxistischen Atheismus 407

Fitzmyer Joseph, Die Davidssohn-Überlieferung und Mt 22,41–46 780

Floristán Casiano, Der Gemeindegottesdienst und seine Seelsorgselemente 94

Ganoczy Alexandre, Calvin im Urteil der Katholiken von heute 245

Gilbert Arthur, Religionsfreiheit in der jüdischen Tradition und Erfahrung 576

González-Ruiz José-Maria, Erlösung und Auferstehung 34

– Geistigkeit für eine Zeit der Ungewißheit 682

Grelot Pierre, Die Tradition – Quelle und Milieu der Schrift 745

Hamelin Alonzo-M., Das Prinzip vom Ganzen und seinen Teilen und die freie Verfügung des Menschen über sich selbst 362

O'Hanlon Daniel J., Was können wir Katholiken von den freien Kirchen lernen? 278

Hasenhüttl Gotthold, Was will Bultmann mit seinem Entmythologisierungsprogramm? 253

Hillman Eugène, Die Hauptaufgabe der Mission 159

Hucke Helmut, Musikalische Voraussetzungen liturgischer Reform 101

Jiménez Urresti T.I., Die Religionsfreiheit in der Sicht eines katholischen Landes: Spanien 613

Iserloh Erwin, Luther in katholischer Sicht heute 231

Laarhoven Johannes van, Luthers Lehre von den zwei Reichen 501

Larkin Ernest, Die Askese im modernen Leben 703

Leclerc Joseph, Die Religionsfreiheit im Lauf der Geschichte 567

Leclercq Jean, Die Bibel in der gregorianischen Reform 507

Lécuyer Joseph, Die liturgische Versammlung 79

Littell Franklin, Die Anliegen der amerikanischen Freikirchen 274

Masson Joseph, Die Religionsfreiheit aus hinduistischer Sicht 607

Mejía Jorge, Die nichtkatholischen Missionen in Gegenden mit überwiegend katholischer Bevölkerung 283

Moltmann Jürgen, Hoffnung ohne Glaube? 415

Müller Alois, Autorität und Gehorsam in der Kirche 354

Müller Karl, Die großen Prinzipien der zentralen Missionsleitung 163

Murray John Courtney, Die Erklärung über die Religionsfreiheit 319

Neirynck Frans, Die Überlieferung der Jesusworte und Mk 9,33–50 774

Nogar Raymond J., Der sog. «evolutionäre Humanismus» und der heilsgeschichtliche Glaube 425

Ogden Schubert M., Die christliche Gottesverkündigung an die Menschen des sogenannten «atheistischen Zeitalters» 444

Pavan Pietro, Das Recht auf Religionsfreiheit in der Konzilserklärung 585

Petzold Hilarion, Das Wesen der Orthodoxie nach Auffassung der serbischen Kirche des Mittelalters 515

Ricoeur Paul, Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds 430

Rosa Mario, Die Reformbestrebungen auf dem Gebiete der Liturgie, der Frömmigkeit, des kanonischen Rechts, die in der Synode von Pistoja zum Ausdruck kamen 493

Schoonenberg Piet, Kenosis 24

Schreiner Josef, Die Entwicklung des israelitischen «Credo» 757

Snoeck C. Jaime, Die dritte Welt, Revolution und Christentum 334
Stanley David, Die Predigt der Urkirche und ihr traditionelles Schema 787
Tournay Raymond, Buch der Sprüche 1–9: Erste theologische Synthese der Weisheitstradition 768
Vahanian Gabriel, Die Rede vom Ende des religiösen Zeitalters in ihrer theologischen Bedeutung 449
Vischer Lukas, Religiöse Freiheit und der Ökumenische Rat der Kirchen 593
Vroemen Jacques, Einige Aspekte der Religionsfreiheit in Schwarz-Afrika 603
Walle Ambroos Remi van de, Christusbegegnung und liturgische Gemeinschaft 88
Welte Bernhard, Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus 399
Willems Bonifac A., Karl Barth und seine ökumenische Bedeutung 249
Wolf Ernst, Was wollte Luther eigentlich? 236

2. Bulletins

Aubert Roger, Neue Literatur über den Modernismus 520
Bekkum Wilhelm van, Liturgische Verwirklichung in Ritus und Musik in Indonesien 133
Bertsch Ludwig, Deutsche Literatur über die Homilie 807
Böckle Franz, Friede und moderner Krieg 381
O'Brien Elmer, Englische Kultur und Spiritualität 724
Fetscher Iring, Wandlungen der marxistischen Religionskritik 455
Floristán Casiano, Spanische Literatur über die Homilie 810
Geffré Claude J., Entsakralisierung und Heiligung 708
Guillou Marie-Joseph le, Die Mission als ekklesiologische Thematik 194
Gutwenger Engelbert, Das Wissen Christi 45
Hoogbergen Gerard, Niederländische Literatur über die Homilie 817
Hucke Helmut, Neue Kirchenmusik in der Muttersprache 122
Huizing Petrus, Über Veröffentlichungen und Themenstellungen zur Frage der Religionsfreiheit 621
Jiménez Duque Baldomero, Aktuelle Spanische Literatur über Spiritualität 719
Maertens Thierry, Französische Literatur über die Homilie 801
Marot Hilaire, Erste Reaktionen auf die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils von orthodoxer Bedeutung 298
Mbunga Stephen, Die Kirchenmusik in Tansania 129
Oberman Heiko, Von Ockham zu Luther – Neueste Untersuchungen 536
Ouwerkerk Coenraad van, Die moraltheologische Diskussion über den modernen Krieg 376
Quack Erhard, Gottesdienstliche Musik in deutscher Sprache 126
Reboud René, Der kirchliche Volksgesang in Frankreich seit dem Krieg 123
Riedlinger Helmut, Die kosmische Königsherrschaft Christi 53
Rousseau Olivier, Die Idee des Königtums Christi 63
Sloyan Gerard, Englische Literatur über die Homilie 804
Ulianich Boris, Neueste Literatur über das Zweite Vatikanische Konzil 529
Villain Maurice, Rund um das Dekret über den Ökumenismus 287
Vismans Th., Das Echo auf die Liturgiekonstitution und die Instructio 117
Westow Theodore, Das Problem des Pazifismus 369
Young Guilford Clyde, Kirchenmusik in Australien 136
Zedda Silverio, Italienische Literatur über die Homilie 813
Žužek Iwan, Teilaspekte der Religionsfreiheit im christlichen Osten 635

3. Chronik des kirchlichen Lebens

Panikkar Raymondo, Elfter internationaler Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Religionsgeschichte 77

4. Dokumentation Concilium

Aubert Roger, Versuch einer Erneuerung des monastischen Lebens 739
Brunner Paul Georges, Liturgische Erneuerung in Asien 138
Burg Arno, Post-Scriptum (siehe Texte) 564
McCormack Arthur, Die Kirche und die Bevölkerungsexplosion 388
Davis Charles, Theologie des Laien 227
Diekman Godfrey, Die Liturgiereform in den Vereinigten Staaten und Kanada 150
Dvornik Francis, Die Vorgeschichte des Morgenländischen Schismas 553
Heimerl Hans, Laienbegriffe in der Kirchenkonstitution des Vatikanum II 219
Hennesey James, Amerikanische Teilnahme am Ersten und am Zweiten Vatikanischen Konzil: Eine vergleichende Untersuchung 542
Hermann Ingo, Der totale Humanismus 467 —
Holk Lambertus van, Vom Laien zum Diakon 226
Huizing Petrus, Grundprobleme der kirchlichen Eheordnung 647
In Memoriam Prof. Josef Kälin 476
Luykx Bonifacius, Liturgische Erneuerung in Afrika 143
Moeller Charles, Das Projekt eines Ökumenischen Instituts in Jerusalem 548
Rau Enrique, Die Liturgiereform in Lateinamerika 148
Rennings Heinrich, Die Verwirklichung der Liturgiereform in Europa 156
Schillebeeckx Edward, In Memoriam Msgr. W. M. Bekkers 477

Texte: Die Exkommunikationserklärungen und ihre Aufhebung 561
Timiadis Emilianos, Einige Bemerkungen zur Enzyklika «Mysterium Fidei» 314
Vajta Vilmos, Einige Bemerkungen zur Enzyklika «Mysterium Fidei» 308
Vanhengel Marcel/Peters Jan, Dieser Jesus 821
Vorgrimler Herbert, Fragen zum Höllenabstieg Christi 70
Waldenfels Hans, Das geistige Klima Japans und das Christentum 730
Young Guilford Clyde, Liturgie in Australien 141

f. Vorworte

Heft 1: Schillebeeckx E./Willems B., Vorwort 1
Heft 2: Redaktionelle Note zu den Artikeln über die Gestaltung der Liturgie 122
Heft 3: Rahner K., Einige Bemerkungen zum Artikel von Hans Heimerl 225
Heft 4: Küng H., Kennen wir die Anderen? 229
Heft 6: Metz J. B., Vorwort 397
Heft 10: Benoit P./Murphy R./Iersel B. van, Vorwort 743

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Alivisatos Hamilcar 261
Allchin Arthur Macdonald 273
Arntz Joseph 425
Aubert Roger 528, 742
Aufderbeck Hugo 116
Bainton Roland 333
Bamberger John 443
Bekkum Wilhelm van 135
Bertsch Ludwig 809
Blenkinsopp Joseph 767
Böckle Franz 387
Bosc Jean 244
Bourke Joseph 22
O'Brien Elmer 729
Brunner Paul Georges 141
Bühlmann Walbert 182
Bultot Robert 681
Burg Arno 565
Cambier Jules 800
Certeau Michel de 667
Congar Yves Marie Joseph 11, 354
Conzémius Victor 486
Cooke Bernard 673
McCormack Arthur 396
Cren Pierre 696
Diekman Godfrey 155
Duquoc Christian 702
Dvornik Francis 560
Edelby Néophytos 603
Ercole Giuseppe d' 492
Evdokimov Paul 268
Fang Che-yong Mark 193
Fessard Gaston 414
Fetscher Iring 466
Fitzmyer Joseph 786
Floristán Casiano 100, 812
Ganoczy Alexandre 249
Geffré Claude 718
Gilbert Arthur 584
González-Ruiz José-Maria 43, 688
Grelot Pierre 756
Guillou Marie-Joseph le 218
Gutwenger Engelbert 51
Hamelin Alonzo-M. 368
O'Hanlon Daniel J. 282
Hasenhüttl Gotthold 258
Heimerl Hans 224
Hennesey James 547
Hermann Ingo 476
Hillman Eugène 162
Hoogbergen Gerard 820
Hucke Helmut 114
Huizing Petrus 654
Iserloh Erwin 235
Jiménez Duque Baldomero 723
Jiménez Urresti T.I. 620
Laarhoven Johannes van 506
Larkin Ernest 707
Leclerc Joseph 575
Leclercq Jean 514
Lécuyer Joseph 87
Littell Franklin 277
Luykx Bonifacius 147
Maertens Thierry 803
Marot Hilaire 307
Masson Joseph 612
Mbunga Stephen 132
Mejía Jorge 286
Moeller Charles 552
Moltmann Jürgen 421
Müller Alois 361
Müller Karl 173
Murray John Courtney 326
Neirynck Frans 780
Nogar Raymond J. 429
Oberman Heiko 541
Ogden Schubert M. 448
Ouwerkerk Coenraad van 380
Pavan Pietro 592
Petzold Hilarion 519
Quack Erhard 129
Rau Enrique 149
Reboud René 126
Rennings Heinrich 158
Ricoeur Paul 435
Riedlinger Helmut 62
Rosa Mario 500
Rousseau Olivier 68
Schoonenberg Piet 32
Schreiner Josef 762
Sloyan Gerard 807

Snoeck C. Jaime 342
Stanley David 792
Timiadis Emilianos 318
Tournay Raymond 773
Ulianich Boris 535
Vahanian Gabriel 454
Vajta Vilmos 313
Villain Maurice 297
Vischer Lukas 598
Vismans Th. A. D. M. 121
Vorgrimler Herbert 75
Vroemen Jacques 606
Waldenfels Hans 739
Walle Ambroos Remi van de 94
Welte Bernhard 406
Westow Theodore 376
Willems Bonifac A. 253
Wolf Ernst 240
Young Guilford Clyde 137
Zedda Silverio 816
Žužek Iwan 646

III. SACHVERZEICHNIS

Afrika
– Situation der Kirche 174–182
Aktion, katholische
– und Ökumenismus 198–199
– und die Welt heute 199–201
Altes Testament in der apostolischen Verkündigung 791–792
Anglikanische Gemeinschaft
– anglikanische Weihen 272
– ihr Zeugnis 269–271
Anthropozentrik christlicher Religiosität 686–688
Armut im christlichen Leben 343–352
Askese
– Grundlagen 703–704
– Formen 704–707
Atheismus
– und entsakralisierte Welt 449–454
– eschatologischer 420–421
– als evolutionärer Humanismus 425–428
– der Freudschen Religionskritik 430, 432–433, 436–443
– und christliche Gottesverkündigung 444–448
– humanistischer 422–224
– marxistischer 407–413, 455, 465
– Möglichkeiten 403–406
– vgl. auch Marxismus, Religionskritik
Auferstehung und christliche Sittlichkeit 41–43
Autorität in der Kirche 354–361

Barth Karl
– seine ökumenische Bedeutung 249–250
– und die katholische Theologie 251–252
– über Vatikanum II 252–253
Bibel
– in der Gregorianischen Reform 507–513
– und Mythos 245–257
– und Tradition im Anglikanismus 271
– vgl. auch NT, Tradition
Bultmann
– und sein Entmythologisierungsprogramm 253–257

Calvin
– seine Bedeutung für den Katholiken 241–244
– das katholische Calvinbild 245–248
China
– Situation der Kirche 183–192
Christologie, Urgestalt 789–791

Ehe
– Gültigkeit 649–650
– Prozesse 653–654
– Willigkeit 652–653
– Zustimmung 647–649
Entsakralisierung
– und Atheismus 449–454, 708–709, 711–713
– Chancen 715–716
Entwicklung und Revolution 336–337
Entwicklungshilfe in Lateinamerika 337–341
Entwicklungsländer
– Bevölkerungsexplosion 388–395
– Situation 334
Erlösung und christliche Sittlichkeit 41–43
Eucharistieenzyklika «Mysterium Fidei»
– aus orthodoxer Sicht 314–318
– aus protestantischer Sicht 308–312
Evangelien, Glaubwürdigkeit 821–823, 825
Exodustradition in Deuterojesaja 762–766

Formen, neue 281–282
Freikirchen
– ihr Anliegen 274–276, 278
– ihr Beitrag zum Dialog 276–277, 279–282

Das Ganze und seine Teile
– im menschlichen Körper 362–364
– im sozialen Körper 364–367
Gehorsam in der Kirche 354–361
Geist, Heiliger
– Bedeutung 266–267
– Epiklese-Ökumenismus 267–268
Geistigkeit, christlich 682–685, 688
Geschichtliches Denken 323–325
Gesellschaft und Staat im 19. Jh. 320–323
Gewissensfreiheit 628–629
Glaube
– in den Freikirchen 279–280
– und Geschichtlichkeit Jesu 825–826
– personal 7
– und Religion 710–711, 713–715, 716–717
– und Theologie 8
Glaubensbekenntnis Israels 757–761
Glaubensfreiheit 629–630
Gott, Name 4
Gotteserkenntnis, philosophisch 399–403
Gottesverkündigung und Atheismus 444–448

Heilsgeschichte
– und evolutionärer Humanismus 428–429
– Folgen für die Theologie 9–11
Hoffnung 416–418
Homilie
– deutsche Literautr 801–803
– englische Literatur 804–806
– französische Literatur 801–803
– italienische Literatur 813–816
– niederländische Literatur 817–820
– spanische Literatur 810–812
Humanismus, vgl. Atheismus

Jansenismus
– italienischer 493–496
– Synode von Pistoja 496–499
Japan
– das geistige Klima 731–734
– und das Christentum 734–738
Jesus Christus
– Davidssohn-Überlieferung 780–786
– als Mitte der Heilsgeschichte 3–11
– die Frage nach dem historischen Jesus 14–16, 820–822
– Hoheitstitel 6, 789–791
– Hoherpriester und Sühnopfer 37–41
– Höllenabstieg 70–75
– kosmische Königsherrschaft 53–62
– Königtum 63–68
– Selbstentäußerung (biblisch) 24–27
– Selbstentäußerung (theologisch) 27–32
– Sühnopfer Blut 34–36
– und die Tradition 749–751
– als Ursprung und Kraft der Tradition (paulinisch) 793–795

Kerygma
– und Einheit des NT 792
– Grundstruktur 787–789
Kirche
– Autorität und Freiheit 270
– Autorität und Gehorsam 354–361
– und Entwicklungshilfe 337–338
– als eschatologische Wirklichkeit 208–210
– lokale Kirche 580–581
– Kollegialität und Primat 271
– und allgemeines Priestertum 281
– und Staat
– – Eheordnung 650–652
– – im christlichen Osten 638–643
Kirchengeschichte, Zeitgeschichte 479–486
Kirchenkonstitution «Lumen Gentium»
– und die griechische Theologie 298–301
– und die russische Theologie 301–304
Kirchenlehre des Ostens 265–266
Kirchenmusik
– in Australien 136–137
– Cantillation 102–105
– in deutscher Sprache 126–129
– in Frankreich 123–126
– Gesang 105–106, 108–113
– in Indonesien 134–135
– Musikhören 109
– in der Muttersprache 122–123
– Ruf und Akklamation 106–108
– in Tansania 129–132
Konzil
– amerikanische Teilnahme am Vatikanum I und II 542–547
– Literatur über Vatikanum II 529–534
Krieg, moraltheologisch
– deutsche Literatur 381–386
– niederländische und französische Literatur 376–379
Kult
– eucharistischer 92–94
– der Gläubigen 90–92
– kirchlicher 89–90
Kultur
– Fixationen 664–666
– und Spiritualität 655–658, 666

Laie
– und Entwicklungshilfe 338–339
– Laienbegriffe in der Kirchenkonstitution 219–225
– Laienspiritualität und Theologie der irdischen Wirklichkeiten 674–680
– und Theologie der Ämter 226–227
– Theologie des Laien 227–228
Lateinamerika
– Revolution 334–336
– Entwicklungshilfe 337–341
Liturgische Erneuerung
– in Afrika 143–147
– in Asien 138–141
– in Australien 141–142
– in Europa 156–158
– in Indonesien 133–134
– in Lateinamerika 148–149
– in den Vereinigten Staaten und Kanada 150–155
Liturgiekonstitution und -instruktion
– Literaturbericht 117–121
Liturgische Versammlung
– biblische Grundlagen 79–82
– in der Diaspora 114–116
– als Hauptzeichen der Kirche 95
– und die dreifache Pastoralaufgabe 95–96
– patristische Grundlagen 82–86
– soziologisch und pastoraltheologisch 96–98

Mariendogmen und Anglikanismus 274
Marxismus
– und Atheismus 407–413
– und Christentum im Gespräch 467–476
– esoterischer 415–416
Mission
– in Afrika 174–182
– Begriff und Definition 206–208, 210–211
– in China 183–192
– als Thema der Ekklesiologie 194–198, 212–213
– Grundlegung 208

- Hauptaufgabe 159–160
- und das innere Leben der Kirche 205–206
- Legitimität nichtkatholischer christlicher Mission 284–285
- und Proselytismus 283–284
- in neuer Sicht 201–205
- Umfang 211–212
- und ökumenische Zusammenarbeit 285–286
- vgl. auch Entwicklungshilfe und -länder

Missionsleitung, zentrale
- Erneuerung 169–172
- Grundprinzipien
- - Akkomodation 168–169
- - direktes Apostolat 165–166
- - Bischofskirchen 166–167
- - einheimischer Klerus 167–168
- Primat der religiösen Zielsetzung 163–165

Modernismus
- und Antimodernismus 526–527
- in England 524–525
- in Frankreich 520–524
- in Italien 525–526

Monastische Erneuerung: Brüder der Jungfrau der Armen 739–742

Neues Testament
- Entmythologisierung 18–20
- Entstehung 752–755
- Formgeschichte 16–18, 823–824
- Mk 9,33–50 774–779
- Mt 22, 41–46 780–786
- als Schöpfung der Urgemeinde 14–16

Ökumenische
- Haltung 229
- Konferenzen 65–67, 594–596

Ökumenischer Rat der Kirchen und Religionsfreiheit 593–598

Ökumenisches Forschungsinstitut in Jerusalem 548 bis 551

Ökumenismus und Eucharistie 305–306

Ökumenismusdekret
- nichtkatholische Reaktionen 290–296, 304–306
- Textgeschichte 287–290

Offenbarung und Kirche 88–89

Orthodoxie
- Anliegen gegenüber der katholischen Kirche 263 bis 265
- Kirchenbegriff im Dialog 259–262
- nach der Serbischen Kirche des Mittelalters 515–519

Pastoraltheologie und liturgische Versammlung 96–98

Pazifismus in englischen Studien 369–374

Priesterkollegien
- in der apostolischen Zeit 487–489
- in der nachapostolischen Zeit 489–491

Reform
- Gregorianische 507–513
- auf der Synode von Pistoja 493–505

Religion
- existentielle Bedeutung 668–678
- und Psychoanalyse 430–435

Religionsfreiheit
- Elemente 585–589, 590–592, 629, 630, 634
- in den Freikirchen 281
- geschichtlich 567–575, 621–622, 627–628
- im Hinduismus 607–612
- im Islam 599–602
- im Judentum 576–584
- in der Konzilserklärung 319–325, 585–592, 623
- im Ökumenischen Rat der Kirchen 593–598, 622 bis 623
- im christlichen Osten 635–637
- und Proselytismus 637–638
- aus protestantischer Sicht 326–333
- in Schwarz-Afrika 603–606
- in Spanien 613–618
- und Staat 589–590, 594, 622, 630–634
- Veröffentlichungen 623–627

Religionsgeschichte, elfter internationaler Kongreß 77

Religionskritik 713–715
- Engels 462–464
- Feuerbach 457–458
- Hegel 455–457
- Marx 458–462
- Lenin 464–465

Schisma, morgenländisches
- Aufhebung der Exkommunikation (Text) 562–563
- Exkommunikationserklärungen (Texte) 561–562
- Kommentar zu den Texten 564–565
- Vorgeschichte 553–560

Soziologie der liturgischen Versammlung 96–97

Spiritualität
- dialektisch 661–664
- englische Literatur 724–729
- Fixationen 664–666
- geschichtlich 658–661
- kulturell 656–658
- des Laienstandes 674–680
- spanische Literatur 719–722

Sprüche 1–9, Buch 768–772

Teilhard de Chardins Weltverständnis 689–695

Theologie
- spätmittelalterliche 536–540
- und Spiritualität 697–702

Tod 418–420

Tradition
- in den alt-orientalischen Religionen 745–746
- apostolische 751–752
- im AT 746–747
- und christliches Leben (paulinisch) 795–798
- und Entstehung der Schrift 747–749
- bei Jesus 749–751
- paulinisch 798–800
- der Urkirche 787–792

Weisheitstradition in Spr 1–9 768–772

Weltverständnis nach Teilhard de Chardin 689–695

Geleitwort

Die absolute und erlösende Nähe Gottes in dem Menschen Jesus – das fundamentale und biblisch ursprüngliche Offenbarungsthema – ist innerhalb des Glaubens nun schon seit Jahrhunderten Gegenstand ununterbrochener Besinnung. Jede Zeit tritt diesem Mysterium mit vorgegebenen Vorstellungen und Tendenzen gegenüber, die der jeweiligen geistigen (und auch sozial-ökonomischen) Umwelt, in welcher die Menschheit gerade lebt, eigen sind. Daraus ergeben sich neue und andere Beleuchtungen des einen Christusmysteriums, wie wir dies schon in der Heiligen Schrift selbst an der unterschiedlichen Art und Weise sehen, in der sich die Christen der jüdisch-palästinensischen Umwelt und die Christen aus der hellenistischen Welt diesem Mysterium nähern; dasselbe Christusmysterium erfährt also damit jeweils einen verschiedenen Ausdruck.

Da nun unsere Zeit durch eine besondere Empfänglichkeit für *existentielles* Denken charakterisiert ist und damit auch für die historische Dimension des menschlichen Daseins, sehen wir, daß in den heutigen Darstellungen des Christusmysteriums gegenüber den älteren Handbüchern der Christologie – vor allem seit dem zweiten Weltkrieg – eine bemerkenswerte Akzentverschiebung stattgefunden hat.

Von diesen Akzentverschiebungen will diese Nummer von «Concilium» eine *Übersicht* geben: sie will den heutigen Stand der Dinge in der katholischen Dogmatik einigermaßen umreißen, ohne daß der Versuch unternommen wird, direkt die eigentliche Hermeneutik anzugehen im Zusammenhang mit dem «historischen», «biblischen» und «dogmatischen» Christus. Obendrein mußte eine Auswahl getroffen werden. Also kommt in einem ersten Artikel (Y. Congar) die *funktionale* Offenbarung zur Sprache: Die Gottesoffenbarung wird in einem Heilsgeschehen und durch ein Heilsgeschehen vollzogen, indem Gott uns in seinem handelnden Auftreten zugunsten der Menschen erkennen läßt, wer er eigentlich ist. In einem zweiten Artikel (P. J. Bourke) wird eine Übersicht über die Problematik gegeben, die durch R. Bultmann aufgeworfen wird. Dies alles bringt uns zu der Frage nach der konsequenten Bejahung des tatsächlichen wahrhaften Menschseins Jesu: zur Frage nach der «Kenosis» (P. Schoonenberg) und schließlich zum Grundproblem der Auferstehung und der Erlösung (J. González Ruiz).

In mehr bibliographisch orientierten Übersichten werden noch zwei andere christologische Themen aufgeworfen: das menschliche Bewußtseinsleben des Christus Jesus (E. Gutwenger) und die Beziehung des verherrlichten Christus zur Welt (H. Riedlinger und O. Rousseau).

Es ist uns klar, daß mit dieser Übersicht das eigentliche «Christusproblem», wie es vor allem in den letzten Jahren aufgeworfen wurde, nicht völlig aufgerollt ist, aber zugleich meinen wir, daß erst vor dem Hintergrund dieser «spekulativen» Information das breite Leserpublikum von «Concilium» wenigstens einigermaßen in die Probleme eingeführt werden kann, die in diesen Tagen um die Frage aufgestanden sind: Wer ist Jesus von Nazareth?

E. SCHILLEBEECKX O.P.
B. WILLEMS O.P.

Y. Congar

Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten

Unsere Epoche ist eine große Zeit schöpferischer theologischer Arbeit. Dies ist zum großen Teil dem Umstand zuzuschreiben, daß überall Institutionen von Universitätstypus und -rang zu Bedeutung gelangen. Man kann in solchen nicht mehr einfach die klassischen Thesen ruhig weiter repetieren, sondern muß dem Rechnung tragen, was die andern Disziplinen, vor allem die Quellenforschung, zu diesen Thesen zu sagen haben.

Dies gilt ganz besonders vom Studium der Heiligen Schrift. Während eine ansehnliche Zahl protestantischer Exegeten den Radikalismus ihrer Vorgänger aufgegeben haben, profitiert die katholische Exegese von der Arbeit der Pioniere und den von *Divino afflante* («diese befreiende Enzyklika», sagte Pius XII. in freudigem Tone) anerkannten Freiheiten und faßt die Texte mit ganz neuem Blick in die Augen. Sie hat sich in weisem Maße auf eine im vollen Sinn historische und philologische Methode eingelassen. Es kann gar nicht anders sein, sondern ist ganz normal, daß sie dabei zuweilen die Theologen, die ein jahrhundertealtes Erbe verwalten, beunruhigt. Daß sie diese beunruhigt, ist nicht schlimm; schlimm wäre es erst, wenn sich zwischen der Forschung der Bibelwissenschaft und den Schlüssen der Theologen ein gewisser Zwiespalt ergäbe. Dies würde die Gefahr heraufbeschwören, in eine ungesunde Situation zu geraten: zu einer doppelten Wahrheit zu gelangen. Dieser Gefahr ist mit allen Kräften zu steuern. Darum müssen in gemeinsamem treuem Festhalten an der Überlieferung der Kirche Dogmatiker und Exegeten von ihren Arbeiten gegenseitig Kenntnis nehmen.

Eines der ersten Ergebnisse, das die Erneuerung der Quellenforschung gezeitigt hat, besteht unbestreitbar darin, daß sie uns wiederum der Tatsache bewußt werden ließ, daß das Christentum Geschichte ist. Die von den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes bezeugte Offenbarung stellt nicht eine Gesetzessammlung oder eine Art Katechismus oder eine Liste von Glaubenssätzen dar, sondern die Geschichte dessen, was Gott im Leben einiger Menschen für die gesamte Menschheit gewirkt hat, um in ihr einen bestimmten Heilsplan zu verwirklichen. Diese ganze Geschichte läuft auf ein Ziel zu, von dem her alle ihre Etappen Licht und Sinn empfangen. Von den in den letzten fünfzig Jahren wiedergewonnenen Einsichten war eine der entscheidendsten die Neuentdeckung der Eschatologie, und zwar in dem Sinne, daß diese nicht bloß ein letztes Kapitel einer statischen Theologie bildet, sondern eine Determinante darstellt, die den Sinn des Geschichtsverlaufs bestimmt. Doch diese ganze Geschichte hat auch eine Mitte: Jesus Christus. In ihm ist das, was wir erwarten, im Prinzip und Keim bereits schon zu uns gekommen. Darum sind unsere Verkündigung und Katechese wiederum christozentrisch und heilsgeschichtlich ausgerichtet. Sie haben zum Geist der Liturgie zurückgefunden, vollziehen ihre Bewegung mit und kreisen so um

das «christliche Mysterium», letztlich um das Ostermysterium, das gleichsam das Herz des ganzen christlichen Mysteriums bildet.

Es gilt jedoch, die Probleme anzuerkennen und anzupacken, die sich für unsere klassische Theologie daraus ergeben, daß man von seiten der Exegeten die biblischen Quellen von neuem befragt. Seit Jahrhunderten, vor allem seit den großen Scholastikern, die ein so vollkommenes und darum scheinbar endgültiges System der Glaubenslehre vorgelegt haben, ist die Theologie in zufriedenstellender Weise in ontologischen Begriffen formuliert worden. Sie hat von der Offenbarung her das innere Wesen Gottes und Christi, d.h. das, was sie *an sich* sind, zu ergründen und zu bestimmen versucht. Heute aber vertreten die Bibelwissenschaftler immer einhelliger die Ansicht, daß die Offenbarung wesentlich im Rahmen einer Geschichte vor sich ging und daß sie von Wesen aus «heilsgeschichtlich» oder «funktionell» ist: Offenbarung des Mysteriums Gottes und Christi gibt es nur in dem uns überlieferten Zeugnis über das, was sie *für uns* getan haben und tun, nur in ihrem Bezug auf unser Heil. Geben wir uns darüber Rechenschaft anhand eines Beispiels aus dem Alten Testament und sodann einiger Ausführung über die Christologie.

Wenn es *eine* Schriftstelle gibt, in der Gott das, was er *an sich* ist, zu bestimmen scheint, dann ist es sicher die von Ex 3,14: *Ego sum qui sum*. E. Gilson hat immer wieder aufgezeigt, welche Rolle im christlichen Denken diese «Metaphysik des Exodus» gespielt hat. Thomas von Aquin war gewiß befugt, darin die geoffenbarte Formel zu erblicken für das, was er in höchster Anstrengung des Denkens als das Wesen Gottes zu erschließen vermochte: daß Gott das *Ipsum esse subsistens*, der absolute Akt *ist;* daß er in der Einfachheit eines reinen Aktes alle Attribute *ist*, die sich von ihm aussagen lassen... Tatsächlich stimmt die Übersetzung der hebräischen Worte *eyeh asher eyeh* mit «Ich bin der Ich bin» voll und ganz. Sie wird von der Septuaginta bestätigt. Darum läßt sich der Name Gottes, Jahwe, wie dies die französischen protestantischen Bibeln gern tun, mit «der Ewige» wiedergeben. Dennoch kommt man heute fast allgemein zur Einsicht, daß dem jüdischen Alten Testament ein ontologisches Anliegen fremd ist. Es sind auch andere Übersetzungen möglich, für die sich ernste Gründe vorbringen lassen. Die Fachleute schwanken zwischen «Ich bin wer ich bin»: Gott will seinen Namen nicht kundtun[1] – und, da das hebräische Verb kausative Bedeutung hat: «Ich bin (ich werde sein) der, der zu sein veranlaßt.»[2]

Es besteht eine vierte Übersetzungsmöglichkeit, die nach unserer Auffassung dem allgemeinen Sinn der Bibel eher entspricht und der sich im Grunde zahlreiche Bibelwissenschaftler annähern. Das Verb, das man mit «Ich bin» übersetzt, steht im Futur, genau gleich wie zwei Verse weiter oben (V. 12), wo jedermann ohne weiteres übersetzt: «Ich werde mit dir sein.» Man müßte also schreiben: «Ich werde der (oder: das) sein, der (was) ich sein werde.»[3] Doch, ist damit eine Antwort gegeben? Moses hatte gefragt: Was soll ich sagen, wenn man sich nach deinem Namen erkundigt? Und Gott gibt zur Antwort: Mein Name? Wer ich bin? Ihr werdet es an meinen Taten sehen. Ich bin (ich werde sein) der, der euch aus Ägypten herausführt und das Meer durchschreiten läßt; ich bin (ich werde sein) der, der euch zum Sinai geleiten und euch dort das Gesetz geben wird; der, der mit euch einen Bund schließen und euch zu einem Volke, meinem Volke machen wird. Ich werde der sein, der euch in der Wüste ernähren und in das Land führen wird, das ich euch verheißen habe. Ich bin (ich werde sein) der, der im Tempel wohnen und durch die Propheten zu euch sprechen wird; ich bin (ich werde sein) der, der unablässig zu euch kommen wird... Am Schluß der biblischen Offenbarung gibt denn auch die Apokalypse dem Herrn, der an seine letzte «Selbstenthüllung» für diese Erde geht, den zusammengesetzten Titel, der als ein einziger Name zu lesen ist: «der ist, der war und der kommt» (Apk 1,4,8; 4,8; vgl. auch 11,17; 16,5). Dieser Name entspricht dem im Exodus. Hier wie dort bezeichnet sich Gott als den souveränen Herrn der heiligen Geschichte, dessen «Natur» sich in dem und durch das enthüllt, was er für uns ist und tut. Die anscheinend am meisten metaphysische, am meisten ontologische Aussage der Offenbarung verweist auf die Heilsgeschichte als auf den Ort und das Mittel, wo und wodurch man ihn erfassen soll: Gott enthüllt sich als der, der *da ist*, beständig da ist *bei* den Menschen, bei seinem Volke: als der Bundesgott.

Das Johannesevangelium legt bekanntlich Jesus wiederholt Aussagen in den Mund, die mit den Worten «ich bin» beginnen: Ich bin das Brot des Lebens, ich bin das Licht der Welt, der gute Hirt, der Weg, die Wahrheit und das Leben, der wahre Weinstock usw.[4] Diese Aussagen sind mehr als ein bloßer Vergleich oder ein Gleichnis; sie enthalten eine gewisse Offenbarung über *das*, *was* Jesus ist.

Doch inwiefern? Indem sie Christus als den in sich selber nicht bestimmten Träger von Heilshandlungen bezeichnen, die im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte stehen.[5] Schon die meisten Bilder, die das Wort «Ich bin» einführt, sind bezeichnend. Man muß sie in ihrem genauen Aussagesinn verstehen. Bereits im Alten Testament wurde Gott als der Fels Israels oder als eine Quelle bezeichnet. Nun aber *ist* Gott weder ein Mineral noch eine Flüssigkeit. Es handelt sich um einen Vergleich, der den Gesetzen der Analogie gemäß aufzufassen ist. Man hat es dabei mit besonderen Fällen von Analogie der Proportionalität zu tun: Gott, Christus sind für den Gläubigen das, was eine Quelle oder Brot für eine erschöpfte Kreatur sind. Man nennt dies jedoch eine «uneigentliche» Analogie, weil sie sich nicht direkt auf eine Ähnlichkeit im Sein, sondern nur auf eine Ähnlichkeit der *Wirkung* nach bezieht:[6] Was Gott für unsere Seelen tut, gleicht ganz dem, was die Quelle und das Brot für einen erschöpften Körper tun. Diese Aussageweise sagt nichts über das An-sich-Sein Gottes oder Christi, eignet sich aber ausgezeichnet, um das auszudrücken, was sie für uns sind und tun, d.h. ihre heilsgeschichtliche Realität oder ihre funktionelle Wahrheit, wobei selbstverständlich anzunehmen ist, daß diese, wie wir weiter unten ausführen, ein entsprechendes An-sich voraussetzen. Bedenkt man jedoch die Tatsache, daß die Offenbarung über Gott, Christus, die Kirche und die Gnade uns hauptsächlich in Bildern gegeben wurde, so zwingt sich einem die Erkenntnis auf, daß sie folglich einen heilsgeschichtlichen Charakter hat.

Selbstverständlich ist es im engen Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich und für sein gestecktes Ziel auch nicht nötig, auch nur die hauptsächlichsten christologischen Themen und Texte durchzunehmen. Es genügt, einer Grundtendenz gewahr zu werden, indem man anhand einiger Werke, die keineswegs zu extremen Auffassungen neigen, einzelne Texte oder Themen aufgreift.[7]

Es ist eine Tatsache und nicht ohne tiefe Bedeutung, daß die sowohl dem Inhalt wie dem Ton nach am meisten dogmatisch gehaltenen Formeln sich oft in den doxologischen Texten finden: Die Kirche bekennt die Fülle ihres Glaubens in ihrer Lobpreisung; sie übernimmt sie in ihren Kult.[8] Man lese z.B. noch einmal den christologischen Hymnus von Phil 2,6–11. Dabei überrascht zunächst die Tatsache, daß der hl. Paulus hier ebensowenig wie an andern Stellen zu dem, was Christus seiner göttlichen Natur und seiner menschlichen Natur nach ist, unterscheidet. Er spricht ganz einfach von Christus und schreibt ihm sowohl die Präexistenz in göttlicher Daseinsweise wie die völlige Erniedrigung am Kreuz zu. In bezug auf die Präexistenz läßt er sich auf keine metaphysische Präzisierung des innergöttlichen Lebens ein. Idee und Begriff der *morphè* als Form oder Vorbedingung des Daseins bilden wohl ein Glied unseres Inkarnationsdogmas, sind aber beim hl. Paulus ganz auf die Heilsgeschichte bezogen. Jede theologische Aussage und jede Offenbarung über das An-sich Gottes geschieht im Rahmen der Heilsgeschichte.

Der Evangelist Johannes gibt Christus in seiner Präexistenz einen genauen Namen: er ist der Logos. Aber J. Dupont bemerkt dazu: «Wenn der hl. Johannes sagt, daß Jesus nicht nur der Träger des Wortes Gottes, sondern dieses Wort selber ist, so will er damit nicht das transzendente Wesen des Sohnes Gottes definieren oder die Art und Weise bestimmen, wie er von Gott ausgeht. Der Logosbegriff bezeichnet Christus nicht als persönlicher Eigenname: Christus ist das Wort Gottes in seiner Beziehung zur Welt und zu den Menschen.»[9] Wohl bemüht sich E.-M. Boismard, herauszustellen, was für Möglichkeiten zu spekulativer Theologie in dem von uns weiter unten ausgeführten Sinn die Texte bieten, räumt aber ein, daß J. Dupont in bezug auf die Texte richtig urteilt.[10] Nach O. Cullmann legt das Neue Testament in den *Logos- und Sohn-Gottes-Titel* nicht den Gedanken, daß zwischen Gott und Christus eine Lebens- oder Natureinheit bestehe, sondern es will damit bloß besagen, daß sie im Offenbarungswerk eine Wirkeinheit bilden.[11] Der Evangelist Johannes spricht vom Logos, um von ihm auszusagen, daß er Fleisch geworden ist und daß alles durch ihn gemacht wurde, kurz, er spricht von ihm im Zusammenhang mit dem Schöpfungs- und Offenbarungswirken Gottes, von seinem Dasein *für uns*.

Wie R. Schnackenburg bemerkt, läßt sich eine Formel wie «Der Vater ist größer als ich» (Jo 14,28) in einer ontologischen Perspektive, die sich auf die Natur der Dinge richtet, schwer erklären. Sie ist in der Perspektive der Heilsgeschichte, in der Sicht des Neuen Testaments zu verstehen.[12] Ähnliches gilt selbst für eine anscheinend so metaphysische Aussage wie «Der Vater und ich sind eins» (Jo 10,30). Auch sie besagt die Einheit im Wirken, und zwar nicht bloß nach J. Hessen, der alle mehr spekulativen oder «philosophischen» Aussagen abzuschwächen sucht[13], sondern auch nach dem Urteil von E.-M. Boismard, der eher die entgegen-

gesetzte Tendenz verfolgt.[14] Wie Boismard ebenfalls aufzeigt, bezeichnet Johannes den Logos insofern als das «Leben», als er andern das Leben spendet. Seine Auffassung steht somit der Ansicht Duponts nahe, der schreibt: «Indem er sagt, daß der Vater das Leben in sich selbst hat und dem Sohne verliehen hat, das Leben ebenfalls in sich selbst zu haben, macht Jesus keine Offenbarung über die innertrinitarischen Beziehungen noch über den Ursprung des Sohnes aus dem Vater.»[15]

Hinsichtlich des Jesus verliehenen Titels «Sohn Gottes» steht zunächst fest, daß er die in den apostolischen Schriften zur Genüge bezeugte Gottheit Christi voll und ganz bestätigt. Es ist jedoch zu bemerken: 1. Paulus gebraucht den Ausdruck «Sohn», in den er eine große Bedeutungsfülle hineinlegt, nicht isoliert als einen Eigennamen oder eine absolute Definition des Wesens Christi, sondern er versieht ihn immer mit einem Bestimmungswort, das den Sohn zu Gott oder zur Welt in Beziehung setzt.[16] 2. Die Apostel bezogen sich gern auf den Psalmvers 2,7: «Mein Sohn bist du; heute habe ich dich gezeugt.» Der dogmatischen Theologie wird es ein leichtes sein, diese Aussage auf das Inkarnationsdogma, ja selbst auf das Trinitätsdogma zurückzuführen. Im Neuen Testament hingegen wird dieser Vers auf die Auferstehung bezogen, geht es doch beim Sohn-Gottes-Titel nicht um etwas rein Ontologisches. Wer göttliche Qualität hat, muß sich auch der göttlichen Daseinsweise erfreuen können: Christus ist *dann* wahrhaft zum Sohn Gottes konstituiert worden, als er über die Engel erhoben, verherrlicht wurde und an der göttlichen Herrschaft Anteil erhielt, kurz, am Ende seines Abstiegs zu uns um unseres Heiles willen...:[17] Heilsgeschichtliche Christologie. Wie man anderseits bemerkt hat, wird Jesus nur in seinem öffentlichen Leben von den Evangelien Sohn genannt.[18] 3. Zwar nennt ihn der Evangelist Johannes «*monogenès*», d.h. den einzigen Sohn (1,14), aber in einem Kontext von offenbarender Funktion, und er fügt hinzu: «der vom Vater kommt», was mitbesagt, daß er vom Vater in diese Zeit entsandt wurde, wie das an den andern Stellen, an denen Johannes die gleiche Ausdrucksweise gebraucht, offensichtlich der Fall ist.[19] Man kann diese ihres Gehaltes an «Theologie» nicht einfach entleeren; sie aber ebensowenig aus ihrem heilsgeschichtlichen Zusammenhang reißen.

Die ganze Offenbarung über die allerheiligste Dreifaltigkeit ist ebenfalls heilsgeschichtlich. Die göttlichen Personen treten in ihren Beziehungen zum erlösten Menschen und zum Erlösungswerk Christi zum Vorschein.[20] Wie wir im folgenden sehen werden, ist dies mit dem Wesen der Offenbarung gegeben. Diese ist Heilsoffenbarung und ganz auf das Heil hingeordnet. L. Cerfaux beginnt seine Untersuchung der paulinischen Christologie mit der Soteriologie. Er nimmt die Briefe ihrer zeitlichen Reihenfolge nach durch und folgt so den Denkschritten bei Paulus selber. Dieser ging von der Auferstehung aus, an die sich die Proklamierung Jesu zum Herrn anschloß, und gelangte dann schließlich zu den gewaltigen Aussagen über die Präexistenz Christi in göttlicher Daseinsweise und über seine kosmische Bedeutung.[21]

Als Erben des begrifflichen Denkens – nicht der großen Scholastiker, sondern einer Schulbuchscholastik – und unter dem Zwang, uns dem religiösen Subjektivismus des liberalen Protestantismus und des Modernismus zu widersetzen, haben wir oft mit einer etwas einseitigen Auffassung der Offenbarung operiert. Wir haben sie als eine Reihe von Lehrsätzen metaphysischen Charakters angesehen, deren Beweis der göttliche Meister, als er sie uns lehrte, uns vorenthielt. Wir wollen zwar von der Objektivität einer eigentlichen Lehre mit einem bestimmten intellektuellen Inhalt nichts preisgeben, aber heute drängt uns alles dazu, einen andern, mindestens ebenso wichtigen Aspekt besser zu erfassen. Ja, alles: Zunächst die biblische Erneuerung, die das ganze heutige theologische Denken beseelt; sodann die Rückkehr zu einem Verständnis des Glaubens als einer totalen Öffnung auf Gott hin, damit der Herr in unserem Leben herrsche; die Konfrontierung mit der Reformation, die eine im Spätmittelalter praktizierte Verdinglichung radikal in Frage stellte zugunsten einer Betonung der persönlichen, dramatischen und paradoxen Beziehung, die durch Gottes Tun und Gnade zwischen *meinem* Heil, d.h. zwischen Jesus und mir Sünder geschaffen wurde, dem der in mir von Gott gewirkte Glaube dieses Heil zueignet.[22] Die Reformation sah das Christentum als diese Beziehung an, die unablässig durch Gott als Akt und Ereignis geschaffen wird. Daher rührt dieser «Antisubstantialismus», der das Statische, Allgemeine und Ontische in dinglicher Form zurückweist. Schließlich zieht auch die Strömung des heutigen philosophischen Denkens in die gleiche Richtung. Zum Unterschied von den klassischen Philosophien ist es dieser nicht mehr um eine Gesamtinterpretation der Welt in ontologischen Be-

griffen zu tun, sondern um eine Reflexion über die menschliche Existenz. Sie hat so den Weg eröffnet oder wiedereröffnet zu einer fruchtbaren Erörterung der interpersonalen Beziehungen («intersubjektive Ontologie», die etwas ganz anderes ist als Subjektivismus). Sie trägt im Verein mit der biblischen Erneuerung dazu bei, das Klima zu schaffen, worin die heutige Theologie den interpersonalen Aspekt der gläubigen Beziehung zu Gott als der Antwort auf das Wort Gottes hervorhebt. Die neuen Überlegungen über die menschliche Existenz und die interpersonale Ich-Du-Beziehung lassen sich offenbar für eine Theologie des Glaubens und der Gott–Mensch-Beziehung mit Nutzen verwenden.

Die neuesten katholischen Untersuchungen über den Offenbarungsbegriff tragen allen diesen Elementen Rechnung, auch wenn sie noch nicht das letzte Wort zu dieser Frage gesprochen haben.[23] Kapitel I des Konzilsschemas *De Revelatione* stellt die Offenbarung als die Initiative dar, in der Gott den «Heilsdialog» aufnahm, von dem Papst Paul VI. in der Enzyklika *Ecclesiam suam*[24] spricht. Die Aufwertung des Glaubensbegriffes im Sinne eines totalen Engagements in einem lebendigen Gehorsam gegenüber Gott bildet das Herzstück der ganzen heutigen Erneuerung der Predigt und Katechese. Da wir von der Neugestaltung der Ekklesiologie in Anspruch genommen sind, nehmen wir zu wenig zur Kenntnis, daß diese Erneuerung ebenso wichtig ist wie die der Ekklesiologie, mit der sie übrigens zutiefst übereinstimmt. All dies ruft jedoch der Frage, auf was genau die Offenbarung und der auf sie antwortende Glaube sich richten. Inwiefern fällt etwas unter die Offenbarung? Die Frage geht also nach dem, was man in der scholastischen Terminologie das *Obiectum formale quod*, das Formalobjekt der Offenbarung (und des Glaubens) nennt.

Thomas von Aquin hat sich die Frage nicht genau so gestellt, aber er greift sie auf, wie er von der Aufgliederung des Glaubens in «Glaubensartikel» handelt. Wie er sagt[25], sind gewisse Wahrheiten *primo et per se*, unmittelbar und um ihres Inhaltes willen geoffenbart und somit Gegenstand des Glaubens, andere sind es *secundario, in ordine ad alia*, begleitungsweise, im Zusammenhang mit andern Wahrheiten. Der Grund, warum eine Wahrheit zur ersten Kategorie gehört, liegt in ihrem Bezug auf unser übernatürliches Ziel. *Per se* Gegenstand des Glaubens und somit der Offenbarung ist «id per quod homo beatus efficitur», die Lehre über das, was Gott zu unserm Heil und zu unserer Vollendung in Ihm tun will und tut, d.h. die Wahrheit über die vollkommene Verbindung mit Gott – «quorum visione perfruemur in vita aeterna et per quae ducimur ad vitam aeternam». Den Inhalt der Offenbarung bildet die Wahrheit über das Gott–Mensch-Verhältnis. Über *das, was* Gott, der Mensch und die Welt sind, gibt uns das Wort Gottes keinen Aufschluß, und es braucht uns auch gar nicht über deren physische, «ontische» Realität in Kenntnis zu setzen: Es sagt uns gerade das, was es braucht, um uns dessen zu versichern, daß eine religiöse, heilbringende Beziehung sie miteinander verbinden soll. Die volle Enthüllung dessen, was Gott an sich ist (und auch des An-sich-seins des Menschen und der Welt, das die Wissenschaften hienieden zu ergründen suchen), bleibt der Gottesschau vorbehalten. In der Offenbarung, die sich an das noch auf dem Wege befindliche Volk Gottes richtet, wird uns von diesem *An-sich* Gottes gerade so viel gesagt, wie es braucht, um uns dessen zu vergewissern, was er *für uns* ist. Die Offenbarung ist auf das Heil ausgerichtet.

Und doch: weder die Offenbarung noch selbst das Kerygma, das die Verkündigung des Heils ist, sind ein reines *Daß* ohne irgend ein *Was*, wie ein extremer «Bultmannismus» dies behaupten möchte.[26] In der heilsgeschichtlichen Offenbarung finden sich Aussagen über *das, was* Gott ist, und *das, was* Christus ist: solche Aussagen, die notwendig sind, damit die gläubige und heilbringende Gott–Mensch-Beziehung auf Wahrheit beruhe. Die Schrift übersieht oder überholt den Gegensatz zwischen dem *Für-uns* und dem *An-sich*, und einzelne ihrer funktionellen Aussagen haben auch eine ontologische Bedeutung. Ein jüdischer Bibliker von heute, Abraham Heschel, hat einen sehr tiefen Satz geschrieben: «Die Bibel ist nicht eine Theologie für den Menschen, sondern eine Anthropologie für Gott.» Ja, fürwahr: Die Bibel enthüllt uns den wahren Sachverhalt über unsere Situation und über den Bund, der mit Gott zu schließen ist. Doch sie tut dies nur dadurch, daß sie zunächst gerade deswegen eine Theologie für den Menschen ist. Wir wollen hier keine Bilanz aufstellen: auf allen Seiten unserer Theologie finden sich ja Schriftaussagen, die das *An-sich-Sein* Gottes und Christi betreffen.[27] Wir wollen hier einfach dartun, daß es berechtigt und notwendig ist, die ontologischen Angaben, die in der heilsgeschichtlichen Offenbarung liegen, auszuwerten.

Es war gegeben und unumgänglich, den «Glauben, der den Heiligen ein für allemal anvertraut wurde» (Jud 3), zu entfalten und ausführlicher zu formulieren. Zu diesem Vorgang führte ein zweifaches Bedürfnis, das sich aus der Existenz und der Sendung der Kirche ergibt: Einmal empfanden anspruchsvolle Geister aus ihrer menschlichen Bildung heraus und im Bestreben, auf dem Gebiet des Wahren zu einer Geschlossenheit zu gelangen, in sich den Drang, über die Offenbarung zu reflektieren; zweitens stellte sich die Aufgabe, das von den Aposteln her übermittelte Glaubensgut gegenüber Deutungen und Formulierungen, die seinem Sinn und Inhalt zuwider waren, zu verteidigen und zu erhellen.[28]

Es war ganz in Ordnung, die Aussagen der Schrift in Seinsbegriffen zu formulieren, denn dies entspricht dem Gesetz des Geistes, wie Gott ihn erschaffen hat und zur Antwort des Glaubens beruft. Man kann den Seinsfragen nicht ausweichen, weil man nicht darum herumkommt, sich mit dem *Was* der Wirklichkeiten zu beschäftigen, über die das Wort Gottes gewisse Aussagen macht.[29] Wie wir feststellen können, hat bereits die erste Jüngergeneration die einfachen Erzählungen und Aussprüche der ursprünglich vorliegenden evangelischen Überlieferungen gedeutet und vertieft. Die Ergebnisse dieses Bemühens sind in die späteren Schriften des Neuen Testamentes selber, insbesondere in die des Johannes des Theologen eingegangen.[30] Die zweite oder dritte darauffolgende Jüngergeneration hat dann versucht, das Christus- und Trinitätsmysterium eben von den auf ontologischer Ebene ungenügend ausgearbeiteten heilsgeschichtlich bestimmten Formeln der Schrift aus zu denken; sie kam aber auf diesem Wege zu keinem befriedigenden Ausdruck der in diesen Formeln enthaltenen oder damit zusammenhängenden Seinsaussagen. Der hl. Justin zum Beispiel scheint die von der Schrift attestierte (Wer hätte sonst gewagt, die Idee einer Zeugung in Gott hinein zu verlegen?) Zeugung des Logos dem Akt gleichgesetzt zu haben, in welchem Gott ein Wort äußert, *um zu erschaffen*.[31] Tertullian erblickt im Sohn und im Geist Ausstufungen einer einzigen Substanz, die dem Schöpfungs- und Heilswillen Gottes und dem dynamischen Vollzug des göttlichen Heilsplanes entsprechen.[32] Origenes formuliert seine Trinitätstheologie von den heilsgeschichtlichen Sendungen aus und gelangt zu einer ziemlich subordinatianistischen Auffassung des Trinitätsmysteriums.[33] Man weiß, welche Schwierigkeiten Petau mit den vornikänischen Theologen hatte.

Es war vor allem die Verwendung platonischer, stoischer und philonischer Begriffe, die den Anlaß zu diesen Verirrungen gab und große Geister dazu brachte, den Logos als ein Mittelwesen zwischen dem transzendenten Vater und der Schöpfung oder der Offenbarung aufzufassen.[34] Die Kirchenväter weisen immer wieder darauf hin, daß die großen Häresien in der überbordenden Verwendung der Philosophie wurzeln.[35] Dabei ging es um die Wahrheit der Wesenslehre von der Gottheit Christi, die von formellen Aussagen der Schrift behauptet oder vorausgesetzt wird und ohne die auch das Werk, das Christus für uns getan hat (die Heilsgeschichte), seine volle Wahrheit einbüßt. Um diese Wahrheit gegenüber der Gnosis zu retten, stellte der hl. Irenäus die beiden Lehren auf, von denen seine Theologie inspiriert ist: die Lehre über die uns vergöttlichende Vereinigung mit Gott, die in der vollen Wahrheit der Gottheit Christi gründet, und die Lehre über unsere Vereinigung mit Jesus Christus, die durch die Authentizität der apostolischen Lehr- und Amtssukzession garantiert ist. Es ging dabei auch um die Souveränität und Freiheit Gottes, die schließlich ebenfalls in Frage gestellt ist, wenn man annimmt, daß ein Logos, um als solcher existieren zu können, als Demiurg der Schöpfung und Vermittler der Offenbarung tätig sein muß.

Um die Wahrheit der Heilsgeschichte aufrechtzuerhalten, war es zweifellos nicht nötig, sich auf eine bestimmte Philosophie einzulassen: ein hl. Athanasius hat dies vermieden und ist nicht über eine Erörterung von Schrifttexten hinausgegangen.[36] Es war jedoch nötig, auf der Ebene einer Theologie des An-sich Gottes genauer zu bestimmen, wie es um die in Frage gestellten Wahrheiten stehe. Man konnte nicht auf der Ebene der Heilshandlungen und der funktionellen Aussagen der Heilsökonomie stehenbleiben, sonst wäre man in die Gefahr des Modalismus geraten. Bei O. Cullmann finden sich unbestreitbar da und dort modalistisch gefärbte Formulierungen[37], obwohl er seiner persönlichen Überzeugung nach nicht Modalist ist.[38] Er selber faßt die johanneische Logostheologie oft in die beiden zusammenhängenden Aussagen: Der Logos *ist* Gott; der Logos ist *bei* Gott[39] – Identität und Verschiedenheit. Wie aber lassen sie sich miteinander im Einklang denken, wenn man nicht an der Schwelle des Mysteriums stehenbleibt, sondern mit seiner menschlichen Intelligenz

davon Kenntnis nehmen will, außer man arbeite eine Theologie aus über das, was der geoffenbarte Gott an sich ist?

Diese Fragen und Schwierigkeiten der Trinitätstheologie haben sich auf die Christologie ausgewirkt. Die heilsgeschichtliche Offenbarung zeigte auf, daß zwischen Christus als «Sohn» und Gott dem Vater, wie zwischen dem Menschen Jesus und dem Sohne Gottes, als den er sich ausgab, eine Einheit des Wirkens besteht. Um diese wesentliche Gegebenheit und die notwendigerweise festzuhaltenden Unterschiede in Übereinstimmung zu bringen, war man gezwungen, Einheit und Unterschied richtig zu denken. Nestorius begnügte sich mit einer losen Einheit des Wirkens ähnlich der, wie Porphyrius sie zwischen körperlosen Wesen annahm.[40] Die heilsgeschichtlichen Aussagen über die Tat, durch die uns Christus erlöst hat, ließen sich nur dann richtig auffassen, wenn man die Reflexion bis auf die Ebene des An-sich vortrieb. Ein letzter Zeuge dafür, daß auf diesem Gebiet rein funktionelle Formeln unzulänglich sind, sollte im sechsten Jahrhundert im Monotheletismus auftreten.

Es ist bekannt, wie in den großen trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen des vierten und fünften Jahrhunderts die Väter eine korrekte Lehraussage über das An-sich Gottes auf die in ihrem ganzen Zusammenhang genommene Heilsgeschichte gegründet haben. Sie läßt sich in die Formel zusammenfassen, die in verschiedenen Variierungen unablässig wiederholt wurde: Gott ist das geworden, was wir sind, um uns zu dem zu machen, was er ist.[41] Diese Formel wurde in den christologischen Kämpfen durch eine andere ersetzt, die etwas technischer ist, aber ebenfalls Heilsgeschichte und Ontologie miteinander verbindet: Was nicht angenommen ist, ist auch nicht erlöst...[42] Gott ist gleichsam aus seinem An-sich hinausgegangen, ohne es jedoch zu verlassen, und ist in unsere Welt und unsere Geschichte eingetreten (Heilsgeschichte), um uns an *seinem* Leben, *seiner* Freude, *seiner* Unsterblichkeit, *seiner* Herrlichkeit Anteil zu verschaffen. Soll aber diese heilsgeschichtliche Schau mit dem Engagement, der Offenbarung und den funktionellen Handlungen, die sie voraussetzt, ihre Gültigkeit haben, so ruft sie nach der vollen Wahrheit über das An-sich Christi und Gottes, soviel sich aus der Offenbarung über sie ausmachen läßt. Die heiligen Athanasius, Hilarius, Cyrill von Alexandrien argumentieren für die Wahrheit der «Theologie» unablässig von der «Ökonomie» aus: Wenn Christus nicht wahrer Gott und wahrer Mensch ist, sind wir nicht vergöttlicht... Christus *tut* das, was er für uns tut, nur dann, wenn er *ist*, was er an sich ist. Weil Christus Gott ist, ist seine Menschennatur erlösend und heiligend.

Wie sich aus dem Vorhergehenden ergibt, ist die Offenbarung heilsgeschichtlich. Gott gab sich in den Taten und Worten kund, mit denen er seinen Bundesplan bekanntmacht und ausführt. Man kennt etwas von dem, was er *an sich* ist, durch das, was er *für uns* tut, aber man kennt so wirklich etwas von dem, was er an sich ist. Die gläubige Überlegung darf selbstverständlich diese kostbaren Erkenntniselemente herausarbeiten. Wir wollen diesen flüchtigen Überblick über die großen Probleme abschließen, indem wir fünf Aufgaben nennen, die unseres Erachtens sich im Hinblick auf diese Fragen stellen:

1. Ist die Rückkehr zum ursprünglichen Kirchenbegriff der eine der beiden Pole der im Gang befindlichen Erneuerungsarbeit, so muß die Wiederherstellung des vollen biblischen Glaubensbegriffs der andere sein – eine Arbeit, die weniger spektakulär ist und zu nicht so vielen Untersuchungen und gelehrten Publikationen Anlaß gibt. Man darf aber dabei nicht stehenbleiben, sondern muß sich bemühen, auch den Offenbarungsbegriff neu und gründlich zu durchdenken.

2. Dabei wird man notwendigerweise wieder zur Erkenntnis gelangen, daß sowohl der Glaube wie die Offenbarung eine Einheit bilden. Der Glaube besteht ebensowenig darin, ohne einen Beweis eine Reihe von Lehrsätzen anzunehmen, wie die Offenbarung darin besteht, eine solche Liste aufzustellen. Es war ein Unglück für die Theologie, das von ihr in die Predigt und Katechese überging, den Glauben in Artikel aufzuspalten, die mit keinem lebendigen Zentrum zusammenhängen.[43] Dem gegenüber gab das Erste Vatikanische Konzil einer echten Theologie ihre Rechtsgrundlage, indem es erklärte, die vom Glauben erleuchtete Vernunft erlange mit Gottes Gnade eine überaus fruchtbare Einsicht in die Glaubensmysterien, indem sie ihren Zusammenhang untereinander und mit dem letzten Ziele des Menschen erwäge.[44] Dieser Zusammenhang ist, wie wir heute besser wissen, durch die ganze Heilsgeschichte kundgetan. Man muß ihn nicht erst schaffen: Gott selbst hat seiner Offenbarung einen zusammenhängenden Plan gegeben, der auf nichts anderes abzielt als auf das Heil und das Glück des Menschen (zusammen mit dem des

Universums) in der Gemeinschaft mit ihm in Jesus Christus.[45] Ist es nicht dies, was der hl. Paulus «das Mysterium» nannte?[46] Ist es nicht dies, was unsere Verkündigung wieder entdeckt hat unter dem Namen «christliches Mysterium», unter welchem Titel auch verschiedene Bestrebungen der heutigen Theologie stehen?[47]

3. Aus dieser Wiederentdeckung der Einheit ergibt sich u.a. die Erkenntnis, daß es keine «Theologie für den Menschen» gibt ohne eine «Anthropologie für Gott». Das vielleicht größte Unglück, das den modernen Katholizismus betroffen hat, besteht darin, daß er sich in Lehre und Katechese dem An-sich Gottes und der Religion zugewandt hat, ohne dabei unablässig auch nach dem zu fragen, was dies alles *für den Menschen* bedeutet. Der Mensch und die Welt ohne Gott, denen wir gegenüberstehen, stammen zum Teil aus einer Reaktion gegen einen solchen Gott ohne Menschen und ohne Welt. Wenn wir den Schwierigkeiten, die viele unserer Zeitgenossen auf dem Weg zum Glauben aufhalten, und der Herausforderung des Atheismus begegnen wollen, müssen wir unter anderem immer aufzeigen, wie die Welt Gottes mit der des Menschen zusammenhängt. Das will nicht heißen, daß man an die Stelle einer reinen Darstellung des An-sich ein rein humanistisches Programm oder eine anthropozentrische Botschaft setzen solle, denn dies liefe, wenn auch unter umgekehrtem Vorzeichen, auf den gleichen Fehler hinaus, Dinge, die zusammengehören, zu trennen. Sondern das will besagen, man solle von den Mysterien Gottes so sprechen, daß sich eine tiefe Schau dessen, was sie an sich sind, mit einer lebendigen Darstellung dessen verbindet, was sie *für uns* sind. Zu der Theologie für den Menschen muß die Anthropologie für Gott treten. Der ganze Geist der Offenbarung geht auf das Heil hin, ganz besonders ihre Aufgipfelung in Jesus Christus, denn in ihm ist die Weisheit Gottes Mensch geworden.

4. Früher oder später wird man in der spekulativen Theologie und von der in der Schrift bezeugten Offenbarung aus die Frage stellen müssen, die uns persönlich sehr beschäftigt: Wenn ein so tiefer Zusammenhang zwischen der Theo-logie und der Heilsökonomie besteht, wenn Gott das *An-sich* seines Mysteriums in dem *Für-uns* des Gnadenbundes und der Inkarnation enthüllt, ist dann nicht alles das, was für uns gewesen und getan worden ist, Inkarnation inbegriffen, trotz Gottes absoluter Freiheit von dem hervorgerufen, was Gott an sich ist? Ist und ruft dann nicht im Mysterium des An-sich das Für-uns, Menschwerdung inbegriffen? Das Vorgehen des hl. Thomas, der das ganze Wirken *ad extra*, in Natur und Gnade, in der innern Generosität der Gottheit begründet und alles vom Vater, dem Ursprung ohne Ursprung ausgehen läßt[48]; ein so prägnantes Wort wie das Jesu bei Johannes (14,9): «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen»;[49] die Darlegung von O. Cullmann, daß im biblischen Gedanken des «Menschensohnes» ein Hinweis auf eine gewisse ewige Existenz der Menschheit in Gott liege:[50] – all dies mag zu einer nüchternen und frommen, von jeder anthroposophischen Spekulation freien Reflexion beitragen. Wir können hier die Frage nur stellen und sind dabei nicht einmal sicher, ob wir sie auch richtig vorgelegt haben, da es in allzugroßer Kürze geschah.

5. Einige Konsequenzen wären auf dem Gebiet des theologischen Forschungs- und Lehrprogramms ins Auge zu fassen, Konsequenzen, die sich auf die Predigt und Katechese auswirken müßten. Zu einer wahren Erneuerung kann es unseres Erachtens nicht einfach dadurch kommen, daß man an die Stelle einer rein logisch erarbeiteten Synthese eine einfache Erzählung der Heilsgeschichte mit angehängter Erklärung setzt. Wie wir sahen, enthält das Offenbarungsgut zugleich das *An-sich* und das *Für-uns*, die «Theologie für den Menschen» zusammen mit der «Anthropologie für Gott» oder, um mit K. Rahner zu sprechen[51], das Essentielle und das Existentielle. Aber es liegt auf der Hand, daß man das Heilsmoment der Offenbarung besser aufgreifen muß, als man es dann und wann getan hat. Hier einige Anregungen:

Exegeten und Theologen sollten das Verlangen haben, einander zu kennen, sollten ihre Werke gegenseitig lesen und miteinander Kontakt haben. Ich wünschte, daß in der Kirche kein kanonischer Grad verliehen würde, ohne daß der Kandidat eine solide Arbeit über eine biblische Frage angefertigt und veröffentlicht hat... Man empfindet mehr und mehr das Bedürfnis, die Fragen der spekulativen Theologie mit einer Erforschung des biblischen Befundes einzuleiten und selbst die theologische Dogmatik genetisch zu behandeln, indem man aufzeigt, wie die Fragen vom biblischen Befund her im Laufe der Geschichte gestellt wurden. Endlich erscheint es notwendig, mit den ausgezeichneten Hilfsmitteln, die uns heute die biblische Wissenschaft bietet, die noch vom hl. Thomas in Ehren gehaltene Tradition wieder aufzunehmen, das Alte Testament und seine Bedeutung als Moment der

Heilsgeschichte zu studieren. So würde man sich die Substanz dieser «historischen und konkreten» Theologie, von der Papst Paul VI. in seiner Ansprache an die Konzilsbeobachter vom 17. Oktober 1963 sprach, zum großen Teil aneignen.

Wir halten es nicht für nötig, nach einer schlechthin christologischen Theologie zu streben, wie K. Barth dies getan hat, oder das Programm von E. Mersch auszuführen, das auf dem Grundgedanken fußt, daß Christus das «primum intelligibile», das zuerst Erkennbare sei.[52] Zwar gelangen wir nur *durch* Jesus Christus zur Kenntnis des innersten Mysteriums Gottes (*ordo inventionis*, *acquisitionis* und, von seiten Gottes, *revelationis*)[53], aber nur durch dieses Mysterium Gottes können wir voll an das Mysterium der Inkarnation glauben und somit Jesus Christus verstehen (*ordo iudicii*). Die dogmatische Theologie muß sich mit der Wesensstruktur der Realität befassen, da sie schließlich im Bemühen besteht, die große von der göttlichen Weisheit entworfene Architektur, eine Art sublimer «Poetik» im Sinne Claudels zu rekonstituieren. Wenn also auch Christus die Mitte ist, so ist das Ziel Gott selbst (vgl. 1 Kor 15,28). Wir kommen *durch* Christus zum Ziel, wie wir auch durch ihn zur Erkenntnis gelangen; das Ziel aber ist Gott und unsere Vergöttlichung. Wenn auch die Ethik und die Theologie der Gnade mehr von der Christologie her darzulegen ist als dies Thomas in der Summa getan hat, so liegt darum doch kein Anlaß vor, sie in die Christologie hineinzunehmen als eines ihrer Kapitel.[54] Was die Christologie betrifft, so muß sie, wie der hl. Thomas dies mit Umsicht getan hat, aber mit all den Beiträgen, die uns heute so viele schöne biblische und liturgische Untersuchungen bieten, nicht nur die kosmologische Schau der Gefangenschaftsbriefe sich zu eigen machen (Teilhard de Chardin), sondern eine Theologie der Mysterien des Lebens und des Pascha Christi ausarbeiten, das im Zentrum der ganzen Heilsordnung steht.

YVES MARIÉ JOSEPH CONGAR

Geboren am 13. April 1904 in Sedan, Dominikaner, zum Priester geweiht am 25. Juli 1930. Er studierte am Institut Catholique, Paris, und in Le Saulchoir und erwarb sich dabei 1924 das Lizentiat in Philosophie, 1931 das Lektorat und 1963 den Magister in Theologie. In den Jahren 1931–1954 lehrte er Fundamentaltheologie und Ekklesiologie an Le Saulchoir. Seine Veröffentlichungen sind: Chrétiens désunis. Principe d'un Œcumenisme catholique. 1937, Esquisses du Mystère de l'Eglise. 1942, Vraie et fausse réforme dans l'Eglise. 1950, Jalons pour une Théologie du Laicat. 1953, Le Mystère du Temps. 1958, La tradition et les traditions, 2 Bde. 1961 und 1963, sowie La foi et la Théologie, 1962. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Revue des Sciences religieuses und Revue des Sciences philosophiques et théologiques.

Unter *Ontologie* verstehen wir die Erkenntnis einer Realität an sich (*das, was* sie ist), ihrem Sein nach.
Unter *Heilsgeschichte* verstehen wir die historische Abfolge dessen, was Gott zu unserm Heil gewirkt hat, die geschichtliche Verwirklichung seines Heilsplans.

Funktionell ist das Gegenteil von «absolut» oder «an sich»: eine funktionelle Offenbarung ist eine bedingte, von ihrem Bezug auf unser Heil abhängige Offenbarung; eine vermittels und in der Heilsgeschichte geschehende Offenbarung.

[1] So unter den Katholiken A. Dubarle, La signification du nom de Jahweh, *Rev. sc. phil. et théol.* 34 (1951), 3–21. Seine Ansicht wird übernommen von G. Lambert, Que signifie le nom de YHWH?, *Nouv. Rev. Théol.* 74 (1952), 897–915. Vgl. auch C. Cunliffe, The Divine Name of Yahweh, *Scripture* 6 (1954), 112–115; M. Allard, Note sur la formule ‚Ehyeh ašer Ehyeh', *Rech. Sc. rel.* 45 (1957) 79–86.
Geschichte und Klassierung der Interpretationen in M. Reisel, *The Mysterious Name of YHWH*, Assen 1957; R. Mayer, Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung, *Bibl. Zeitschr.* 2 (1958), 35–53.

[2] A. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique* II, Paris 1953, 404. E. Dhorme, Le nom du Dieu d'Israel, *Rev. Hist. Relig.* 141 (1952), 5–18, bestreitet diesen kausativen Sinn; nach ihm bedeutet der Name «er existiert». Vgl. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen [3] 1953, 25 (Der, der ist, der lebt).

[3] Diese Deutung ist die von M. Reisel, *Observations on ‚Ehyeh ašer Eyeh'* (*Ex. III. 14*), *H W' H'* (*D. S. D., VIII, 13*) *and sm hmpws.*, Athens 1957 (vgl. *Eph. Theol. Lov.* 1958, 553); M. Allard, a. a. O., oben Anm. 1.

[4] Diese Texte wurden besonders erforscht von E. Schweizer, *Ego eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden...*, Göttingen 1939.

[5] Vgl. A. Feuillet, Thèmes bibliques dans le chap. VI de S. Jean, *Nouv. Rev. Théol.* 82 (1960), 924–925.

[6] Vgl. M. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Bibliothèque Thomiste 15), Paris 1931, 42f., 99f., 107; Y. Congar, *La Foi et la Théologie*, Paris 1962, 30–33.

[7] Wir werden namentlich zitieren J. Dupont, *Essais sur la Christologie de S. Jean*, Bruges 1951; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul* (Lectio Divina 6), Paris 1951; E. Boismard, *Le prologue de S. Jean* (Lectio Divina 11), Paris 1953; O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (D. A., *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen [2] 1958), Neuchâtel et Paris 1958.

[8] Vgl. Y. Tremel, Remarques sur l'expression de la foi trinitaire dans l'Eglise apostolique, *Lumière et Vie* 29 (1956), 41–66.

[9] a. a. O., 58. Vgl. E. Tobac, La notion du Christ-Logos dans la littérature johannique, *R. EH.* 25 (1929), 213–238.

[10] a. a. O., 110, 122–123.

[11] a. a. O., 214. 224, 230f.

[12] R. Schnackenburg, Zur dogmatischen Auswertung des N.T., *Exegese und Dogmatik* (hrsg. v. H. Vorgrimmler), Mainz 1962, 122 bis 123.

[13] *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, Leipzig 1956, 152 (Jo 14,8; 2Kor 5,19; Kol 2,9).

[14] a.a.O., 20 mit Anm. 1.

[15] a.a.O., 196; Boismard, a.a.O., 30–32.

[16] Vgl. L. Cerfaux, a.a.O., 336, der präzisiert: «Diese Beziehungen beschränken sich nicht auf die transzendenten Beziehungen zwischen Vater und Sohn, sondern sind die zwischen Gott und Christus und schließen Christus in seinem Wirken auf die Welt und die Christen ein. Im Ausdruck *prôtotokos pasès ktiseôs* (Kol 1,15) bestimmt das Adjektiv die Eigenschaften des Sohnes in bezug auf den Schöpfergott; es richtet sich einerseits auf die Transzendenz und anderseits auf die Schöpfung.»

[17] Vgl. Apg 13,33; Hebr 1,5; 5,5. Vgl. auch Röm 1,4 und die Theophanie anläßlich der Taufe Jesu: Mt 3,17; Mk 1,11; Lk 3,22. Dazu auch J. Dupont, «Filius meus es tu», l'interprétation du Ps. II,7 dans le N.T., *Rech. Sc. relig.* 35 (1948), 522–543; P. Michalon, L'Eglise Corps mystique du Christ glorieux, *Nouv. Rev. Théol.*, 1952, 673–687; M. Boismard, Constitué Fils de Dieu (Röm 1,4), *Rev. Bibl.* 60 (1953), 5–17.

[18] A. Dubarle, Les fondements bibliques du Filioque, *Russie et Chrétienté* 1950, 229–244; 232, bemerkt, daß die frühen Kirchenväter die biblische Sprechweise beibehalten und zwischen dem Sohn (Würdetitel, der sich auf die Offenbarung nach außen bezieht) und dem Logos irgenwie unterscheiden: so Tertullian (vgl. A. D'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905, 95) und Hyppolyt (vgl. B. Capelle, Le Logos Fils de Dieu dans la théologie d'Hippolyte, *Rech. Théol. anc. et méd.* 1937, 109–124).

[19] Jo 3,15–17; 1Jo 4,9. Vgl. Boismard, *Le Prologue*, 73 (oben Anm. 7). O. Cullmann bemerkt dazu: «Das Neue Testament beschreibt uns das Sein dessen, der «im Schoß des Vaters» ist nicht durch eine Erklärung seiner Natur, sondern dadurch, daß der Sohn im Hinblick auf Gottes Heilsplan in die gesamte Kenntnis des Vaters eingeweiht wird. Das heißt, es bestätigt das göttliche Wesen und die göttliche Personalität des Logos ohne sie anders zu erklären als durch die schlechthin einzigartige göttliche Funktion, *worin sie sich manifestieren*, und die in Titeln wie «Logos», «Kyrios» usw. zum Ausdruck kommen. Dies beweist, daß das Neue Testament wohl das göttliche Wesen und die göttliche Person Christi als präexistierend voraussetzt, sie aber nicht ihrem Ursprung und ihrer Natur nach ins Auge faßt, sondern von ihrer Manifestation in der Heilsgeschichte her» (Antwort an Kan. G. Bavaud, *Choisir* (Genève), Nr. 9–10 (Juli–August 1960), S. 21, col. b). Man kann jedoch mit L. Cerfaux (a.a.O., 386) bemerken, daß bei Paulus der Ausdruck «Abbild Gottes» «philosophischer» aufgefaßt wird.

[20] Bemerkung von D. Barsotti in *Vie mystique et Mystère liturgique*, Paris 1954, 273f. J.A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, 73, sagt, das Trinitätsgeheimnis sei uns im Neuen Testament «doch wohl vor allem nur geoffenbart als Vorbegriff der Lehre vom Erlöser».

[21] a.a.O., durchgehend und 392f., 399f. Diesem Weg folgte auch die Reflexion, die sich im Geist der Jünger vollzog: es waren Überlegungen im Rahmen der Heilsgeschichte und drangen bis zu dem vor, was Christus seiner Person nach ist. Vgl. z.B. L. Legrand, L'arrière-plan néotestamentaire de Lc 1,35, *Rev. Biblique* 1963, 161 bis 192.

[22] Zu dieser mehr «personalen» Einstellung des Protestantismus im Gegensatz zu der mehr «ontischen» Einstellung des Katholizismus vgl. J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus...*, München 1939, 178f.; U. Mann, Ethisches und Ontologisches in Luthers Theologie, *Kerygma und Dogma* 3 (1957), 171–207; Th. Sartory, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955, 194f.; Y. Congar, *La tradition et les traditions I: Essai historique*, Paris 1961, 78.

[23] Vgl. W. Bulst, *Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff*, Düsseldorf 1960; R. Latourelle, *Théologie de la Révélation* (Studia 15), Paris, Desclée, 1963; R. Schnackenburg, Zum Offenbarungsgedanken der Bibel, *Bibl. Zeitschr.* 7 (1963), 2–23 (Auseinandersetzung mit Bultmann).

[24] *Acta Apost. Sedis* 56 (1964), 641f.: «Colloqium salutis».

[25] Thomas von Aquin, *II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2; *III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, ql 1 und ad 2; ql 2 ad 3; *De Veritate*, q. 14, a. 8; *Summa* I–II, q. 106, a. 4 ad 2; II–II, q. 1, a. 6 ad 1; a. 8 sol.; q. 2, a. 5 und 7; *In Tit.*, c. 3, lect. 2; *Comp. Theol.*, c. 2 und 185; vgl. *III Sent.*, d. 24, a. 3, ql. 1 ad 3; I, q. 1, a. 1 (Offenbarung = Unterweisung über das letzte Ziel des Menschen).

[26] So A. Mallet, Le problème des concepts et du langage, *Foi et Vie*, März–April 1959, 25–37; Ders., L'avenir de l'interprétation scripturaire, *Foi et Vie*, Jan.–Febr. 1960, 22–43.

[27] Interessante Anregungen finden sich in L. Malevez, Nouveau Testament et Théologie fonctionelle, *Rech. Sc. Relig.* 48 (1960), 258 bis 290; 279.

[28] Vgl. unsern Artikel «Théologie», *Dict. Théol. Cath.* XV, col. 346f.; A. Grillmeier, Vom Symbolum zur Summa, *Kirche und Überlieferung* (hrg. v. J. Betz und H. Fries), Freiburg i. Br. 1960, 119 bis 169.

[29] P. Tillich hat seine protestantischen Kollegen auf diese Notwendigkeit wieder aufmerksam gemacht: *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Univ. of Chicago Press 1955.

[30] Vgl. F. Mußner, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, *Bibl. Zeitschr.* 1 (1957), 224–252; B. Rigaux, L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente, *Rev. Bibl.* 65 (1958), 481–522; R. Schnackenburg, Jesusforschung und Christusglaube, *Catholica* 13 (1959), 1–17; A. Grillmeier, vgl. oben Anm. 28.

[31] Vgl. G. Aeby, *Les missions divines de S. Justin à Origène*, Fribourg 1958, 14.

[32] Vgl. K. Wölfi, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian* (Anal. Greg. 112), Roma 1960; W. Bender, Die Lehre über den Hl. Geist bei Tertullian, *Münch. Theol. St.* II (system. Abt. 18), München 1961.

[33] Vgl. A. Grillmeier, a.a.O., oben Anm. 28.

[34] Vgl. R. Arnou, Platonisme des Pères, *Dict. Théol. cath.* XII, col. 2307, 2319–2320 und vor allem 2322.

[35] Eusebius bemerkt dies in seiner Kirchengeschichte V, 28,13. Vgl. R. Arnou, a.a.O. (oben Anm. 34); J. de Ghellinck, Un aspect de l'opposition entre Hellénisme et Christianisme. L'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires, *Patristique et Moyen Age* III, Bruxelles/Paris 1948, 245–310; G. Bardy, «Philosophie» et «Philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, *Rev. Ascét. et Myst.* 25 (1949), 97–108; P. Hadot, La philosophie comme hérésie trinitaire, *Rev. Hist. et Phil. rel.* 37 (1957), 236–251.

[36] Vgl. L. Bouyer, Omoousios. Sa signification historique dans le symbole de foi, *Rev. sc. phil. et théol.* (1941), 52–62; R. Arnou, a.a.O. (oben Anm. 34), col. 2259, 2297, 2229, 2343.

[37] *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, S. 273: Der Logos ist «der sich offenbarende, der sich mitteilende Gott..., Gott in seinem Handeln»; S. 336: Jesus Christus ist «Gott..., insofern er sich offenbart». P. Gächter, hat auf diese Gefahr bei Cullmann hingewiesen, und L. Malevez, a.a.O. (oben Anm. 27; vgl. S. 265 und Anm. auf S. 267–268) zeigt die Unzulänglichkeit dieser Cullmannschen Formulierungen deutlich auf.

[38] Vgl. *Die Christologie des N.T.*, 214, 286 und Antwort (oben Anm. 19).

[39] Vgl. *Die Christologie des N.T.*, 230f., 270, 286 usw.

[40] Vgl. R. Arnou, Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des «intelligibles», *Gregorianum* 17 (1936), 115–131.

[41] Vgl. die Belegstellen in unserm Aufsatz Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la Sacra Doctrina, *Mélanges M.-D. Chenu* 1965, 83.

[42] a.a.O. Belegst. Nr. 84. Vgl. auch E. Mersch, *Le corps mystique du Christ. Etude de théologie historique*, Inhaltsverzeichnis unter: Argument sotériologique.

[43] 1829 beschrieb und beklagte Lamennais diesen Zustand der Theologie mit den Worten: «Die an und für sich so schöne und so fesselnde, so weite Theologie ist heute, so wie man sie in den meisten Seminarien lehrt, nur eine armselige und degenerierte Scholastik, deren Trockenheit die Schüler abstößt, und die ihnen keinen Begriff vom Ganzen der Religion gibt noch von ihren wunderbaren Bezügen zu all dem, was den Menschen interessiert, zu all dem, was Gegenstand seines Denkens sein kann. Der hl. Thomas faßte sie

ganz anders auf (zit. in E. Sevrin, *Dom Guéranger et Lamennais*, Paris 1933, 243–44).

44 *Const. Dogm.* «*Dei Filius*», c. 4 (Denz. 1796; Denz.-Schönmetzer 3016).

45 Vgl. J. A. Möhler, *Symbolik*, § 37.

46 Vgl. Eph 3,3f.; Kol 1,26–27; 2,2; 4,3; Röm 16,25f.; D. Deden, Le «Mystère» paulinien, *Eph. Theol. Lovan.* 13 (1956), 405 bis 442; M.-J. Le Guillou, *Le Christ et l'Eglise. Théologie du Mystère*, Paris 1963.

47 So die unter diesem Gesamttitel bei Desclée 1962f. veröffentlichten Faszikel; *Mysterium salutis* (hrg. v. J. Feiner und M. Löhrer) bei Benziger, Einsiedeln, 1965f. Papst Paul VI. hat davon gesprochen, in Jerusalem ein Institut für heilsgeschichtliche Theologie zu gründen. – In bezug auf die Katechese sei verwiesen auf F. X. Arnold, *Dienst am Glauben*, Freiburg i. Br. 1948.

48 Vgl. unsere oben zit. Untersuchung (Anm. 41), Nr. 131–135; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas v. Aquin, München 1964.

49 Vgl. «Dum visibiliter Deum cognoscimus», *Les voies du Dieu vivant*, Paris 1962, 79–107 (Deutsche Übers. in *Wege des lebendigen Gottes*, Freiburg 1964, 65–98).

50 Vgl. die so eindrücklichen Seiten in O. Cullmann, *Die Christologie des N. T.*, 118–163, worin er auf Untersuchungen von T. Preiß und J. Hering Bezug nimmt.

51 Art. Dogmatik, *Lex. f. Theol. u. Kirche* III, Freiburg i. Br. ²1959, 450.

52 Aufsätze in *Nouv. Rev. Théol.* 61 (1934), 449–475 (Der mystische Christus – Zentrum der Theologie als Wissenschaft) und *Rech. Sc. relig.* 26 (1936), 129–157 (Das Objekt der Theologie und der «Christus totus»), zusammengefaßt in *La théologie du Corps mystique* I, Paris 1944, 56–115.

53 Dies hat, wie wir gegenüber G. Martelet zugeben, der hl. Thomas nur ungenügend getan: Theologie und Heilsökonomie in der Christologie der «Tertia Pars», *Gott in Welt, Festgabe K. Rahner* II, Freiburg i. Br. 1964, 3–42 (28–42).

54 Vgl. L. Gillon, L'imitation du Christ et la morale de S. Thomas, *Angelicum* 36 (1959), 263–286.

Aus dem Französischen übersetzt von August Berz

J. Bourke

Der historische Jesus und der kerygmatische Christus

1. Das Neue Testament als mythologische und deutende Schöpfung der christlichen Urgemeinde

Der Ausdruck «*The quest of the historical Jesus* – Die Frage nach dem historischen Jesus» wurde geläufig als Titel der englischen Ausgabe des Werkes von A. Schweitzer «Von Reimarus zu Wrede». Man versteht darunter den Versuch, die Person und das Leben Jesu von Nazareth als eine Gestalt der Menschheitsgeschichte nachzuweisen, indem man die modernen Methoden der Geschichtsforschung auf das Neue Testament anwendet. Wie heute allgemein zugegeben wird, ist dieser Versuch gänzlich mißglückt.[1] Er hat nur dazu gedient, als unmöglich zu erweisen, anhand des Neuen Testaments eine Lebensgeschichte Christi zu rekonstruieren. Die neutestamentlichen Schriften bieten der historischen Forschung als einzigen wissenschaftlich faßbaren Gegenstand nicht Jesus, sondern den Jesusglauben und die Jesusdeutung der ersten Christen.[2] Was wir dort antreffen, ist nicht Jesus an und für sich, sondern das, *was Jesus* denen *bedeutet* hat, die nach seinem Tod weiterhin an ihn und seine Sendung glaubten. Das komplexe Geflecht von Überlieferungen, aus denen sich das Neue Testament zusammensetzt, hat sich aus einer zentralen Botschaft und um eine zentrale Botschaft gebildet: das *Kerygma* oder die apostolische Verkündigung der inneren, heilbringenden Bedeutung, die Jesus nach dem Glauben der ersten Christen für die Menschen aller Zeiten besitzt, weil in dem, was er sagte und tat, litt und vollbrachte, Gott in ihm wirkte.[3] Mit andern Worten: das Neue Testament stellt uns nicht vor den *historischen Jesus*, sondern vor den *kerygmatischen Christus*[4], durch den Gott eine Heilsbotschaft an jeden Menschen richtet, und zwar durch diese Sammlung deutender Überlieferungen.

Um nun diese innere, zeitlose Bedeutung auszudrücken, die sie in Jesus fanden und anderen bekanntzumachen suchten, mußten sich die ersten Christen notgedrungen auf die grundlegenden Ansichten über Gott, den Menschen und die Welt stützen, die ihnen ihr eigenes kulturelles und religiöses Milieu bot. Dieses war vielschichtig und heterogen, läßt sich aber, grob gesehen, als «jüdisch-palästinensische» Umwelt einerseits und «heidnisch-hellenistische» Kultur anderseits unterscheiden.[5] Natürlich war die Geisteshaltung der palästinensischen Judenchristen stark vom Alten Testament und den apokalyptischen und eschatologischen Überlieferungen des Spätjudentums beeinflußt, z. B. von der weitverbreiteten messianischen Erwartung, die der christlichen Ära unmittelbar voranging. Jesus selbst sei von solchen eschatologischen Hoffnungen beseelt gewesen[6], und nach seinem Tod seien diese in seiner Botschaft vorhandenen apokalyptischen Elemente von seinen jüdischen Jüngern aufrechterhalten und ausgeweitet worden.

Ebenso nimmt man an, daß die aus dem Hellenismus zum Christentum Übergetretenen Jesus im Sinne ihrer eigenen, vorgefaßten Grundgedanken über Gott, das Universum und den Menschen und deren gegenseitige Beziehungen verstanden haben. Das Judentum der Diaspora (das sich vom Judentum Palästinas unterschied) hatte sich schon lange vor der christlichen Ära dem Einfluß des griechischen Denkens geöffnet. Durch eine systematische Allegorisierung des Alten Testamentes hatte Philon aufzuzeigen versucht, daß die untergegangene reiche Gedankenwelt der griechischen Philosophie ihrer Wiederentdeckung in den alten Überlieferungen der Juden harre. Auch auf andere Weise hatte sich zwischen der jüdischen und der griechischen Welt ein sehr verwickelter Prozeß gegenseitiger kultureller Durchdringung vollzogen.[7] Auch lassen sich, wie man sagt, in den mehr spekulativen Schriften des Neuen Testamentes

Spuren eines Popularstoizismus und -Neuplatonismus feststellen, sowie Einflüsse so komplexer religiöser Bewegungen wie die des Orphismus und der Mysterienreligionen.[8] Unter solchen Einwirkungen gewann das kultische und sakramentale Leben der Kirche eine hohe Bedeutung. Das Gewicht wurde auf den Glauben verlegt, daß der auferstandene Jesus nicht bloß in seiner künftigen *Parusie* wiederkomme, sondern in den Sakramenten und im Kult mystisch bereits schon gegenwärtig sei.[9]

Hier ist daran zu erinnern, daß man gegen Ende des letzten und zu Beginn dieses Jahrhunderts die Schätze der griechischen Welt mit berauschender Raschheit entdeckte und die ganze Antike nach Analogien und Vorlagen für die Sprache, die Denkformen und Ideen des Neuen Testamentes durchstöberte. So wurden Kulte von Gottwesen, vergöttlichten Menschen und auferstehenden Gottheiten als Ansatzpunkte für Lehren wie die der Jungfrauengeburt und vom Wirken der Engel oder dämonischer Mächte ausgegeben.[10] Manche dieser Analogien sind später entschieden angezweifelt worden. Doch wirken sie in den Deutungen der entmythologisierenden Schule, mit der wir uns hier vor allem befassen, immer noch mächtig nach. Besonders bedeutungsvoll ist in diesem Zusammenhang die These vom Einfluß eines angeblich vorchristlichen Gnostizismus auf die hellenistische und ebenso auf gewisse Zweige der jüdischen Christenheit. Nach dieser Auffassung läge hier nämlich ein bezeichnender Anstoß für den Glauben vor, Jesus sei der präexistierende Gottessohn und Erlöser. Man verweist auf den berühmten Mythos vom «himmlischen Menschen», der auf die Erde herabsteigt, um eine versklavte Menschheit durch sein erlösendes Wort von ihren Banden zu befreien. Nachdem sein Offenbarungswerk vollbracht ist, steigt er wiederum zum Himmel und eröffnet dabei all denen, die sein Wort annehmen, einen Weg, auf dem sie ihm folgen sollen, wenn sie durch den Tod von dieser materiellen Welt gelöst sind.[11] Der kerygmatische Christus werde in der Verkündigung der Hellenisten zu einem solchen Himmelswesen, und die Präexistenz Jesu im Himmel als Gottessohn werde zu einer zentralen Lehre des Christentums.

Sodann liege es auf der Hand, daß die durch verschiedene religiöse und kulturelle Umwelten auferlegten Grenzen die ersten Christen dazu antrieben, die innere Heilsbedeutung, die sie Jesus beimaßen, in Form von Erzählungen, Mythen und Legenden über sein Erdenleben zum Ausdruck zu bringen. Bultmann faßt die Botschaft des Neuen Testaments in ihrer nicht entmythologisierten Form so zusammen:

«Jetzt ist die Endzeit gekommen; ‚als die Zeit erfüllt war', sandte Gott seinen Sohn. Dieser, ein präexistentes Gottwesen, erscheint auf Erden als ein Mensch; sein Tod am Kreuz, den er wie ein Sünder erleidet, schafft Sühne für die Sünden der Menschen. Seine Auferstehung ist der Beginn der kosmischen Katastrophe, durch die der Tod, der durch Adam in die Welt gebracht wurde, zunichte gemacht wird; die dämonischen Weltmächte haben ihre Macht verloren. Der Auferstandene ist zum Himmel erhöht worden zur Rechten Gottes; er ist zum ‚Herrn' und ‚König' gemacht worden. Er wird wiederkommen auf den Wolken des Himmels, um das Heilswerk zu vollenden; dann wird die Totenauferstehung und das Gericht stattfinden; dann werden Sünde, Tod und alles Leid vernichtet sein. Und zwar wird das in Bälde geschehen; Paulus meint dieses Ereignis selbst noch zu erleben.»[12]

Wie die «Entmythologisierer» behaupten, wurzelt diese Botschaft letzlich in den undurchsichtigen geschichtlichen Ereignissen, die in der Kreuzigung Jesu gipfelten. Aber so, wie sie jetzt dasteht, ist sie ein von den ersten Christen gewobenes Geflecht von Mythen und Legenden. In manchen Fällen lassen sich die jüdischen oder heidnischen Quellen dieser Mythologie ausfindig machen. Doch soll es uns nicht erschrecken, daß diese Schranke schöpferischer Deutung, die zwischen uns und den historischen Jesus gelegt wurde, für die Geschichtsforscher unserer Zeit sich als undurchdringlich erwiesen hat. Wir sollen in mutiger Aufgeklärtheit anerkennen, daß der historische Jesus nicht nur nicht wiederzuentdecken ist, sondern daß er, wenn auch alles für das Gegenteil zu sprechen scheint, für den tieferen, zentralen Sinn der neutestamentlichen Botschaft *völlig unerheblich* ist.[13] Wir sollen alle unsere Anstrengungen darauf verlegen, das *Kerygma*, die Verkündigung der eigentlichen Heilsbedeutung, die die Christen des apostolischen Zeitalters zuerst Christus beimaßen, fortzusetzen und aufrechtzuerhalten. Sie allein ist noch gültig, und sie allein ist für die Menschen unserer Zeit immer noch von entscheidender Wichtigkeit.[14]

Sodann müßte der Sinn des Christuskerygmas dem modernen gebildeten Menschen in einer Form zugänglich gemacht werden, die sich von der, worin es ursprünglich verkündet wurde, völlig unterscheidet, in einer Form, die er verstehen und akzep-

tieren kann. Zu diesem Zwecke sei die vielschichtige Traditionsmasse, in welche die wesentliche Botschaft eingebettet ist, zu analysieren und zu interpretieren. Für die erste dieser Aufgaben wurde die Methode der Formgeschichte entwikkelt, für die zweite die der Entmythologisierung.

2. *Formgeschichte und Redaktionsgeschichte des Neuen Testaments*

Wie wir sahen, hat das Scheitern der Versuche, das Leben des historischen Jesus zu rekonstruieren, dazu geführt, die schöpferische Tätigkeit der nachösterlichen Gemeinde bei der Ausbildung der Evangelienüberlieferung stark zu betonen, ja zu überbetonen.[15] Unabhängig davon wies die Literarkritik des Neuen Testaments in die gleiche Richtung. Die Erforschung der komplexen gegenseitigen Beziehungen der synoptischen Evangelien hat zu der klassischen Zwei-Quellen-Theorie geführt. Darnach sind die synoptischen Evangelien, wie wir sie heute kennen, zwei Quellen entsprungen: dem Markusevangelium und einer Logienquelle (Q). Bald jedoch wurde man gewahr, daß damit noch nicht alles erklärt ist. Jede dieser Quellen ist selber wieder vielschichtig und setzt einen langen und komplizierten Evolutionsprozeß voraus.

Wie die Formgeschichte von Anfang an behauptet hat, sind sowohl die topographischen wie die chronologischen Angaben in den Evangelienberichten ersonnen und eher deutende als historische Angaben.[16] In der Tat ist es unmöglich, auf Grund der Evangelien den äußeren Verlauf des Lebens Jesu zu rekonstruieren. Infolgedessen besteht die erste Aufgabe der Formgeschichte darin, den allgemeinen redaktionellen Rahmen zu eruieren und zu bestimmen, durch den die ursprünglich selbständigen Traditionseinheiten künstlich zur Evangeliumsform zusammengefügt wurden. Was dann übrig bleibt, ist eine Sammlung kleinster und frühester Traditionseinheiten. Mit Ausnahme der Passionsberichte sind diese fast alle äußerst kurz. Hauptsächlich durch Vergleich mit außerbiblischen Parallelen werden sie in eine begrenzte Zahl literarischer – oder eher vorliterarischer – Typen klassifiziert. Zunächst werden sie in Redestoffe und Erzählungsstoffe geschieden. Dann werden nach dem Klassifikationssystem Bultmanns[17] die Reden wie folgt eingeteilt: 1. Weisheitssprüche (z. B. Mt 6, 19–34); 2. prophetische und apokalyptische Worte (z. B. Mt 5, 3–9); 3. Gesetzesworte oder Gemeinderegeln (z. B. Mt 18, 15–22); 4. «Ich-Worte» Jesu (z. B. Mk 2, 17); 5. Gleichnisse und Allegorien. Bultmann fügt zu diesem Redestoff die Apophtegmen, nämlich lapidare Aussprüche Jesu, die in einen erzählenden Kontext eingebettet sind. Sie werden unterteilt in Kontroversen und Lehren und in biographische Apophtegmen (z. B. Mk 6, 1–6). Der Erzählungsstoff wird in «Wundergeschichten» und «historische Erzählungen und Legenden» eingeteilt.

Die Formgeschichte ist nun in der Lage, auszumachen, aus welchem «Sitz im Leben» innerhalb des Wachstums der Urkirche solche Traditionseinheiten hervorgegangen sein müssen. Sie kann bei jeder gegebenen Einheit oder jedem Typus feststellen, wie sich darin die Ideale und Anliegen der besonderen Gruppe der Urchristen äußern, die sie formuliert haben muß. An wen richtete sich der Text ursprünglich? Welche Wirkung wollte er auslösen? Welches waren die besonderen Interessen und Merkmale der Gruppe, aus der er hervorging? Die formgeschichtliche Methode beschränkt sich jedoch nicht auf die frühesten und ursprünglichsten Stadien der Traditionsformung. Zwischen dem frühesten Stadium und der endgültigen Kristallisierung in Evangeliumsform liegt eine Reihe von Zwischenstufen, in denen, den wachsenden Bedürfnissen der Gemeinde entsprechend, die Traditionseinheiten auf mancherlei Weise zu größeren Traditionskomplexen kombiniert und umgruppiert wurden.[18]

So kam es dazu, daß das Neue Testament als «das Gebetbuch der Urkirche» betrachtet wird, das von einer neu aufgekommenen und bunt zusammengewürfelten Gemeinschaft religiöser Enthusiasten geschaffen worden sei, um in einer stets fremden und für gewöhnlich feindlich gesinnten Welt ihren Idealen nachzuleben. Nach dieser Auffassung hat die Urchristenheit es sich zur Aufgabe gestellt, ein Modell eines idealen christlichen Lebens zu schaffen, um sowohl das innere Leben der Gemeinde (Gottesdienst, Katechese, sittliche Anforderungen, Bewahrung der rechtgläubigen Lehre usw.) als auch den Widerstand oder die Werbekraft gegenüber den Außenstehenden (Apostolat, religiöse Bewährung, Verurteilung feindlicher oder älterer Systeme, Standhaftigkeit in der Verfolgung, politische Ungefährlichkeit usw.) zu stärken. Obwohl das Neue Testament, zumeist dunkel oder überhaupt nicht feststellbar, im Leben und Tode Jesu wurzelt, wurde es doch zur Hauptsache von den urchristlichen Gemeinden geschaffen, um ihre zum Ideal erhobenen Auffassungen und Anliegen da-

durch zu rechtfertigen, daß sie diese in das Leben ihres Gründers zurückprojizierten. In den Evangelien werden diese Ideale in Erzählungsform zum Ausdruck gebracht, und zwar in einer für das Milieu, in dem sie geschaffen wurden, typischen Weise.

Wir haben bis anhin die redaktionelle Schlußphase der Evangelienüberlieferungen unberücksichtigt gelassen. Obwohl Bultmann selbst dieser starke Beachtung schenkt[19], verlegt das System der Formgeschichte das Gewicht zweifellos allzusehr auf die früheren Entwicklungsstadien und übertreibt so die schöpferische Tätigkeit der anonymen urchristlichen Gemeinden in einem Maße, das mit der geschichtlichen Wirklichkeit nicht übereinstimmt. In Anerkennung dieser Tatsachen konzentriert sich die neuere Forschung auf das bisher unberücksichtigte Schlußstadium, worin die synoptischen Evangelien die Form annahmen, in der sie jetzt existieren. Diese Forscher prüfen die Rolle der einzelnen Evangelisten und ihr charakteristisches Vorgehen beim Sammeln und Verarbeiten des Materials früherer Überlieferungen. Daraus leiten sie die je eigene theologische Deutung ab, die jeder Evangelist seinem Evangelium als Ganzem gibt. Ohne daß die Formgeschichte eigentlich aufgegeben würde, befaßt sich die heutige neutestamentliche Forschung immer mehr mit dieser «Redaktionsgeschichte». Obwohl dies eine heilsame Reaktion gegenüber einigen Auswüchsen der Formgeschichte darstellt, wird damit doch die Aufmerksamkeit auf ein Stadium der Traditionsentwicklung gelenkt, das vom historischen Jesus noch weiter abliegt als das der christlichen Urgemeinden.

Eine offensichtliche und auffallende Schwäche des formgeschichtlichen Systems liegt darin, daß es den Verfassern des Neuen Testaments viel zu wenig die Befähigung und die Absicht zutraut, historische Tatsachen über Jesus festzuhalten.[20] Allerdings war es den Verfassern vor allem darum zu tun, den Sinn dessen, was Jesus gesagt und getan hatte, in ihre und ihrer Zeitgenossen nachösterliche Situation zu übertragen. Diese Absicht wirkte sich zweifellos auf Auswahl und Zusammenstellung, Darbietung und Deutung der von ihnen wiedergegebenen Berichte über Jesus aus. Aber sie legten diese ganz unzweideutig als Tatsachenberichte vor, deren Authentizität von noch lebenden Augenzeugen bestätigt werden konnte.[21]

Besonders skandinavische Forscher[22] haben durch Jahre hindurch darnach geforscht, durch welche Methoden in rabbinischen und jüdischen Kreisen die Überlieferung bewahrt und weitergegeben wurde. Nach ihrer Ansicht wurden die neutestamentlichen Überlieferungen über Jesus in ähnlicher Weise bewahrt und übermittelt. Die Schlüsse, zu denen sie gelangen, stehen in auffallendem Gegensatz zu denen der formgeschichtlichen Schule. Das neue, meisterhafte Werk von B. Gerhardsson[23] bildet wohl die stärkste Herausforderung, mit der sich die Formgeschichte je auseinanderzusetzen hatte. Die interessantesten Erkenntnisse Gerhardssons betreffen die getreue Bewahrung der «mündlichen Thora», die sich unterscheidet von der «schriftlichen Thora», dem biblischen Text, der selbstverständlich mit höchster Sorgfalt rein erhalten wurde. In seinen Ausführungen über die mündliche Thora bestimmt Gerhardsson zunächst die Kategorien der offiziellen Auslegung, Midrasch und Mischna, Halacha und Haggada. Er zeigt auf, wie nicht nur an der grundlegenden Überlieferung, sondern ebenfalls an ihrer Auslegung und weiteren Ausdeutung mit skrupelhafter Treue festgehalten wurde. Weder der Rabbi selbst noch seine unmittelbaren Schüler noch spätere Generationen, die neue Probleme zu lösen hatten, durften bestimmen, welche seiner Worte oder was von seinem Verhalten unbedingt zu behalten sei. Offizielle «Repetitoren», *tannaim*, wurden dazu ausgebildet, diese mündlichen Überlieferungen auswendig zu lernen und zu wiederholen, bis sie imstande waren, sie vollkommen genau weiterzugeben. Abschnitte mündlicher Überlieferung wurden in Kompendien, *kelalot*, zusammengefaßt, welche die wesentlichen Lehren enthielten, mit denen der Rabbi die ihm gestellten Fragen beantwortete. Man memorierte diese nach ihren Anfangszeilen oder Titeln, *simanim*, und erdachte Mnemotechniken, um diese *simanim* im Gedächtnis behalten zu können. Aus dem Neuen Testament selber und den Schriften der Apostolischen Väter geht hervor, daß die Überlieferung von Jesus und über Jesus zuerst als mündliche Thora dieser Art behandelt wurde, während die offizielle schriftliche Thora immer noch das Alte Testament war. Obwohl die Apostolischen Väter bis ungefähr 150 n. Chr. die mündliche Jesus-Thora noch mit einer gewissen Freiheit verwenden, wird ihre Echtheit durch eine sorgfältig festgelegte Abfolge offizieller Gewährsmänner und Überlieferer garantiert, die bis auf Jesus selbst zurückreichen. Gerhardsson sichert sich sorgfältig gegen den Einwand[24], daß solche Methoden der Bewahrung und Übermittlung auf esoterische Kreise gebildeter Juden be-

schränkt geblieben seien und nicht für das Judentum als Ganzes gälten. Er behauptet, daß solche Techniken im Gegenteil wohl bekannt und weit verbreitet gewesen seien, und führt Gründe dafür an, daß Jesus selbst sich ihrer bedient habe, um das Wesentliche seiner Botschaft der Nachwelt zu übermitteln.

Trotzdem diese Ansichten bei den auf die Formgeschichte eingeschworenen Kritikern unfreundlich aufgenommen wurden, beeindruckt die These Gerhardssons sehr. Bis jetzt haben die Vertreter der Formgeschichte noch nicht ernstlich darauf geantwortet. Mag diese Theorie auch im Laufe der Zeit noch revidiert und modifiziert werden, so macht es doch den Anschein, daß sie die neutestamentliche Forschung zwingt, ihre Traditionskategorien von Grund auf zu überprüfen. Und es dürfte ihr wohl gelingen, den Weg vom Neuen Testament zum historischen Jesus zurück von neuem zu erschließen. Es liegt kein Grund vor, dabei den Christus des Kerygmas zu zerstören.

3. Die Interpretation des Neuen Testamentes: die Entmythologisierung

Vom Problem der genauen Untersuchung der neutestamentlichen Überlieferungen kehren wir zur Frage ihrer Interpretation zurück, insbesondere zu der als Entmythologisierung bekannten Deutung. Die verschiedenen Darlegungen Bultmanns über die Entmythologisierung beginnen fast stets mit der Feststellung, welche Aussagen des Neuen Testaments der moderne, wissenschaftlich gebildete, aufgeklärte Mensch als unannehmbar und unglaublich empfinde.[25] Im Grunde läuft dies auf die Behauptung hinaus, ein übernatürlicher oder außernatürlicher Eingriff in die Welt sei unmöglich. Doch diese Behauptung wird so knapp und dogmatisch formuliert wie ein Glaubenssatz in Denzingers «*Enchiridion Symbolorum*». Nach Bultmann ist z. B. das vom Neuen Testament vorausgesetzte Bild des Universums das eines Baus mit drei Stockwerken: zuoberst der Himmel, die Wohnung Gottes und der Engel; zuunterst die Hölle, der Aufenthaltsort der Dämonen; dazwischen die Erde, die Wohnstätte des Menschen und der Tiere. Diese mittlere Sphäre bildet eine Art Schlachtfeld. Die Bewohner von Himmel und Hölle dringen in sie ein, um beständig entweder wohlwollend oder mißgünstig in den Lauf der Natur und der Geschichte einzugreifen. Wie der moderne Mensch jedoch weiß, hat die Wissenschaft festgestellt, daß in der Geschichte wie in der Naturordnung eine geschlossene Kausalitätskette besteht, die weder eine Intervention Gottes und seiner Engel noch einen Eingriff von Dämonen zuläßt. Die Naturordnung kann nicht «von übernatürlichen Kräften durchbrochen oder sozusagen durchlöchert werden».[26] Noch weniger steht der Geist des Menschen solchen Eingriffen offen.

In welcher Form läßt sich dann diese Botschaft über Jesus, die so sehr mit eindeutigen Aussagen über übernatürliche Eingriffe durchsetzt ist, vom modernen Menschen annehmen? Wenn er dies alles annimmt, so zwingt ihn die Ehrlichkeit, sie als ein Ganzes anzunehmen, ohne die übernatürlichen Elemente auszuscheiden.[27] Diese Erwägungen nötigen den heutigen Menschen, den von Grund auf mythologischen Charakter des Neuen Testaments anzuerkennen und es demgemäß zu interpretieren. Nun aber ist die Mythologie nach Bultmann «der Ausdruck eines bestimmten Verständnisses der menschlichen Existenz». Sie ist ein gezwungenermaßen unadäquater und notgedrungen in Erzählungsform gefaßter Ausdruck des menschlichen Glaubens, «daß die Welt und das Leben ihren Grund und ihre Grenzen in einer Macht haben, die außerhalb all dessen ist, was wir berechnen und kontrollieren können». Der ungebildete Mensch kann diese «außerweltliche» Macht, wie sie auf ihn und seine Umgebung wirkt, nur ausdrücken, indem er ihr «innerweltliche» Zustände und Tätigkeiten zuschreibt. «Mythen geben der transzendenten Wirklichkeit eine immanente weltliche Objektivität.»[28] Wenden wir dies auf das Neue Testament an, so stellen wir fest, daß seine Botschaft unmißverständlich im Tod und in der Auferstehung Jesu gipfelt, in dem Gott sein Erlösungswort den Menschen mitteilt. Dies wird als ein einzigartiges Ereignis, das «Christusgeschehen» betrachtet.[29] Das ganze übrige Neue Testament entfaltet die zentrale Bedeutung dieses Christusereignisses in der unzulänglichen Form von Erzählungen über Jesu wunderbare Worte und Werke. Die Entmythologisierung hat zur Aufgabe, diese wesentliche Erlösungsbotschaft Gottes von ihrem mythologischen Ausdruck zu befreien und sie in Begriffen, die der philosophischen Sicht der heutigen Zeit gemäß sind, neu zu formulieren.

Ferner soll der moderne Mensch nicht seiner eigenen Vernunft Gewalt antun müssen, indem er glaubt, die in den Evangelien berichteten übernatürlichen Ereignisse seien historisches Faktum.

Die Frage nach der historischen Tatsächlichkeit lenkt ihn nur ab vom eigentlichen Gegenstand des Glaubens, der *inneren geistlichen Botschaft*, welche die Geschichten des Neuen Testaments in sich schließen, insofern sich dieses auf seine besondere menschliche Situation bezieht. Gewiß gründet diese wesentliche Botschaft letztlich in zwei historischen Ereignissen: in dem Ereignis des Todes Jesu am Kreuz und dem Ereignis des Osterglaubens der Jünger an seine Auferstehung. Aber das Neue Testament legt diese Ereignisse nicht als historische Tatsachen vor, sondern als *Geste* Gottes, die den Menschen zum Glauben und zum Gehorsam auffordert. Eine Geste ist eine körperliche Handlung oder Bewegung, die nicht eine physische Veränderung bewirken, sondern etwas aussagen will. Die Geste Gottes in der Kreuzigung Jesu besagt, daß man der Welt und der radikalen Gefallenheit, Verdorbenheit und Sündhaftigkeit, worin sich der Mensch hienieden befindet, absterben soll. Der Inhalt dieser göttlichen Geste wird durch den Glauben der Jünger an die Auferstehung Jesu fortgeführt. Die Auferstehung drückt auf mythologische Weise den Zustand des transzendenten, echten Lebens aus, das darin besteht, daß man auf die Zukunft hin lebt, die Gott in seiner Gnade dem Menschen zusagt und verspricht. Nichts anderes als dies besagt «vom Tod auferstanden sein».

Dieser tiefste Sinn des Todes und der Auferstehung Jesu, verdeutlicht und verschärft im Kerygma, der Verkündigung der ersten Christen trifft auf das Leben jedes Menschen, macht ihm die gnadenhafte und gottgeschenkte Zukunft in Wort und Versprechen präsent und fordert ihn auf, sich hier und jetzt zwischen Gott und der Welt, Leben und Tod, Freiheit und Gebundenheit zu entscheiden. Die Entscheidung des Gläubigen, der Welt und seinen Sünden abzusterben und allein *aus* Gottes Wort und *auf* die Zukunft *hin* zu leben, die dieses Wort ihm präsent macht, muß in jedem Moment seines Lebens durchgehalten und beständig erneuert werden.

Das Kerygma steht in untrennbarem Zusammenhang mit Jesus, der starb und nach dem Glauben seiner Jünger tatsächlich auferstand, so wie ein Wort in unlösbarem Zusammenhang steht mit der Geste, die es begleitet oder ihm vorausgeht. Beides hat den gleichen Sinn. Die Schriften des Neuen Testaments entfalten nach und nach die verschiedenen Aspekte und Gehalte dieser zentralen Aussage, entsprechend den Bedürfnissen, Anfeindungen und Anliegen der urchristlichen Gemeinden, an die sie sich richten.

Was verschlägt es dann, wenn diese Schriften, die auf den ersten Blick eine Reihe von unglaublichen historischen Aussagen über das Erdenleben Jesu zu machen scheinen, sich als voll von mythologischen Ideen, voll von inneren Widersprüchen und Ungereimtheiten erweisen[30] und zu den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft und Geschichtsforschung in eklatantem Widerspruch stehen? Statt sich beirren zu lassen durch diese Entdeckung, daß das Neue Testament uns in keiner Weise eine Lebensgeschichte Jesu zu bieten vermag, ist der gläubige Mensch im Gegenteil froh darüber. Er weiß, daß der Glaube, um wahrer Glaube zu sein, auf die Stützen intellektueller Evidenz gänzlich verzichten muß.[31] Der Glaube ist dann am stärksten und reinsten, wenn er trotz allem, was die Vernunft gegen ihn vorbringen mag, sagt: «Dennoch glaube ich; ich nehme in totaler Hingabe diese Botschaft an, die für das Auge des wissenschaftlichen Forschers unerkennbar ist, aber doch für mich aus diesem unwissenschaftlichen Mischmasch von Mythen und Legenden herausleuchtet.»

Mit seiner Auffassung, daß der gefallene Mensch durch die Sünde völlig verdorben ist, bleibt Bultmann den klassischen Lehrsätzen des lutheranischen Glaubens treu. Dadurch, daß er das Übernatürliche *zum vornherein* zurückweist, scheint er die charakteristische Haltung des liberalen Protestantismus kompromißloser einzunehmen und konsequenter durchzuführen als jeder seiner Vorgänger. In seiner entschiedenen Gegnerschaft gegen alle Stützung des Glaubensaktes durch äußere Vernunftgründe nähert er sich dem Fideismus Barths. In seiner Betonung der dem mythologischen Material des Neuen Testamentes innewohnenden geistlichen Botschaft steht er offensichtlich Strauß nahe. In einigen bezeichnenden Zügen gleicht sein Glaubensbegriff auch dem Ritschls.[32] Wie Ritschl lehnt Bultmann es ab, in der Botschaft des Neuen Testaments irgendeine «theoretische» oder «objektivierende» Gotteserkenntnis zu finden. Denn das, womit diese Botschaft uns konfrontiert, ist Gott wie er an dem gefallenen und hilflos in seine Sünden verstrickten Menschen aus Gnade das Heil wirkt. Und die Glaubensantwort des Menschen besteht nach Bultmann in einer Entscheidung, einer Wahl zwischen Gott und der Welt als Antwort auf seine abgründige Not.

Was aber Bultmanns hermeneutische Theorie vor allem kennzeichnet, ist das besondere philosophische System, das er wählte, weil es ihm die passenden Kategorien bietet, die entmythologisierte Botschaft des Neuen Testaments dem modernen Menschen nahezubringen. Wie Schleiermacher für die Interpretation des Neuen Testaments die Philosophie Spinozas verwendete und Strauß die Hegels, so benützt Bultmann zum gleichen Zwecke die existenzialistischen Prinzipien Heideggers.[33] Den zentralen Punkt dieses philosophischen Systems bildet wohl die Unterscheidung zwischen dem bloßen Vorhandensein, dem dinglichen Existieren, das der Mensch mit den Tieren und anderen materiellen Dingen teilt, und dem Dasein, der spezifisch menschlichen Existenzweise, worin der Mensch über sich selbst und seine Welt nachdenken und Entscheidungen von dauernder und transzendentaler Bedeutung fassen kann. Denn jeder Mensch hat seine eigene einzigartige Geschichte.[34]

Abgesehen von einer wichtigen Einschränkung bietet diese existenzialistische Haltung, dieses sich der Zukunft Überantworten, diese Aufforderung, angesichts des Todes «Selbst» zu sein, genau die Denkkategorie, deren Bultmann bedarf, um die Lehre des Neuen Testaments über den Fall und die Erlösung zu interpretieren. Auch das Neue Testament zeigt uns den Menschen als einen Gestürzten und Hilflosen, ja als einen in seiner Sünde noch radikaler Hilflosen als das «Selbst» der Existenzialisten, als einen zu einem noch absoluteren und schlimmeren Tode Bestimmten. Der gefallene Mensch ist gänzlich unfähig, kraft eigener Anstrengung sich echtes Leben zu erwerben. Was kann ihn dann erlösen? Weder die Eigenmächtigkeit der Juden von einst, die in selbstgerechter Konformität mit dem Gesetz bestand, noch die Eigenmächtigkeit der modernen Wissenschaftler, welche die Welt in den Griff zu bekommen und nach ihrem Willen zu gestalten suchen, noch die Eigenmächtigkeit der Philosophen, die behaupten, der Mensch könne aus eigener Kraft aus seiner Verfallenheit sich erheben, indem er sich entschließe, sich in sein Schicksal zu ergeben. Für Bultmann ist die Eigenmächtigkeit die Sünde der Sünden.[35] Gerade dann, wenn der Mensch nichts tun kann, rein nichts, greift Gott ein, befreit ihn aus der Sündhaftigkeit, die seine Vergangenheit verunstaltet, und gibt ihm den Auftrag und die Kraft, durch den Glauben sich der eschatologischen Zukunft des Lebens in Christus zu überantworten. «Dies also ist das Entscheidende, das das Neue Testament von der Philosophie, das den christlichen Glauben vom ‚natürlichen' Seinsverständnis unterscheidet: das Neue Testament redet, und der christliche Glaube weiß von einer Tat Gottes, welche die Hingabe, welche den Glauben, welche die Liebe, welche das eigentliche Leben des Menschen erst möglich macht.»[36]

4. Die neue Frage nach dem historischen Jesus

Für Bultmann bleibt das «Christusereignis», worin sich die höchste Tat Gottes vollzieht, fast gänzlich auf den Tod und die Auferstehung Jesu beschränkt. Er weigert sich entschieden, die historischen Wurzeln des neutestamentlichen Kerygmas bis in das irdische Leben Christi zurückzuverfolgen. Diese Weigerung erscheint willkürlich und unrealistisch zugleich. Gewiß ist es nur vernünftig, bei der Definition des Kerygmas die klare und ausdrückliche Absicht derer, die es zuerst verkündeten, in Rechnung zu stellen. Wenn man nun auf die *Absicht der ursprünglichen Traditionszeugen* achtet, läßt sich nicht bestreiten, daß sie die Absicht hatten, ihren Hörern bestimmte reale Fakten aus dem Erdenwirken Christi zu übermitteln. Vielleicht haben im Hinblick darauf einzelne Schüler Bultmanns eine «neue Frage nach dem historischen Jesus» unternommen.[37] Obwohl die frühere Forschung nach seiner Persönlichkeit und nach biographischen Einzelheiten für sie zwecklos und belanglos bleibt, erachten sie es als möglich und notwendig, durch das Kerygma hindurch nicht allein zu Jesus am Kreuz zurückzustoßen, sondern zu Jesus in der ganzen Spannweite seines öffentlichen Lebens, d.h. zum historischen Jesus, der *eben in seiner existentiellen Bedeutung gesehen* wird. Wie J.M. Robinson sagt, ist es so, «daß man gerade in der Verkündigung Jesu seinen Absichten, seinem Existenzverständnis und so der Person selber existenziell begegnet».[38] E. Käsemann, der Initiant dieser neuen Frage folgert: Obschon die ersten Christen nicht fähig waren, in ihrer Darstellung Jesu von ihrem Glauben abzusehen, waren sie anderseits auch nicht imstande, die Geschichte durch einen Mythos zu ersetzen oder ein Himmelswesen die Stelle des Nazareners einnehmen zu lassen. Schon von ganz früher Zeit an hatten sie sich bei ihren Anhängern nicht nur gegen ein übertriebenes Interesse am Menschen Jesu zu wehren, sondern auch gegen die entgegengesetzte doketistische Tendenz, seine Menschennatur zu einem

bloßen Schein zu verflüchtigen. Insbesondere gilt von Lukas, daß er die Absicht hatte, seinen Lesern das Erdenleben Jesu darzustellen. Auch das vierte Evangelium, das ja aus der Zeit der Auseinandersetzungen mit den Doketisten stammt, hält entschieden an der Ansicht fest, daß sich im öffentlichen Leben Jesu wie in den überragenden Ereignissen seines Lebens Offenbarung vollzog.[39]

H. Conzelmann[40] weist auf eine Anzahl eigentümlicher Züge in den Evangelienberichten hin, die Jesus scharf abheben sowohl vom Milieu, in dem sich sein Leben angeblich abspielte, als auch von dem, in welchem die Evangelien geschrieben wurden. So scheint, obwohl während der betreffenden Periode Palästina von griechischen Städten umgeben und durchsetzt war (denken wir an Sephoris, das kaum zwei Kilometer von Nazareth entfernt war), die von Jesus ausgelöste Bewegung in ihren frühen Stadien vom Hellenismus seltsamerweise frei geblieben zu sein. Sie war offensichtlich jüdisch, und scheint eine messianische Bewegung gewesen zu sein, die wie die sektiererische Bewegung von Qumran in Emanzipation und Opposition zu den mehr offiziellen Kreisen des Judentums entstand. Doch in der ausnahmslosen Berufung der Sünder, in ihrer Botschaft von Vergebung und Glaube und in ihrem radikalen Antilegalismus war diese Bewegung dem Sektierertum Qumrans diametral entgegengesetzt und steht im Vergleich zu jeder anderen bekannten Form des Judentums einzigartig da. Sie unterscheidet sich selbst in wichtigen Punkten von der nahe verwandten Bewegung des Täufers. Johannes hatte mit der Mahnung: «Kehret um, denn nahe ist das Himmelreich!» (Mt 3,2) aus den Städten in die Wüste gerufen. Reue und Bekehrung wurden in asketischen Praktiken zum Ausdruck gebracht. Jesus aber suchte seine jüdischen Jünger mit den gleichen Mahnungen in ihren Städten selbst auf, und seine Sendung war nicht von Askese bestimmt. Seine Jünger sollten sich weder auf die falsche Sicherheit verlassen, dem auserwählten Volk anzugehören, noch auf die ebenso falsche Sicherheit asketischer Werke. Ihre Sicherheit sollte einzig im Glauben an Gott bestehen, der im verzeihenden Wort und Tun Jesu seine Liebe und sein Erbarmen gegen die Sünder offenbart.

Ferner lassen sich viele Einzelheiten feststellen, die sich ihrer Natur nach auf eine einzigartige und einmalige Situation im Leben Jesu beziehen müssen und nicht eine typische Situation im Leben der nachösterlichen Gemeinde widerspiegeln können. Solche Elemente lassen sich vernünftigerweise nicht als retrospektive Schöpfungen der Gemeinde erklären, die zum Ziel gehabt hätten, eine für sie charakteristische Praxis oder Ansicht zu rechtfertigen.[41] Die Authentizität zahlreicher Aussagen Jesu wird zudem durch die Tatsache bestätigt, daß sie sich als ursprünglich aramäisch nachweisen lassen. Dies gilt für einen beachtlichen Teil der Gleichnisse.

Bei aller wissenschaftlichen Zurückhaltung moderner Historiker ist es doch klar, daß Jesus tatsächlich als Prophet und Gesetzgeber, Wundertäter und Lehrer auftrat; daß seine Werke seine Worte ergänzten und bekräftigten und beide zusammen hier und jetzt zu einer bedeutungsvollen und mächtigen Begegnung mit dem gnädigen und verzeihenden Gott führten. Er tritt als der letzte Mahner auf und proklamiert das Kommen der Herrschaft Gottes, die in seinen gnadenvollen Werken: der Krankenheilung, Segnung von Armen, der Vergebung der Sünden schon Wirklichkeit wird. In seiner Grundhaltung[42], in seinem kühnen Angriff gegen den Legalismus, in seiner souveränen Autorität, mit der er Vergebung für Zöllner und Dirnen und das Gericht für die Tugendbolde proklamiert, und schließlich in seiner demütigen Unterwerfung unter den Willen Gottes setzt Jesus das künftige Gottesreich bereits vorwegnehmend gegenwärtig.

5. Schluß

Abgesehen davon, daß wir das rationalistische Dogma, wonach es kein übernatürliches Geschehen geben kann, selbstverständlich nicht annehmen können, lassen sich gegen die These Bultmanns drei klassische Einwände vorbringen, die noch keine ganz befriedigende Antwort fanden:[43]

1. Das existenzialistische «Vorverständnis», mit dem Bultmann ganz bewußt an das Neue Testament herangeht, präjudiziert die Darlegung seines Sinnes, läßt ihn die zahlreichen darin vorhandenen Elemente, die sich nicht in existenzialistischem Sinne interpretieren lassen, übersehen und wirkt sich als «Prokrustesbett» aus, demzuliebe die Botschaft des Neuen Testaments als Ganze verstümmelt und verrenkt wird.

2. Bultmanns Deutung des Heilsereignisses macht dieses allzusehr abhängig vom Glaubenden. Die Kreuzigung und Auferstehung Jesu werden nur dann zum Heilsereignis, wenn sie im Kerygma als solches verkündet und als solches von denen

angenommen werden, die mit einer Glaubensentscheidung darauf antworten und damit sich selbst in den Stand setzen, zu eschatologischer Existenz erhoben zu werden.

3. Da Bultmann das ganze Gewicht auf den Tod Jesu verlegt, wurde er oft des Doketismus bezichtigt; scheint er doch den Heilbringer zu einem bloßen Heilsereignis zu reduzieren. Könnte nicht der Sinn, den er in diesen Tod hineinlegt, ebenso gut im Martertod des früheren Verkünders des kommenden Gottesreiches, des Täufers, erblickt werden?[44] In welchem *einzigartigen* Sinn ist Gott «in» Jesus? Warum ist es überhaupt nötig, die Erlösungsbotschaft Gottes in ein irdisches Ereignis zu verlegen? Liegt es nicht in der Logik der These Bultmanns, daß man gänzlich ohne den historischen Jesus auskommen kann? Warum sollte dieses historische Ereignis nicht auch entmythologisiert werden, zusammen mit dem Rest der «historisch objektivierenden» Aussagen des Neuen Testaments, die mich von den kerygmatischen Aufforderungen zur Glaubensentscheidung nur ablenken? Oder, wenn wir Jesus als den Träger des Wortes betrachten, in welchem Sinn ist dieses Wort einzig und allein «in» Jesus? Etwa bloß in dem Sinne, daß er der erste einer langen Reihe von Männern ist, die im Dienste des Wortes stehen und von denen manche, wie Jesus selbst, das Wort, das sie verkündeten, mit ihrem Blute bezeugt haben?

Die ganze christliche Welt sollte Bultmann und seinen Schülern trotz aller tief falschen und häretischen Aspekte seiner Theorien dankbar sein. Die Christen haben von ihm gelernt, ihr Augenmerk nicht auf die äußeren materiellen Fakten zu verlegen, sondern auf die tiefe theologische Bedeutung Jesu; sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung als eine bedeutungsvolle Geste Gottes anzusehen, deren ewige Heilsbedeutung durch Jesu eigene Worte und durch die Worte des nachösterlichen Kerygmas auseinandergefaltet und bekräftigt wird.

Wir können jedoch nicht hier stehenbleiben. Wir müssen das Jesusereignis, von seiner Menschwerdung an bis zu seiner Auferstehung, nicht bloß als eine Geste, sondern als einen *sakramentalen* Gestus ansehen. Wie die Begießung mit dem Taufwasser, *bewirkt es, was es bezeichnet.* Es *verursacht* jene Erlösung, jene Neuschöpfung, jenes Gnadenleben, jene schon gegenwärtige Verheißung künftigen Heils, die das Kerygma verkündet, und läßt sie vom verherrlichten, doch immer noch physischen Leib des auferstandenen Christus auf die Menschen aller Zeiten übergehen. Dieses spezifisch katholische Sakramentalitätsprinzip läßt den historischen Jesus in seiner konkreten Tatsächlichkeit zusammenhängen und identisch sein mit dem verkündigten Christus in seiner ewigen Heilsbedeutung.

JOSEPH BOURKE

Geboren am 26. März 1926 in Birmingham, Dominikaner, zum Priester geweiht am 29. September 1954, studierte am Angelicum, Rom, der Ecole biblique, Jerusalem und der Universität Oxford. Dabei erwarb er sich 1956 das Lektorat in Theologie, 1957 den Lizentiat in Exegese und 1965 den Dr. phil. in Oxford. Er war 1958–59 Lektor für Einführung in die Hl. Schrift in Hawkesjard und von 1960–65 Lektor für Altes Testament in Blackfriars Oxford. Seine Publikationen: Samuel and the Ark, 1954, Le jour de Yavé dans Joel, 1959, und The wonderful Counsellor, 1960. Er schrieb Artikel in: Scripture, Life of the Spirit und Blackfriars.

[1] Zu einer umfassenderen Orientierung über diesen Punkt vgl. J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (Ausg. H. D. Knigge), Zürich-Stuttgart 1960, 39–62 (Die Unmöglichkeit und die Illegitimität der Leben-Jesu-Forschung).

[2] Das ist die entscheidende These z. B. von J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin [2]1911.

[3] Zum Kerygma als der ersten Auslegung der inneren Bedeutung Jesu mit seinem Tod und der Auferstehung als Mittelpunkt vgl. J. Robinson, a. a. O. 52ff.

[4] Seit der ersten Formulierung dieser Unterscheidung wurde heftig darüber diskutiert, wie der historische Jesus und der Christus des Kerygmas sich zueinander verhalten. Einen repräsentativen Überblick über diese Debatte gibt H. Ristow und K. Matthiae (Herausg.): *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1961, und über die «nach-Bultmannschen» Phasen der Diskussion C. Braaten und R. Harrisville (Herausg.), *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus*, New York 1964.

[5] Zu dieser Unterscheidung und zur späteren Vereinigung dieser beiden kulturellen Einflüsse vgl. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.

[6] Vgl. R. Bultmann, a. a. O., 86ff.

[7] Selbst in seiner Darstellung des «hellenistischen Judentums» (a. a. O., 103–111) scheint Bultmann das Ausmaß dieser gegenseitigen kulturellen Durchdringung zu unterschätzen. Dies ergibt sich aus einem Vergleich mit T. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology*, London 1961.

[8] Vgl. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig/Berlin [3]1927. Neuerdings hält man dafür, daß diese Mysterienreligionen auf das christliche Leben und Denken keinerlei Einfluß ausgeübt haben.

[9] Vgl. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 133ff.

[10] Vgl. C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Gießen [2]1924.

[11] Vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934. Bultmann stellt stark auf dieses Werk ab.

Heute herrscht jedoch fast allgemein die Ansicht, daß dieser Mythos, insofern er überhaupt existierte, sich erst in nachchristlichen Texten belegen läßt und vom christlichen Glauben beeinflußt ist. Vgl. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, Göttingen 1961.

[12] Vgl. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: H. W. Bartsch (Hrg.), *Kerygma und Mythos, Ein theologisches Gespräch*, Hamburg-Volksdorf [2]1951, 16f.

[13] Vgl. den berühmten Ausspruch Bultmanns, er wisse nichts und wünsche nichts zu wissen über das Selbstverständnis Jesu: *Glauben und Verstehen* I, Tübingen [1]1933, 101.

[14] Bultmann streicht dies besonders stark heraus in seiner kurzen Popular-Monographie *Jesus Christ and Mythology*, London 1960 (deutsche Ausgabe: *Jesus Christus und die Mythologie*, Hamburg 1964).

[15] Vgl. P. Benoit, *Exégèse et Théologie, I: Réflexions sur la formgeschichtliche Méthode*, Paris 1961, 50ff.

[16] Vgl. besonders K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919.

[17] Vgl. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen [3]1957. Zu einer kurzen Übersicht vgl. R. Bultmann und K. Kundsinn, *Form Criticism* (E. T.: F. Grant, New York 1962).

[18] Vgl. insbesondere *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 329 bis 335 (Zur Geschichte des Stoffes).

[19] Vgl. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 348–392 (Die Redaktion des Traditionsstoffes).

[20] Vgl. P. Benoit, a. a. O. 47: «Peut-être les premiers chrétiens n'ont-ils pas eu le souci de l'‚histoire', mais ils ont eu le souci de l'‚historique'.»

[21] Vgl. Apg 1,21–22; 2,32; 5,32 usw.

[22] Vgl. insbesondere H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings, The Gospels Reconsidered*, Oxford 1960, 131–153. Vgl. ferner J. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels*, Assen 1954.

[23] B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (E. T. E. Sharpe), Kopenhagen 1961.

[24] Vgl. sein Werk *Tradition and Transmission in Early Christianity*, Kopenhagen 1964.

[25] Vgl. seinen Aufsatz *Neues Testament und Mythologie*, in: H. W. Bartsch (Herausg.), *Kerygma und Mythos, Ein theologisches Gespräch*, Hamburg-Volksdorf [2]1951, 15ff. Ferner: Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, 11ff. usw.

[26] a. a. O., 12.

[27] «Jedenfalls kann man sie (die Verkündigung des Neuen Testaments) nicht dadurch retten, daß man das Mythologische durch Auswahl oder Abstriche reduziert» (*Neues Testament und Mythologie*, in: H. W. Bartsch, *Kerygma und Mythos*, 21).

[28] *Jesus Christus und die Mythologie*, 17.

[29] Vgl. *Neues Testament und Mythologie*, 40–48.

[30] a. a. O., 16–18.

[31] *Jesus Christus und die Mythologie*, 44ff.

[32] A. Ritschl. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn 1910.

[33] Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [10]1963. Eine kurze und klare Erklärung der Philosophie Heideggers bietet: L. Malavez, *Le message chrétien et le mythe: La théologie de Rudolph Bultmann*, Paris 1954, 25ff.

[34] Vgl. insbesondere R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* II, Tübingen 1952, 1–19.

[35] *Neues Testament und Mythologie*, 38.

[36] a. a. O., 40.

[37] Vgl. J. M. Robinson, a. a. O., und R. Fuller, *The New Testament in Current Study*, 33–67.

[38] Vgl. J. M. Robinson, a. a. O., 111.

[39] E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche* II (1954), 125–153. Nachdruck in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen 1960, 187–214.

[40] Art. Jesus Christus in: Die Religion in Gesch. u. Gegenw. III [3]1939, 619–653.

[41] Conzelmann, a. a. O., Kol. 623.

[42] Vgl. E. Fuchs, *Gesammelte Aufsätze, II: Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960.

[43] Zu diesen beiden ersten Einwänden vgl. Fuller, a. a. O., 25ff.

[44] Zu diesem Einwand vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von G. Ladd, The role of Jesus in Bultmann's Theology, in: *Scottish Journ. of Theol.* 18/1 (1965), 66ff.

Aus dem Englischen übersetzt von August Berz

P. Schoonenberg

Kenosis

Seit Chalcedon formuliert unsere Theologie die Fülle in der Person Christi, indem sie ihm zwei Naturen zuerkennt, die göttliche und die menschliche. Schauen wir von dieser Theologie aus auf das Christuszeugnis in den Büchern des Neuen Testamentes zurück, so finden wir dort zwar ebenfalls die Fülle, nicht aber jene Zweiheit, von der das spätere Dogma spricht. Statt dessen werden wir eine andere Zweiheit entdecken, eine mehr «horizontale», nämlich die von Jesu irdischem Leben und seiner himmlischen Gegenwart, die der Knechtsgestalt und des Herrschers, der Entäußerung und der Erhöhung. Wie wichtig es ist, daß wir auch diese Zweiheit in unsere theologische Reflexion aufnehmen, wird (so hoffe ich) aus diesem Artikel deutlich werden, welcher der Entäußerung – der Selbstentäußerung – (der *kénoosis*) im irdischen Leben Christi gewidmet ist. Nach einer kurzen Beschreibung unseres Gegenstandes nach der Bibel legen wir eine theologische Reflexion vor, von der wohl nicht ausdrücklich gesagt zu werden braucht, daß sie ein Versuch ist. Von unserem heutigen Denken aus möchten wir die irdische Existenz des Christus, der für alle Zeiten da ist, gläubig verstehen.

Selbstentäußerung und Herrlichkeit in der Schrift

Das älteste Kerygma lautet in seiner einfachsten Form: «Jesus ist der Herr» (1 Kor 12,3; Phil 2,11). Dieses Bekenntnis fällt mit dem Glauben an seine Auferstehung zusammen (Röm 10,9). Erst als Jesus auferstanden war, wurde er zum «Herrn und Christus gemacht» (Apg 2,36). Dies will nicht sagen, das irdische Leben Jesu sei ohne Heilsbedeutung gewesen. Im Gegenteil: Die älteste Verkündigung und die Evangelien rücken den Kreuzestod Jesu, aber auch all seine Worte und Taten auf Erden immer deutlicher in das Licht seiner heilbringenden Herrschaft: Im Johannesevangelium ist er von Anfang an Gottes eigenes Wort. Dennoch bleibt im ganzen Neuen Testament das Bewußtsein eines Unterschiedes zwischen dem irdischen Jesus und dem himmlischen Christus gegenwärtig.

Einigermaßen konkret wird dieser Unterschied in den Titeln «Herr» und «Knecht» gefaßt. Das irdische Leben Christi und sein Tod werden als die Erfüllung des Bildes vom Knecht Jahwes aus den vier Liedern des Deutero-Isajas gedeutet (Is 42,1–9; 49,1–11; 50,4–11; 52,13–53,12); so werden sie von den ältesten Predigern gesehen (Apg 8,32–35; 1 Petr 2,21–25) und von den Verfassern der Evangelien; ja es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch Jesus selber im Bilde des Dieners und Knechtes seinen Lebensauftrag ausgedrückt fand. Hierfür ist von besonderer Bedeutung, daß sowohl zu Beginn der Predigt Jesu wie auch beim Anfang seines Leidens das Bild vom Knecht und Diener beschworen wird.

Bei den Synoptikern gehen der Predigt Jesu die Perikopen von seiner Taufe im Jordan voraus. Das Wort, das der Vater an Jesus richtet, ist ein Echo des Wortes, mit dem Gott im ersten jener Lieder seinen Knecht einführt: «Seht meinen Knecht, den ich halte: mein Erwählter, an dem ich Gefallen gefunden» (Is 42,1). Seit seiner Taufe wird die Lebensaufgabe Jesu, sehr wahrscheinlich von ihm selbst, ganz sicher aber von den Evangelisten als die Aufgabe des Knechtes Jahwes gesehen. Johannes (1,29) läßt sogar den Täufer das tödliche Lebensopfer des Knechtes beschwören: «Seht das Lamm Gottes, das wegnimmt die Sünden der Welt» (vgl. Is 53,7.11). Als sich Jesus diesem Lebensopfer nähert, tritt das Bild des Dieners, des Knechtes, in den Vordergrund mit dem Wort auf die Frage der Mutter der Zebedäussöhne und in der Antwort auf den folgenden Streit: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösepreis für viele zu geben» (Mk 10,45 und Mt 20,28). Das Ziel der Prophetenaufgabe des Knechtes, sein Lebensopfer für die vielen (Is 53,11), wird nun deutlich genannt. Lukas nimmt diese Szene in den Rahmen des Letzten Abendmahls hinein und schließt mit dem Wort:

«Ich bin unter euch als Diener» (Lk 22,27), und Johannes gibt diesem Wort in der Fußwaschung Gestalt (Jo 13,1–17). Hinweise auf den Diener und Knecht enthält übrigens auch die Einsetzung der Eucharistie selbst; obwohl das Letzte Abendmahl von den Synoptikern als Passahmahl bezeichnet wird, spielen die Einsetzungsworte Jesu nicht auf das Passahlamm an, sondern auf das Opfer des Knechtes.[1]

Jedesmal wenn dieses Bild vom Knecht und Diener angesprochen wird, ist es entweder mit der Existenz Jesu als dem Sanftmütigen und einem dem Widerspruch ausgelieferten Propheten verbunden – die Perikopen von der Versuchung Jesu bei Matthäus und Lukas lassen erkennen, wie Jesus seine Rolle ganz außerhalb einer spektakulären Messianität erwählt –, oder mit seinem Leiden. Deshalb können wir zusammenfassend sagen: Stets verweist das Bild vom Knecht und Diener auf die entgegengesetzte Seite der Herrlichkeit: auf die Entäußerung. Diese Entäußerung – Selbstentäußerung – (Kenosis) finden wir ausführlich in Phil 2,6–11 beschrieben. Viele Exegeten nehmen heute an, daß dieser Text ein von Paulus zitierter Hymnus der Urkirche ist. Der Text folgt hier in strophischer Gliederung; die in Klammern gesetzte Zeile scheint eine Einfügung von Paulus selbst zu sein.

Er, der da war in göttlicher Gestalt,
hat nicht als einer Raubesbeute nachgejagt
dem Leben auf göttlicher Höhe.

Er hat sich selbst erniedrigt,
indem Er das Dasein eines Knechtes auf sich nahm
und Menschen gleich wurde.

Und als Mensch erschienen,
hat Er sich erniedrigt,
indem Er gehorsam wurde bis zum Tode
(bis zum Tod auf dem Kreuz).

Darum hat Gott Ihn hoch erhoben
und Ihm den Namen gegeben,
der über allen Namen ist,

auf daß im Namen Jesu
sich alle Knie beugen sollen:
derer, die im Himmel, die auf Erden und die unter der Erde,

und jede Zunge soll bekennen
zur Ehre Gottes des Vaters:
Jesus Christus ist der Herr!

Dieser Hymnus, vor allem seine erste Hälfte, ist von alters her unter den Exegeten und Theologen Gegenstand vieler Kontroversen gewesen.[2] Zuerst spricht er von Jesu göttlicher Gestalt, von seiner göttlichen Daseinsweise. Darüber hinaus wird in der ersten Strophe des Hymnus auch von «dem Gleichsein mit Gott» gesprochen. Dies wird auf eine merkwürdig adverbiale Weise ausgedrückt: *Εἶναι ἴσα* – nicht *ἴσον* – *θεῷ*, weshalb wir auch übersetzen können: Das Leben auf göttlicher Höhe, das Führen eines göttlichen Standes. Hiervon wird nun gesagt, daß Christus es nicht als *ἁρπαγμός* betrachtete. Dieses Wort kann die aktive Bedeutung von «Raub» haben, aber wahrscheinlicher liegt hier die passive Bedeutung von «Raubesbeute» vor. Diese aber kann begriffen werden als schon geraubte oder als noch zu raubende Beute. Ist die Beute schon geraubt, dann würde gesagt sein, daß Jesus sich daran nicht festklammerte. Ist aber die Beute noch zu rauben, dann jagt er ihr nicht nach, greift er nicht nach ihr. Die letztere Deutung scheint uns am meisten wahrscheinlich, vor allem wegen der Parallelen in den Evangelien: wegen der Entscheidungen Jesu bei den Versuchungen und beim Näherkommen seines Leidens. Christus greift also in seinem irdischen Leben nicht nach einem Leben auf göttlicher Höhe, «sondern er hat sich entäußert» (*ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν*). Besaß Jesus schon das Leben auf göttlicher Höhe, dann müßte es so verstanden werden, daß er sich gerade dessen entäußerte, entledigte. War solch ein Leben aber noch nicht in seinem Besitz, dann kann die Entäußerung absolut verstanden werden: Er hat sich leer gemacht, zu einem Nichts herabgesetzt (für diese Bedeutung vergleiche 1 Kor 1,17; 9,15; Röm 4,14). Dies tat Jesus dadurch, daß er die Existenz – hier wieder die Gestalt: *μορφή* – eines Knechtes annahm. Ist hier an den Menschen als Diener Gottes gedacht? An die Frommen Israels, die Propheten oder den Knecht des Deutero-Isajas? Vielleicht an alle zusammen. Das Gleichwerden mit den Menschen könnte dann eine nähere Auslegung für das Knechtwerden sein, oder es könnte damit auch gemeint sein, daß der Knecht Jahwes sich nicht über die Menschen erheben soll. Ebensowenig wie gegenüber Gott ist hier von einer Natur- oder Wesensgleichheit die Rede; es geht um Gleichheit der Lebensweise, um das Modell für das Äußere (*σχήματι*, *habitu*). Diese Einpassung in unsere menschliche, irdische Existenz wird mit voller Konsequenz in der dritten Strophe geschildert. Er hat sich erniedrigt, wobei der Verzicht auf die

Gottgleichheit mitklingt. Er tat dies in Gehorsam, offenbar einem göttlichen Auftrag gegenüber, wie der Knecht Jahwes. Und dieser Gehorsam währte bis zum Tod; im Lichte der Hinzufügung des Paulus dürfen wir sagen: bis zum Tode und einschließlich des Todes. Nach diesem Tode aber erhebt oder erhöht Gott seinen Knecht aufs höchste (*ὑπερύψωσεν*). Diese Erhöhung wird im zweiten Teil des Hymnus beschrieben, der sich auf den himmlischen Stand Jesu als Herr zur Ehre des Vaters konzentriert.

In einigen Texten sieht auch Paulus selber das irdische Leben Jesu als ein Ganzes, und dann ist es wieder, obwohl mit anderen Worten, eine Entäußerung, eine Selbstentäußerung. Was der Entäußerung gegenübersteht, darf bei Paulus schon mehr oder weniger eine göttliche Präexistenz genannt werden. «Er ist um euretwillen arm geworden, obwohl er reich war, auf daß ihr reich werden solltet durch seine Armut» (2 Kor 8,9). Diese Armut ist seine Entäußerung von göttlichem Reichtum, wie die Knechtsgestalt seine Entäußerung von göttlicher Majestät ist. Sie bedeutet Gleichheit mit den Menschen als dienender Knecht und darum Gleichheit mit der Unmündigkeit des Volkes Gottes, als es noch unter dem Gesetze stand: «Da die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren aus einer Frau, geboren unter dem Gesetz, um die, welche unter dem Gesetze standen, freizukaufen, auf daß wir als Söhne angenommen werden sollten» (Gal 4,4f.). Auch die Verfluchung, die das Gesetz über die Sünde ausspricht, hat Christus auf sich genommen, uns zum Segen: «Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er unseretwegen selbst zum Fluche ward» (Gal 3,13). Das Gesetz und sein Fluch konnten über Christus kommen, weil sein Dasein durch unsere Sünde gezeichnet war: «Das hat Gott vermocht: Er sandte seinen Sohn in das Fleisch der Sünde und um der Sünde willen: Er hat im Fleische [des Christus] selbst die Sünde gerichtet, auf daß die Forderung des Gesetzes erfüllt werde durch uns, die wir nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln» (Röm 8,3.4). In einem zusammenfassenden Wort, einem besonders starken Wort: «Ihn, der keine Sünde gekannt hat, hat er für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir durch ihn vor Gott Gerechte würden» (2 Kor 5,21).

Wie im Hymnus Phil 2,6–11 beruhen auch im Hebräerbrief die Erniedrigung und das Leiden des Christus auf seiner eigenen Wahl: «Anstelle der Freude, die ihm zukam, hat er ein Kreuz auf sich genommen, ohne der Schande zu achten; nun sitzt er zur Rechten des Thrones Gottes» (Hebr 12,3). Diese Wahl kann Jesus in seinem irdischen Leben getroffen haben, als er «in allem ebenso versucht wurde wie wir» (Hebr 4,15). Aber auch der Beginn dieses Lebens, Christi Eintreten in die Welt, ist mit solch einer Wahl gepaart: «Darum spricht er bei seinem Eintritt in die Welt: Schlacht- und Speiseopfer willst Du nicht, einen Leib aber hast Du mir bereitet. An Brand- und Sündopfern hast Du kein Gefallen. Da sprach ich: Siehe, ich komme, um Deinen Willen zu erfüllen, o Gott, wie in der Buchrolle von mir geschrieben steht» (Hebr 10,5–7, Ps 40/39,7–9). Dieser bewußte Eintritt in die Welt umfaßt eine Präexistenz des Christus, und diese finden wir denn auch zu Anfang des Briefes als Glauben bekannt, wo Christus genannt wird «der Sohn... durch den er [Gott] das Weltall gemacht hat» (Hebr 1,2). Von dieser Präexistenz aus werden zwei Phasen der menschlichen Existenz Christi beschrieben, die irdische, die vor allem gekennzeichnet ist durch das Kreuz, und die himmlische: «Nachdem er die Reinigung von Sünden vollbracht hatte, setzte er sich zur Rechten von Gottes Majestät in der Höhe» (Hebr 1,3). Diese zwei Phasen werden auf verschiedene Weise beschrieben. Wir sehen, «wie Jesus, der kurze Zeit unter die Engel erniedrigt war, wegen seines Todesleidens mit Ruhm und Ehre gekrönt ward», weil Gott ihn «durch Leiden zur Vollendung führen wollte» (Hebr 2,9.10). «In den Tagen seines sterblichen Lebens hat er unter lautem Aufschrei und unter Tränen Bitten und Flehrufe vor Gott gebracht, der ihn vor dem Tode bewahren konnte. Und er wurde wegen seiner Frömmigkeit erhört. Obwohl er Gottes Sohn war, hat er aus seinem Leiden den Gehorsam kennengelernt; und so vollendet, wurde er für alle, die ihm nachfolgen, der Urheber des ewigen Heils und ward von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedech bezeichnet» (Hebr 5,7–10).

Die Majestät des ewigen Wortes und die schließliche Herrlichkeit des Auferstandenen läßt von den Evangelisten am stärksten Johannes im irdischen Leben Jesu durchstrahlen. Und doch tritt einzelne Male auch der unvollendete und entäußerte Zustand des irdischen Christus gerade vor diesem Horizont besonders stark in den Vordergrund. So zum Beispiel dort, wo der Täufer Jesus das «Lamm Gottes» nennt, das die Sünden trägt und wegnimmt;[3] oder wo der Unglaube, dem Jesus begegnet, zu dem leidenden Gottesknecht in Bezug ge-

setzt wird (Jo 12,39 gleich Is 53,1). Am beredtesten aber ist der Herr in seiner Knechtsgestalt gezeichnet, als er seinen Jüngern die Füße wäscht, «in dem Bewußtsein, daß der Vater ihm alles in die Hände gegeben habe und daß er von Gott ausgegangen war und zu Gott zurückkehre» (Jo 13,3). Das Wort «Knecht» wird in dieser Perikope nicht auf Christus selber angewandt, der sich vielmehr ausdrückliche «Meister und Herr» nennt (Jo 13,13). Aber der Gegensatz zwischen diesem wahren Titel und der Tat Jesu beschwört genau denselben Gedanken an das «Aufsichnehmen des Daseins eines Knechtes», wovon wir im Hymnus Phil 2,6–11 hörten. Paulus, der diesen Hymnus zitierte, setzte dabei die Gesinnung Christi für unsere Haltung zueinander als Beispiel (Phil 2,6), und genau so lautet auch die Schlußfolgerung bei Johannes: Wir sollen – wie der Herr uns – einander die Füße waschen (Jo 13, 14–16). Außerdem wird bei Johannes deutlich, daß der Zustand der Entäußerung nicht nur Bezug auf den individuellen Zustand Jesu hat, sondern vor allem auf sein Heilswerk an uns: In seinem irdischen Leben ist Jesus noch nicht der Aussender des Geistes; erst wenn er beim Vater ist, sendet er ihn (Jo 7,39; 16,7). So hat der Evangelist der Herrlichkeit Christi zugleich dessen Entäußerung aufs deutlichste gezeichnet.

Theologische Reflexion

In der katholischen Theologie kommt das Thema der Selbstentäußerung und Erniedrigung Christi im allgemeinen nicht ausführlich zur Sprache. Die Hochscholastik pflegte von den Mysterien des irdischen Lebens Jesu zu sprechen: von Geburt, Taufe, Versuchungen, Verklärung usw. Der Aspekt der Entäußerung und Erniedrigung erhielt dabei nicht sofort sein volles Gewicht, und zudem ist die Behandlung der *mysteria* Christi schon seit Jahrhunderten aus den christologischen Traktaten verschwunden. Die Selbstentäußerung tritt nur in der Frage nach der *passibilitas* Christi in den Vordergrund: ob es für den Gottmenschen möglich sei zu leiden. Wo die Selbstentäußerung nicht auf das Leiden beschränkt bleibt, sondern als Zustand Christi gesehen wird, der mit seinem ganzen Erdenleben zusammenfällt, wie in Scheebens Dogmatik[4], geht die Betrachtung sehr stark von der Präexistenz des Wortes aus. Bei diesem Ausgangspunkt liegt es auf der Hand, alles im irdischen Leben Jesu, auch die Unvollendetheit und den langsamen Aufstieg, die jedem Menschenleben auf Erden eigen sind, als eine Entäußerung von jener Herrlichkeit zu sehen, die ihm als Sohn Gottes auch in seiner Menschheit fortwährend zukommt. Diese Herrlichkeit wird dann gesehen als die Herrlichkeit Adams in seinem paradiesischen Zustand oder auch als die Vollendung im himmlischen Paradiese. Auf diese Herrlichkeit verzichtet Gott der Sohn, als er die menschliche Natur annimmt: Er könnte sie in Herrlichkeit annehmen, er wählt aber ein Menschsein in Erniedrigung. Dennoch fehlt ihm nicht die ganze Herrlichkeit: Er hat ja vom ersten Augenblick seiner menschlichen Existenz an eine menschlich beseligende Schau. Dadurch ist sein irdisches Leben nicht nur das des Menschen auf dem Wege, des *viator*, sondern er ist gleichzeitig ein Mensch, der schon in seiner Endvollendung steht, ein *comprehensor*. Die Verbindung dieses Viator- und Comprehensordaseins macht dieser Theologie viele Schwierigkeiten, vor allem wenn es um die Möglichkeit von Christi Leiden geht. Scheeben gelingt es zwar, mit dem leiblichen Leiden und der Sterblichkeit des Gottmenschen zurechtzukommen, aber sein geistiges Leiden ist für ihn nicht natürlich erklärbar. Wohl ist es in einer mehr peripheren Schicht des Seelenlebens Christi lokalisiert als die himmlische Schau und die damit untrennbar verbundene himmlische Freude und der himmlische Genuß; aber daß diese nicht in alle Schichten des Seelenlebens Christi durchstrahlen, ist für Scheeben ein Wunder. Man könnte sagen, daß unter solcher Betrachtung neben die eigentlichen Wunder Jesu, die eine Offenbarung und also ein Durchbruch seiner Herrlichkeit sind (vgl. Jo 2,11), noch ein zweites Wunder der entgegengesetzten Richtung tritt: das Nichtdurchbrechen der Herrlichkeit in Jesu eigenem Seelenleben.

Diese zwei Fakten zusammen machen die Ausrichtung Jesu auf die anderen überraschend deutlich; aber es ist eine Frage, ob das zweite ein Wunder genannt werden darf – nämlich im Sinne einer Ausnahme vom natürlichen Verlauf. Wir müssen die Frage verneinend beantworten und möchten im übrigen eine sehr andersartige Darstellung von der irdischen Selbstentäußerung Christi geben. Sie hat vor allem einen anderen Ausgangspunkt. Wir gehen nicht von der Präexistenz des Sohnes aus. Das irdische Leben Jesu wird in den Büchern des Neuen Testaments von der Erinnerung derjenigen aus beschrieben, die damals mit ihm waren, und diese Erinnerung ist unzertrennlich mit der Erfahrung seiner verherrlichten Gegenwart verbunden. Dem irdischen Leben Christi kommt man auf keine

andere Weise näher, ja man kann ihm auf keine andere Weise näherkommen. Die Präexistenz des Wortes innerhalb der Gottheit ist kein Gegenstand der direkten biblischen Verkündigung, und sie kann auch niemals unmittelbar Gegenstand unserer Betrachtung und Einsicht sein. Wir sagen deshalb nichts über die Menschwerdung des Wortes selbst, sondern beschränken uns auf die Beschreibung einer Wahl, einer Entscheidung im Laufe des irdischen Lebens Jesu. Damit erhält aber auch das, was er wählt, ein anderes Gesicht. Positiv können wir unsere Auffassung in drei Punkten zusammenfassen: 1. Die Wahl des Weges der Selbstentäußerung sehen wir nicht als einen Akt des Sohnes bei seiner Menschwerdung an, sondern als eine Entscheidung des menschgewordenen Sohnes. – 2. Diese Wahl enthält keinen Verzicht auf eine bestimmte menschliche Daseinsweise, die an sich dem Sohne Gottes zukäme, sondern ist ein Verzicht auf das, was wir Menschen uns als das Leben des Sohnes Gottes vorstellen. – 3. Des näheren war diese Wahl die Bejahung Jesu für eine menschliche Existenz in einer Situation, die vor allem durch den Unglauben, dem er begegnete, bestimmt wurde. Jeder dieser Punkte soll etwas deutlicher herausgearbeitet werden.

1. Die oben zusammengetragenen Texte des Neuen Testamentes sprechen deutlich von einer Wahl Jesu zwischen zwei Lebensformen: In der Wüste verwirft er den Weg, den der Satan ihm vorhält; gegen Petrus verteidigt er seine Bejahung des Leidens; er sagt, daß er nicht gekommen sei, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen; er strebt nicht nach einer Gleichheit mit Gott, sondern wählt die Existenz eines Knechtes; er nimmt ein Kreuz auf sich anstelle der Freude, die ihm zukommt; er wählt nicht den eigenen Willen, sondern den Kelch, den der Vater ihm zu trinken reicht. Einige Texte legen die Wahl auf einen bestimmten Zeitpunkt im Leben Jesu fest, zum Beispiel an den Beginn seines Leidens. In allen Texten aber kann Entscheidung als eine Entscheidung innerhalb des menschlichen Daseins Jesu verstanden werden. Dies gilt auch vom Hymnus des 2. Kapitels des Philipperbriefes, wie schon dargetan wurde. Mit anderen Worten: Es ist nicht nötig, die Entscheidung zur Selbstentäußerung als einen Akt des Wortes aufzufassen, als es die Menschheit annahm; die Texte können sich ebensogut auf eine Entscheidung oder auf Entscheidungen innerhalb des menschlichen Lebens Jesu beziehen.

Auf solche Entscheidungen passen sie sogar besser. Man könnte in Phil 2,7ff. eine Anspielung sehen auf eine doppelte Wahl Jesu während seines irdischen Lebens: Zu Beginn seiner Verkündigung hat er «das Dasein eines Knechtes (*des* Knechtes) auf sich genommen», und bei Beginn seines Leidens «hat er sich erniedrigt, indem er gehorsam wurde bis zum Tode». Die Versuchungsszenen der Synoptiker sind am besten als Zusammenfassungen der Entscheidungen Jesu während seines ganzen Auftretens zu verstehen, besonders als in der Vorausschau auf sein Leiden sogar Petrus für ihn zum Satan – zum Widersacher – wird (Mk 8,33). Auf dies ganze Leben im Licht seines Leidens passen auch die Worte des Apostels Paulus über die Armut, die Christus auf sich nahm, und daß er zum Fluch und zur Sünde gemacht wurde. Daß er unter dem Gesetz und in der Gestalt des sündigen Fleisches da war, gilt für sein ganzes irdisches Leben, von der Menschwerdung an; die Wahl dafür wird von Paulus allerdings nicht dem Sohn zugeschrieben, der Mensch wird, sondern dem Vater, der seiseinen Sohn sendet (Gal 4,4; Röm 8,3). Im Hebräerbrief ist aber eindeutig vom irdischen Leben Christi die Rede, in welchem er Gehorsam lernte und mit lautem Rufen und unter Tränen betete, im Ölgarten und auf Golgotha (Hebr 5,7f.); und auch seine Wahl des Kreuzes an Stelle der Freude (Hebr 12,2) kann nicht anders verstanden werden. Zwar spricht dieser Brief an einer Stelle (Hebr 10,5–9) von einem Opfergebet Christi selber «bei seinem Eintritt in die Welt». Anlaß dazu kann das Psalmwort gewesen sein: «Einen Leib hast Du mir gegeben» (Ps 40,7 in der Septuaginta). Übrigens trifft Christus bei diesem Eintritt in die Welt nicht eine Wahl zwischen zwei Lebensformen. Also zeigt sich in so gut wie allen Texten über die Selbstentäußerung Christi, daß er diese während seines menschlichen Lebens wählt. Einen Gegenbeweis könnte man im Johannesprolog finden, wo die Menschwerdung an sich besungen wird: zwar als Fleischwerdung, aber ohne Erwähnung des Fleisches der Sünde, ohne Erwähnung der Erniedrigung, der Selbstentäußerung oder der Knechtsgestalt, sondern (im Gegenteil) mit der Herrlichkeit, die der Eingeborene vom Vater empfängt (Jo 1,14). Wir meinen aber trotzdem schließen zu dürfen: Die Entäußerung ist kein göttlicher Akt des Sohnes bei seiner Menschwerdung, sondern ist eine Wahl des schon menschgewordenen Wortes während seines irdischen Lebens. Natürlich ist sie nicht ein Akt der Menschheit Christi allein. Die

göttliche Person Christus, Gottes Sohn, «einer der Dreieinigkeit», wählt selber den Weg der Selbstentäußerung, wie sie selber leidet und am Kreuze stirbt. Aber diese Wahl setzt bereits sein Menschsein voraus. Darum wird diese Menschheit Christi nach seinem Tode nicht verschwinden, sondern verherrlicht werden.

2. Nachdem so das Subjekt der Wahl der Entäußerung genauer bestimmt ist, können wir ihr Objekt näher umschreiben. Der menschgewordene Sohn Gottes wählt zwischen zwei Formen menschlicher Existenz; auf die eine Form verzichtet er, die andere nimmt er an und bejaht er. Worauf verzichtet er? Es ist vielleicht nützlich, zuerst zu sagen, was auf diese Frage nicht geantwortet werden kann. Zunächst: Christus verzichtet nicht auf seine göttliche Natur; die Kenosis-Theorien, die – als eine Art umgekehrten Monophysitismus – so etwas vorschlagen, sind nicht mehr aktuell.[5] Sollte aber etwas zu sagen sein zugunsten der Hypothese, daß Gottes Gegenwart als Wort erst im Menschen Jesus zum persönlichen Sohn *wird*[6], dann müssen auch die Entäußerung als irdische Unvollendetheit des Christus und seine Verherrlichung als Vollendung (und also als volle Personalisierung) für den Sohn Gottes selber von Bedeutung sein. Unter dieser Schau wird wichtig, daß das Psalmwort «Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt» (Ps 2,7) an zwei Stellen im Neuen Testament mit der Auferstehung Jesu verbunden wird (Apg 13,33) oder mit seiner Vollendung (Hebr 5,5; vgl. 5,10). Dem steht aber entgegen, daß die Evangelien Jesus auch in seinem irdischen Leben als Sohn Gottes anerkennen, in einer alle menschlichen Beziehungen übersteigenden und einzigartigen Beziehung zum Vater (Mt 11,27 par; Jo 5,19–26 u.a.). Jesus ist notwendig in seinem ganzen menschlichen Dasein von Anfang an auf göttliche Weise der Sohn, will er auf wesentlich höherer Ebene stehen als alle Menschen, die von Gott gesandt oder geheiligt sind. Er ist nicht einfach durch seine Auferstehung der Sohn geworden, sondern da wurde er «als Gottes Sohn kundgetan mit Gottes Allmacht» (Röm 1,4). Obwohl seine göttliche Sohnschaft möglicherweise auch als Werden (und Wachsen) während seines irdischen Lebens gesehen werden darf, konnte er doch nicht darauf verzichten, denn er *war* der Sohn. Dasselbe gilt von allem, was diese göttliche Sohnschaft für die Menschheit Christi mit sich bringt: die gänzliche Weihe für Gott, seine einzigartige Aufgabe und Liebe, seine Sündelosigkeit. Hier kann mit noch mehr Recht von Wachstum gesprochen werden, nicht nur in der äußeren Manifestation, sondern auch im Inneren. Doch dieses Wachsen findet statt *innerhalb* der einzigartigen Heiligkeit, auf die Christus nicht verzichten kann, weil auch sie zu seinem Wesen gehört.

Aus dieser Sicht könnte man das irdische Leben Jesu in Beziehung setzen zu dem Paradieseszustand, der in den klassischen Traktaten den ersten Menschen zugeschrieben wird. Von diesem Paradieseszustand könnte man behaupten, daß er eigentlich dem Sohne Gottes zukommt, aber daß er darauf verzichtet hat. Demgegenüber möchten wir annehmen, daß in der Tat dem Christus ein paradiesischer Zustand zukommt, und außerdem, daß er in seinem irdischen Leben Wirklichkeit war; dann aber meinen wir damit etwas radikal anderes als die klassische Theologie von der ursprünglichen Gerechtigkeit.[7] Wir wollen dann nämlich die *integritas* aller physischen Elemente entkleiden und sie vollkommen in die Gnade selbst stellen. Die *integritas* macht den Menschen anders: nicht biologisch oder strukturell, nicht in seiner Natur, wie diese als Vorgegebenes der Person widerstreitet, aber sie macht den Menschen anders, insofern dieser – als Person – seine Natur in die Hand nimmt. Die *integritas* ist deshalb nichts anderes als der personalisierende, einsmachende, freimachende, ganzmachende Aspekt der Gnade selbst. Der Mensch steht dadurch seinen Strebungen frei gegenüber, so daß diese nicht zur Begehrlichkeit werden; er steht dadurch sogar frei dem Tod gegenüber, der damit zum Tor für die selige Endvollendung wird.[8] Eine solche *integritas* ist in dem Maße da, wie Gottes Gnade nicht durch die Sünde oder ihre Folgen gehindert wird, uns ganz zu durchdringen. Sie kann deshalb am Beginn der Menschheit als gegenwärtig angesehen werden, solange die Sünde ihren Einzug noch nicht gehalten hatte. Aber es muß unmittelbar hinzugefügt werden, daß die Anfangsunschuld der Menschheit – ebenso wie die des Kindes – zunächst schwierig zu lokalisieren ist – (Wo beginnen unsere sittlich guten und schlechten Entscheidungen?) – und ferner, daß sie noch nicht erwachsen, noch nicht gefestigt, noch nicht personal ist. Die *integritas* ist somit am Anfang der Menschheit fast ausschließlich als Verheißung da: das Paradies von Gen 2 ist eher das, was uns erwartet, als das, was wir verloren haben. In Christus aber richtet persönliche Sünde kein Hindernis für eine *integritas* auf, wohl aber steht er in der sündigen Welt. Wir müssen ihm also

einerseits all die Mühe, den Schmerz des wachsenden und sterblichen Menschseins zuerkennen, die auch den ersten Menschen nicht gefehlt haben, und anderseits all das Leid, das unsere Sünde ihm antut, bis zum Tod am Kreuz und bis in den Tod hinein. Gerade darin ist er der unschuldige, persönlich freie, nicht zerrissene Mensch, der dies alles in Fülle tragen kann: gehorsam gegen den Auftrag des Vaters und in der Liebe für uns, bis zum letzten.

Auch auf die selige Endvollendung kann Christus nicht verzichten; auf sie aber deshalb nicht, weil er sie nicht besitzt und sie ihm in seinem irdischen Leben nicht zukommt. Sicherlich, dem Sohn Gottes kommt die Herrlichkeit und die Seligkeit zu, auch in seiner Menschheit; aber warum sollte er nicht – wie jeder Mensch – erst dorthin auf dem Weg sein müssen? Es scheint uns, daß sein Menschsein sonst nicht echt wäre und daß es sonst nicht das gleiche Menschsein wie das unsre wäre.

Freilich behaupten die Theologen nicht, daß der Sohn Gottes eine vollendete Menschheit annehmen mußte. Daß er zum *comprehensor* erklärt wird, hat – sicherlich bei Thomas (Summa theol. III q. 9, a. 2) – keinen anderen Grund als den, daß Christus, als Ursache unserer seligen Schau, dieser auch selber teilhaft sein muß. Aber dieses Argument geht einzig und allein auf für den Christus der Endvollendung. Darum braucht er während seines irdischen Lebens, bei aller Einzigartigkeit seines Selbstbewußtseins als der Eingeborene, doch nicht eine Schau zu genießen, die durch ihre Beseligung das irdische Leiden Jesu unmöglich macht und durch ihre Fülle sein Zunehmen in der Erkenntnis überflüssig machen würde. Jesus ist also auf Erden *viator*, und zwar auf eine einzigartige Weise; denn er ist schon Anführer zum Leben und zum Heil (Apg 3, 15; Hebr 2, 10), aber er ist nicht *comprehensor*. Zu seinem Leiden, auch nicht zu seinem Leiden im Geiste, sind also keine neuen Wunder nötig. Wir stehen einzig und allein vor dem allumfassenden Wunder, daß Gottes Sohn Mensch und dieser Mensch Gottes Sohn für uns ist.

Dasjenige, worauf Christus wirklich verzichtete, muß also eine Möglichkeit innerhalb seines irdischen Lebens gewesen sein. Der Hymnus aus dem 2. Kapitel des Philipperbriefes nennt es: ein Sichbewegen auf göttlicher Höhe (Phil 2, 6f.), der Hebräerbrief (Hebr 12, 2): «die Freude, die ihm zukam», und die Perikope von den Versuchungen schildert diesen Verzicht darin, daß er auf das Wunder zum eigenen Vorteil und auf jedes spektakuläre Auftreten verzichtete. Konkret ist dies in den Evangelien die Jagd nach Publizität, zu der die Verwandten Jesu ihn veranlassen wollten (Jo 7, 2–8), eine Publizität, die ihre Krönung in der Rolle des Messiaskönigs finden sollte, die ihm mehrere Male angeboten wurde. Dieses Angebot kam vor allem von seiten der Freiheitspartei, den Zeloten, und ihrem Anhang unter dem Volke; die Messiasrolle umfaßte ja auch eine Aktion gegen die römische Tyrannei. Die Realität der Versuchung Jesu können wir am besten begreifen, wenn wir bedenken, daß die Rolle für ihn tatsächlich zugänglich war und daß sie ihn auch ansprach als eine Chance, das Königreich Gottes zu begründen. Wir dürfen nicht meinen, Jesus habe diese Rolle abgelehnt, weil sie in sich sündhaft gewesen wäre. Obwohl die Geschichte der Dynastie Davids und der Makkabäernachfahren das Volk Gottes erfahren ließ, wie sehr Macht zur Sünde verlocken kann, vermochte doch gerade Jesus diese Rolle in Gerechtigkeit zu erfüllen und so das Bild des Immanuel buchstäblich wahrzumachen. Ebensowenig hat Jesus deshalb die politische Messiasrolle abgelehnt, um für unsere Sünden am Kreuz sterben zu können: einmal konnte ja auch diese Rolle ihn zum Kreuzestod führen, und außerdem war der Kreuzestod kein Ziel, dem er nachstrebte, sondern ein Schicksal, das er annahm, als es am Ende seines Weges auftauchte. Am nächsten kommen wir dem Geheimnis Jesu, wenn wir sagen, daß er die politische Messiasrolle ablehnte, weil er sich durch den Vater zum Propheten berufen fühlte. Knecht Jahwes zu sein, war für ihn eine höhere Berufung als Sohn Davids oder gar Immanuel nach dem Buchstaben der prophetischen Bücher zu sein. Als Israel sich selber in der Verbannung das Idealbild des *ebed Jahweh* vorhielt, war das für Israel eine Zeit größerer Reife als jene Zeit, da das Bild des theokratischen Messias entstand. In jenem Bild bekommt das menschliche Scheitern und Leiden einen positiven Sinn (was es nicht einmal im Buche Job hat); aber durch den sanftmütigen Propheten findet Gott auch einen unmittelbareren Weg zum Herzen der Menschen als durch den herrschenden König, selbst wenn dieser den Armen Recht schafft. Gerade dieser durchaus menschliche Weg des wehrlosen Wortes, das durch die ganze Person getragen wird, ist stärker als irgendwelche politische Macht. Diese kann zu Taten zwingen, jene vermag Herzen zu bekehren. Nun, durch die Bekehrung der Herzen wollte Jesus das Reich seines Vaters begründen. Dies scheint uns der tiefste Grund für seinen Verzicht auf eine noch so gerechte Königsherrschaft zu sein.

Natürlich verzichtet der Christus nicht nur auf die Macht selbst, sondern auch auf alles Machtverlangen, auf Machtrausch und Machtmißbrauch. Was als Gleichheit mit Gott gilt, hat er nicht als Beute erjagen wollen, sondern er hat sich entäußert von Macht und Geltung und, wie Robinson es treffend sagt, von aller Konzentration auf sich selbst.[9] Er wollte nichts anderes mehr sein als der ganz und gar transparente Mittler zwischen dem Vater und seinen eigenen Brüdern; sich so zu geben, war für ihn Speise, Leben, Selbstbejahung. Er war ganz und gar er selber dadurch, daß er ganz und gar für Gott und für die vielen da war; deshalb nahm er auch den Kreuzestod, als dieser dafür die Konsequenz wurde, in voller Liebe an und durchlitt ihn bis zum Ende.

Nach diesen Gedanken über den Verzicht Jesu ist es kaum noch nötig zu sagen, was er annahm und bejahte. Jedes Menschenleben wächst aus nichtgewählten Situationen hervor, die bei zunehmender Reife bejaht und angeeignet werden. Dies spricht sich aus in einigen markanten Entscheidungen, endigt aber wieder in der Bejahung von Situationen, die aus den eigenen Entscheidungen und den dadurch hervorgerufenen Rückwirkungen erwachsen sind. Das Leben Jesu begann in Situationen, die er als Mensch nicht gewählt hatte: im Menschengeschlecht, in das die Sünde eingetreten war; im auserwählten Volk mit all seiner Geschichte von Heil und Unheil; im römisch beherrschten Palästina mit seinen komplizierten religiösen und politischen Verhältnissen; in jenem Nazareth, aus dem «nichts Gutes kommen kann» (Jo 1,46); mit diesen Eltern; mit den ganz bestimmten Möglichkeiten des Aramäischen, dieses Arbeitsmilieus und so weiter. Die «Berufswahl» Jesu ist, daß er das Dasein eines Zimmermanns zu Nazareth nicht fortsetzt, sondern – plötzlich oder allmählich – das Leben eines Predigers zu führen beginnt. Darin fügt er sich in den üblichen Berufsrahmen eines umherziehenden Rabbi ein. Aber innerhalb dieses Rahmens trifft Jesus wiederum eine Wahl, und zwar nunmehr die entscheidendste seines irdischen Lebens: An Stelle einer politischen Führerrolle wählt er die wehrlose Prophetenrolle. Dabei ist es wahrscheinlich, daß sich Jesus erst nach und nach über die Umstände seines Lebens klar wurde und über die Richtung, die dieses Leben nehmen mußte. Bei der Taufe braucht Jesus noch nicht deutlich geworden zu sein, daß das schmerzliche Ende des Knechtes auch das seine sein sollte.[10] Vielleicht weist sogar die Tatsache, daß Jesus sich durch Johannes taufen ließ, darauf hin, daß er sich bis in jene Zeit mehr als Jünger des taufenden Propheten ansah, als daß er sich selber für einen Propheten hielt. Wohl liegt in dem Geschehen nach der Taufe Jesu (das nicht als eine Epiphanie des Christus vor der Menge, sondern als eine Theophanie für ihn oder als eine Gotteserfahrung seiner selbst aufgefaßt werden muß) beschlossen, daß er sich von damals an selber in der Gestalt des Jahweknechtes erkannte. Sieht er damit bereits voraus, daß sein Tod die Bedeutung des in Is 53 beschriebenen stellvertretenden Sühnopfers haben wird? Hiergegen spricht, daß Jesus in seiner ersten Predigt die Ankunft des Reiches Gottes einzig und allein mit der Bekehrung seiner Hörer verbindet und daß er erst nach der Verhärtung der jüdischen Führer beginnt, sein Leiden vorauszusagen, und auch da erst innerhalb des Kreises seiner Jünger (siehe z. B. Mt 16). Erst bei dem wachsenden Widerstand und dem wahrlich tödlichen Haß seiner Widersacher wird für ihn die Bedeutung des gewalttätigen Todes klar, der ihn erwartet. Nun erkennt er aus den Umständen, daß die bis zum äußersten gehende Erfüllung der *ebed-Jahweh*-Rolle: das Sterben, um den vielen die Gerechtigkeit zu bringen, für ihn der Wille des Vaters ist. So weitet sich der Horizont Jesu: von den verlorenen Schafen Israels zu Juden *und* Heiden – und so vertieft sich sein Lebensauftrag vom heilverkündenden Propheten zum heilbringenden Opfer. Das hatte er an Stelle des politischen Messiastums gewählt und bejaht! Die Aufgabe eines Rabbi und Propheten wurde gewählt, der Tod wurde bejaht, oder vielleicht insofern sogar gewählt, als Jesus ihm ausweichen konnte. In jedem Fall aber ist diese Annahme und Bejahung die größte sinngebende Tat, die er setzen konnte. Sie ist sein tiefster Gehorsam und sein vollkommenes Opfer.

Wir haben die Selbstentäußerung Christi vom Gesichtspunkt jener Wahl aus beschrieben, die er in seinem menschlichen Leben auf Erden getroffen hat; wir haben uns gefragt, worauf er verzichtete und was er auf sich nahm. Zum Schluß sind wir beim Tiefpunkt des Kreuzestodes ausgekommen, und da scheint der Terminus Entäußerung, Entledigung vollkommen gerechtfertigt: vom Gleichsein und auf einer Höhe mit Gott Stehen ist hier an Jesus nichts mehr zu finden, selbst das Äußere dieses Menschen ist geschändet, «seine Gestalt hat nichts Menschliches mehr» (Is 53,14). Wir können uns gut in das hineinversetzen, was Ignatius von Loyola uns in seinen «Geistlichen Übungen» bei

den Betrachtungen des Leidens Jesu überdenken läßt: wie sich in ihm «die Gottheit verborgen hält und die Menschheit so ganz schrecklich leiden läßt» (Nr. 196). Und doch wird bei näherem Zusehen immer klarer, daß die Worte ἑαυτὸν ἐκένωσεν aus Phil 2,7 eher in dem absoluten Sinn von «er hat sich zu einem Nichts gemacht» aufgefaßt werden müssen als in dem relativen Sinn von «er hat verzichtet auf...». Zunächst, weil dasjenige, worauf Jesus verzichtete, nicht eine Seinsweise oder ein Besitz war, sondern eine mögliche Zukunft in seinem Dasein; sodann aber auch, weil das εἶναι ἴσα θεῷ, dem er nicht als Beute nachjagte, nicht die eigentliche Göttlichkeit ist, sondern eine Göttlichkeit, wie die Menschen sie sich vorstellen. Sie kann aufgefaßt werden als das, was die Theologen dem menschgewordenen Wort zuschreiben wollen, noch immer geführt von einer mythischen Auffassung vom ursprünglichen Zustand der ersten Menschen und vom *comprehensor* Jesus selbst. Aber der göttliche Zustand, den Christus in seinem irdischen Leben nicht haben wollte, ist noch mehr das, was er gemäß der gelehrten oder populären Theologie seiner Zeitgenossen sein sollte: der von Gott von Sieg zu Sieg geführte glorreiche Davidssohn. Dies alles wurde von Jesus verschmäht – aber nicht die echte Gleichheit mit dem Vater, die Einheit mit dem Vater, durch die der Vater in ihm war und er im Vater.

Wir können weiter gehen und sagen, daß diese Gottgleichheit in Jesus durch die Rolle des sanftmütigen, leidenden und sich für andere dahingebenden Knechtes nicht verdunkelt wurde, sondern gerade dadurch desto heller erstrahlte. In der so aufgefaßten Kenosis verdunkelte er nicht seine Gottheit, sondern offenbarte er die Gottheit seiner selbst und des Vaters. «Denn Gott ist die Liebe. Hierin hat Gottes Liebe sich unter uns geoffenbart, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gab, auf daß wir durch ihn leben sollten. Hierin besteht die Liebe: nicht wir haben Gott geliebt, sondern er hat uns geliebt und seinen Sohn gesandt als Sühnopfer für unsere Sünden» (1 Jo 4,8–10). Gott tritt uns in diesem Text und in der ganzen Schrift gegenüber als Liebe, nicht im Sinne einer autarken Selbstliebe, sondern einer alle Grenzen überschreitenden Liebe zu uns. Diese Liebe nun des Gott-für-uns zeigt sich am allermeisten in Jesus als dem «Menschen-für-andere»; sie zeigt sich in Jesus bis zum Tod am Kreuze. Darum gerade ist der gekreuzigte Christus für Paulus «Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1 Kor 1,24). Die radikale Selbstentäußerung Jesu zeigt sich in einer Liebe, die standhaft bleibt gegenüber dem Tod, den man über ihn bringt, und die gar diesen Tod für seine Feinde auf sich nimmt. «Keine größere Liebe kann jemand haben als derjenige, der sein Leben für seine Freunde gibt» (Jo 15,13); dieses Wort wird in Jesus erfüllt und mehr als erfüllt dadurch, daß er uns als Feinde antrifft und zu Freunden macht. «Man wird nicht so leicht jemanden finden, der sein Leben für einen Gerechten gibt, wenn man es vielleicht auch für einen Freund in einem bestimmten Fall noch über sich bringt. Gott aber zeigt uns seine Liebe für uns gerade dadurch, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren» (Röm 5,7f.). So ist die Selbstentäußerung Christi bis zum Kreuzestod und über ihn hinaus schlechthin die Offenbarung seiner Gleichheit und Einheit mit dem Wesen des Vaters, das Liebe ist. Sie offenbart zugleich das eigene Personsein Christi und sein Menschsein; denn gegenüber dem Auftrag, uns des Vaters Liebe zu bringen, steht er im Gehorsam des Knechtes, aber vor allem im vollkommenen Glauben, Vertrauen und Sichanvertrauen des Sohnes – ja in der Freiheit des Herrn, so daß für Johannes Jesus gerade am Kreuze «erhöht» wird (Jo 3,14; 8,22–28; 12,32ff.). Die stets tiefere Selbstentäußerung ist eine stets reicher schenkende Liebe zu uns, aber auch ein stets tollkühneres Vertrauen auf den Vater: eine Hoffnung gegen alle Hoffnungen auf den Sieg der Liebe des Vaters.

PIET JOHANNES ALBERTUS MARIA SCHOONENBERG

Geboren am 1. Oktober 1911 in Amsterdam, Jesuit, zum Priester geweiht am 15. August 1939. Er studierte an der Philosophischen Fakultät der Jesuiten in Nijmegen und der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Maastricht, sowie am Bibelinstitut, Rom, und promovierte 1948 in Dogmatik. Er ist Professor für Dogmatik in Maastricht, Gastprofessor in Pittsburgh, USA, und arbeitet in zahlreichen Kursen für Laien und Priester mit. Seine Veröffentlichungen: Het Geloof van ons Doopsel, Gods wordende wereld (Gottes werdende Welt, 1963). Er arbeitet unter anderen mit an den Zeitschriften: Bijdragen, Tijdschrift voor Theologie, Verbum.

[1] Vergleiche *J. Betz*, «Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter», II/1, Freiburg 1961, 26–35.

[2] Vergleiche *P. Henry*, Kénose, «Dict. Bibl. Suppl.» V, 7–161. Wir wurden bei unserer Exegese vor allem durch *A. Feuillet* inspiriert: L' Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de Serviteur et de Rédempteur, «Vivre et Penser» (Kriegsausgabe der «Revue Biblique»), 2. Serie/I (1942), 58–79.

[3] Oder ist ἀμνός in Jo 1,29.35 eine falsche Übersetzung des aramäischen *taliá*, das «Knabe» oder «Knecht» bedeutet? Vergleiche *J. Jeremias*, ἀμνός und παῖς in «Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament»; andere Autoren bei *M.-E. Boismard*, «Du Baptême à Cana» («Lectio Divina» 18), Paris 1956, 46ff.

[4] *M. Scheeben* spricht ausführlich über Christi Stand der Entäußerung in seinem «Handbuch der katholischen Dogmatik», 5. Buch, 3. Hauptstück, 3. Abteilung, §§ 254–259 (in «Gesammelte Schriften» VI/2, Freiburg 1954, 108–156); siehe vor allem § 256, S. 121–127.

[5] Eine Darstellung der Theorien findet man u.a. bei *J. Ternus:* Das Konzil von Chalkedon (III) (redig. von *A. Grillmeier* und *H. Bacht*), Würzburg 1954, 531–611. Beiläufig weist *Pius XII.* diese Theorien zurück in der Enzyklika «Sempiternus Rex» vom 8. September 1951.

[1] «‚Ich', ‚Du' und ‚Er' erhalten in Gott ihre scharfe, eigentlich-menschliche Bedeutung von der Menschwerdung des Sohnes her», sagt *E. Schillebeeckx:* Het bewustzijnsleven van Christus, «Tijdschr. v. Theol.», 1 (1961), 227–251, 242, Nr. 19. Über die Möglichkeit, daß Gottes Wesen erst in Christus und im ausgegossenen Geist *schlechthin* dreipersönlich wird, siehe *P. Schoonenberg:* Over de Godmens, «Bijdragen» 25 (1964), 166–186.

[7] *K. Rahner* legt die *integritas* in die unserer Person verliehene Möglichkeit, die menschliche «Natur» (Vorhandenheit) von innen heraus zu beherrschen: «Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, «Schriften zur Theologie» I, Einsiedeln [2]1956, 377–414 (darin 402–405). Diese Möglichkeit kommt aber durch die Gnade selbst und ist in dem Maße gegenwärtig, wie die Gnade herrscht (*P. Schoonenberg:* Zonde der wereld en erfzonde, «Bijdragen» 24 [1963], 350–386 [darin 380ff.]).

[8] Vergleiche *E. Schillebeeckx*, a.a.O., 248ff. (s. Anm. 6). Zur Theologie von Jesu Wissen und Bewußtsein während seines irdischen Lebens siehe die Chronik von *E. Gutwenger* in dieser Nummer.

[9] *J. A. T. Robinson*, «Honest to God», SCM Press 1963, 75 (deutsche Übersetzung: «Gott ist anders», München [7]1964, 79).

[10] Dies wird von O. Cullmann angenommen: «Die Christologie des Neuen Testaments», Tübingen [2]1958, 65ff. Dies wird mit Recht korrigiert von *A. Vögtle:* Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, «Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner» I, Freiburg 1964, 608–667 (darin 628–634).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

J. M. González-Ruiz

Erlösung und Auferstehung

Diese Studie will sich darauf beschränken, die wesentlichen Zusammenhänge hervorzuheben, welche im Neuen Testament die beiden großen theologischen Begriffe Erlösung und Auferstehung miteinander vereinen. Es ist unmöglich, a priori eine Definition der beiden zu geben, da dies gerade aus der Analyse der Beziehungen, die sie eng verbinden, erreicht werden kann.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß der Begriff der Auferstehung sich in unserer westlichen Theologie in beunruhigendem Maße verflüchtigt hat. Daraus hat sich auch eine Verengung des Gedankens der Erlösung ergeben, die fast ausschließlich auf die sittliche Dimension des Menschen eingeschränkt wurde, die man vom zeitlichen und räumlichen Zusammenhang, in dem sich die Geschichte der Menschheit unweigerlich vollzieht, absonderte.

Diese Verfinsterung des Auferstehungsbegriffes im Bereich der Erlösungstheologie hat gewisse individualistische und spiritualistische Mystiken und Aszetiken entstehen lassen, die der alten platonischen Tradition näher stehen als der neutestamentlichen Soteriologie, welche gänzlich auf der Voraussetzung der leiblichen Auferstehung Christi und der künftigen Auferstehung der Menschen aufbaut.

Die Vernachlässigung dieses wesentlichen «anastasischen» Elementes der Erlösung Christi hat das Christentum als eine Fluchtreligion erscheinen lassen, die den Werten der Erde feind ist und dem machtvoll höhersteigenden Rhythmus der Geschichte der Menschheit fremd, wenn nicht gar hemmend gegenübersteht.

Das neutestamentliche Material ist unermeßlich. Ich will daher nur die großen Texte unterstreichen, in denen beide Wirklichkeiten, die Erlösung wie die Auferstehung, in einer dialektischen Beziehung untrennbar vereint erscheinen.

I. Paulinische Texte, in denen das Blut Christi als sühnend-reinigendes Element und die «Hingabe» Christi als Sühnopfer – wahrhaftes «Kippur» – zur Vergebung der Sünde dargestellt ist

Von der Gegebenheit des Erlösungstodes ausgehend entwickelt sich der paulinische Gedanke in gerader Richtung. Er stellt uns diesen Tod Christi als «Sühnopfer» im Rahmen des jüdischen Rituals dar.

Auf diesen Begriff des Sühnopfers beziehen sich alle Texte, in denen von der reinigenden Kraft des Blutes Christi die Rede ist (Röm 3,25; 5,9; Eph 1,7; Kol 1,20).

In den gleichen ideologischen Zusammenhang sind alle Stellen einzuordnen, die vom Tode Christi als einem Opfer sprechen, dessen Opfergabe Christus selber und dessen Wirkung die Vergebung der Sünden ist (Eph 5,2.25.26; 1 Tim 2,5–6; Tit 2,14; Gal 2,20; Gal 1,4; Röm 8,32).

Aus dieser ersten Reihe von Texten schließen wir eindeutig, daß Paulus an das levitische Ritual der «Sühne durch das Blut» denkt. Der Gebrauch des Begriffes ἱλαστήριον, mit dem die LXX das hebräische «kipper» für gewöhnlich übersetzt, bringt uns auf den wahren Weg des paulinischen Denkens. Um es richtig zu verstehen, müssen wir hervorheben, was Wort und Begriff «kipper» und «Blut» für das levitische Ritual tatsächlich bedeuteten.[1]

Die Grundidee der rituellen Sühne, wie sie im Verb «kipper» zum Ausdruck kommt, ist die eines spezifischen konkreten Ritus, des Sühneopfers, das Sünde und Unreinheit abwischt, um Personen und Sachen jenen besondern, Gott wohlgefälligen Zustand zu geben (oder wiederzuschenken), der sie mit dem Göttlichen verbindet.

Wir gehen vom Grundtext im 17. Kapitel Leviticus aus, der ausdrücklich auf den reinigenden Bebrauch des Blutes hinweist und dafür den Grund angibt:

«Denn das Leben des Fleisches ist im Blut, und ich habe es euch auf den Altar gegeben, um euer Leben zu reinigen; denn das Blut reinigt gerade, insofern es Leben ist (,y^ekapper^)...» (Lev 17,11; cf. Lev 17,10 bis 14; Gn 9,4; Dt 12,13).

Wie wir sehen, handelt es sich nicht um das Blut in seiner materiellen Hinsicht, sondern insofern es Lebensträger ist: der Ausdruck «dāmō bnaphschō» ist vielleicht eine durch ein «wesentliches b»[2] verbundene Apposition; auf jeden Fall erscheinen «nephesch» und «dam» aufs engste vereint.

Bei den Semiten war das Blut das Element, das man in erster Linie als belebend, als Träger und Prinzip des Lebens betrachtete. Parallel dazu brach sich eine andere Auffassung Bahn, die das Lebensprinzip in der Atmung, im Hauch oder «nephesch» sah, wie sich aus einigen mesopotamischen Mythen über die Erschaffung des Menschen und der biblischen Erzählung selber ergibt. Beide Strömungen fanden bald einen Konvergenzpunkt: das Blut ist nicht als solches, sondern als Träger des luftförmigen Lebenselementes («nephesch») Prinzip des Lebens; mit andern Worten, es handelt sich um den Dampf, der aus dem warmen Blut aufsteigt.

Um diesen reinigenden Charakter des Blutes «insofern es Leben ist» richtig zu verstehen, erinnern wir uns an die Beharrlichkeit, mit der die Priestergesetze alles als unrein erklären, was mit den Toten und Leichnamen in Berührung kommt (Num 19,11f.; 19,2–10; Lev 21,11f.).

Die tiefe Bedeutung dieser Ritualgebräuche liegt in der Achtung, die die Menschen des A.T. dem Tod entgegenbrachten. Für sie gab es, wie J. Pedersen sagt[3], ein Reich des Todes, das in das Leben einbricht. Alles, was einen Angriff und eine Bedrohung des Lebens bildet – die Wüste, das Meer, die Sünde, die Krankheit, das Chaos, die Finsternis – wird mit dem Tod in Beziehung gebracht, der gewissermaßen die feindliche Wirklichkeit bleibt und schließlich vernichtet werden wird. Mit den übrigen semitischen Völkern bekennt Israel den Glauben an den schicksalhaften, unausweichlichen Charakter des Todes, der in einem Satz des Gilgameschepos seinen klassischen Ausdruck gefunden hat: «Als die Götter die Menschheit schufen, bestimmten sie der Menschheit den Tod zu; das Leben aber behielten sie in ihren Händen.» Dieser Gedanke vom Leben, das in seiner Fülle nur der Gottheit zukommt, ist vom jahwistischen Hagiographen in seiner Gleichniserzählung vom Baum des Lebens dargestellt worden. Der Mensch hat nie von diesem Baum gegessen; erst nachdem er das göttliche Gebot übertreten und vom Baum der Erkenntnis gegessen, wird ihm der Zutritt zum Baum des Lebens verwehrt. Hätte der Mensch nicht gegen das göttliche Verbot gehandelt, so hätte Gott zu seiner ursprünglichen Natur eine Gnade hinzugefügt und ihm erlaubt, vom Baume des Lebens zu essen. Durch seinen Ungehorsam hat sich der Mensch dieser Möglichkeit endgültig beraubt: er wird sterben, und der Tod erhält für ihn den Charakter der Strafe.[4]

Das Leben ist eine Gabe Gottes, eine Gnade, die er in ganzer Fülle denen gewährt, die ihn lieben und ihm gehorchen. Daher treffen wir in den Büchern des A.T. regelmäßig die Auffassung, der Mensch erhalte im Verlauf seines Lebens von Gott seine Belohnung, und gerade ein langes Leben sei eine Belohnung für die Gerechten. Daraus erklärt sich die Verwirrung, die der gewaltsame, verfrühte Tod eines gerechten Menschen hervorrief. Er schien die göttliche Gerechtigkeit in Zweifel zu ziehen.

Dadurch reifte im Denken der Israeliten allmählich der Glaube an eine künftige Auferstehung heran, durch die sich der «lebendige Gott» (Num 14,28; 2 Kg 2,2; Jer 10,10; Ez 20,31; 33,11) den «Mächtigen des Todes» und des «Scheol» gegenüber Genugtuung verschafft. Anfänglich spricht man von zwei Menschen, die der Gewalt des Todes entzogen wurden: Henoch, der zum Lohn für seine Gottesfurcht «entrückt» wurde, «weil er mit Gott wandelte» (Gen 5,24), und der Prophet Elias, das Urbild der Gerechtigkeit und Unbeflecktheit (2 Kg 2,1–11). Jahwe, der «lebendige Gott», konnte in seiner Tätigkeit als Schöpfer des Lebens nicht durch den Tod eingeschränkt werden; daher bekundete er von Zeit zu Zeit diese Macht, in dem er Tote zum Leben zurückrief. Das A.T. berichtet drei Fälle der Rückkehr zum Leben (1 Kg 17,17; 2 Kg 4,29; 13,21); bei allen dreien handelt es sich um Leichen, die von Jahwe selbst zum Leben zurückgerufen wurden; der Prophet war das bloße Werkzeug (1 Kg 17,21). Die Idee von der Auferstehung des Volkes war vertrauter (Os 6,1–12). Noch bezeichnender ist der Text Ez 37; denn es scheint sich dabei nicht nur um die gemeinschaftliche Auferstehung des Volkes zu handeln, sondern um die der Toten. Die Frage: «Werden diese Gebeine wieder aufleben?» «Herr, du weißt es» drückt einen Zweifel aus, der im unbestrittenen Fall der nationalen Wiederherstellung ausgeschlossen war. Anderseits werden die Toten «ha-rugîm»

genannt: die, welche getötet worden sind (37,9); dieser Gedanke entspricht dem, was Daniel später über die Martyrer sagen wird: sie werden die ersten sein, die in den Genuß der Auferstehung gelangen.[5]

Gleicherweise scheint der Gedanke, David sei ins Leben zurückgekehrt, dem wir bei Ez 34,23 und 37,24 begegnen, die Idee einer Auferstehung des Königs als Vorwegnahme der Auferstehung der Massen zu begünstigen.

Das Musterbild von Tod und Auferstehung erscheint in der Gestalt des Gottesknechts, besonders im Bekenntnis des Volkes: «Wir dachten, er sei von Gott geschlagen...» (Is 53,4). Die Auferstehung des Knechtes erscheint auf jeden Fall als außerordentliches Begebnis, das einem Menschen nur als Ausnahme zuteil werden konnte. Treffend bemerkt aber E. Jacob[6], daß im A.T. alle außergewöhnlichen Eingriffe Gottes, wie beim Propheten- und beim Priestertum und ganz allgemein bei der Erwählung, eine Neigung haben, vom Besondern ins Allgemeine überzugehen. So erwarb auch die Auferstehung um so mehr Allgemeincharakter, als sie sich als die einzige Lösung des Problems der Belohnung für die Schwierigkeiten darstellte, die mit diesem Dogma in immer wachsendem Maße verbunden waren. Endlich wird die Auferstehung als Lösung des Belohnungsproblems zum festen Dogma, wie es sich in 2 Makk 7,22 und Dan 12 zeigt.

Nun können wir die Bedeutung des Ritus der Sühne durch das Blut besser begreifen. Das Blut reinigt und sühnt durch das Leben, das in ihm ist; bei der Berührung durch das «Leben» (Blut) verschwindet der «Tod» (Sünde). Das größte positive Element, das Gott in die Schöpfung gelegt hat, schafft alles Negative weg, das die menschliche Gebrechlichkeit aufhäuft.

Man glaube aber deswegen nicht, der Sühneritus habe die bloß negative Bedeutung gehabt, zu reinigen, die Sünde (Tod) zu entfernen. Nein, ihm war letztlich ein offensichtlich positiver Charakter eigen: das Blut schafft nicht nur das Übel weg, sondern vereinigt auch mit dem Quell alles Guten, oder genauer, es verstärkt mit neuem Leben eine schwach gewordene Verbindung. In diesem Sinne finden wir es auch als bedeutsamen Gebrauch beim Bundesschluß: gerade als Lebenselement wurde das Blut als Sinnbild verwandt, das die Partner vereinigte und dem gegenseitigen Vertrag gewissermaßen Kraft verlieh.

Das Blut Christi als Reinigungselement in den paulinischen Texten

Kehren wir nun zu den paulinischen Texten zurück. Wir übergehen seine eingehende Exegese, die wir hier nicht darlegen können, und halten uns beim Ergebnis seiner eindringlichen Aussagen auf. Paulus gebraucht in reichem Maße die ganze Terminologie der Sühne durch das Blut, wie sie das jüdische Rituale bot, und wendet sie auf Christus an.

Das Blut Christi hat die gleiche Bedeutung wie das Blut der Sühneriten: 1. negativ: es schafft die Sünde weg (Röm 3,25; Eph 1,7); 2. positiv: es vereint wiederum, was getrennt war (Eph 2,13), erneuert den Bündnisfrieden (Kol 1,20), verleiht die Sicherheit der Rechtfertigung (Röm 5,9).

Dieser doppelte Wert des Blutes Christi ist der einzige, der ihm in den Texten der ersten Gruppe, in denen besonders von seinem Blut die Rede ist, ausdrücklich zugesprochen wird.

Ebenso wird in der zweiten Gruppe von Texten, die vom Tode Christi als Opfer spricht, als Ergebnis seiner Wirksamkeit *immer* und *ausschließlich* der gleiche Inhalt genannt: die negativ-positive Reinigung der Gläubigen (Gal 1,4; 2,20; Röm 8,32; Eph 5,25f.; 1 Tim 2,5–6; Tit 2,14).

Infolgedessen besteht der erlösende, reinigende, soteriologische Wert des Todes Christi für Paulus genau in der Tatsache, daß das Blut Christi Träger und Spender des Lebens, des wahren und einzigen Lebens ist, das in sich die doppelte Hinsicht der «Vergebung der Sünden» und der «Auferstehung» einschließt.

Erinnern wir uns nun, daß der Seinsgrund des Reinigungswertes des Blutes genau in der «nephesch», im Lebensatem des noch warmen, eben erst vergossenen Blutes lag. Daher mußte jedesmal ein Tier geopfert werden, um für den Reinigungsprozeß sogleich sein warmes, noch lebensvolles Blut gebrauchen zu können. Geronnenes, kaltes, trockenes Blut, dem die «nephesch» nunmehr fehlte, war kein lebensvolles Element mehr, das reinigen konnte, sondern gehörte schon viel mehr dem Tod und der Verwesung an.

Erst aus dieser Sicht heraus werden wir mit Recht annehmen dürfen, daß Paulus, wo er von der dauernden Reinigungskraft des Blutes – des Todes – Christi spricht, nicht an ein totes Blut denken kann, das einem für immer im «Scheol» versunkenen Tod angehört, sondern im Gegenteil an ein stets warmes, lebendiges und lebenspendendes Blut, an einen überwundenen Tod, an eine Wieder-

geburt aus der eigenen Asche. Für die Mentalität eines Juden ließ sich der Tod an sich nicht als belebendes Element denken, außer eben insofern er sich in paradoxer Weise selber verneint. Als Element der Reinigung und Erneuerung konnte er nicht den *Tod–Tod* ansehen, sondern nur den *Tod–Leben.*

II. Christus Hoherpriester und Opfer im Rahmen einer himmlischen Liturgie

Diese Folgerung, die wir aus der paulinischen Sicht des Opfertodes Christi herauszuheben wagen, finden wir in den späteren neutestamentlichen Schriften ausdrücklich formuliert: im Hebräerbrief, den Schriften des Johannes und der Apokalypse.

1. Der judenchristliche «Midrasch» des Hebräerbriefes

Der Hebräerbrief vereint in sich die doppelte Dimension der Linie des paulinischen Denkens und eines judenchristlichen «Midrasch» über den Priestercharakter Jesu und den Opferwert seines Todes. So wird, wie wir sogleich sehen werden, in diesem Brief ausdrücklich gesagt, daß das Blut Christi einen unvergänglichen Reinigungswert hat, *weil es das Blut eines Auferstandenen ist.*

Der Verfasser zeigt sein größtes Interesse daran, Christus als einzigen, wahren Hohenpriester darzustellen. Zu diesem Zweck dreht sich seine ganze Argumentation um den großen priesterlichen Ritus des «Yôm Kippur». Der Mittelpunkt seiner Darlegung findet sich in der triumphalen Stelle 9,11–14:

«Christus ist als Hoherpriester der endgültigen Güter gekommen: sein Tempel ist größer und vollkommener, nicht von Menschenhänden gemacht, d.h. nicht von dieser geschaffenen Welt. Er verwendet nicht Blut von Ziegenböcken oder Kälbern, sondern sein eigenes. So ist er ein für allemal ins Heiligtum eingetreten und hat ewige Befreiung erlangt. Wenn das Blut von Ziegenböcken und Stieren und das Bestreuen mit der Asche eines Kalbes die Kraft haben, Unheilige zu heiligen und ihnen äußere Reinheit zu verleihen, um wieviel mehr wird das Blut Christi, der sich in der Kraft des ewigen Geistes Gott als makelloses Opfer dargebracht hat, fähig sein, unser Gewissen von den toten Werken zu reinigen und zur Verehrung des lebendigen Gottes zu bringen.»

Der Vergleich stützt sich auf einen scharfen «a fortiori»-Gegensatz, der vom Geringeren auf das Höhere, vom Vorbild auf das Urbild schließt.

Erster Gegensatz: Das große Heiligtum, in dem sich das Sühnopfer Christi vollzieht, ist der Himmel. «Denn Christus trat nicht in ein von Händen gemachtes Heiligtum, ein Vorbild des wahren, ein, sondern in den Himmel, um nun zu unsern Gunsten in Gottes Gegenwart zu erscheinen» (9,24).

Zweiter Gegensatz: Der Hohepriester verwandte bei seinem Sühneritus «fremdes Blut» (9,25: ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ); Christus gebraucht «sein eigenes Blut» (1,12: διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος). Dieser Gegensatz ist um so schärfer, als das vom jüdischen Hohenpriester verwandte «fremde Blut» das Blut von Tieren war (9,13).

Dritter Gegensatz: Hohepriester mußte es bei den Juden viele geben, weil sie sterblich waren. Christus dagegen «bleibt für immer»; er ist auferstanden, hat den Tod endgültig überwunden «und ist im Besitze eines ewigen Lebens, um sein Priestertum zugunsten der Gläubigen auszuüben» (7,23–25).

Vierter Gegensatz: Für das Sühnopfer mußte man jedesmal ein *neues Opfertier* suchen; beim Opfer Christi ist die Opfergabe er selber mit seiner fortdauernden Kraft (9,25–28; 10,11–17), da es sich um ein immer lebendes Opfer handelt, «das zur Rechten Gottes sitzt» (10,12).

Zusammengefaßt: das Sühnopfer Christi besitzt seine Gültigkeit dank allem, was es in all seinen Elementen an Lebendigem, Ewigem gibt: ein lebendiger Hoherpriester, Sieger über den Tod; eine stets lebendige Opfergabe mit lebensvollem, warmem Blut voll ewig reinigender Fähigkeit; und ein dauerndes, endgültiges Heiligtum, der Himmel selber.

Wie wir sehen, ist aus dieser Sicht eine soteriologische Wirksamkeit des Todes – des Blutes – Christi in Trennung (und Zusammenhanglosigkeit) von der Auferstehung undenkbar: das blutige Opfer Christi hat reinigenden Wert, weil es das Opfer eines Auferstandenen ist.

2. Die johanneischen Schriften

Auf der gleichen Linie entwickelt sich, so glauben wir, die Christologie des Johannes. In all seinen Schriften erscheint das Bemühen, in den kleinsten Einzelheiten des Daseins und der Tätigkeit Jesu einen wenn auch zuweilen verborgenen Widerschein der göttlichen «doxa» zu entdecken.

Für Johannes ist das Leben die Auferstehung. Die Gestalt des auferstandenen Christus beherrscht seine ganze großartige Auffassung. Man möchte

sagen, Johannes' Absicht sei, den Schatten der Auferstehung hinter allem Geschehen des irdischen Daseins Jesu erscheinen zu lassen.

Schon von Anfang an wird die Auferstehung als das große «Zeichen» seiner messianischen Autorität dargestellt (Jo 2,18–22).

Im Gespräch mit Nikodemus, in dem sein Tod ausdrücklich als eine «Erhöhung» (3,14) bezeichnet wird, beginnt Jesus mit der Darstellung seiner «Auffahrt in den Himmel» (3,13) als des wahren Sinnes und der Rechtfertigung seiner Todes-Verherrlichung; ein Tod, der nicht in ein «verherrlichtes» Leben ausmünden würde, könnte nicht «Erhöhung» genannt werden.

Im Gleichnis vom guten Hirten spricht Jesus von seinem Tode als dem wahren Unterscheidungszeichen für die Echtheit seiner Sendung. Trotzdem macht er am Ende – um nicht glauben zu lassen, sein Tod sei eine Niederlage, ein «Tod-Tod» – eine klare Anspielung auf seine Auferstehung: «Ich gebe mein Leben, um es wieder an mich zu nehmen. Niemand nimmt es mir: ich gebe es von mir aus. Ich habe die Macht, es zu geben und habe die Macht, es wieder zu nehmen» (Jo 10,17–18). Das Leben hingeben (*τιθέναι τὴν ψυχήν*) ist ein Sonderausdruck des hl. Johannes (10,11.15.17.18; 13,37.38; 15,13; 1 Jo 3,16). Er kann dem rabbinischen «masar naphschô» (cf. «masar 'atsmô lemitah», «sich dem Tode übergeben») entsprechen; wahrscheinlicher ist es eine Variante zu *διδόναι τὴν ψυχήν* mit der Absicht, die Freiheit Jesu im Sterben zu unterstreichen.[7] Mit andern Worten: Wäre Jesus im Tode versenkt geblieben, ohne die Möglichkeit, von sich aus wieder aufzutauchen, so wäre sein Tod eine Niederlage gewesen, ein Sieg der fremden Mächte über ihn, kein «Erhöhungstod». Dies war er einzig, weil er in die Auferstehung ausmündete.

Mit womöglich noch größerer Klarheit ist die gleiche Idee 12,23–24 ausgedrückt. Hier ist von seinem Tode als «Verherrlichung» die Rede: «Es kommt die Stunde der Verherrlichung des Menschensohnes»; danach wird im Gleichnis vom Weizenkorn wiederum im Vorbeigehen eine Deutung ausgeschaltet, die aus dem Tod eine Niederlage machen möchte: das Weizenkorn stirbt, aber nicht, um für immer in der Scholle zu versinken und zu verwesen, sondern um in einem strahlenden, lebendigen Keimen aufzusprießen. Der Tod Jesu ist «Verherrlichung», weil er ein Schritt zur Fruchtbarkeit des in der Auferstehung wiedererlangten Lebens ist. Dieses Bild vom Samenkorn hatte auch Paulus verwendet, um die eschatologische Auferstehung zu erklären (1 Kor 15,36–37. 42–44).

Endlich versteht man aus dieser Sicht vollkommen die Vereinigung zweier Gespräche, die Jesus bei zwei verschiedenen Gelegenheiten, beim Abendmahl am Vorabend seines Leidens und beim Abschiedsmahl am Tage der Himmelfahrt (Apg 1,4) hielt, und die Johannes in den Kapiteln 13 und 14 bewußt verschmolzen hat. Es liegt ihm daran, den Tod und die Erhöhung Jesu als Ganzes darzustellen, weil eben der Tod kein Ziel, sondern ein Übergang zum Leben war, ein «Übergehen von dieser Welt zum Vater» (13,1).

Die interessanteste Stelle für unsere Auffassung ist die Rede vom Lebensbrot im 6. Kapitel des Evangeliums. Jesus ist gerade deshalb das «Brot des Lebens» (6,35.48), das «lebendige Brot» (6,41.51), weil er die Macht hat, die, welche es essen, zum ewigen Leben zu bringen, und das ist nichts anderes als zur Auferstehung (6,39.40.55).

Die Juden ärgern sich zweifach über diesen Anspruch Jesu. Erstens (6,41f.) sehen sie in Jesus einen Mann niedriger Herkunft und nicht göttlicher Abstammung, wie er behauptete. Und zweitens (6,61–63) schien es ihnen für ihre Würde «beleidigend» (*σκληρός*), daß sie die «Reinigung», das Ergebnis des Opfers, durch das «Fleisch» erhalten sollten.

Tatsächlich machte Jesus eine klare Anspielung auf die Feier seines Opfertodes in der Eucharistie, wie uns das «Logion» bei Lukas und Paulus berichtet (Lk 22,19; 1 Kor 11,24.26). Die Ausdrücke haben deutlichen Opfercharakter; die doppelte Bedeutung des *δίδωμι* («verteilen» und «dem Tod übergeben») ist ein typisch johanneischer Zug.[8] Die Präposition *ὑπέρ* mit Genitiv hat durch die Schriften des Johannes hin den Sinn des Opfers: «sterben für» (10,11.15; 11,50f.; 11,52; 15,13) und mit einem opfertechnischen Ausdruck, der sich auf seinen Tod bezieht, in 17,19: *ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν*.

Die Juden hatten vollkommen verstanden, daß Jesus sagen wollte, sein in seinem Tod als Opfer dargebrachtes «Fleisch» werde für immer eine sühnende Wirkung besitzen. Das war für israelitische Ohren einfach unverständlich und unerträglich. Wie wir gesehen haben, liegt es Johannes daran, den «kenotischen» Gegensatz des «Fleisches» Christi zur «doxa», die auf die taktische, zeitliche Demut und Niedrigkeit dieses «Fleisches» hereinleuchtet, hevorzuheben. Auch hier kommt das Mißverständnis der Gesprächspartner (und Leser)

zum Vorschein: ein «Fleisch», das nur geopfertes und in der Niederlage des Grabes versunkenes «Fleisch» wäre, könnte nicht Werkzeug des Lebens sein. Das geopferte Tier «reinigte» eben durch das noch warme «Blut», das den Lebensodem noch besaß.

Jesus anerkennt die Schwierigkeit, stellt aber die Voraussetzung in Abrede: «Ihr nehmt hieran Anstoß? Und wenn ihr nun den Menschensohn wieder dorthin hinaufsteigen seht, wo er zuvor war?» (6,62). Wiederum die gleiche Idee: das geopferte «Fleisch» des Menschensohnes ist der Niederlage des Todes entrissen worden und wieder zu einem unvergänglichen Leben gelangt. Mit andern Worten: der Tod ist «Verherrlichung», weil er in die Auferstehung und Himmelfahrt ausmündet.

«Der Geist gibt das Leben; das Fleisch bringt keinen Nutzen» (6,63). Wir glauben, der Sinn dieses Satzes ergebe sich nur im exegetischen Zusammenhang, den wir hier untersuchen.

Das Binom «Geist–Leben» ist im A.T. sehr häufig. Gott ist der einzige «Lebenspender»: er gießt den Dingen das Leben durch seinen «Hauch–Geist» ein («rûḥ», *πνεῦμα*, *πνοή*: Gen 2,7; 6,3.17; 7,15 usw.). Trotzdem glauben wir, Johannes sei hier direkt von einem christlichen Klischee abhängig, das wir in 1 Kor 15,45 schon vollkommen gezeichnet vorfinden: «Der erste Mensch Adam erhielt ein vergängliches Leben, während der letzte Adam dagegen einen Geist, der Leben spendet, erhalten hat.» Der Gegensatz, den Paulus hervorheben will, ist klar: Adam – der «Mensch» – gibt ein kurzes, vergängliches Leben weiter; Christus gibt die sichere Hoffnung der endgültigen Wiedererlangung des Lebens in der Auferstehung: «Und wenn durch den Menschen der Tod gekommen ist, so ist durch den Menschen auch die Auferstehung der Toten gekommen; denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus auch alle das Leben wiedergewinnen» (1 Kor 15,21–22). Diese «Wiedergewinnung des Lebens» ist nach dem ganzen nähern Zusammenhang die eschatologische Auferstehung. Adam wurde als Besitzer eines vergänglichen Lebens geschaffen; dieses konnte er seinen Nachkommen weitergeben, die infolgedessen «irdische Lebensträger (1 Kor 15, 47–49) waren, «Leiber mit vergänglichem Leben» (1 Kor 15,44), mit einem Wort, einfach «Fleisch und Blut» (1 Kor 15,50).

Christus dagegen ist viel mehr als dies und war es auch, als er sich in der Gestalt des «Fleisches» zeigte: er ist ein «Geist, der Leben spendet» (*πνεῦμα ζωοποιοῦν*), Besitzer des göttlichen Hauches, der wieder auferweckt. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es daher unverständlich, von einem leiblichen Christus zu sprechen, der im «Scheol» versenkt und vom Tode beherrscht wäre. Christus-Leib, Christus-*ψυχή* kann nicht der Anti-Adam sein; das muß der Christus-*πνεῦμα* sein, der belebte und belebende, nach dem glücklichen paulinischen Ausdruck: «Der auferstandene Christus, die Erstfrucht der Entschlafenen» (1 Kor 15,20). Es besteht daher eine enge Beziehung zwischen der Auferstehung und dem «Geist, der Leben spendet». «Fleisch und Blut» können das Reich Gottes nicht erben, oder, wie Paulus selber ausdrücklich bemerkt: «Die Verwesung erbt die Unverweslichkeit nicht» (1 Kor 15,50). Wenn das «Fleisch» nicht aus seiner eigenen Sphäre heraustritt, ist es bloße «Verwesung»; durch das, was an ihm sterblich ist, gehört es zur feindlichen Front – zum Tod, dem «letzten Feind» (1 Kor 15,26) –; ist auch dieser zerstört, so wird man die Kunde vom endgültigen Sieg ausrufen können.

Kehren wir zu Jo 6,63 zurück. Wir sahen, daß *ζωοποιεῖν* «wiederaufwecken» bedeutet. Dieses Verb erscheint beim hl. Johannes nur noch einmal (5,21) mit der klaren Bedeutung des Wiedererweckens, da es als Parallele zu *ἐγείρειν τοὺς νεκρούς* gebraucht wird. Überdies wird in der ganzen Rede über das Lebensbrot von der wiedererweckenden Kraft desselben (6,40,50.52), des Fleisches und Blutes des Menschensohns (6,55), gesprochen.

Es ist daher natürlich, daß ums Ende des ersten Jahrhunderts, als die Christen daran gewöhnt waren, das «Fleisch» als Element der Verwesung und des Todes, den «Geist» als alleinigen Führer zum Leben zu betrachten, der hl. Johannes daran dachte, eine Schwierigkeit zu lösen, die von selber auftrat. Jesus hatte gesagt, sein Fleisch und sein Blut seien durch das Sühnopfer Quelle des Lebens und der Auferstehung. Wie kann das «Fleisch» das «Leben», die «Auferstehung» hervorbringen? Jesus anerkennt die Schwierigkeit, stellt aber die Voraussetzung in Abrede: einzig der Geist, das *πνεῦμα* kann das Leben geben; das «Fleisch» allein könnte nichts bringen, wenn es nicht durch den Geist belebt worden wäre.

«Die Worte, die ich euch gesagt habe, sind Geist und Leben.» Johannes denkt jetzt nicht an «Christus–Fleisch» als «Wort Gottes» (Jo 1,1–14) oder «Wort des Lebens» (*λόγος τῆς ζωῆς* 1 Jo 1,1), sondern bezieht sich auf die Rede, die er gehalten

(*ῥήματα*), deren Thema eben das Binom «Geist–Leben» gewesen war.

Das ist, wie wir gesehen haben, das große Anliegen des hl. Johannes: Christus als den Sohn Gottes darzustellen und von dieser Höhe aus auch sein irdisches und «fleischliches» Leben zu erhellen. Das «Fleisch» Christi ist mehr als «Fleisch»; es ist «Geist, der Leben spendet», es ist der auferstandene Sohn Gottes, der zur Rechten Gottes sitzt, in einem Wort, der «Verherrlichte, Erhobene».

Nun besitzt die Rede vom Lebensbrot unzweifelhaft einen Hintergrund sakramentaler Bedeutung[9] und eine klare Anspielung auf die dauernde soteriologische Wirksamkeit des Abendmahls als «Gedenkfeier des Todes des Herrn bis zu seiner Wiederkehr» (1 Kor 11,26). Johannes will demnach die «doxa» des geopferten Christus machtvoll unterstreichen. Das ist kein bloßes, geopfertes und in ewigen Tod versenktes «Fleisch», sondern ein durch die «doxa» der Auferstehung verherrlichtes, dem unaufhörlichen Leben wiedergegebenes und mit einem «belebenden Hauch» begabtes «Fleisch».

Die gleiche Idee wird ohne Allegorie und typologische Umschreibungen in 1 Jo 1,7 klar und deutlich ausgedrückt: «Das Blut seines Sohnes Jesus reinigt uns von aller Sünde.» Es handelt sich hier nicht um die Vergangenheit, um den einzigen Augenblick des Todes Jesus auf dem Calvarienberg, sondern um eine gegenwärtige, dauernde Wirklichkeit. Daher wird alsbald «expressis verbis» diese Gegenwart und Unvergänglichkeit des «sühnend-reinigenden» Wertes des Blutes Christi ausgesprochen: «Wenn jemand sündigt, so haben wir einen Fürsprecher beim Vater, Jesus Christus den Gerechten; er ist die Sühne (*ἱλασμός*) für unsere Sünden, und nicht nur für die unsrigen, sondern für die der ganzen Welt» (2,1–2). Die Parallele mit dem Hebräerbrief ist eindrucksvoll: hier wird zweifelsohne wie dort Jesus als ewiger Hoherpriester und ewiges Opfer im himmlischen Heiligtum dargestellt, «von wo er immerdar die retten kann, die sich durch ihn Gott nähern, da er immer lebt, um für uns einzutreten» (Hebr 7,25).

Johannes mündet also in die gleiche Opferauffassung des Todes als Auferstehung Christi ein, die wir in den paulinischen Schriften und im jedenchristlichen «Midrasch» des Hebräerbriefes gesehen haben:

1. Christus ist der Hohepriester, der ein Sühnopfer (*ἱλασμός*) vollzieht (1 Jo 2,2).

2. Er ist selber Opfergabe dieses Opfers, da das Werkzeug der Sühne sein Blut ist (1 Jo 1,7).

3. Der Sinn dieses Sühnopfers ist einzig die Reinigung (*καθαίρει*) (1 Jo 1,7).

4. Der Gegenstand dieser «Reinigung» ist zweifach:

A. Die «Sünde» (1 Jo 1,7; 2,1–2);

B. Der «Tod» (Jo 6,55.64).

5. Die soteriologische Wirkkraft dieses Opfers stammt nicht aus dem negativen, dem «Todes»-aspekt, sondern von der positiven Seite, der «Verherrlichung» Jesu, der in seiner Funktion als ewiger Hoherpriester wirklich und auf immer lebendig ist.

In einem Wort: es ist genau der Priester Christus, der Erlöser der Menschheit, der in der Glorie der Auferstehung andauernd vermittels seines lebendigen und ewigen Blutes die «Sühne–Reinigung» verwirklicht.

3. Die Apokalypse

In der Geheimen Offenbarung finden wir diese Schau des glorreichen Erlösers schon vollständig aufgenommen.

Schon im Briefgruß wird Jesus Christus als «der getreue Zeuge, der Erstgeborene der Toten» dargestellt, «der uns liebt und uns mit seinem Blute von unsern Sünden befreit und uns zu einem Reich, zu Priestern für Gott, seinen Vater, gemacht hat» (Apk 1,5–6).

1,18 stellt sich Jesus selber vor als «der Lebendige: und ich war tot, und siehe, ich bin lebendig für immer und besitze die Schlüssel des Todes und des Hades». Jesus ist der «Lebendige», besitzt das Wesensattribut dessen, der sich auf vielen Seiten des Alten und Neuen Testaments «der lebendige Gott», «ich bin der, der lebt» nennt (cf. Apk 10,6; Jo 5,26; 11,25; 14,6). «Und gerade weil er «der Lebendige» ist, besitzt Christus alle Gewalt über die Auferstehung. Zwar ist er durch den Tod gegangen (geschichtliche Zeit, ein Augenblick in seinem Dasein): diesem provisorischen *Ereignis* steht ein dauerndes, ewiges *Sein* gegenüber: das Leben ohne jedwede Beschränkung, das Leben in Gott, wie der hl. Paulus schreibt (Röm 6,9–10). Dieser persönliche Sieg über den Tod setzt ihn in Besitz einer absoluten Herrschaft über den Tod, der anderseits als der letzte Feind der Menschen (1 Kor 15,26) und über den Hades, die Personifikation des Todes (6,8; 20,13–14) dargestellt wird.»[10]

Dieser Besitz der Schlüssel des Todes und des Scheol war im Judentum einzig Gott vorbehalten. Gott ist der Wiederbeleber der Toten (Berak. 8b

usw.). Er allein kann auferwecken; denn nur er besitzt den Schlüssel zu den Gräbern für die Auferstehung der Toten und gibt ihn an niemand ab. Ihm werden alle Taten zugeschrieben, die die Auferstehung bewirken. Einen Augenblick trat er ihn an Elias ab, und deswegen sollte der Prophet bei der Endauferstehung eine Rolle spielen.[11]

Im 5. Kapitel wird eine glänzende Epiphanie des auferstandenen Lammes geschildert. Christus «hat gesiegt» (5,5): dieser Sieg gibt ihm das Recht, die Rolle zu öffnen und anzusehen, d.h. deren Inhalt zu lesen, zu offenbaren und zu verwirklichen: als Mittler der Pläne Gottes (Eph 1,10–13) muß er sie auch ausführen. Er hat gesiegt: das Verb steht im tempus historicum, das einen zeitlichen Augenblick bezeichnet. Wenn er sich zur himmlischen Tätigkeit Gottes gesellt, tut er es als das geopferte Lamm und bringt dabei charakteristische Züge zum Ausdruck.

Erstens erscheint es als «geschlachtet» (5,6), obwohl lebendig; im Evangelium des hl. Johannes zeigt der Auferstandene seine Narben (Jo 20,27); hier in der Apokalypse nennt er sich selber (1,18): «Der tot war und in Ewigkeit lebt.» Die Zeichen des Todes, die das Lamm trägt, sind mehr als stets sichtbare Narben; sie weisen auf die unbeschränkte Fortdauer seines Opfers hin (Hebr 9,14). Das Lamm ist voll lebendiger Kraft: es hat «sieben Augen, welche die sieben Geister Gottes sind, die der ganzen Erde geschickt werden» (5,6), d.h. den siebengestaltigen göttlichen Geist, den der Messias besitzt (Is 11,1–2).

In den Hymnen auf das Lamm, die nachher folgen (5,9–10.12), ist ausdrücklich von einem «Loskauf» die Rede, der durch «den gewaltsamen Opfertod» (ἐσφάγης) erfolgte, in dem die Vergießung des «Blutes» möglich wurde, mit welchem die «Losgekauften» ihre Sünden reinigen, um Zutritt zum Bunde mit Gott zu erlangen, so daß sie «Könige und Priester» werden. Diese Vision des glorreichen Lammes entspricht ganz der Schau des glorreichen Priesters im Hebräerbrief außer in einem Punkt: im Hebräerbrief wird die Eigenschaft Christi als Priester unterstrichen, während er in der Apokalypse in erster Linie als die Opfergabe erscheint. Beide Perspektiven fallen jedoch dort in eine zusammen, wo der Priester und die Opfergabe in einer himmlischen Liturgie dargestellt werden. Das Opfer findet im himmlischen Heiligtum statt; alle Epiphanien des Lammes erfolgen in einem wundervollen liturgischen Rahmen mit Hymnen, Weihrauch und Wohlgerüchen.

III. «Biologischer» Sinn der christlichen Moral

Die christliche Moral ist vollständig vom Begriffe der Erlösung beherrscht. Je nachdem dieser letztere aufgefaßt wird, wird auch die Richtung und der Inhalt der Anstrengung des Menschen zum Zwecke der Rettung ausfallen.

Eine «Erlösung», die sich nur auf den Kreis des Sittlichen beschränken und die letzte Beziehung mit dem «biologischen» Endtriumph des menschlichen Daseins nicht in sich aufnehmen wollte, würde ohne Zweifel einer introvertierten und evasionistischen Haltung verfallen.

Der hl. Paulus hat diesbezüglich eindeutige Aussagen: wenn die ganze schöne christliche Moral nicht die Gewißheit einer schließlichen Überwindung des leiblichen Todes in sich hätte, so würde er auf sie verzichten und sich einer Ausgleichsmoral epikureischer Prägung verschreiben.

Es seien nur die ausdrucksvollsten Texte hervorgehoben.

A) *1 Kor 15,16–19. 30–32. 58.*

Der Glaube ist für Paulus wie für die Bibel überhaupt eine Lebenshaltung, die den ganzen Menschen erfaßt und wesentlich in der Annahme der Gottesgabe der Rettung besteht, um die eigene menschliche Vollendung verwirklichen zu können; daher ist das Thema des menschlich-göttlichen Zwiegesprächs im Glauben die Auferstehung Christi als Erstfrucht und Garantie der Auferstehung der Gläubigen. Wenn daher Christus nicht auferstanden ist, so gibt es keine allgemeine Auferstehung und unserm Glauben fehlt ein Inhalt; wir stützen uns auf die Leere, stürzen uns in einen bodenlosen Abgrund. Vor dem Glauben befanden wir uns in der Sünde, da diese ein «objektives Klima» ist: «Alles, was nicht aus dem Glauben hervorgeht, ist Sünde» (Röm 14,23).

Ohne die Auferstehung wären die «in Christus Verstorbenen» «dem Verderben», dem ewigen Tode, anheimgefallen: der Zustand unmittelbar nach dem Tode wird eindeutig als eine Situation der Nicht-Rettung betrachtet. Wenn nun das Dasein der getrennten Seele nicht «Leben» ist, so müßten wir, falls es keine Auferstehung gibt, die christliche Hoffnung auf das jetzige Leben beschränken. Eine solche «Hoffnung» scheint für Paulus bemitleidenswert und unzulässig.

Auch die «Geistigkeit» des Apostels ist von der Hoffnung auf die leibliche Auferstehung beherrscht. Paulus definiert den Berufsapostel als

Menschen, «der in einem dauernden Zustand der Gefahr lebt». Er selber hatte kurz zuvor in seiner evangelischen Arbeit in Ephesus einen gewaltigen Kampf bestehen müssen, der ihn an den Rand des Grabes gebracht hatte. Diese Gefahr nimmt er als «Professioneller des Apostolats» einzig im Vertrauen auf die Auferstehung auf sich. Ohne sie wäre es nicht lohnend, das Leben aufs Spiel zu setzen; im Gegenteil, man müßte es so viel als möglich nach dem epikureischen Spruch genießen: «Laßt uns essen und trinken, denn morgen heißt es sterben.»

Das ganze 15. Kapitel, das sich mit der Auferstehung befaßt, endet mit einer Ermahnung, die Korinther mögen ihre sittliche Lebensführung unentwegt beibehalten in der sicheren Hoffnung auf ein objektives Endergebnis, das eben in der leiblichen Auferstehung besteht.

B) *2 Kor 4,14. 16–18*

«Die Verse 16–18 könnte – wenn man nicht auf den Zusammenhang achtet – Philo (oder sonst ein Platoniker) geschrieben haben. Wie bei diesem wird die unsichtbare, als vollkommen und dauerhaft betrachtete Welt von der sichtbaren getrennt, und der Gegensatz, der zwischen dem äußern und dem innern Menschen besteht, erinnert an die hermetische Begriffswelt. Wenn wir jedoch die ganze Lehre des Apostels berücksichtigen, sehen wir uns gezwungen, diese Stelle unter eschatologischem Gesichtswinkel zu betrachten, den jedoch Platoniker und Hermetiker nicht annehmen können.»[12]

Paulus stellt zwischen der «Lage des äußeren Menschen» und der «des inneren Menschen» einen dauernden, wachsenden Gegensatz fest. Diese Dialektik muß im Rahmen der paulinischen Anthropologie verstanden werden, die den Menschen nicht in «Leib» und «Seele», sondern in «Fleisch» und «Geist» zergliedert. Fleisch ist die Lage des Menschen, der seinen eigenen Hilfsmitteln überlassen ist, wobei die religiöse Ferne von Gott einigermaßen unterstrichen wird. In unserm Text fällt die «Lage des äußeren Menschen» mehr oder weniger mit dem «Fleisch» zusammen. Das «Verderben des Fleisches» steht in direktem Verhältnis zur «Rettung des Geistes» (1 Kor 5,5). Da nun der Mensch ein «dualistisches» Wesen ist, untersteht er gleichzeitig der Einwirkung des «Fleisches» oder des «Todes» und der des «Geistes» oder des «Lebens». «Haltet euch daher einerseits für tot durch eure Beziehung zur Sünde, lebendig aber durch eure Beziehung zu Gott in Christus Jesus» (Röm 6,11).

Wenn nun auch das augenblickliche Einwirken des «Geistes» auf den Christen paradoxerweise zerstörend scheint, so hat es seine Kehrseite, einen wachsenden Einfluß in der Richtung auf ein «glorreiches» Ende. Natürlich ist dieses glorreiche Ende nichts anderes als die leibliche Auferstehung, die in V. 14 ausdrücklich ausgesprochen wird.

Die «Bedrängnis» (*θλίψις*) ist bei Paulus ein aufbauendes Element. Die Kirche wird durch «Drangsale» aufgebaut. Dieser Begriff hat nichts Buddhistisches oder Hellenisches an sich; es ist eine Tatsache, daß der Widerstand des Bösen nur durch blutigen Kampf überwunden werden kann. Dies ist der einzige Grund, der die Gegenwart der «Bedrängnis» im christlichen Dasein rechtfertigt: sie ist für den fortschreitenden Aufbau der Kirche inmitten des menschlichen Zusammenlebens notwendig.

In ihrem anscheinend erniedrigenden Einwirken auf den Menschen hat nun die «Bedrängnis» die Kehrseite eines innersten Einflusses auf das tiefe Sein des Menschen, indem sie ihn für sein volles, endgültiges Dasein «aufbaut», für die eschatologische Auferstehung.

Diese Überlegungen stützen die paradoxe Moral des bewegten Lebens der Apostel (1 Kor 4,8–10).

C) *Phil 3,10–21*

Es handelt sich hier um ein sittliches Verhalten (*περιπατοῦντας, συμμιμηταί*, V. 17), das mit einem Wettlauf auf der Rennbahn verglichen wird. Das Ziel dieses Laufes ist die leibliche Auferstehung. Die «Gemeinschaft mit den Leiden Christi» führt zwar zu einem Tod; doch es ist nicht der rein biologische Tod, sondern ein «Tod wie der Christi». Und das einzige Motiv dieser Angleichung an das Leiden und Sterben Christi ist kein anderes als die Teilhabe an der Bildseite dieser «moralischen» Münze, an der Auferstehung: «ohne anderes Ziel als das, irgendeinmal zur Auferstehung zu gelangen». Die Verfechter einer jüdischen Verpflichtung für die Christen predigen eine introvertierte Moral, die rein darauf ausgeht, nach einem komplizierten Gesetzbuch festzustellen, was für Speisen rein oder unrein sind; für sie ist ihr Bauch letztlich Gott. Die «Scham» (*αἰσχύνη*) bezieht sich auf das Geschlechtsglied (und die Beschneidung).[13] Paulus greift hier zu einer schneidenden Ironie: sie sehen ihr Ruhmeszeichen in dem Teil ihres Leibes, den man «Scham» nennt. Es liegt hierin ein Wortspiel: dem «sich rühmen» (*δοξάζεσθαι*) steht das «beschämt werden» (*αἰσχύνεσθαι*) gegenüber.

D) *Gal 6,7–9*

Die sittliche Betätigung des Christen hat ein eschatologisches Ziel. Der Mensch, der es vorgezogen hat, in der stolzen Einöde seines Fleisches zu leben, kann keine andere Ernte einbringen als die «Verwesung». Wir stehen vor einem eschatologischen Zusammenhang: – «göttliches Gericht» –, das dem von 1 Kor 15,35–38 parallel geht; auch hier ist die Rede von «säen» (36–37), von «Verwesung» (φθορά, 42.51.53 φθαρτόν). Die «Verwesung» steht eindeutig mit dem «leiblichen Tode», die «Unverweslichkeit» mit der eschatologischen Auferstehung (V. 53) in Beziehung.

Paulus will zum Ausdruck bringen, daß das sündige Betragen des Menschen – das Im-Fleische-bleiben, die καύχησις – ihn nicht nur sittlich von Gott trennt, sondern auch auf ein eschatologisches Ergebnis hinleitet, das sein volles existentielles Scheitern, die «Verwesung», den «ewigen Tod», den vollständigen Verlust der Hoffnung auf «Leben» bedeutet. Das sittlich gute Verhalten des Christen dagegen macht ihn nicht nur in Gottes Augen wohlgefällig, sondern bringt ihn auch auf den Weg zu seiner vollen existentiellen Reifung, zum «ewigen Leben», zur eschatologischen Auferstehung.

Die Parallele mit 1 Kor ist im letzten Satz (V. 9) noch enger. Wie dort, betont Paulus auch hier den Gedanken, einzig das Endergebnis, die Auferstehung, mache die schöne christliche Moral vernünftig. Daher unterstreicht er mit ähnlichen Wendungen wie in 1 Kor 15,58 nochmals den Gedanken der Wirksamkeit: die menschliche Anstrengung hat nicht nur den äußeren Wert eines Verdienstes, durch das man einer Belohnung würdig wird, sondern wenn sie durch ihre Eingliederung in Christus (ἐν Κυρίῳ) gehoben worden ist, gelangt sie aus sich zu Ergebnissen der menschlichen Erfüllung, welche jede Betätigung des geschichtlichen Menschen auf dieser Welt völlig rechtfertigen.

E) *Röm 8,5–6. 12–13. 17–18*

Auch hier handelt es sich um sittliches Verhalten («wandeln», περιπατεῖν). Die «Taten des Leibes»: «Leib» ist der ganze Mensch in seiner äußern, sichtbaren Betätigung; hier ist damit der Mensch an sich gemeint, insofern er auf eigene Rechnung etwas zu *vollbringen* versucht. Der Christ geht von dieser Art zu handeln (πρᾶξις) ab und «liefert sie dem Tod aus», da er sich bewußt ist, daß man auf diesem Weg direkt zum Tode geht.

Die «Glorie», in welche die sittliche Betätigung des Christen ausmünden wird, ist offensichtlich die leibliche Auferstehung, die beim Abschluß der Geschichte stattfinden wird und mit einer Vollendung oder Fülle der Schöpfung verbunden ist (19–20). In Gen 1–3 erscheint der Mensch als der Sinn, den Gott seinem ganzen Schöpfungswerk gegeben, und als der für die Schöpfung Verantwortliche; durch eine in Abhängigkeit von Gott geleistete Arbeit soll er sie zu glücklichem Ende führen. Es scheint, «derjenige, der sie unterwarf» (V. 20), sei Gott selber gewesen, indem er sie dadurch, daß er den Menschen für die Schöpfung verantwortlich machte, auf positive Weise mit dem Risiko seiner Freiheit verknüpfte. Doch ist diese «Unterwerfung unter das Geschick des Menschen», die Gott angeordnet hat, mit einer «Bedingung» verbunden (ἐπ' ἐλπίδι): mit der Hoffnung auf die künftige Befreiung. Der Vergleich, der von den Schmerzen einer Gebärenden genommen ist (V. 22), weist darauf hin, daß das «transzendente Schicksal», das Gott der Schöpfung gegeben, nichts Zusammenhangloses, Vorkonstruiertes ist, sondern in innigster Beziehung zur Entwicklungswirklichkeit einer Welt steht, die in ihrem Schoße eine andere trägt, die von ihr nicht vollständig verschieden ist, wenn sie sie auch an Fülle übertreffen wird.

JOSÉ-MARIE GONZÁLEZ-RUIZ

Geboren am 5. Mai 1916, zum Priester geweiht am 15. August 1939 für die Diözese Malaga (Spanien), studierte er an der Gregoriana und dem Bibelinstitut in Rom. In Theologie promovierte er 1940, das Lizentiat in Exegese erwarb er sich 1953. Er war Professor für Griechisch am Großen Seminar in Sevilla und ist jetzt Professor für Neues Testament am Großen Seminar Malaga und außerordentlicher Professor für NT an der Universität Salamanca. Seine Veröffentlichungen: San Pablo. Cartas de la Caudividad. 1956, San Pablo al dia. 1956, La dignidad de la persona humana según S. Pablo. 1958, Marxismo y cristianismo frente al «hombre nuevo». 1962, El Evangelio de Pablo. 1963, Epístola de San Pablo a los Gálatas. 1964, sowie viele Artikel der Bibelenzyklopädie, die sechsbändig in Barcelona erschien. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Estudios Bíblicos, Semanas Bíblicas Españolas, Anthologia Annua, und Biblica.

[1] Wir stützen uns weitgehend auf die hervorragende, erschöpfende Arbeit von L. Moraldi, Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento, Roma 1956. (Opfersühnung und Sühneriten in der biblischen Umwelt und im A. T.).

[2] P. Jouon, Gramm. hébr., § 133c.

[3] Israel, its life and culture I–II, London-Kopenhagen 1926, 453. (Israel, sein Leben und seine Kultur).

[4] E. Jacob, Théologie de l'Ancien Testament, Neuchâtel-Paris 1955, 241.

[5] ibid., 250.

[6] ibid., 251.

[7] Cf. C. Barrett, The Gospel according to St. John, London 1955, 311.

[8] O. Cullmann, Les Sacrements dans l'Evangile johannique, Paris 1951, 67. [9] ibid., 61ff.

[10] J. Bonsirven, L'Apocalypse de S. Jean (Verbum Salutis XVI), Paris 1951, 100f.

[11] Cf. die rabbinischen Texte in J. Bonsirven, Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ I, Paris 1934, 483.

[12] J. Hering, Sec. Epître aux Cor., Neuchâtel-Paris 1958, 45.

[13] Cf. LXX: 1 Kg 20,30; Nah 3,5; Is 20,4; Ez 16,36–37; 22,10; 23,10. 18. 29; im N. T. Apk 3,18.

E. Gutwenger

Das Wissen Christi

I

Im vorliegenden Artikel ist beabsichtigt, kritisch von neuen Versuchen zu berichten, die sich mit dem Erkenntnis- und Bewußtseinsleben Christi beschäftigen. Da die Neuerungsversuche auf diesem dogmatischen Sektor nur dann richtig gewürdigt werden können, wenn sie auf dem Hintergrund der bisher vertretenen Lehrmeinungen gesehen werden, so soll eingangs die Problematik aufgerollt werden, die sich aus den gebräuchlichen christologischen Auffassungen ergibt. Die neuen Versuche wollen ja gerade diese Problematik bewältigen. Deshalb erscheint ihre Erwähnung und Darstellung nicht abwegig.

Wer einen Blick auf die herkömmlichen Traktate der Christologie wirft, wird unabweislich vor verwirrende Fragen gestellt. Zunächst bekommt er den Eindruck, daß das Bild des irdischen Jesus allzu sehr von axiomatischen Sätzen abgeleitet wird und zu wenig aus den evangelischen Berichten hervorwächst. Diese Tatsache hat ihren Grund darin, daß seit dem Mittelalter ein auf das deduktive Verfahren eingeschworenes Wissenschaftsideal für die Dogmatik richtungweisend wurde. Da man für das Seelenleben des irdischen Christus eine Art Perfektionsprinzip aufstellte, demzufolge für die Seele Christi alle Vollkommenheiten postuliert wurden, die man als möglich annahm, verlief man sich in zugespitzte Behauptungen, die sich gegenseitig aufzuheben oder dem nüchternen Befund der evangelischen Berichte zu widersprechen schienen.

Es sei auf die Vorstellung verwiesen, die Seele Christi sei während ihres ganzen irdischen Daseins im Besitz der beseligenden Gottesschau gewesen. Wie kann man, wenn das übernatürliche Endziel als beseligendes Faktum in der Seele des noch auf Erden wandernden Christus angesetzt wird, von einer echten Freiheit Christi im Hinblick auf den göttlichen Sterbeauftrag sprechen? Man wird gezwungen sein, entweder den Sterbeauftrag in seinem obligatorischen Gehalt zu verwässern oder den Begriff einer Freiheit zu entwickeln, die nicht menschlich ist. Und wie kann man behaupten, Christus habe seine Verlassenheit und seinen Tod bis in die Tiefen der Seele durchlitten, wenn eben diese Seele bis in ihre Tiefen von unüberbietbarer, himmlischer Freude durchflutet war? Ist eine derartige Koexistenz unerhörter Trauer und unerhörten Glücks möglich? Wenn auch beide Begriffe auf der logischen Ebene keinen kontradiktorischen Gegensatz darstellen, so tun sie es doch auf der psychologischen Ebene, und es hat deshalb keinen Zweck, sie in logischer Weise anzupeilen, um über psychologische Schwierigkeiten hinwegzukommen. Auch die Auskunft, derzufolge die menschliche Seele Christi in verschiedene Bezirke eingeteilt wird, um die gegensätzlichen geistigen Affekte gesondert unterbringen zu können, scheint nicht annehmbar zu sein. Denn das Bewußtsein ist wenigstens in dem Sinn eine einheitliche und homogene Größe, als die im Zentrum der Aufmerksamkeit angesiedelten Affekte bei einer gewissen Intensität die Anwesenheit ihres Gegenteils mit psychologischer Notwendigkeit ausschließen. Kümmert man sich um diese Tatsache nicht, dann läuft man Gefahr, ein mehrfaches Ich zu implizieren.

Beachtet man außerdem, daß die patristische Lehre von der relativen Allwissenheit Christi (Christus wußte alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige) in der Scholastik insofern eine Erweiterung erfuhr, als ihre Theologen nicht zufrieden waren, den Menschen Christus alle Wirklichkeit wissen zu lassen, sondern darüber hinaus forderten, daß dieses Wissen auf alle möglichen Weisen verwirklicht gewesen sein müßte, dann sieht man, daß auch hier eine fragwürdige Aufsplitterung des erkennenden Bewußtseins Jesu vorgenommen wurde. Heutzutage werden nur noch die visio beatifica, die scientia infusa und die scientia acquisita als die Erkenntnisweisen der Seele Christi angegeben, wenn auch – entsprechend der speziellen Eigenart der theologischen Schulen – gewisse Modifikationen in der näheren Erklärung dieser Erkenntnisarten festzustellen sind.

Doch ungeachtet aller Verschiedenheiten im Detail lag es nahe, die Seele Christi wiederum in Bezirke (manche Theologen sprechen von Stockwerken) aufzuspalten. Der Grund ist leicht ersichtlich. Denn wenn die Seele auf Grund einer gegenständlichen Gottesschau in der göttlichen Substanz aller Wirklichkeit erblickt, dann läßt sich mit Recht fragen, ob nicht das eingegossene Wissen, das dieselben Inhalte vermittelt, nicht abgedrängt und überflüssig wird, falls es nicht einen eigenen, genau abgesteckten Bezirk im menschlichen Bewußtsein Christi besitzt. Schließlich steht man auch noch vor der Frage, was die scientia acquisita leisten soll, da sie zu den aus der Gottesschau und der scientia infusa stammenden Kenntnissen keine neuen Inhalte beizubringen vermag. Also muß man auch für das erworbene Wissen einen eigenen Bezirk abstecken. Und doch ist darauf zu achten, daß gerade das erworbene Wissen Christi in den Evangelien klarer bezeugt ist als die Gottesschau, während das eingegossene Wissen weder in der Schrift noch bei den Kirchenvätern eine ernst zu nehmende Stütze findet. Jedenfalls geht bei einer Aufrechterhaltung der verschiedenen Wissensarten Christi der Trend dahin, verschiedene Bewußtseinsbezirke auszusondern, was implizit der Aufhebung der Bewußtseinseinheit nahe kommt. Man muß sich doch einmal vorstellen, was es heißt, wenn einem menschlichen Geist aus zwei Wissensarten alle Inhalte der Wirklichkeit zur gleichen Zeit zweimal und actu vor Augen geführt sind, und aus einer dritten Wissensart obendrein ein Ausschnitt aus den schon vorgestellten Wissensinhalten noch einmal präsentiert wird. Falls allen drei Wissensarten eine echte Funktion zukommen soll und sie zu gleicher Zeit in Aktion stehen, dann liegt die Vorstellung nahe, daß sie von drei verschiedenen Zentren des Bewußtseins aufgefangen werden.

Damit noch nicht genug der Schwierigkeiten. Abgesehen von der diffizilen spekulativen Frage, wie der geschaffene Geist aus der göttlichen Substanz, die er schaut, alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige ablesen kann, stellen sich dem traditionellen Erkenntnisoptimismus ganz massive Aussprüche aus der Heiligen Schrift entgegen. In diesem Zusammenhang wäre hauptsächlich zu verweisen auf Lk 2,52: «Jesus aber nahm an Weisheit... vor Gott und den Menschen zu»; und auf Mk 13,32 (vgl. Mt 24,36): «Jenen Tag aber und jene Stunde kennt niemand, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern nur der Vater.» Wenn man sich außerdem vor Augen hält, daß Christus in seinem Leben Fragen stellte und seine Verwunderung über Tatsachen ausdrückte – alles Hinweise auf ein Nichtwissen –, dann bleibt, falls man an den traditionellen Auffassungen festhalten will, nichts übrig als entweder den klaren Wortlaut der Evangelien wegzudisputieren oder noch einen weiteren Sektor im Bewußtsein Jesu auszugrenzen, wo er nicht alles wußte, während er in den andern Sektoren alles wußte. Im Hinblick auf die Schriftstellen über das Nichtwissen Jesu verschärft sich die Problematik in einer Weise, daß man getrost behaupten darf, die bisherigen Lösungsversuche seien in einer Sackgasse gelandet und ihre gekünstelte Eigenart fordere den Zweifel geradezu heraus.

Es war auch an der Zeit, zu klären, wie sich das ontologische Faktum der hypostatischen Union in der Seele Jesu widerspiegelt. Der Glaube der Kirche läßt keinen Zweifel zu, daß die Ich-aussagen Christi in den Evangelien auf das Bewußtsein seiner göttlichen Sohnschaft hinweisen. Auch auf dem Boden einer kritischen Geschichtsbetrachtung wird man einsehen müssen, daß sich der historische Jesus bewußt war, Sünden vergeben zu können und Herr über den Sabbat zu sein, was auf dem jüdischen Hintergrund seiner Zeit nichts anderes besagt, als daß er sich im Besitz göttlicher Machtfülle wußte. Von hier gesehen, gewinnen seine Sohnschaftsansprüche ihr einmaliges Kolorit. Auch wenn man die Evangelien nur als historische Quellen betrachtet, läßt sich eruieren, daß das Ich der Aussprüche Jesu auf ein göttliches Suppositum hindeuten soll. Wie sind aber im Licht einer dogmatischen Erhellung diese Bewußtseinstatsachen Jesu zu interpretieren?

Die Frage, wie im menschlichen Bewußtsein Christi die Gottessohnschaft erfahren wird, wurde durch das psychologische Interesse der modernen Zeit provoziert. Im katholischen Raum wurde sie erstmals von P. Galtier[1] zur Diskussion gestellt. Letzterdings geht es darum, ob das ontologische Faktum der hypostatischen Union in der Seele des irdischen Christus als unmittelbare Bewußtseinsgegebenheit aufblitzt oder nur mittels einer gegenständlichen Gottesschau zur Kenntnis gebracht wird. Galtier entschied sich für die zweite Alternative und unterschied ursprünglich zwischen einem psychologischen, einem substanziellen und einem metaphysischen Ich. Das ist so zu verstehen: der Mensch ist sich nur seiner Akte bewußt, in denen jedoch eine Konstante mitschwingt: das psychologische Ich. Die Konstanz der Anwesenheit des psychologischen Ich verlangt nach einer Begründung, die mit dem Hinweis auf das substanzielle Ich erbracht ist. Das substanzielle Ich ist aber mit der konkreten menschlichen Natur identisch, die ihrerseits (wenn man Christus als einmaligen Fall ausklammert) immer auch Person ist und eo ipso das metaphysische Ich impliziert. Der letzte Punkt trifft bei Christus nicht zu, da bei ihm ein strenger Schnitt zwischen menschlicher Natur und göttlicher Person anerkannt werden muß.

Wie sind nach Galtier die Personalaussagen Jesu zu bewerten, da sie offenkundig auf eine göttliche Person bezogen sind? Und welches ist der psychologisch-theologische Hintergrund, von dem sich solche Aussagen abheben? Galtier antwortet, die Seele Christi sei im Genuß einer gegenständlichen Gottesschau gewesen. Und in eben dieser gegenständlichen Gottesschau erkennt sie, daß der Logos mit der menschlichen Natur Christi hypostatisch geeint ist, daß also der Logos die Person der menschlichen Natur Christi ist. Im Licht und nur im Licht der gegenständlichen Gottesschau wird das «Ich» zum Ausdruck des ganzen Christus erhoben. Um den Sachverhalt in überspitzter Weise wiederzugeben: für die Seele Christi ist die mit ihr hypostatisch geeinte göttliche Person etwas Gewußtes, nicht etwas Be-wußtes.

Von dieser Auffassung her erklärt sich auch, warum Galtier ein psychologisches und ein substanzielles menschliches Ich in Christus einschalten mußte. Denn die gegenständliche Erkenntnis ist nicht formell eine Icherfahrung; die gegenständliche Erkenntnis muß vielmehr von einem Ich aufgefangen werden.

Das ist aber nicht der einzige Grund, warum sich Galtier zu seiner Auffassung gedrängt sah. Galtier suchte auch die psychologische Autonomie der Menschheit Christi zu sichern. Ihm schien es nicht das Richtige zu sein, von Schulaxiomen auszugehen und durch schlußfolgerndes Verfahren die Strukturen des menschlichen Bewußtseins Jesu errechnen zu wollen. Er versuchte vielmehr, von der gewöhnlichen Bewußtseinserfahrung des Menschen her die Seele Christi zu verstehen, ein Vorgehen, das dem Satz, Christus sei wahrer Mensch, gerecht wird und darüber hinaus die menschliche Spontaneität des biblischen Christusbildes ernst nimmt. Mit dieser grundsätzlichen Haltung Galtiers ist ein Anliegen angemeldet, über das keine moderne Christologie hinwegschreiten darf.

Galtier rief im thomistischen Lager starken Widerspruch hervor. Trotzdem läßt sich bei seinen wissenschaftlichen Gegnern keine Übereinstimmung im einzelnen feststellen. P. Parente[2], H. Diepen[3], B. M. Xiberta[4] usw. vertreten sehr gegenteilige Auffassungen. Nur in einem, allerdings sehr wichtigen Punkt scheint Einverständnis zu herrschen: nach thomistischer Lehre wird die metaphysische Person unmittelbar im Bewußtsein des Menschen erfahren, ein Standpunkt, der auch in der Christologie wirksam wird und dem man nur zustimmen kann. Was die gewöhnliche menschliche Erfahrung betrifft, so denke man daran, daß sich der Mensch in seiner gegenständlichen Erkenntnis von allem anderen abhebt und sich in dieser scharf umgrenzten Selbstsetzung als metaphysische Person unthematisch erlebt. Die gleiche Erfahrung ist gegeben, wenn er im Freiheitsvollzug über sein Ganzes entscheidet. Und jedesmal, wenn der Mensch etwas über sein Ich prädiziert, will er doch sein metaphysisches Ich als Subjekt treffen.

II

Mit den bisherigen Ausführungen wurde die Problematik des menschlichen Bewußtseinslebens Jesu in ihren wichtigsten Punkten dargestellt. Es dürfte auch klar geworden, welch dominierende Stellung das menschliche Wissen und Erkennen Christi in diesem Zusammenhang besitzt. Wie ist aber der Knoten der theologischen Meinungen aufzulösen, damit ein weniger widerspruchsvolles und mehr der Bibel entsprechendes Bild Christi entworfen werden kann?

In den letzten Jahren hat auf diesem Gebiet eine vielversprechende Entwicklung eingesetzt. Wenn

die Zeichen nicht trügen, dürften sich bereits endgültige Lösungen anbahnen. In den letzten Jahren sind eine Reihe von Artikeln zum Thema erschienen. Wenn im folgenden nur einige Namen ausdrücklich genannt werden, dann geschieht es deshalb, weil ihre Träger einen wesentlichen Beitrag zur Neugestaltung der Christologie geleistet haben. Jede Publikation im einzelnen zu besprechen, hat keinen Sinn, weil dadurch das eigentlich Neue nicht richtig zur Geltung käme und verwischt würde.[5]

Vor einer Reihe von Jahren hat K. Rahner eine schon lange in der Luft liegende Meinung ausgesprochen, indem er vorschlug, man solle in der Christologie zwischen einer unmittelbaren, jedoch nicht beseligenden Gottesschau und der eigentlichen visio beatifica unterscheiden, wie sie den Seligen im Himmel eigen ist.[6] Obwohl die unmittelbare, nicht beseligende Gottesschau im dogmatischen Raum wie eine Neuheit anmutete, darf nicht übersehen werden, daß schon Thomas von Aquin sie höchstwahrscheinlich als echte Möglichkeit angesehen hat. Allerdings spricht er von ihr nicht in seiner Christologie; für Christus postuliert er die visio beatifica im strengen Sinne des Wortes. Wenn man jedoch seine S. c. G. III, 50 aufschlägt, findet man im 2. Argument ausdrücklich hervorgehoben, daß der abgeschiedene Menschengeist, der die Welt als Wirkung Gottes erkennt, auch die göttliche Ursache sehen will. Damit ist wohl ausgesagt, daß Gott auch als Urheber der Welt geschaut werden kann, daß also die Schau Gottes nicht notwendigerweise eine beseligende im übernatürlichen Sinne des Wortes sein muß.

Auch eine mehr existenzielle Betrachtungsweise legt den Gedanken nahe, daß Gott unter verschiedenen Aspekten geschaut werden kann. Je nach der existenziellen Situation des Geschöpfes kann Gott als Gehorsam Heischender, als zürnender Richter, als der Urheber der Welt, als sich in Liebe Schenkender erscheinen. Nicht jeder dieser Aspekte der Gottheit erzeugt im Schauenden die letzte Seligkeit. Und auch folgendes muß bedacht werden: wenn ein unvereinbarer Gegensatz zwischen dem Zustand der Endseligkeit und einem echten inneren Leiden besteht, dann muß für den irdischen Christus der Zustand der Endseligkeit ausscheiden, weil sein inneres Leiden verbürgt ist. Aus diesen Überlegungen dürfte sich ergeben, daß die Freiheit Christi dem Sterbegebot gegenüber und seine Leidensfähigkeit gesichert sind.

Die nächste Frage, die mit der vorhergehenden eng verknüpft ist, lautet: wie ist die unmittelbare Gottesschau im einzelnen anzusetzen? Ist sie eine Bewußtseinsgegebenheit im strengen Sinne des Wortes, so daß der Logos als der personale Träger der Menschennatur am Bewußtseinsgrund erfahren wird, oder wird er in einer gegenständlichen Gottesschau als personaler Träger gesehen und gewußt? K. Rahner suchte die Antwort an Hand der hypostatischen Union zu ermitteln.[7] In der thomistischen Erkenntnismetaphysik sind Sein und Bewußtsein zwei sich bedingende Momente der Wirklichkeit, womit gesagt sein soll, daß auf der höchsten Stufe des Seins, die die geistige ist, beide sachlich zusammenfallen, so daß hier der Satz gilt: Sein ist Bewußtsein, Sein ist Beisichsein. Da die hypostatische Union die Aktualisation der potentia obedientialis des radikalen Angenommenwerdenkönnens durch die Person des Logos und somit eine ontologische Bestimmtheit am menschlichen Sein Christi ist, muß sie als solche auch Bewußtseinsereignis werden.

Daß dieser Beweisgang, für sich allein genommen, stringent ist, wage ich nicht zu behaupten. Denn die übernatürlichen Gegebenheiten der heiligmachenden Gnade, der Geisteinwohnung und andere Bestimmungen des menschlichen Seins, die auch die Aktualisierung einer potentia obedientialis bedeuten, unterliegen nicht der Bewußtseinserfahrung. Rahner sagt zwar: «Es soll mit dem eben Gesagten nur eben eine Andeutung des hier Gemeinten und somit der Lösungsrichtung gemacht werden, nicht aber unterstellt werden, daß dies alles nicht viel eingehender und genauer dargelegt werden müßte.» Damit bleibt die Kraft dieses apriorischen Beweises in der Schwebe. Metaphysische Axiome, die einem begrenzten Seinssektor entnommen sind, werden bei der Transponierung auf die übernatürliche Ebene häufig fragwürdig.[8]

Vielleicht öffnet sich ein überzeugenderer Weg, wenn man die menschliche Erfahrung des Personseins sprechen läßt. Wie schon früher angedeutet, konstituiert der Mensch in seiner Erkenntnis die Dinge zu Gegenständen, was schon semantisch darauf hindeutet, daß er sich als etwas Distinktes und In-sich-Ganzes von allem anderen abhebt. Im Freiheitsvollzug verfügt er souverän über sich als ein Ganzes und in sich Abgeschlossenes. So ist in Erkenntnis und Freiheitsvollzug das metaphysische Ich, die Person, bewußt erfahren. Bei der menschlichen Erkenntnis und Freiheitsausübung Christi müssen die gleichen Verhältnisse angenommen werden, die aber gerade deshalb mit Notwendig-

keit fordern, daß als Grundbefindlichkeit des menschlichen Bewußtseins Jesu die durch die hypostatische Union vermittelte Gottessohnschaft aufblitzt. Wir hätten ja sonst den sonderbaren Fall, daß in jeder Erkenntnis und Freiheitsausübung Jesu eine metaphysische Fehlleistung zu verzeichnen wäre, die zwar im Hinblick auf eine gegenständliche Gottesschau als solche erkannt, aber damit nicht beseitigt wäre. Wir geben also prinzipiell zu, daß die Position Rahners richtig ist.

Schillebeeckx bemühte sich in geistreicher Weise, von einer anderen Seite her den eben gezeichneten Standpunkt zu gewinnen.[9] Er geht dabei von der Tatsache aus, daß der Logos eine Menschennatur und darum auch ein menschliches Bewußtsein angenommen hat. Wenn ich Schillebeeckx richtig verstehe, so will er sagen, daß der Logos auch in einem menschlichen Bewußtsein zu sich selbst kommt, bzw. bei sich selbst ist. Damit ist zumindest ein starker Konvenienzgrund zu der Auffassung beigesteuert, daß der Logos in der Seele Christi eine Bewußtseinsgegebenheit ist.

Zu den weiteren Folgerungen, die Schillebeeckx aus seinem Ansatz entwickelt, ist vielleicht ein kleines Fragezeichen am Platz. So fällt z. B. auf, daß er kein Aktzentrum des menschlichen Bewußtseins Christi zugeben will. Sein Einwurf, Aktzentrum sei gleich Ichzentrum, trifft nur insoweit zu, als vom gewöhnlichen Menschen die Rede ist. Nicht aber bei Christus, weil dessen menschliche Natur nicht in sich selbst, sondern im Logos subsistiert. Trotzdem bleibt die Kausalität der menschlichen Natur erhalten. Und wenn aus dem menschlichen Geist Christi Akte entspringen, so ist sich eben dieser menschliche Geist bewußt, daß geistige Akte aus ihm in ursächlicher Weise entlassen werden. Wer kann daran zweifeln, daß die Akte der menschlichen Erkenntnis, des Freiheitsvollzuges, der Aufmerksamkeitslenkung usw. den menschlichen Geist Christi als Grund ihres Entstehens haben. In diesem Sinn ist man durchaus berechtigt, den Geist Christi als Aktzentrum zu bezeichnen.

Nur reines Bewußtsein gelten zu lassen, legt die Vermutung nahe, daß der Person des Logos die ganze Ursächlichkeit der menschlichen Akte Christi zugesprochen wird. Tatsächlich argumentiert Schillebeeckx in folgender Weise: Aktzentrum ist gleich Ichzentrum. Nun aber ist der Logos das Ichzentrum Christi. Also ist der Logos auch das Aktzentrum Christi. – Aus dem vorher Gesagten ergibt sich, daß der Obersatz in dieser allgemeinen Formulierung nicht stimmt.

Allerdings sucht Schillebeeckx auch auf anderem Wege seinen Standpunkt zu erhärten. Er weist auf trinitarische Gesichtspunkte hin, durch die eine allzu starre Einheit des göttlichen Bewußtseins aufgelockert wird, insofern im Sinn der trinitarischen Relationen für jede göttliche Person eigene Strukturen des einen göttlichen Bewußtseins geltend gemacht werden. Diese Gedanken dienen ihm dazu, einsichtig zu machen, daß es ein eigenartiges trinitarisches Logosbewußtsein gibt. Auf Grund der hypostatischen Union erlebt sich der Logos auch auf menschlicher Weise. Ausdrücklich betont Schillebeeckx, daß in Christus kein Unterschied zwischen einem psychologischen und ontologischen Ich besteht, sondern daß beide absolut identisch sind. Der Logos ist ein menschgewordenes göttliches Ich.

Hier ist mir nicht klar, wie man die prägnanten, pointierten Sätze von Schillebeeckx verstehen soll. Er wird kaum behaupten wollen, der Logos besitze ein geschaffenes Bewußtsein in solcher Weise, daß er nicht nur der Träger, sondern auch der unmittelbare Rezipient menschlicher Bewußtseinserfahrung ist. Das wäre doch nur dann möglich, wenn der Logos mit einer eigentlichen Potenzialität ausgestattet wäre. Und müßte nicht auch – dabei bleibt jede communicatio idiomatum aus dem Spiel – z. B gesagt werden, der Logos, der Gott ist, leide auch selbst? Der Klarheit halber möchte ich die Schwierigkeit in die Frage kleiden: wird durch das Leiden der Menschheit Christi die Gottheit des Logos mit Schmerz affiziert oder nicht? Wenn ja, dann ergeben sich theologische Unmöglichkeiten; wenn nein, dann erschöpft sich die hypostatische Funktion des Logos darin, daß er Träger einer psychologisch autonomen Menschennatur ist. Die eben gestellte Frage ist berechtigt, weil man zwischen Logos und Gottheit nicht etwa so unterscheiden darf, daß man sagt, der Logos werde von Schmerz affiziert, insofern er nur Personalität bedeutet, nicht aber insofern er göttliche Natur besagt.

Sollte ich Schillebeeckx richtig verstanden haben und sollten die erhobenen Bedenken berechtigt sein, dann ergibt sich von selbst, daß man sich dem zur Debatte stehenden Problem besser vom menschlichen Bewußtsein Jesu aus nähert, wie es überhaupt die bessere Methode ist, vom Bekannten ins Unbekannte, als vom Unbekannten ins Unbekannte vorzustoßen.

III

Den entscheidenden Schritt hat niemand in so großartiger Weise gemacht wie K. Rahner. Dabei soll aber ausdrücklich vermerkt werden, daß Schillebeeckx[10] schon früher im wesentlichen die gleichen Ideen geäußert hat, wenn auch bei Rahner die systematische Linienführung klarer zum Ausdruck zu kommen scheint. Er setzt die Gottessohnschaft als radikale Grundbefindlichkeit in der Seele Christi an. Sie ist der subjektive Pol ihres Bewußtseins, «das einfache, schlichte Beisichsein, das notwendige Zusichselbstgekommensein eben dieser substantiellen Einheit mit der Person des Logos, dies und sonst nichts».[11] Von dieser Grundbefindlichkeit der Gottessohnschaft aus gewinnt Rahner einen Zugang zur Bestimmung des menschlichen Wissens Jesu.

Rahner macht zunächst auf die Tatsache aufmerksam, daß das menschliche Bewußtsein ein vieldimensionaler Raum ist: «Es gibt reflex Bewußtes und Randbewußtes, Bewußtes und ausdrücklich Bemerktes, ein gegenständlich begriffliches Bewußtsein und ein transzendental und unreflex am subjektiven Pol des Bewußtseins angesiedeltes Wissen, es gibt Gestimmtheit und satzhaftes Wissen, es gibt zugelassenes und verdrängtes Wissen, es gibt seelische Vorkommnisse im Bewußtsein und deren reflexe Interpretation, es gibt das Wissen ungegenständlicher Art des formalen Horizontes, innerhalb dessen ein bestimmter erfaßter Gegenstand zu stehen kommt...»[12]

In einer zweiten vorbereitenden Bemerkung wendet sich Rahner gegen das griechische Ideal, demzufolge das Wissen der Maßstab des Menschen schlechthin ist. Gerade was die Freiheitsentfaltung des Menschen angeht, meint Rahner, ist ein gewisses Nichtwissen notwendig. Die Entscheidung setzt einen noch unbekannten Raum voraus, in den die Tat vorstoßen kann. Wäre dem Menschen alles bis ins letzte bekannt, das Gegenwärtige und das Zukünftige, würde seine Freiheit gelähmt werden. «Eine Philosophie der Person und der Freiheit des endlichen Wesens, der Geschichte und der Entscheidung könnte doch wohl verhältnismäßig leicht zeigen, daß zum Wesen des Selbstvollzugs der endlichen Person in geschichtlicher Entscheidung der Freiheit notwendig das Wagnis, der Gang ins Offene, das Sichanvertrauen an das Unübersehbare, die Verborgenheit des Ursprungs und die Verhülltheit des Endes, also eine bestimmte Weise von Nichtwissen wesentlich gehören, daß Freiheit auch immer die weise Unverstelltheit des Freiheitsraumes, seine willig angenommene Leere als den dunklen Grund ihrer Selbst, als Bedingung ihrer Möglichkeit verlangt.»[13]

Nachdem Rahner die Voraussetzungen festgelegt hat, stößt er geschwind in den Kern des Problems vor, indem er die Grundbefindlichkeit der Sohnschaft am subjektiven Pol des Bewußtseins Christi als Unreflexes und Unthematisches angesiedelt sein läßt. Wie die Grundbefindlichkeit der Geistigkeit des Menschen und der Freiheit in alles Tun mit hineingenommen wird, und alles menschliche Tun von ihnen getragen wird, so ist auch die Gottessohnschaft in allem Tun Christi anwesend. Die Grundbefindlichkeit kann reflex gemacht werden, ohne daß man sie deshalb auch einholt. Die unmittelbare Gottbewußtheit wird in der Begegnung Christi mit der Welt thematisch gemacht und reflex ausgelegt. Zur Selbstinterpretation dienen ihm als vorgegebenes Material die Anschauungen, die Sprache, die Gewohnheiten und die Begriffe seiner Umwelt und Zeit. Daß es auf diese Weise zu einer fortschreitenden Geschichte der thematischen Selbstauslegung Christi kommt, ist verständlich, wie es auch verständlich ist, daß vieles ungewußt bleibt. «Es ist durchaus legitim, beobachten zu wollen, in welcher vorgegebenen Begrifflichkeit, in welcher eventuell gegebenen, unbefangen aposteriorisch geschichtlich zu erhebenden Entwicklung dieses thematisierende Zusichselberkommen der gottmenschlichen Grundbefindlichkeit, der Gottunmittelbarkeit und Sohnschaft Jesu von Anfang an sich ereignet hat, welche Begriffe, die dem geschichtlichen Jesus aus seiner religiösen Umwelt vorgegeben waren, er verwendet hat, um langsam zu sagen, was er im Grunde seines Daseins immer schon von sich wußte.»[14]

Man könnte fragen, ob diese Darstellung des Bewußtseins Christi nicht an Fakten der patristischen Lehre von der Wissensvollkommenheit Christi vorbeigeht. Es ist zu antworten, daß die Patristik und Scholastik in ihren systemisierenden Spitzenaussagen keine Verbindlichkeit beanspruchen kann. Die diesbezüglichen geschichtlichen Untersuchungen, die zu leisten waren, bis es zum Entwurf Rahners kommen konnte, zeigen, daß Einseitigkeiten, ein beständiges Schwanken, die Verwendung nicht einsichtiger theologischer Axiome, die Vernachläßigung des Nichtwissens Jesu und die stillschweigende Hinnahme des griechischen Wissensideals den Gang der Lehre von der Wissensvollkommenheit Christi geprägt haben.[15]

IV

Die Gedanken Rahners tragen etwas von beständiger Gültigkeit an sich, und das um so mehr, als durch das neu erwachte Interesse an Bibel und Bibeltheologie das Auge für die evangelischen Berichte geschärft wurde. In den Evangelien tritt ein Christus vor uns, auf den die Ideen Rahners besser passen als die psychologisch unhaltbaren Vorstellungen der früheren Dogmatik. Das kommt daher, daß Rahner das Christusbild der Bibel schlicht und einfach sprechen läßt und es als Kanon und Richtstab seines Entwurfes benützt. Das wurde im einzelnen vom Freiburger Exegeten A. Vögtle nachgewiesen.[16] Es ist bekannt, daß das Verhältnis zwischen Dogmatikern und Exegeten manchmal ein gespanntes war. Ein Beschwerdegrund der Exegeten war immer der, daß eine objektive Durchforschung der Schrift nichts von dem abwarf, was in der dogmatischen Christologie häufig mit der Qualifikation einer certitudo theologica verkündet wurde. Vögtle gehört zu den modernen und eher kritischen Exegeten des katholischen Raums. Wenn er im Hinblick auf die Darlegungen Rahners in einem groß angelegten Artikel nicht nur einen Seufzer der Befreiung ausstößt, sondern im einzelnen aufzeigt, wie überzeugend die Ansicht Rahners mit dem exegetischen Befund übereinstimmt, dann sieht man die Positivität des jetzt erreichten Standpunktes der Christologie. Man darf auch nicht vergessen, daß für einen spekulativen Entwurf die allseitige Bewährung bei der Anwendung ein Beweis seiner Richtigkeit ist.

Wenn die Evangelien zu Rate gezogen werden, zeigt sich, wie sehr die Naherwartung in den eschatologischen Aussagen Jesu zum Ausdruck kommt. Jesus hatte sich in seinen missionarischen Bemühungen grundsätzlich an Israel gewendet und die Dringlichkeit der Bekehrung betont. Erst später erkannte er das Scheitern seiner Mission. Und noch später weiß er, daß er leiden und sterben müsse. Doch tritt in seinen Leidensvorhersagungen noch nicht der Gedanke des Sühnetodes auf. Es scheint auch hier eine Entwicklung in der Erkenntnis seiner Sendung vorzuliegen. Vögtle hat mit großem wissenschaftlichem Aufwand unter Verwendung formgeschichtlicher und anderer Methoden die angedeuteten Linien im einzelnen ausgearbeitet und noch vieles andere Material beigebracht.

Wer die Entwicklung der Christologie in den letzten zwei Jahrzehnten verfolgt, kann sich nicht des Eindrucks erwehren, daß ein echter Fortschritt erzielt worden ist und daß die spekulativen Schwierigkeiten, von denen die Christologie früher belastet war, zerronnen sind.

ENGELBERT GUTWENGER

Geboren am 6. Juni 1905 in Essen, Jesuit, zum Priester geweiht am 26. Juli 1936, studierte er Philosophie in Pullach bei München und Theologie in Innsbruck, und promovierte in beiden Fächern. Er ist Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Innsbruck. Seine Veröffentlichungen: Wertphilosophie, 1952, und Bewußtsein und Wissen Christi, 1960. Er arbeitet vor allem mit an der Zeitschrift für katholische Theologie.

[1] *P. Galtier, L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience,* Paris [2]1939. – Galtier modifizierte später seine Auffassung über die Arten des Ich. Doch kann hier nicht genauer darauf eingegangen werden. Es sei auf seinen Artikel verwiesen: La conscience humaine du Christ à propos de quelques publications récentes: *Gregorianum* 32 (1951), 525–568. Weiterhin kann nicht auf die sonderbare Verbesserung der Enzyklika *Sempiternus Rex*, die sich im Osservatore Romano bis zur amtlichen Veröffentlichung in den *Acta Apost. Sedis* 43 (1951) erhielt, eingegangen werden.

[2] *P. Parente, L'Io di Cristo,* Brescia [2]1955.

Idem, Unità ontologica e psicologica dell'Uomo-Dio, *Euntes docete* 5 (1952), 337–401 (auch als Separatdruck veröffentlicht).

[3] *H. Diepen,* L'unique Seigneur Jésus-Christ, *Rev. Thom* 53 (1953), 66.

[4] *B. Xiberta, El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos Cristologías,* Barcelona 1954, – *Idem,* Tractatus de Verbo incarnato, Madrid 1954.

Mit den Thesen Xibertas beschäftigen sich *F. Lakner,* Eine neuantiochenische Christologie?, *Zeitschrift. Kath. Theol.,* 77 (1955), 220–223. – *M. Cuervo,* El Yo de Jesucristo, *La Ciencia Tomista* 82 (1955), 105–123. – *F. de P. Sola,* Una nueva explicación del Yo de Jesucristo, *Estudios Eclesiásticos* 29 (1955), 443–478. – *B. Lonergan, De constitutione Christi ontologica et psychologica,* Roma 1956, 143–144. – *E. Gutwenger, Bewußtsein und Wissen Christi,* Innsbruck 1960, 39–44.

[5] Die Literaturangaben für die Zeit bis 1956 bietet *R. Haubst,* Probleme der jüngsten Christologie: *Theol. Rev.* 52 (1956), 145–162. – Die Literatur von 1956–1959 ist angegeben bei *Gutwenger, op. cit.* – Die Literatur aus den nächsten zwei Jahren findet sich bei *K. Rahner,* Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi, *Trierer Theol. Zeitschr.* 71 (1962), 65–68. – Als Ergänzung aus den letzten Jahren seien folgende Arbeiten zum Thema angeführt: *P. De Haes,* De psychologia Christi status quaestionis, *Coll. Mechl.* 45 (1960), 366–370. – *J. Latour, La vision béatifique du Christ.* Dissertation, die dem Institut Catholique von Paris 1960 vorgelegt wurde. – *A. Michel,* Science, conscience, personne de Jesus-Christ, *Ami du Clergé* 70 (1960), 641–649 (bibliographische Studie!). – *C. Morali, Aspetti metafisici e funcionali della coscienza umana di Cristo,* Roma 1960. – *A. Perego,* Il problema dell'unità psicologica di Cristo, *Enciclopedia Cristologica,* Roma 1960, 510–535. – *J. Ezguerro,* Significados del «Yo» (En torno al problema psicológico de Cristo), *Rev. Esp. Teol.* 21 (1961), 325–328. – *H. De Lavalette,* Candide, théologien

méconnu de la vision beatifique du Christ, *Rech. Sc. Rel.* 49 (1961), 426–429. – *A. Nyssens, La plénitude de verité dans le Verbe incarné. Doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Baudouinville 1961. – *A. Perego*, Sull'unità psicologica di Cristo, *Eph. Carm.* 12 (1961), 105–115. – Perego setzt sich hier mit einem Artikel auseinander aus der Feder von *P. de la Trinite*, A propos de la conscience du Christ. Un faux probleme théologique, *Eph. Carm.* 11 (1960), 1–32. – *E. Schillebeeckx*, Het bewustzijnsleven van Christus, *Tijdschrift voor Theologie* 1 (1961), 227–251. – *L. Jammerone, L'unità psicologica in Cristo*, Roma 1962. – *C. de Pamplona*, El «Assumptus Homo» y el «Yo» humano de Cristo, a la luz de la doctrina de Escoto y de Basly, *Est. Franc.* 63 (1962), 161–194. – *A. Perego*, Interessante studio sull'unità psicologica di Cristo, *Divus Thomas* 65 (1962), 378–385. – *K. Rahner, op. cit.*, 65–83. – *A. Vögtle*, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, *Gott in Welt* I, Freiburg i. Br. 1964, 608–667.

[6] *K. Rahner*, Probleme der Christologie von heute, *Das Konzil von Chalkedon* III. – Dieser Artikel kann auch gefunden werden in *K. Rahner, Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln [5]1961, 169–222.

[7] *Idem, op. cit supra* n. 5, 74–75.

[8] *Rahner* sucht in einem anderen Zusammenhang einsichtig zu machen, daß das Übernatürliche Bewußtseinsgegebenheit sei; *cf. K. Rahner*, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: *K. Rahner-J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung* (Quaest. disp. 25), Freiburg i. Br. 1964, 11–24.

[9] *E. Schillebeeckx*, Het bewustzijnsleven van Christus, *Tijdschrift voor Theologie* 1 (1961), 241–243.

[10] *Cf. E. Schillebeeckx, op. cit.*

[11] *K. Rahner*, Dogmatische Erwägungen... 76.

[12] *Ibid.*, 69–70.

[13] *Ibid.*, 71.

[14] *Ibid.*, 80.

[15] *J. Ternus*, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu, *Das Konzil von Chalkedon* III (ed. *A. Grillmeier, H. Bacht*, 1951–54), 81–237; *J. Latour, La vision béatifique du Christ*, (diss.) Paris 1960; *E. Gutwenger, Bewußtsein und Wissen Christi; E. Schillebeeckx, Het bewustzijnsleven van Christus...*

[16] *A. Vögtle*, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, *Gott in Welt* I, Freiburg i. Br. 1964, 608–667.

H. Riedlinger

Die kosmische Königsherrschaft Christi

Wer heute über die kosmische Königsherrschaft Christi nachdenkt, sieht sich sofort von schweren Fragen bedrängt: Wie kann denn überhaupt das Christusgeschehen über unsere Menschenwelt hinausreichen und den ganzen Kosmos betreffen? Wie kann der Mensch Jesus Christus, so sehr er mit Gott eins und der ewige Logos selbst ist, als Mensch im Weltall etwas bedeuten und darin gar eine Herrscherstellung einnehmen? Heute, da Kosmonauten unsere Erde umkreisen und die Weiträumigkeit des Alls in nie gekannter Intensität erfahren, heute, da das planetarische, kosmische Zeitalter wirklich anbricht, klingt die Rede von der kosmischen Königsherrschaft Jesu wie gnostische Mythologie, die wir nicht mehr übernehmen können.

Warum und wie soll denn ein Mensch, dessen Geschichte ganz im Bereich unseres winzigen Planeten verlief, die Herrschaft über das Universum erlangen? Nicht nur die unermeßlichen Dimensionen des Weltalls sprechen dagegen. Es fragt sich auch, welchen Sinn solche Herrschaft überhaupt haben kann. Denn gäbe es außerhalb der Erde noch andere menschenähnliche Geist-Leib-Wesen, wie könnte sich sinnvoll die Herrschaft Christi über sie erstrecken, nachdem seine irdische Geschichte völlig abseits ihres Lebensraumes verlief? Gäbe es aber geistbeseeltes Leben nur auf der Erde, welche Bedeutung könnte dann der kosmischen Herrschaft Christi noch zukommen?

Muß man nicht noch völlig im geozentrischen oder heliozentrischen Weltbild befangen sein, wenn man das ganze Universum der Herrschaft des erhöhten Christus unterwerfen will? Was kann seine Menschheit für diese unmenschlichen Zeit- und Raumdimensionen, für diese total von unserer Geschichte geschiedenen Welten jemals bedeuten?

Reinhold Schneider, der die Not der Tyrannei und des Krieges so gläubig und tapfer als Christ bestanden hatte, wurde gegen Ende seines Lebens immer heftiger von diesen Fragen gequält. In einem seiner letzten Bücher schreibt er: «Aber – das ist die härteste Anfechtung – wenn wir das Zeichen Christi erkennen in der Geschichte, wie sollen wir es erkennen im All?... Die Kraft des Glaubens war nie in diesem Maße bedroht. Und es ist ein unerhörter Mut, diesen Kosmos zum Zeugen Jesu Christi aufzurufen.»[1]

Besonders in seinem Spätwerk «Winter in Wien» brachte Reinhold Schneider seine notvolle Bedrängnis und Ratlosigkeit vor den Rätseln des Kosmos zum Ausdruck: «Für mich ist die Offenbarung ein personales Wort an den, der glaubt, der zu glauben vermag, kein Wort an die Kreatur, die Räume, die Gestirne... Aus einer unbegrenzbaren kosmischen Dunkelwolke schimmert schwach ein einziger Stern; das muß uns genug sein; mehr ist nicht geoffenbart.»[2] Für ihn ist die Offenbarung nur an den Menschen gerichtet: «Der Herr hat den Weg des Menschen gelebt, den schmalen Pfad; wie Sokrates hat er allein den Menschen gesucht, seine Existenz im Sinne einer Möglichkeit beantwortet; die Rätsel des Kosmos... hat er übergangen.»[3]

Reinhold Schneider leiht einer schweren Anfechtung des Glaubens im kosmischen Zeitalter seine Stimme: Hat Christus und das Christentum einen wirklichen Bezug zum Kosmos, oder ist das ganze Christusgeschehen nur für den schmalen Pfad der menschlichen Geschichte bestimmt? Gibt es wirklich eine «kosmische» Königsherrschaft Christi?

I

Die weitaus bedeutsamsten Antworten auf diese Fragen finden wir in den Paulusbriefen.

Schon 1 Kor 15,28 sagt Paulus, wenn einmal das All Christus unterstellt sei, werde auch der Sohn selbst sich dem unterstellen, der ihm das All unterstellt habe, damit Gott alles in allem sei. Auch der von Paulus in Phil 2,6–11 übernommene Hymnus läßt jedes Knie der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen im Namen Jesu sich beugen.

Die wichtigsten Texte über die kosmische Königsherrschaft Jesu aber stehen im Epheser- und Kolosserbrief.

Eph 1,9–10 heißt es: «Er tat uns kund das Geheimnis seines Willens nach dem, was er zuvor in ihm beschlossen zur Durchführung der Fülle der Zeiten, unter ein Haupt zu fassen das All in Christus, das, was in den Himmeln und was auf Erden ist.»

Der Hymnus Kol 1,14–20 sagt noch ausführlicher: «Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener der ganzen Schöpfung; denn in ihm ward alles erschaffen, in den Himmeln und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten, alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Und er ist vor allem, und alles hat in ihm seinen Bestand, und er ist das Haupt des Leibes der Kirche. Er ist der Ursprung, Erstgeborener aus den Toten, damit er in allem der Erste sei. Denn es gefiel der ganzen Fülle, in ihm zu wohnen und durch ihn alles auf Erden und im Himmel auf ihn hin zu versöhnen, da er durch sein Blut am Kreuze den Frieden stiftete.»

In den letzten Jahren hat die Exegese sich sehr bemüht, die im Epheser- und Kolosserbrief verkündete Allherrschaft Christi dem heutigen Verständnis zu erschließen.[4]

Eine zentrale Rolle spielt dabei die Frage, ob und wie weit gnostische Motive in die Darstellung der kosmischen Herrschaft Christi übernommen worden sind.

Rudolf Bultmann und seine Schule suchen seit langem solche Motive in den paulinischen Briefen, insbesondere im Epheser- und Kolosserbrief nachzuweisen[5]; wodurch sich dann auch eine erhebliche «Entmythologisierung» der «kosmischen» Christologie als notwendig erweist.

Von katholischer Seite hat sich vor allem der Trierer Exeget Franz Mußner entschieden gegen eine «gnostische» Interpretation des Epheserbriefes ausgesprochen.[6] Selbst anfänglich überzeugt, das Vorstellungsmaterial dieses Briefes von der Gnosis her verstehen zu müssen, kam Mußner auf Grund eingehender Textanalysen zur völlig entgegengesetzten Ansicht: Die Texte seien in sich selbst verständlich; überflüssig und unbegründet sei es also, gnostische Einflüsse anzunehmen; einen «kosmischen», im Sinn der Gnosis das All erfüllenden Christus gebe es im Epheserbrief nicht.

Auch evangelische Theologen versuchen neuerdings wieder, die Eigenständigkeit und innere Einheit der «kosmischen» Christologie des Epheser- und Kolosserbriefes gegenüber der Gnosis herauszustellen. Damit soll zugleich die jahrhundertealte anthropozentrische Fixierung der protestantischen Christologie aufgelockert und überwunden werden. Nicht umsonst hatten 1961 in Neu Delhi Vertreter der jungen afro-asiatischen Kirchen dem europäischen Protestantismus vorgeworfen, er habe seit Jahrhunderten die kosmische Dimension Jesu Christi in Vergessenheit geraten lassen. Offenbar ist bei den Christen außerhalb des Bereichs der abendländischen Technik noch eine ursprüngliche Nähe zur kosmischen Christologie möglich, die einem technisierten Denken kaum mehr erreichbar ist.

Der reformierte niederländische Theologe Isak Johannes du Plessis hat sich in einer wertvollen Dissertation des Problems der kosmischen Christologie im Epheser- und Kolosserbrief angenommen.[7] Er betont darin die Originalität des christlichen Denkens gegenüber der Gnosis: Christus ist zwar Haupt des Kosmos, aber er ist nicht ein kosmischer Mensch, dessen Leiblichkeit den gesamten Kosmos umfaßt. Nur die Kirche, nicht der Kosmos ist der Leib Christi.

In seinem neuen Kommentar zum Epheserbrief weist dagegen Hans Conzelmann wiederum auf den Einfluß gnostischer Vorstellungen hin.[8] Die Lehre von der Zusammenfassung des Alls in Christus (Eph 1,10) greife auf den gnostischen Mythos vom «Urmenschen» zurück, der mit dem All identisch sei, dessen Teile zerstreut und nachher von ihm selbst wieder eingesammelt würden. Dadurch werde das All erneut zu seinem Ursprung zurückgeführt und bilde wieder, wie am Anfang, den Leib unter dem Haupt. Der Urmensch sei so Ursprung und Erlöser des Alls. Der Gedanke der Zusammenfassung des Alls in Christus (anakephalaiosis) hat jedoch, obwohl von der Gnosis her inspiriert, auch nach Conzelmann eine neue Sinnrichtung bekommen. Er steht nicht mehr im Dienst einer Kosmologie, sondern soll die uns geschichtlich offenbarte neue Gottesbeziehung und den neuen Horizont unseres Daseins begreifen lassen. Es ginge also, wenn wir Conzelmann recht verstehen, letztlich überhaupt nicht um eine Feststellung kosmischer Sachverhalte, sondern um eine Art Totalisierung und Universalisierung des Christusbezugs unseres Daseins. Nicht das wäre relevant, was etwa an kosmischen Einflüssen vom erhöhten Christus ausgehen könnte oder an universaler Macht von ihm tatsächlich ausgeübt würde, sondern nur die uns unbedingt angehende Allpräsenz

und Allmacht Christi im Horizont unserer gläubigen Daseinsauslegung.

Die Frage bleibt hier freilich, was die kosmische Herrschaft Christi nun in Wirklichkeit bedeute. Was ist diese Wirklichkeit? Ist sie etwa nur das, was im gläubigen Dasein als die allumfassende, transzendente Macht des erhöhten Herrn anerkannt wird? Kann aber dann eine, der Menschenwelt völlig abgewandte und in ihr überhaupt nicht vorkommende Herrschaft Christi über das Universum überhaupt noch etwas bedeuten? Soll die kosmologische Interpretation in der anthropozentrisch-existentialen aufgehen? Oder geht es nicht vielmehr darum, die Eigenart des «kosmischen» Moments der Christologie wieder neu zu entdecken und mit dem kosmischen Bewußtsein unserer Zeit in Beziehung zu bringen?

Vor allem Heinrich Schlier, der aus der Schule Rudolf Bultmanns hervorgegangene, später zur katholischen Kirche übergetretene Bonner Exeget, hat in jüngster Zeit viel für ein tieferes Verständnis der kosmischen Herrschaft Christi getan. Ihm ist klar bewußt, wie «fern und fremd für das heutige Verständnis gerade die scheinbar so allbekannten und selbstverständlichen Sachverhalte des Glaubens sind».[9] Er weist deshalb vor allem darauf hin, daß die Herrschaft Christi ihren Ursprung im Willen Gottes hat. «Die Herrschaft Christi entspringt nicht menschlichem Planen und Wollen, sie ist nicht das Ergebnis des Wirkens geschichtlicher oder naturhafter Mächte, sie hat ihren Grund jenseits alles dessen, was im Himmel und auf Erden ist, in Gott.»[10] Dies bedeutet vor allem: Die Herrschaft Christi kann gar nicht mittels anthropozentrischer oder kosmozentrischer Entwürfe begriffen werden. Das Verstehen muß ursprünglich theologisch und ontologisch ansetzen. So aber ist die Herrschaft Christi nie als nur nachträgliches, in ein ursprünglich christusfremdes All von außen eingeführtes Königtum zu verstehen. Das All ist vielmehr von der Schöpfung an in allen seinen Dimensionen auf Christus abgestimmt, trägt in sich bereits seinshaft, wenn auch verborgen, das Gepräge Christi, so daß die Herrschaft des Auferstandenen nur die ursprüngliche christologische Struktur des Kosmos zur Erscheinung und Wirkung bringt. So sehr die Herrschaft Christi auch eine Unterwerfung und Vernichtung der rebellischen Mächte und Gewalten bedeutet[11], so ist doch ihr eigentliches Wesen die Offenbarung des Christusgeheimnisses des Kosmos.

Heinrich Schlier bietet in seinem schnell zu höchstem Ansehen gelangten Kommentar des Epheserbriefes – der Frucht jahrzehntelangen Forschens – eine sorgsam durchdachte Erklärung der Anakephalaiosis, durch die dem All in Christus das Haupt geschenkt wird.[12]

Im Gegensatz zu zahlreichen evangelischen Exegeten hält Schlier den Epheserbrief trotz seiner eigenartigen Terminologie für eine späte Paulusschrift. Doch nimmt er auch «gnostische» Einflüsse in der Sprach- und Vorstellungswelt des Briefes an; was aber nicht bedeutet, der späte Paulus sei Gnostiker geworden. Denn die integrierten gnostischen Elemente sind in seiner Konzeption völlig verwandelt, in authentisch christliches Denken überführt worden.

So hat auch die Anakephalaiosis nun einen genuin christlichen Sinn. Christus soll als Haupt das All wahrhaft zusammenfassen und aufrichten. In ihm muß es seinen endgültigen Zusammenhalt und seine innere Einheit erhalten. In einem damit aber wird es wieder in sein anfängliches Wesen und in seine wahre Bestimmung eingesetzt.

Der Ort, wo diese kosmische Anakephalaiosis jetzt schon erkannt und anerkannt wird und wo deshalb das Hauptsein Christi bereits zur Auswirkung kommt, ist die Kirche.

In der Kirche und durch die Kirche wird die verborgene Aufrichtung des Alls in Christus der Menschenwelt geoffenbart und vermittelt. Der Wille Gottes zu einer Aufrichtung von solch kosmischem Ausmaß bleibt aber dennoch unergreifbares Geheimnis. Es kommt in der Menschenwelt und ihrer Überlieferung, ihrem Denken, Dichten und Handeln als solches nicht vor. Aber jetzt ist es in der Kirche offenbar geworden. Doch kann das Geheimnis nur in der Weise vorläufig erfüllter und sich weiter erfüllender Geschichte erfahren werden.

Es gibt keine Möglichkeit, abseits von der geschichtlichen Ankunft des Heiles in Christus und der Kirche, etwa durch theoretische Forschung, der kosmischen Christologie ansichtig und gewiß zu werden. So steht das ekklesiologische und das kosmische Hauptsein Christi in unlösbarem Zusammenhang. Das eine geschieht nicht ohne das andere und wird nicht ohne das andere erkannt.

Man wird heute kaum irgendwo eine so ausgereifte und tiefdringende Auslegung der kosmischen Christologie des Epheserbriefes finden wie in Schliers meisterlichem Kommentar. Leider besitzen wir, zumindest auf katholischer Seite, kein auch nur von fern vergleichbares Werk zum Kolosserbrief.

Besondere Bedeutung hat in diesem Brief der oben bereits zitierte Hymnus Kol 1,15–20. Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann nehmen an, ein vorchristliches, im Bereich der jüdischen Gnosis entstandenes Offenbarungslied habe dem Hymnus als Vorlage gedient.[13] Dagegen hat Harald Hegermann neuerdings mit beachtlichen Gründen den christlichen Ursprung des Hymnus verteidigt und gnostische Einflüsse ausgeschlossen.[14]

Auch Hans Conzelmann hält in seinem neuen Kolosserkommentar den Hymnus eher für eine genuin christliche Dichtung. Doch glaubt er, daß er sich «in den Denkformen eines Judentums bewegt, das bereits gnostische Einflüsse empfangen hat».[15]

Besonders bemerkenswert ist in dem Christus-Hymnus die Bezeichnung «Erstgeborener der ganzen Schöpfung». Sie machte schon den Vätern im Streit mit den Arianern Schwierigkeiten, weil sie weder auf die Gottheit noch auf die Menschheit Christi voll anwendbar schien. Die Deutung auf die Gottheit setzte sich schließlich durch, was aber die interpretierende Übersetzung «Erstgeborener vor aller Schöpfung» notwendig machte.[16] Der Verfasser des Liedes hatte aber offenbar, ohne an die Unterscheidung von Gottheit und Menschheit im Sinn der späteren Zwei-Naturen-Lehre denken zu können, einfach den präexistenten Christus vor Augen, der vor der übrigen Schöpfung von Anfang an den absoluten Vorrang besitzt. Er ist nicht nur vor dem All (1,17), sondern ist auch an der Schöpfung des Alls selbst als Mittler beteiligt. In ihm, durch ihn und auf ihn hin (1,16) ist das All geschaffen.

Conzelmann weist darauf hin, daß Dreierformeln dieses Stils ursprünglich aus der Stoa stammen und die pantheistisch verstandene Einheit Gottes, der Natur und der Menschheit ausdrücken. Im Kolosserbrief aber soll die Dreierformel gegen alle dualistische Zerreißung von Gott und Welt die Einigung des gesamten Kosmos in Christus anzeigen.

Wenn es von Christus heißt, er sei das Haupt des Leibes, der Kirche, so sieht Conzelmann in dem Zusatz «der Kirche» ein Indiz, daß in der ursprünglichen Fassung des Liedes der Kosmos als Leib Christi fungiert habe, und die Reduktion auf die Kirche sekundär sei. Zugrunde läge also auch hier wie im Epheserbrief eine mythische, bis Iran und Indien nachweisbare Kosmologie: Die Welt als Leib des Urmenschen.

Im Kolosserbrief diene das mythische Vorstellungsmaterial freilich nicht zu kosmologischer Belehrung, sondern zum Aufweis der überräumlichen und überzeitlichen Erstreckung des geoffenbarten Heiles. Der kosmische Triumph Christi sei in der Kirche erfahrbar als die Freiheit von den Mächten und Gewalten, als die Überwindung der Angst. Weiter solle durch das kosmologische Material gezeigt werden, daß der Ort der Offenbarung nicht ein mythisches Jenseits sei, sondern die Welt.

Conzelmann stellt sich aber nun auch der Frage, ob und wieweit die kosmologischen Formeln des Neuen Testaments heute noch übernommen werden können. Eine einfache Wiederholung lehnt er ab. Diese Texte gäben nichts her zu Operationen auf dem Felde der Kosmologie und der Metaphysik. Derlei Spekulationen hätten ja gerade die Gegner versucht, gegen die sich der Brief wandte. Es gehe also darum, die kosmologischen Aussagen in der Form heutiger Verkündigung der Versöhnung zu «aktualisieren». Was heißt also schließlich Christus als Herrscher des Kosmos begreifen? Es heißt nicht, «eine Theorie über kosmische Mächte, Gestalten und Dimensionen entwerfen, sondern mich als den Geschaffenen und Erlösten begreifen, darin meine echten, weltlichen Möglichkeiten verstehen, die Freiheit des Glaubens».

Doch, so müssen wir hier zurückfragen, wird hier nicht aus einer tiefsitzenden Aversion gegen Kosmologie und Metaphysik der Sinn der Aussagen allzusehr anthropologisch, ja subjektivistisch verkürzt? Sicher kann es hier letztlich nicht um metaphysische oder kosmologische «Theorien», nicht um heillose, unsakrale Weltbetrachtung gehen. Aber weshalb soll das Ganze nur «mich» betreffen, «meine» Möglichkeiten und meine Freiheit? Die Perspektive des Kolosserbriefes ist unvergleichlich offener, umfaßt das Ganze des Universums, die Allheit selbst, in der Himmel und Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare, Mächte und Gewalten, und nicht zuletzt die Gesamtheit der Gläubigen, die Kirche, geborgen und verborgen sind. Hier geht es wirklich um mehr als nur um «mich» und «meine» Möglichkeiten. Soll die neuzeitliche Subjektivität so sehr die leitende Instanz der «Entmythologisierung» werden, daß nach Eliminierung aller angeblich «gnostischen» Elemente im Grunde nur solches übrigbleibt, was das abendländisch-neuzeitliche Christentum in seinem engen Heilsindividualismus bestätigt?

Was uns in der Interpretation Conzelmanns allzu verkürzt erscheint, ist also die ekklesiologische und

die darin einmündende kosmologisch-ontologische Dimension der Menschwerdung. Ist die Menschwerdung nicht selbst ein gnostisches Mythologumenon, sondern wirkliches, geschichtliches Ereignis, muß durch sie das ganze Weltsein im Tiefsten betroffen werden. Der Kosmos ist dann nicht mehr als ewig in seinem kosmischen Sein verharrend vorzustellen. Es kann ihm auch keine eigene, vom Heilsgeschehen unabhängige Zukunft mehr zugewiesen werden, es sei denn, man enge a priori die Dimension der Menschwerdung anthropologisch ein, aus welcher Einengung es dann kaum eine Möglichkeit kosmologischer Öffnung mehr gibt. Mit solchen Überlegungen sind wir aber bereits über das Gebiet der Exegese hinaus in die systematische Erörterung des Problems vorgestoßen.

II

In der systematischen Behandlung der «kosmischen» Christologie scheinen sich ähnliche Grundtendenzen abzuzeichnen, wie wir sie bereits in der Exegese festgestellt haben. Wenn wir recht unterrichtet sind, sucht man dort entweder die kosmischen Dimensionen der Herrschaft Christi mehr oder weniger als wirklich zu verstehen, oder man tendiert zu einer wie immer gearteten «Entmythologisierung» des angeblich «gnostischen» Vorstellungsmaterials. Ähnlich gibt es nun auch auf systematischem Gebiet Versuche einer tiefgreifenden Vereinigung christologischen und kosmologischen Denkens, während man auf der Gegenseite vor Mystifikationen und «gnostischen» Konfusionen nicht genug warnen kann.

Allerdings wird in den dogmatischen Handbüchern kaum auf das Problem eingegangen, das die kosmische Dimension der Königsherrschaft Jesu für das moderne Denken bedeutet. Man begnügt sich mehr oder weniger mit unaufgeschlüsselten Wiederholungen der paulinischen Lehre.

Übrigens gilt ganz allgemein, daß der Universalprimat Christi bislang nur unzulänglich thematisch geworden ist. In einer ausgezeichneten Studie über den Primat Christi in der modernen Theologie bedauert Jean-François Bonnefoy († 1958), ein ganz hervorragender Kenner dieser Thematik, daß die theologische Reflexion über dieses Grunddatum des christlichen Glaubens noch so wenig entfaltet sei.[17] Er habe in dreißigjähriger Forschungsarbeit in den mittelalterlichen Summen, Sentenzenkommentaren und in der Quästionenliteratur nichts Ausgearbeitetes darüber gefunden. Auch das Enchiridion Patristicum von Rouët de Journel und das Enchiridion Symbolorum von Denzinger ignoriere das Thema des Primates Christi. In zahlreichen der besten dogmatischen Handbüchern werde es nicht einmal angedeutet.

Er weiß allerdings, daß in den Schriftkommentaren der Väter vieles darüber zu finden ist. Und wir dürfen hinzufügen, daß dies auch von der weithin in Vergessenheit geratenen Schriftauslegung des Mittelalters gilt. Den Mangel an Reflexion in der systematischen Theologie führt P. Bonnefoy darauf zurück, daß man allzu viel über das sogenannte Motiv der Inkarnation, und zwar in rein hypothetischer Perspektive, disputiert habe. Gab man nämlich auf die Frage, ob der Logos auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, eine verneinende Antwort, wie es in der thomistischen Schule üblich war, so war die Reflexion über den Universalprimat Christi von vornherein schwer gehemmt. Eine allzu anthropozentrische oder gar hamartiozentrische, auf die Sünde Adams ausgerichtete Perspektive mußte den Blick beirren.

Es ist freilich nicht zu verkennen – P. Bonnefoy führt die Belege an –, daß die sogenannte skotistische Auffassung des Universalprimats Christi immer mehr Anklang findet, weil sie entsprechend dem Hymnus Kol 1,15–20 der Menschheit Christi den unbedingten Vorrang in der ganzen Schöpfung einräumt. Selbst im thomistischen Bereich scheint diese schriftnahe Auffassung immer mehr Boden zu gewinnen. Ein so exponierter Thomist wie der französische Dominikaner Humbert Bouëssé scheute sich nicht, die traditionelle skotistische These innerhalb des Thomismus hoffähig zu machen und sie Thomas selbst zuzuschreiben.[18]

Mit wachsender Zuversicht konnten so die Skotisten in jüngster Zeit ihre Position ausbauen und ausweiten. Einen ausgezeichneten Beitrag zur historischen Fundierung lieferte 1951 der italienische Franziskaner A. Sanna in seinem Buch über das Königstum Christi nach der Franziskanerschule.[19]

Kurz vor seinem Tod vollendete dann P. Bonnefoy sein bedeutendes Werk über den Primat Christi in Schrift und Tradition, worin er die Früchte jahrzehntelangen Schaffens zusammenfassen konnte.[20] Alle Texte, die aus den Weisheitsbüchern und dem Epheser- und Korintherbrief für den Primat Christi angeführt werden, kommentiert er sehr ausführlich. Leider werden jedoch die Probleme, die die neuere evangelische Exegese, vor allem die Bultmann-Schule, aufgeworfen hat, trotz der Breite

der Darstellung überhaupt nicht berührt. Dafür findet man viele interessante Vätertexte. Die mittelalterliche und neuere Tradition wird dagegen nur sporadisch herangezogen. Ein systematischer Teil sucht vor allem mittels des aristotelischen Ursachen-Schemas den Vollzug des Universalprimates Christi zu explizieren. Was so über die Final-, Exemplar- und Wirkursächlichkeit Christi gesagt wird, trägt sicher sehr viel zur Klärung bei. Aber es regt sich die Frage, ob diese Kausal-Kategorien hier wirklich zureichen oder ob die Theologie nicht doch ontologisch ursprünglicher ansetzen kann und muß, um das Hauptsein Christi zu interpretieren.

P. Bonnefoys entschlossener skotistischer Vorstoß forderte die Kritik der thomistischen Seite heraus. So wies V. Boublik von der Lateranuniversität auf die allzu starke Verkürzung des soteriologischen Aspekts bei den Skotisten hin und erklärte, nicht die Inkarnation allein, sondern das Christusgeschehen als Ganzes sei Zentrum der Geschichte.[21]

Die subtilen Kontroversen zwischen Thomisten und Skotisten über den Primat Christi sind für die Theologie der kosmischen Königsherrschaft Christi gewiß von großer Bedeutung, weil hier bereits Grundlegendes entschieden wird. Es dürfte auch anzunehmen sein, daß eher von der skotistischen als von der thomistischen Tradition her ein Zugang zur kosmischen Christologie der paulinischen Spätbriefe zu finden ist. Indes wird in all diesen Kontroversen das spezielle Problem, das der Kosmos der Christologie heute stellt, nicht direkt berührt.[22] Denn die Schultheologie hat nicht geringe Schwierigkeiten, mit ihrem traditionellen Instrumentarium eine solche Problematik, die aus einer schwer artikulierbaren Grundstimmung des modernen Bewußtseins aufsteigt, direkt in den Griff zu bekommen.

Es scheint, daß zunächst eher abseits von der Schultheologie versucht wird, auf die Frage nach der kosmischen Dimension des Königtums Christi eine Antwort zu suchen. So enthält z. B. das kleine, erst jetzt veröffentlichte Büchlein von Émile Mersch S. J. († 1940) über Christus, den Menschen und das Universum sehr bedeutsame, auf eine zukünftige Konvergenz von Kosmologie, Anthropologie und Christologie hinzielende Bemerkungen.[23] P. Mersch geht es hier noch nicht um eine streng begriffliche Artikulation, sondern eher um ein intuitiv-mystisches Erfassen der Einheit, die durch Christus zwischen dem Kosmos und der Menschheit gestiftet wird. Er stellt die kosmische Dimension des menschlichen Geistes dar, der in seinem Dasein dem Weltganzen zugeordnet ist. Umgekehrt zeigt er aber auch, wie der immanente Geist des Kosmos auf den Menschen angewiesen ist, in dem er erst voll zu sich selbst kommt. So ist das ganze Universum im Innersten menschlich, wie der Mensch im Innersten kosmisch ist. Von der Zukunft ist eine immer vollkommenere Einheit der Menschheit mit dem Weltganzen und durch Vermittlung des Gottmenschen mit Gott selbst zu erhoffen. Diese Vision der zukünftigen Entwicklung der Menschheit, die P. Mersch selbst als «natürliche Eschatologie»[24] bezeichnet, scheint bereits irgendwie in dieselbe Richtung zu weisen, die sein Ordensbruder Pierre Teilhard de Chardin († 1955) dann viel resoluter eingeschlagen hat.

Die theologischen Intuitionen Teilhards bewegen sich zweifellos abseits der Schultradition. Sie sind auch noch längst nicht so durchreflektiert, aufeinander abgestimmt und in das Ganze des Glaubenswissens integriert, wie es für gesicherte Theologumena notwendig wäre. Ohne allzu viel Mühe kann man deshalb den Ideen dieses genialen Außenseiters, der für die Theologen und Philosophen vom Fach wohl nicht allzuviel übrig hatte, Inkonsistenz und Inkohärenz nachweisen. Aber damit ist es nicht getan. Denn bei aller berechtigten und notwendigen Kritik an den Ideen Teilhards ist zuzugeben, daß er mit beispielloser Intensität das Problem der kosmischen Christologie angenommen, durchlitten und unserem kosmischen Zeitalter entsprechend zu lösen versucht hat. Er, der jahrzehntelang sein Bestes für die Erforschung der Kosmogenese und Anthropogenese einsetzte, war wie kaum ein anderer christlicher Denker berufen, den Entwurf einer wirklich kosmischen Christologie vorzuzeichnen. Die biblischen Grundlagen im Epheser- und Kolosserbrief waren ihm wohlvertraut. Aber er konnte sich weder mit steriler Widerholung der Formeln begnügen, noch zu einer Entmythologisierung, einer Liquidation der kosmischen Herrschaft Christi bereitfinden; so blieb ihm nichts anderes, als einen kühnen Vorstoß in ein Neuland zu wagen.

Schon 1916 sah er in drei ekstatischen Visionen Christus in der Materie. Das Herz Jesu weitete sich vor seinem Blick aus und nahm die Dimensionen des Universums an. Eine Hostie dehnte sich zum All, sammelte das All in sich und zog sich, vom All erfüllt, wieder zusammen. Dann erlebte er eine Kommunion, bei der er versuchte, mit der Hostie eins zu werden, aber plötzlich stand das Universum

zwischen ihm und dem Herrn und er mußte das All durchschreiten, um zum Herrn zu gelangen.[25]

Seit jenen Tagen fühlte er sich zum Evangelisten des kosmischen Christus berufen. 1923 gelobte er, im Leib Christi, der die Welt ist, zu leben und zu sterben.[26] Immer wieder erscheint in den Schriften Teilhards die Vision des kosmischen Christus, der nicht wie ein fremder Herrscher über seinem Reich thront, sondern das All bis in seine innersten Tiefen durchdringt, ja die Evolution des Kosmos von innen her antreibt und steuert, so daß das Universum, ähnlich wie im gnostischen Urmensch-Mythos, geradezu als sein Leib erscheinen kann.

Es war unvermeidlich, daß angesichts einer solchen Konzeption eine lebhafte Kontroverse einsetzte, die inzwischen immer mehr um sich greift. Die einen sehen nun endlich die längst fällige Synthese der Christologie und Kosmologie in greifbarer Nähe. Die andern wittern hier einen geradezu eklatanten Fall von «Gnosis», von Synkretismus und Verfälschung des authentischen Christentums.

Was in dieser heftigen Diskussion vor allem nottut, ist eine besonnene, behutsame Erhellung und Prüfung der eigentlichen christologischen Intentionen Teilhards. Es könnte durchaus sein, daß er im Grunde etwas zu sagen hat – vielleicht in sehr unzulänglicher und mißverständlicher Formulierung –, das uns in der Frage der kosmischen Christologie ein Stück weiterführt. Er kannte aus lebenslanger Forschungsarbeit die kosmische Dimension, in der das moderne wissenschaftliche Denken so sehr engagiert ist. Sein Anliegen, die Christologie auch in dieser Dimension – und umgekehrt: diese Dimension in der Christologie – zum Leuchten zu bringen, war durchaus berechtigt. Man wird sogar sagen müssen, daß dies heute dringend nottut, so daß jeder, der in dieser Richtung einen Denkversuch wagt, wohlwollendes Verständnis verdient.

Im deutschen Sprachraum hat sich vor allem der Redemptorist Alois Guggenberger bemüht, Teilhards Konzeption der kosmischen Christologie besonnen und verständnisvoll darzustellen.[27] Er glaubt nicht, daß Teilhard einer naturalistischen oder gnostischen Auflösung des Christusgeheimnisses zu bezichtigen ist: «Teilhard hat die Übernatürlichkeit des Christusgeheimnisses intakt gehalten und gewahrt.»[28] Allerdings räumt er ein, daß Teilhard sehr daran gelegen war, von seiner evolutiven Weltsicht her für den ganzen Kosmos eine höchste personale Spitze und Vollendung zu fordern. Ohne solche Vollendung, die wirklich nur ein Gottmensch leisten kann – der als Mensch ganz dem Kosmos angehört und als Gott den Gipfel der Personalisierung erreicht –, erschiene ihm sein Universum nur halb personalisiert. So gibt es tatsächlich im Kosmos von innen her eine unwiderstehliche, auch vom Naturforscher erkennbare Tendenz auf die höchste Personalisierung im Gottmenschen, der als Haupt das All zur Einheit zusammenfaßt.

Es ging Teilhard vor allem darum, das Verständnis der kosmischen Herrschaft Christi, das im Epheser- und Kolosserbrief noch ganz am antiken Weltbild orientiert war, vom dynamisch-evolutiven Weltverständnis der Neuzeit her schöpferisch weiterzudenken. Dies schien ihm jedoch nur möglich, wenn diese Herrschaft Christi nicht nur als überweltliche, sondern auch als innerweltliche, nicht nur als eine statisch vollendete, sondern auch als dynamisch sich entfaltende, nicht nur als zukünftige, sondern auch als gegenwärtige, die Entwicklung vorantreibende verstanden wurde. Gott selbst «taucht zu einem gewissen Teil in die Dinge ein, indem er sich zum ‚Element' macht, und indem er dann, kraft des im Herzen der Materie gefundenen Stützpunktes, die Führung und den Plan dessen übernimmt, was wir heute Evolution nennen. Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen erstanden ist, seine Stellung eingenommen, und er ist seit je dabei, den allgemeinen Aufstieg des Bewußtseins, in den er sich hineingestellt hat, unter sich zu beugen, zu reinigen, zu leiten und aufs höchste zu beseelen. Durch eine immerwährende Aktion von Kommunion und Sublimation sammelt er die gesamte Seelenkraft der Erde in sich.»[29]

Texte wie dieser stoßen bei den Gegnern Teilhards allerdings auf harte Kritik. Der Bonner Philosoph Hans-Eduard Hengstenberg findet, daß sich Teilhard mit seinen Thesen in unlösliche Widersprüche verstrickt habe.[30] Gott könne nicht zu einem Teil in die Dinge eintauchen, denn die Menschheit Christi sei kein Teil Gottes. Auch könne Christus als Mensch nicht den Aufstieg der Evolution lenken, da er eben als Mensch dem Kosmos und der Evolution genauso unterworfen sein müßte wie wir alle. Werde aber die göttliche Natur Christi für die kosmische Werdenshilfe in Anspruch genommen, so führe das zum Pantheismus. Zumindest bestehe der Verdacht, daß Teilhard, wenn er die Immanenz Gottes in der Welt durch Christi Menschheit vertreten denke, beide Naturen in ihm nicht sauber auseinanderhalte.

Auch die Identifizierung des Punktes Omega der Weltevolution mit dem kosmischen Christus erscheint Hengstenberg in sich widerspruchsvoll: Omega könne nicht zugleich letztes Glied der Evolutionsreihe sein und außerhalb dieser Reihe stehen; das wäre ebenso unvollziehbar, wie wenn jemand behaupten wollte, ein Gewordenes sei zugleich ein Nichtgewordenes. Wäre aber der Punkt Omega nur die Menschheit Christi, so könnte diese als solche die Evolution nicht lenken und leiten. Sollte aber Christus zugleich letztes Glied des kosmischen Werdens und zusammenfassendes Haupt des Kosmos im paulinischen Sinn sein, so ergäbe sich der Widersinn, daß dieses zusammenfassende Haupt geradezu aus dem werden soll, was es eint und zusammenfaßt.

Bei Teilhard, so glaubt Hengstenberg, seien im Grunde beide Ordnungen, die natürliche und die übernatürliche, die Schöpfungs- und die Heilsbeziehung, auf eine und dieselbe Wesensebene geraten und ineinandergeflossen. Die Inkarnation werde bei ihm formell mit dem gesamten Naturgeschehen eins, umgekehrt werde die Evolution formell zum Heilsgeschehen und Bestandteil des christlichen Glaubensbekenntnisses. Ergebnis solcher Konfundierung sei deshalb nicht nur der kosmische Christus, den die katholische Kirche von alters her kenne, sondern der «kosmogonische Christus», eine Konzeption, die aus der radikalen Verzeitlichung des kosmischen Aufstiegs und der Angleichung des göttlichen Schaffens und Heilwirkens an diese Verzeitlichung folge.

Uns will nicht scheinen, daß das Verdikt Hengstenbergs der Grundintention der kosmischen Christologie Teilhards gerecht wird. Es dürfte nicht schwierig sein, im Stil solcher Kritik auch die kosmische Christologie des Kolosserbriefes der Konfundierung der Zwei-Naturen-Lehre und der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zu zeihen. Wer das Anliegen Teilhards, die Übersetzung der kosmischen Christologie der Bibel in das Evolutionsverständnis von heute, wirklich ernstnimmt, wird hier vorsichtiger urteilen und auch die chalcedonensischen und scholastischen Denkschemata nicht wie geschichtslose, starre Maßstäbe verwenden. Mit einer Globalablehnung der Teilhardschen Christologie im Stil Hengstenbergs ist also nicht viel gewonnen, was nicht heißt, daß seine einzelnen Einwände nicht ernsthaft bedacht und diskutiert werden sollten.

Teilhards Konzeption ist tatsächlich in mehr als einer Hinsicht problematisch. Wir finden deshalb auch so aufgeschlossene Theologen wie Hans Urs von Balthasar unter denen, die seine kosmische Christologie nicht billigen können.[31] Balthasar nimmt vor allem daran Anstoß, daß es für das Kreuz in Teilhards Christologie keinen angemessenen Ort gibt. Wenn die ganze Weltbewegung als unaufhörlicher Aufstieg anzusehen ist, was kann dann noch die Bewegung Gottes in Christus nach unten bedeuten, was wird aus der auch von den Christen nachzuvollziehenden Hingabe in den Kreuzesgehorsam bis zum Tod in Schande und Gottverlassenheit? H. U. v. Balthasar findet es unerträglich, daß Teilhard «dieses Mysterium der sich vernichtigenden Liebe Gottes in seine biologische totale Krafthaushaltslehre (Energetik) hinein zu verrechnen unternimmt». Er ist entsetzt über die Biologisierung der Inkarnation und auch über die Art, wie Teilhard als Energetiker mit dem Geheimnis der Liebe umgeht, von der «Amorisation» des Kosmos spricht. Das Herz des universalisierten Christus als Herz der «amorisierten» Materie: Solche Formulierungen finden bei Balthasar keinen Anklang. Aber entscheidend für sein Nein zu Teilhards kosmisch-evolutiver Christologie ist doch die Abwesenheit des Kreuzes. Das Kreuz ist das Zeichen dafür, daß eine Konvergenz zwischen der Weltsynthese und dem richtenden Gott nicht in Frage kommt. Deshalb lassen sich auch von keinem Punkt aus die Wege der Welt und die Gottes als konvergierend berechnen. Wenn Teilhard es dennoch versucht, so gerät er vor ein auswegloses Dilemma: Entweder muß er das Böse am Ende auf ein Minimum reduzieren, dann würde das Kreuz seiner Kraft und seines Sinnes immer mehr beraubt; oder nur ein Teil der Noosphäre würde den Schritt zu Gott wagen, dann gäbe es keine totale Konvergenz.

Die Bedenken H. U. v. Balthasars lassen sich nicht leichthin beiseiteschieben. Sie treffen tief in das Zentrum der Teilhardschen Christologie, und es dürfte schwierig sein, sie aus den Schriften Teilhards überzeugend zu widerlegen. Die Frage ist nur, ob die Abwesenheit der Kreuzestheologie in Teilhards Entwurf ein irreparabler Konstitutionsfehler ist, oder ob das Vermißte sich noch nachträglich einfügen läßt, ähnlich wie nach Ansicht mancher moderner Exegeten die Botschaft vom Kreuz in den Christus-Hymnus des Kolosserbriefes (Kol 1, 20) erst später eingetragen wurde.

Wir können die Frage hier nicht entscheiden. Doch vermag vielleicht ein Gedanke Karl Rahners eine Möglichkeit anzuzeigen, wie die Beziehung

des Todes Christi zu seiner kosmischen Herrschaft deutlicher als bisher dargestellt werden kann. Karl Rahner stellt sich die Frage, ob die Trennung von Leib und Seele im Tod auch die schlechthinnige Aufhebung des Bezuges zur Welt bedeutet, so daß die Seele nach dem Tod schlechthin weltjenseitig, akosmisch wird.[32] Es wäre immerhin auch denkbar, daß die Auflösung ihres individuellen Leibverhältnisses ein tieferes und umfassenderes Sichöffnen und Sichdurchsetzen ihres Weltbezugs bedeutete. Die Seele würde dann im Tod nicht akosmisch, sondern allkosmisch. Sie käme in größere Nähe und innerlichere Bezogenheit zu jenem realen Grund der Welt, in dem die Einheit aller Dinge der Welt fundiert ist. Der Gedanke an eine solche, erst durch den Tod geschaffene Beziehung zum Kosmos im ganzen ist allerdings ungewöhnlich, weil eben gemeinhin die Vorstellung herrscht, durch den Tod werde die Seele endgültig aus diesem Kosmos herausgezogen. Karl Rahner hält aber doch aus ontologischen und theologischen Gründen die Hypothese für vertretbar, daß durch den Tod die Leibbeziehung der Seele auf den gesamten Kosmos ausgeweitet wird, daß an die Stelle des individuellen Leibes der Kosmos im ganzen tritt.

Gesetzt also, daß im Tod die Gesamtwirklichkeit des Menschen dem Kosmos eingestiftet wird als dauernde Bestimmung, als bleibender Beitrag des einzelnen Menschen zum Universum, ist auch Jesus durch seinen Tod aus der Begrenzung seines irdischen Daseins befreit und mit dem Universum in Beziehung gesetzt worden. Die geistige Wirklichkeit Christi ist durch den Tod offen geworden für die ganze Welt, dem Kosmos als bleibende Bestimmung real-ontologischer Art eingestiftet.

So ließe sich erklären, daß die Ausdehnung der Herrschaft Christi auf den ganzen Kosmos nicht ein gnostisches Mythologumenon darstellt, sondern ontologisch darin begründet ist, daß die Menschheit Christi in den Tiefendimensionen des Kosmos als eine allen anderen Mächten überlegene Wirklichkeit tätig zugegen ist.

Eine solche Erklärung könnte nach Karl Rahner auch den Höllenabstieg Christi, den wir im Apostolicum bekennen, verständlicher machen. Dieser wäre dann nicht so sehr als Abstieg in eine alttestamentliche Scheol vorzustellen, sondern vor allem als Einstieg in die «innere, alles wurzelhaft vereinigende, hintergründige Tiefenschicht der Wirklichkeit der Welt».[33] Die im Tod vollendete Wirklichkeit Christi würde so leitendes inneres Prinzip des ganzen Kosmos, Herz und Mitte aller geschaffenen Wirklichkeit. Zugleich aber würde Christus so auch vorgegebenes Existential alles geschaffenen personalen Lebens im Kosmos, weil er durch seinen bestimmenden Einfluß in allen kosmischen Dimensionen auch die personale Dimension mitbeherrscht, die in die kosmischen eingefügt ist.

Wenn man zu dieser ansprechenden, aber aus Schrift und Überlieferung nicht leicht begründbaren Hypothese Karl Rahners noch seine Sinndeutung der Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung hinzunimmt[34], die er vor einem stark naturwissenschaftlich geprägten Forum dargelegt hat, so zeigt sich, wie nahe seine Konzeption in manchem den christologischen Intuitionen Teilhards de Chardin kommt. Rahner selbst weiß darum, aber er fühlt sich weder von Teilhard abhängig noch auf ihn verpflichtet.[35]

Das Problem des Kosmos stellt sich heute wohl unvermeidlich in der Teilhardschen Perspektive, sobald die Christologie sich in ein Gespräch mit der Naturwissenschaft einläßt. Der Mensch muß dann samt seiner profanen und religiösen Geschichte im Ganzen der kosmischen Evolution wie ein winziges Nebenprodukt der Natur erscheinen, wenn nicht der Aufweis gelingt, daß der Kosmos erst im Geist zu sich selbst kommt, und so die Geschichte des Menschen nicht ein dünnes, bedeutungsloses Rinnsal inmitten des kosmischen Stromes ist, sondern als Geschichte des Geistes der Geschichte des Kosmos erst zum wahren, aufgehellten Dasein verhilft.

Dies kann und muß, ausdrücklicher als es bisher geschehen ist, auch auf den Kosmos außerhalb unseres heliozentrischen Systems bezogen werden: Im Ganzen kann der Kosmos nur in weltbezogenen Geistwesen zu sich selbst kommen, wie immer diese beschaffen sein mögen, wie immer ihre raumzeitliche Geschichte oder ihre Geschichten verlaufen. Die höchste personale Zusammenfassung und Einigung des ganzen Universums aber kann sinnvoll nur durch einen einzigen Geist, nicht durch eine Vielheit von Geistern geschehen. Dieser muß die Endlichkeit der Welt bis an die unterste Grenze des einem Geist möglichen verkörpern, also mit einem Einzelwesen in all seiner raumzeitlichen Beschränktheit identisch sein. Zugleich muß er aber auch die äußerste Möglichkeit der Universalität des Geistes erreichen, weil der Geist an sich darauf drängt, als einer auch alles zu sein. Solches aber trifft nur auf Jesus Christus zu, der als das Haupt den ganzen Kosmos in der Fülle der Zeiten beherrscht und zusammenfaßt.

[1] *R. Schneider*, *Verhüllter Tag*, Köln-Olten [4]1956, 220–222. *Cf. M. Doerne*, Theologia tenebrarum. Zu Reinhold Schneiders Spätwerk, *Theol. Literat.zeit.* 86 (1961), 401–404.

[2] *R. Schneider*, *Winter in Wien*, Freiburg i. Br. [4]1959, 241.

[3] *Ibid.*, 132.

[4] Unter den bereits etwas weiter zurückliegenden Arbeiten ragen hervor: *E. Walter*, *Christus und der Kosmos*, Stuttgart 1948; *B. Brinkmann*, Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht, *Wissenschaft und Weisheit* 13 (1950), 6–33; *L. Cerfaux*, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1951 (deutsch: *Christus in der paulinischen Theologie*, Düsseldorf 1964).

[5] *R. Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen [2]1954, 162–182; cf. *H. Schlier*, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen 1930; *E. Käsemann*, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933.

[6] *F. Mußner*, *Christus, das All und die Kirche*, Trier 1955.

[7] *I. du Plessis*, *Christus as Hoof van Kerk en Kosmos* (Theologische Academie, uitgaande van de Johannes Calvijn Stichting te Kampen), Groningen 1962.

[8] *H. Conzelmann*, *Der Brief an die Epheser* (Das Neue Testament deutsch, 8), Göttingen 1962, 61.

[9] *H. Schlier*, Über die Herrschaft Christi, *Geist u. Leben* 30 (1957), 246.

[10] *Ibid.*

[11] *Idem*, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Quaestiones disputatae, 3), Freiburg i. Br. 1958, 37–49.

[12] *Idem*, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf [4]1963, 61–66.

[13] *E. Käsemann*, Eine urchristliche Taufliturgie?, *Festgabe R. Bultmann*, Stuttgart 1949, 133–148.

[14] *H. Hegermann*, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin 1961. Eher an jüdische als an gnostische Einflüsse denkt auch *S. Lyonnet*, L'hymne christologique de l'épître aux Colossiens et la fête juive du Nouvel An, Rech. Sc. relig. 48 (1960), 93–100.

[15] *H. Conzelmann*, *Der Brief an die Kolosser* (Das Neue Testament Deutsch 8), Göttingen 1962, 136–139.

[16] *Cf. B. Brinkmann*, Die kosmische Stellung des Gottmenschen, *Wissenschaft und Weisheit* 13 (1950), 11–12; *J. Bonnefoy*, *La primauté du Christ*, Rome 1959, 166–203, vgl. Anm. 20.

[17] *Idem*, Il primato di Cristo nella teologia contemporanaea, *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano 1957, 123–235.

[18] *H. Bouëssé*, Le Sauveur du monde. I: La place du Christ dans le plan de Dieu, Chambéry-Leysse 1951.

[19] *A. Sanna*, *La regalità di Cristo secondo la Scuola Francescana*, Oristano 1951.

[20] *J. Bonnefoy*, *La primauté du Christ selon l'écriture et la tradition*, Rome 1959.

[21] *V. Boublik*, Il primato universale di Cristo Redentore, *Divus Thomas Piac.* 64 (1961), 193–212.

[22] *H. Bouëssé*, *Un seul Chef ou Jésus-Christ, Chef de l'univers et Tête des Saints*, Paris 1950, ist eher als Devotionsbuch gedacht und geht auf das Problem «Christus und Kosmos», wie es sich heute stellt, nicht ein.

[23] *E. Mersch*, *Le Christ, l'Homme et l'Univers*, Bruges 1962.

[24] *Ibid.* 87.

[25] *P. Teilhard de Chardin*, *Hymne de l'Univers*, Paris 1961, 39–58 (Le Christ dans la matière).

[26] *Ibid.* 37.

[27] *A. Guggenberger*, Personierende Welt und Inkarnation, *Hochland* 53 (1960/61), 318–332; Christus und die Welt nach Teilhard de Chardin, *Theologie der Gegenwart* 8 (1965), 9–19.

[28] *Idem*, Christus und die Welt, l.c. 11.

[29] *P. Teilhard de Chardin*, *Le phénomene humain*, Paris 1955, 327 (deutsch: *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 305).

[30] *H. Hengstenberg*, *Evolution und Schöpfung*, München 1963, 147 bis 154.

[31] *H. Urs v. Balthasar*, Die Spiritualität Teilhards de Chardin; *Wort und Wahrheit* 18 (1963), 339–350.

[32] *K. Rahner*, *Zur Theologie des Todes* (Quaestiones disputatae, 2), Freiburg i. Br. 1958, 20.

[33] *Ibid.* 59.

[34] *K. Rahner*, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln 1962, 183–221.

HELMUT RIEDLINGER

Geboren am 13. Februar 1923 in Bohlingen bei Konstanz, Deutschland, zum Priester geweiht am 10. Oktober 1951 für die Diözese Freiburg i. Br., studierte er an der Universität Freiburg i. Br. und der Gregoriana, Rom. 1956 promovierte er zum Dr. theol. in Freiburg und habilitierte sich dort 1963. Seit 1965 ist er dort auch Professor für Dogmatik und Theol. Propädeutik. Seine Veröffentlichungen: Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters, 1958, und Raimundi Lulli opera latina, 1965. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Theologische Revue, Oberrheinisches Pastoralblatt und Estudios lulianos.

[35] Ibid. 186. – Nach Abschluß dieses Bulletins erschien der Aufsatz von Horst Bürkle, Die Frage nach dem «kosmischen Christus» als Beispiel einer ökumenisch orientierten Theologie: Kerygma und Dogma 11 (1965) 103–115. Darin wird vor allem gezeigt, welche Bedeutung das in der abendländischen Theologie lange vernachlässigte Thema des «kosmischen Christus» für das Gespräch des Christentums mit den zu neuem Sendungsbewußtsein erwachten Religionen Ostasiens bekommen hat. Anlaß zu dieser Erkenntnis war ein Vortrag von Joseph A. Sittler in Neu-Delhi 1961, der eine lebhafte Diskussion in der Vollversammlung des Weltrats der Kirchen und nachher ein erstaunliches Echo ausgelöst hat. Sittler hatte, ausgehend von Kol 1,15–20, gefordert, die Kirche solle den Rückzug auf die individualistische Sphäre aufgeben und das Ganze der Welterfahrung wieder in ihr Christuszeugnis einbeziehen. Dieser Forderung wurde nachher von einigen Theologen (W. Andersen, G. Rosenkranz) die kritische Frage entgegengehalten, ob dadurch nicht die christliche Sicht der Sünde, der Erlösung, der Rechtfertigung und die eschatologische Erwartung mißdeutet werde. Bürkle weist mit Recht darauf hin, daß solche Kritik noch immer vom herkömmlichen Standort aus erfolge, den man gerade aufgeben müsse, um den Weltbezug der christlichen Botschaft wieder in den Blick zu bekommen. Wir können ihm nur zustimmen, wenn er gegenüber aller existentialistisch-personalistischen Verkürzung des Kerygmas erklärt: «Das Christusgeschehen muß in bezug auf die Ganzheit des Horizonts entfaltet werden, in dem Welt ansichtig und deutbar geworden ist. Wo wesentliche Teile einer Welterfahrung im Glauben ausfallen, hat das Zeugnis seine missionarische Kraft eingebüßt. Mission ist in diesem Sinn ununterbrochener Besetzungsprozeß, Durchsetzungsprozeß des Herrschaftsanspruchs Christi gegenüber ansichtig gewordener Welt» (S. 108). – Aus der Begegnung mit östlichem Denken ist auch ein Buch erwachsen, das sich von den bisher besprochenen theologischen Arbeiten sehr unterscheidet: Arthur Schult, Das Johannesevangelium als Offenbarung des kosmischen Christus, Remagen 1965. Es will weder Wissenschaft noch Theologie bieten, sondern versucht, durch eine meditative Auslegung des ganzen Johannestextes den darin verborgenen Geist zu erschließen. Quellen dieser Meditationen sind die Anthroposophie Rudolf Steiners, Ideen der Christengemeinschaft (Friedrich Rittelmeyer), aber auch alchemistisches und astrologisches Gedankengut. Dazu kommen Einflüsse der Sophiologie Solowjews und Berdjajews (auf deren Bedeutung für die kosmische Christologie auch Karl Pfleger in seinem aufschlußreichen Büchlein «Die verwegenen Christozentriker», Freiburg i. Br. 1964, hingewiesen hat) und der Lehre Sri Aurobindos. Das aus solch synkretistischer Mischung resultierende Verständnis des Johannesevangeliums ist als eine Art Vorspiel des Zeitalters des Heiligen Geistes gedacht, das die Versöhnung der Hochreligionen Asiens mit dem Christentum herbeiführen soll. Ein Gespräch mit der hier sich meldenden Geistigkeit müßte nicht unter allen Umständen fruchtlos sein, aber es wäre dazu eine Erörterung der Grundvoraussetzungen christlichen Denkens notwendig, die weit über den Rahmen des hier anvisierten Themas hinausginge.

G. Rousseau

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 haben[1], 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 besiegter 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 Reichsprophezeiungen 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 Christô basileus, en Christô 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», anderseits «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 afro-asiatischen 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, welch 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 darauffolgende, 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 amtet, 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 geopferte 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 erklungen. 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 Kosmophotographie 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 impleret 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 «Pseudomillenarismus», 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 laïcat 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 1857, 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 Investiturstreit, 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. Giblet, Jésus, Fils de David; A. George, La Seigneurie du Christ dans les évangiles synoptiques; M. Boismard, La Royauté du Christ dans le IVe 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 XVe 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 du Chardin sucht nach einem möglichen Ausgangspunkt für eine neue Sicht des Königtums 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, 852; – 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 conformisation 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 Chevetogne 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 hauptsächlichster 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 werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland, 1958; P. Lengsfeld, Adam und 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 laïcat (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 *Ecrits 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).

Dokumentation Concilium

Verantwortliche Redaktion: L. Alting v. Geusau, Direktor,
und M. J. Le Guillou, 2. Direktor

H. Vorgrimler

Fragen zum Höllenabstieg Christi

Eine vergessene Wahrheit?

Das Thema des Höllenabstiegs Christi wurde in den letzten zwanzig Jahren unter den verschiedensten Aspekten angegangen[1], unter anderem von so bedeutenden Theologen wie Aloys Grillmeier[2], Hans Urs von Balthasar[3] und Karl Rahner.[4] Dennoch fehlt bis heute eine eigentliche Systematik dieses Themas, die zugleich die beträchtlichen patrologischen Resultate resümieren und das Ganze im Lichte heutiger Theologie darstellen würde. Aber ist eine solche Systematik überhaupt erwünscht? Der Höllenabstieg Christi ist für die moderne Predigt und Katechese nicht interessant. Er gehört zwar zu den Glaubensartikeln. Aber auch solche können im kirchlichen Bewußtsein manchmal für eine gewisse Zeit zurücktreten, und dies nicht nur wegen der geistigen Trägheit der Christen. Vielleicht liegt die Hauptschuld dafür, daß der Descensus in Theologie, Meditation und Verkündigung heute eine so kümmerliche Rolle spielt, bei jener Schultheologie (die nicht mit der besten Scholastik identisch ist) vor 50, 60 Jahren, die über das «Jenseits» allzu genaue Auskünfte zu geben wußte. Wie dem auch sei, wenn wir hier das Thema aufgreifen, so nicht deshalb, weil wir uns berufen fühlten, eine «vergessene Wahrheit» ins volle Licht des Glaubensbewußtseins zu heben, sondern um zu sagen, daß der Höllenabstieg Christi ein entscheidender Knotenpunkt ist, an dem die Fäden jeder christlichen Theologie zusammenlaufen. Er ist durchaus im Zentrum, nicht an der Peripherie der Theologie. Nur das soll hier begründet werden; die fehlende Systematik des Descensus kann hier nicht geboten werden.

I. Skizze der Entwicklung des Dogmas

Auch eine kritische Sichtung der Quellen für den Descensus zeigt eine erstaunliche Breite der Überlieferung. Als klassische Zeugnisse gelten 1 Petr 3,18ff. und 4,6; dazu werden ferner diskutiert: Mt 12,40; 27,51; Lk 23,42f.; Apg 2,24.27; Röm 10,7; Eph 4,8ff.; Hebr 13,20; Apk 1,18. Der Verfasser des jüngsten katholischen Kommentars zu den Petrusbriefen und, nebenbei bemerkt, einer der besten Kenner der patristischen Exegese, Karl Hermann Schelkle, findet den Höllenabstieg Christi immerhin außer an den Stellen im 1. Petrusbrief bei Röm 10,7; Eph 4,8ff. und Hebr 13,20 bezeugt.[5] Die Lehre über den Descensus taucht dann 358/360 auf Synoden auf und wird vor 370 in Aquileja in das Glaubensbekenntnis aufgenommen[6] in der Fassung «descendit ad inferna», während das «Quicumque» (entstanden um 500 wohl in Südgallien) die Form «descendit ad inferos» hat. Diese Feststellungen über die Regula fidei mögen hier genügen. Das patristische Material hat A. Grillmeier in der erwähnten Arbeit gesammelt und teilweise erstmals ausgelegt, während die Zeugnisse der Liturgie bisher erst ungenügend berücksichtigt wurden.[7] Interessant wäre eine theologische, nicht nur eine historische Analyse der Vätertheologie über den Descensus, weil sich hieraus ergeben

würde, in welchen Denkformen und mit welcher Legitimität die frühe christliche Theologie die Aussagen des Neuen Testamentes verarbeitet hat. Das wäre gerade darum wichtig, weil gewisse heute übliche, allzu schlichte Vorstellungen von der Entmythologisierung revidiert werden müßten. Manche moderne Theologen auch auf katholischer Seite sehen den Weg der Theologie etwas vorschnell und allzu bereitwillig als Prozeß einer ständigen Klärung und Läuterung an. Sollte sich hier vielleicht unbewußt der Eindruck durchgesetzt haben, die biblischen Aussagen über den Descensus seien mythologisch, und wir befänden uns jetzt in einem Stadium, in dem auf sie verzichtet werden könnte? Bei genauerem Zusehen zeigt die Entwicklung der Theologie des Descensus in der Väterzeit eine umgekehrte Richtung. Am Anfang interessierte sich diese Theologie nur für das Kerygma, als wirksames Heilswort verstanden, das Jesus in die Unterwelt brachte (von A. Grillmeier «Predigt-» und «Taufmotiv» genannt). Am Ende im 6. Jahrhundert steht der Kampf Jesu in der Unterwelt, oder noch phantasievoller: sein Handelsgeschäft mit dem Teufel um die Seelen, im Mittelpunkt des Interesses, Theologumena, die von der Kirche dann abgelehnt werden mußten.[8] Gerade in diesem «Kampfmotiv» (A. Grillmeier) aber ist die Descensustheologie am stärksten mit den religionsgeschichtlich bekannten Mythen verwandt, während das christliche Predigtmotiv ohne religionsgeschichtliche Analoga ist.[9] Unter Umständen gibt es also auch in der christlichen Theologie eine fortschreitende Mythologisierung, deren Gesetze am Modellfall Descensus studiert werden könnten. Dabei dürfte man die Existenz und ständige Neuentstehung von Mythen im 20. Jahrhundert, eine Frage, der C. G. Jung die Arbeiten seiner letzten Lebensjahre gewidmet hat, nicht von vornherein abtun. Wie dem auch sei, es ist im Grunde genommen angesichts der Quellenzeugnisse und angesichts der frühkirchlichen Tradition bedauerlich, daß dem Descensus so wenig Aufmerksamkeit und theologische Arbeit geschenkt wird. Man kann leicht alle möglichen analogen Topoi der Schrift auf ihre heutige Aktualität hin untersuchen, immer wird man feststellen, daß sie für wichtiger genommen werden als der Descensus. Als ein beliebiges Beispiel sei an den Engelfall erinnert, der im Judas- und im 2. Petrusbrief aus der jüdischen Apokalyptik paradigmatisch herangezogen wird[10], in der heutigen normalen Katechese aber gerade dazu benützt wird, die Heilsgeschichte prinzipiell und von vornherein unter ein dualistisches und antagonistisches Schema zu pressen. Dabei gehört der Fall der Engel nicht zu den Artikeln des Symbolums!

II. Höllenabstieg und zentrale theologische Themen

Wir versuchen nun im folgenden zu zeigen, welche zentralen theologischen Themen im Zusammenhang mit dem Höllenabstieg Christi bedacht werden müssen und vielleicht von da her neue Klärung erfahren.

1. Der Höllenabstieg Christi stellt grundsätzliche Fragen einer theologischen Anthropologie. Dazu gehört in erster Linie die Frage nach dem Wesen und dem genaueren Verhältnis von Leib und Seele, hier zunächst bei Jesus Christus. Die Auskunft der älteren Theologie lautet, der Leichnam Jesu sei bis am dritten Tage im Grab gewesen, die Seele aber am «Ort» der Unterwelt (so, beispielsweise, bei Bellarmin). Sind das eindeutige Aussagen zur christlichen Anthropologie? Man darf nicht vergessen, daß sie immer noch die großen christologischen Diskussionen der ersten Jahrhunderte widerspiegeln: weil der Apollinarismus die menschliche Seele Christi leugnete und den Logos in die Hölle abgestiegen sein ließ, setzte sich in der rechtgläubigen Theologie zur Wahrung der vollen Menschlichkeit Christi die Lehre durch, die Seele Christi sei abgestiegen zur Unterwelt. Bei der Interpretation dieser Lehre darf aber doch nicht vergessen werden, in welcher Zielrichtung sie aufgestellt wurde: zur Wahrung der vollen Menschlichkeit Christi. Ist die Menschheit Christi bedroht, so ist der Versuch, sie mit allen Kategorien der Anthropologie zu retten, absolut legitim. Aber in der Zeit zwischen den Kämpfen mit der apollinaristischen Lehre und einer gewissen modernen Schultheologie hat sich die Fragestellung verschoben. Ein neuerer deutscher Jesuitendogmatiker[11] formuliert das Problem in schöner Aufrichtigkeit: Die christliche Lehre über den Descensus ergibt sich «durch das Bedürfnis nach Beantwortung der Frage, wo die Seele Christi zwischen Tod und Auferstehung sich befand». Zu glatt um wahr zu sein. Die christliche Lehre über den Descensus ergibt sich nach eindeutigem historischem Befund sicher nicht erst aus der Neugier der neueren Zeit, wo denn die Seele Christi während der drei Tage gewesen sein könnte. Ist es zu schroff geurteilt, wenn wir die Frage nach dem «Aufenthaltsort» der verschiedenen «Teile» Chri-

sti während dreier Tage als typisch rationalistisches Scheinproblem bezeichnen? Zunächst einmal ist in diesem Zusammenhang zu bedenken, daß das Problem der «drei Tage» noch gar nicht geklärt ist.[12] Welche Schriften sind bei Paulus in 1 Kor 15,4b gemeint, gemäß denen Jesus am dritten Tag auferstand? Was bedeutet die Tatsache, daß Jesus nach Markus «nach drei Tagen», nach Matthäus «am dritten Tage», nach Lukas unterschiedlich «nach drei Tagen» und «am dritten Tage» seine Auferstehung voraussagte? Ist das ein Schriftbeweis aus Os 6,2, oder bedeutet die Zahl der drei Tage einfach einen außerordentlich kurzen Zeitraum, die Frist, innerhalb derer Gott dem Gerechten hilft, wie das damalige Judentum sagte? Ergibt sich aus der Angabe der «drei Tage» wirklich ein Bedürfnis zur Erklärung dessen, wo die Teile Jesu in diesem Zeitraum waren und was er in dieser Zeit bewerkstelligte? Ferner ist hier zu berücksichtigen, daß die Zerteilung Christi in der älteren Theologie nicht in eindeutige Aussagen hineingepreßt werden darf. Wenn z. B. das IV. Lateran-konzil sagt: «descendit in anima et resurrexit in carne ascenditque pariter in utroque» (Denzinger 429), so will es doch sicher nicht lehren, der Herr sei nur in der «caro» und ohne «anima» auferstanden. Man sieht: im Satz über den Höllenabstieg Christi laufen die theologischen Lehren über den «Leib», über die «Seele» und über das, was diesen im Tode widerfährt, zusammen.[13]

Von hier aus wird wohl die Frage erlaubt sein: Ist es ganz und gar verboten zu sagen, Jesus Christus (ohne weitere Zerteilung) sei im Totenreich gewesen? Gewiß, in 1 Petr 3,19 heißt es, Christus sei «im Pneuma» in die Unterwelt gegangen. Ist der pneumatische Mensch des Neuen Testamentes (der auch anderswo, z. B. 1 Kor 5,5, schwere Probleme aufgibt) absolut identisch mit unserer aristotelischen Seele? Nach dem 1. Petrusbrief, von Paulus einmal abgesehen, scheint das nicht der Fall zu sein. 1 Petr 3,18 heißt es: «er wurde getötet nach der ‚sarx', aber lebendig gemacht nach dem ‚pneuma'». Und von denen, zu denen Christus das Kerygma in die Unterwelt brachte, heißt es 1 Petr 4,6: «Denn dazu wurde auch den Toten das Evangelium verkündigt, daß sie zwar der ‚sarx' nach in Menschenweise gerichtet werden, dem ‚pneuma' nach aber in Gottes Weise leben.» Warum heißt es nicht, daß Jesus auch nach der «sarx» lebendig gemacht wurde? Diese Frage ist gerade deshalb wichtig, weil – im Unterschied zu uns sündigen Menschen – bei Jesus die «sarx» nicht den der Sünde verfallenen, läuterungsbedürftigen Personenteil bezeichnen kann. Es wäre eine Verkürzung, wollte man behaupten, «sarx» bedeute im Neuen Testament zwar den ganzen Menschen, aber insofern er weltverfallen und gottfeindlich sei; «pneuma» aber sei der ganze Mensch, insofern er gerechtfertigt, begnadigt und Gott wohlgefällig sei. Die Stelle aus dem 1. Petrusbrief lehrt uns, sorgfältiger zu nuancieren! Ferner ist zu berücksichtigen, daß die weiteren Descensusstellen Röm 10, Eph 4 und Hebr 13 nicht speziell vom «pneuma» Christi, sondern einfach von Jesus Christus sprechen. Ich möchte nicht glauben, daß die wirklich kirchenamtlichen Lehraussagen über den Descensus es verbieten, vom ganzen Jesus zu sagen, er sei in der Unterwelt gewesen, vorausgesetzt nur, daß wir seine Seele und den Abstieg seiner Seele in die Unterwelt nicht leugnen. Mt 12,40 – wenn es für den Descensus in Frage käme – würde dem nicht widersprechen, denn dort ist vom «Menschensohn», nicht von der Seele des Menschensohnes die Rede. Und auch die Zeitangabe «nach drei Tagen» bzw. «am dritten Tage» würde dem nicht widersprechen, da es sich hier entsprechend den Osterberichten nicht darum handelt, einen Zeitpunkt anzugeben, wann Jesus seine verklärte Leiblichkeit annahm; vielmehr handelt es sich nach den Osterberichten um die Angabe einer Frist, nach der Jesus auf diese Erde auferstand, d. h. im verklärten Leib den Aposteln erschien. Der Verklärungsleib selber aber wird jeweils bei den Synoptikern, bei Johannes und bei Paulus mit verschiedenen Stilmitteln so spirituell beschrieben[14], daß man nicht einsieht, warum man nicht einfach mit dem Römer-, Epheser- und Hebräerbrief und dem Symbolum sagen dürfte, Jesus sei in der Unterwelt gewesen. Eine solche Aussage würde ganz und gar der semitischen Anthropologie entsprechen: der ganze Mensch lebt oder der ganze Mensch ist als Gestorbener in der Unterwelt. Zur spekulativen Deutung von der heutigen Anthropologie aus mag es genügen, hier auf die Todestheologie Karl Rahners zu verweisen[15], nach der die menschliche Seele im Tod ihren Bezug zur Materie nicht verliert, sondern vielmehr in neuer Form intensiviert. Freilich setzt diese Theologie voraus, daß die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib durch die Identität der geistigen Wirklichkeit, nicht durch die Identität sekundärer physikalischer Gegebenheiten garantiert ist, was man angesichts einer breiten theologischen Tradition ohne weiteres sagen darf.[16] Daß

man mit dem Römer-, Epheser- und Hebräerbrief und dem Symbolum jedenfalls sagen darf, Jesus sei in der Unterwelt gewesen (unter Berücksichtigung der Tatsache, daß die Hervorhebung der Seele nicht die Seele als Teil des Menschen, sondern die menschliche Seele im Unterschied zum Logos ohne Seele der Apollinaristen meint), ergibt sich auch aus der Stellungnahme der Synode von Sens 1140 gegen Abaelard. Danach war die Seele Christi nicht nur nach einer äußeren Wirkung, nach einer Kraftäußerung in der Unterwelt, sondern der «Substanz» nach (Denzinger 385). Es mußte sich also um eine intensivere Gegenwart als der einer bloßen Wirksamkeit gehandelt haben. Dieses Beispiel zeigt aber einmal mehr, wie sehr die Theologie heute aufgefordert ist, die Begriffe «Substanz», «Materie», «Geist» («Seele») und «Leib» neu zu durchdenken. Lediglich zur Ergänzung sei hinzugefügt, daß die patristische und ostkirchliche Tradition von der Verherrlichung Christi noch vor der irdisch erfahrbaren Auferstehung nichts anderes sagt als die hier vorgetragenen Gedanken.

2. Ehe bedacht wird, was Jesus in der Unterwelt vollbracht hat, muß gefragt werden, was ihm widerfahren ist beim Descensus ad inferna. Er hat um unseretwillen den Tod des Sünders erlitten (2 Kor 5, 21; vgl. 2 Petr 2, 22), obwohl er doch ganz ohne Sünde war (Hebr 4, 15). Dieser Tod bedeutete bis zu ihm und in ihm aber den Abstieg in die Scheol. Was den Tod für den Israeliten, d.h. für den Menschen im unmittelbaren Milieu Jesu, so unerträglich machte, war viel weniger das Aufhören des irdischen Lebens mit seinen Freuden und auch noch nicht die Versetzung in einen Zustand freudlosen Schattendaseins – eben dies bedeutet «Scheol»[17] –, sondern die Überzeugung, daß im Tod jede Beziehung zu Gott aufgehoben wird (Is 38, 11; Ps 6, 6; 88, 6 u.ö.).[18] Da nun aber Jesus selbst in der höchsten Not des Todes seine Gottverlassenheit hinausschreit (Mt 27, 46; Ps 22, 2) und er für uns als Unschuldiger den Tod des Sünders stirbt, ergibt es sich von selbst, daß er im Tod hinabgestiegen ist in die Unterwelt, d.h. in die Scheol. Jesus ist unseren Tod gestorben, das bedeutet: er hat die Scheol selbst erfahren. Gemäß der alttestamentlich-jüdischen Todesauffassung ist also sein Hinabstieg in die Unterwelt auf keine «neue» Initiative zurückzuführen, er ist vielmehr eine Implikation des Todes selbst. Auf dem Hintergrund dieser authentischen Todeslehre zeigt sich, daß die Interpretation des Descensus durch Calvin nicht haltbar ist. Jesus hat nicht, wie Calvin will (Inst. II 16, 10f.), «die furchtbaren Qualen des verdammten und verlorenen Menschen in der Seele» erfahren und in einer neuen Initiative nach seinem Tod eigentliche Höllenqualen der Verdammten auf sich genommen. Vielmehr hat er den Tod als verhüllten und zweideutigen Tod des Sünders auf sich genommen und ist so im Tod – fast möchte man sagen: selbstverständlich – in den Zustand der Scheol versetzt worden. Da wir aber sagen: «im Tod», ergibt sich von selbst, daß die Frage nach der Dauer dieses Zustandes im Grunde genommen belanglos ist. Wenn Jesus den Zustand restloser Entmächtigung und Gottverlassenheit im Tode auf sich genommen hat, ist es dann noch angemessen zu fragen, ob dies etwa drei volle Menschentage (zu vierundzwanzig Stunden!) hindurch angedauert hat? Die Verkündigung des Höllenabstiegs ist also zunächst die Konsequenz der Verkündigung des Todes Jesu. Überall dort, wo der Tod Jesu als ein wirklich menschlicher, verhüllter, zweideutiger Tod verkündigt wird, ist im Grunde das Bekenntnis zu seinem Abstieg in die Scheol impliziert. Die Katechese des Descensus dürfte also nicht etwa sagen: Nach seinem Tod beschloß Jesus: «Auf, laßt uns auch hinabsteigen in die Unterwelt!» – der Beschluß, den Abstieg des Menschen in die Scheol zu erleiden, gründet vielmehr in der Bereitschaft Jesu, den Tod des Menschen zu sterben.

3. Nun erst ergibt sich das (soteriologisch-eschatologisch) Neue an der Descensus-Lehre, weil es eben Jesus ist, der den Zustand der Scheol auf sich nimmt. Im Erleiden dieses ganz menschlichen Todes wird Jesus solidarisch mit denen, die vor ihm den Tod des Menschen gestorben sind. Er stirbt nicht nur hinein in die Einsamkeit, sondern in die Menschengemeinschaft. Das betrifft zunächst aber nicht die fern von den Schatten lebendigen Menschen, sondern die Toten. Mit ihnen wird Jesus solidarisch. Oder, um es mit Hans Urs von Balthasar besser auszudrücken: sein Abstieg vollzieht sich nicht in der geschehenden Geschichte, sondern hinein in die geschehene Geschichte.[19] Um diesen Vorgang voll zu würdigen, muß man bedenken, daß diese Toten nicht den Todesschlaf schliefen. Sie waren – freudlos und gottverlassen – lebendig, ob sie aber auch nicht Hoffnung auf späteres Heil, spätere Erlösung hatten, ist uns fraglich. Die Frage, ob für sie, d.h. für das klägliche Resultat menschlicher Geschichte vor Jesus Christus und außerhalb seiner, irgendeine Hoffnung auf Vollendbarkeit bestand, muß

vor dem Hintergrund dessen betrachtet werden, daß es den Himmel erst durch Jesus Christus gibt.[20] Von da aus nimmt diese unerlöste Gesamtheit der Menschen und ihrer vor- und außerchristlichen Geschichte mit Recht den Namen «Hölle» an. Und nun ist leicht einzusehen, was es bedeutet, wenn Jesus Christus – mindestens in seiner geistigen Wirklichkeit – nicht nur Leben und Sterben des Menschen teilt, sondern auch noch, im Sterben impliziert, das Schicksal dieses Totseins geschehener Geschichte auf sich nimmt. Was hierzu allein aus dem Dogma von der Hypostatischen Union erschlossen werden kann und muß, hat Karl Rahner in seiner Karsamstagstheologie gezeigt.[21] Aber die Schrift spricht nicht nur von einem passiven Aufsichnehmen des Todesschicksals der menschlichen Geschichte durch Jesus selbst in seinem Descensus, sondern sie bezeugt ausdrücklich die aktive Wirkung dieser Präsenz, sowohl durch Verwendung des Begriffs Kerygma 1 Petr 3,19 als auch durch das Zitat von Ps 68,19, die Heraufführung der Gefangenen, in Eph 4,8 in Verbindung mit Vers 9. Dieses Wirken schafft Heil. Interessant ist – worauf meines Wissens noch niemand ausdrücklich aufmerksam gemacht hat, daß der Descensus in der koptischen und äthiopischen Fassung des Glaubensbekenntnisses nach der Taufe umschrieben wird: «liberavit vinctos» (Denzinger-Schönmetzer 62, 63), nebenbei ein weiterer Beweis dafür, daß dem «Binden und Lösen» eine tiefere Dimension zuzuschreiben ist, als es gewöhnlich geschieht.[22] So ist die Lehre vom Höllenabstieg Christi jener Ort, an dem die Erlösung ausgezeichneten Ausdruck findet. Das kommt weder in biblischen noch in systematischen Darstellungen der Soteriologie genügend zur Geltung.

III. Höllenabstieg und Universalität der Erlösung

Das hat aber auch seine Konsequenzen für weitere Partien der dogmatischen Theologie. Um das zu erläutern, müssen wir etwas weiter ausholen. Wenn wir eine durchschnittliche Schuldogmatik zur Hand nehmen[23], so lesen wir z. B.: «Eine Topographie des Jenseits läßt sich mit Hilfe der Offenbarungsquellen schlechterdings nicht entwerfen.» Immerhin: ein ehrlicher Satz. Um so merkwürdiger, wenn der gleiche Verfasser sich kurz darauf entsetzlich quält, vier verschiedene Behältnisse abgeschiedener Menschen zu konstruieren: «die Hölle als Aufenthaltsort der Verdammten», das «Fegfeuer», den «Schoß der Unmündigen» und den «Schoß der Vorväter». In den ersten Behälter, die Hölle der Verdammten, ist Christus nach dem gelehrten Verfasser «unmöglich» hinabgestiegen; dafür fehle «jede vernünftige Zweckbestimmung», auch widerspreche ein solcher Aufenthalt «entschieden der göttlichen Würde des Gottessohnes». Daß Christus die Armen Seelen im Fegfeuer wenigstens getröstet habe, läßt der Verfasser als «fromme Meinung» gelten, die aber tieferem Nachdenken kaum standhalte. Eine Erscheinung Christi im «Schoß der Unmündigen» hätte «jedweden tieferen Grundes entbehrt». «Denn weder konnte er diesen Seelen nützen», weiß der Verfasser, «noch wollte er über die triumphieren». Bleibt also der «Schoß der Vorväter», in welchem «die Altväter und Gerechten des Alten Bundes ihrer Zulassung zur beseligenden Gottanschauung harrten, nachdem sie vorerst im Fegfeuer von aller Sündenmakel gereinigt worden waren». Es ist peinlich für einen so viel wissenden Dogmatiker, daß der 1. Petrusbrief im Zusammenhang mit dem Descensus von den Gerechten des Alten Bundes schweigt, vielmehr das heilbringende Kerygma ausdrücklich an die zur Zeit des Noe Ungehorsamen gerichtet sein läßt. Ob es sich nun um die in der Flut Umgekommenen, d. h. besonders Gottlosen, oder um die «Gottessöhne» von Gn 6 handelte – es waren Ungerechte.[24] Eine erste Frage an die Dogmatik betrifft also das Thema des Limbus und des Fegfeuers. Sind das nun verschiedene Orte oder verschiedene Zustände? Wenn ja – meinetwegen für beides –, warum betraf der Descensus nach den biblischen Zeugnissen ausdrücklich die Ungerechten? Warum werden nicht Abraham und Moses erwähnt? Was ist schriftgemäßer: die Konstruktion dieser vier Behältnisse (seien sie örtlich oder zuständlich), oder die These Hans Urs von Balthasars, nach der Christus in die Stagnation der Scheol Bewegung brachte und sie evakuierte, wodurch überhaupt erst das Fegfeuer als läuternder Durchgang geschaffen wurde?[25] Die zweite Frage an die Dogmatik muß lauten: Ist es erlaubt, dem Erlösungswirken Christi in menschlicher Theorie Grenzen zu setzen? In der Hölle der Verdammten, im Fegfeuer und im Limbus Puerorum passiert nach der Schuldogmatik durch den Descensus überhaupt nichts. Aber auch im Limbus Patrum geschieht im Grunde genommen nicht viel. Unser Gewährsmann sagt: «Freilich beschränkt sich die frohe Botschaft Christi zunächst auf die vorläufige Anzeige der bevorstehenden Haftentlassung; denn

der förmliche Einlaß in den Ort der Seligen fand erst am Himmelfahrtstage statt (Ps 67,19).» Mit anderen Worten: Christus sei zu denen gegangen, die schon mehrere tausend Jahre im «Gefängnis» waren, und habe ihnen kundgetan, sie würden in «vierzig Tagen» entlassen werden. Mehr an wirklichem Inhalt gibt diese Schuldogmatik über den Descensus nicht her – ein Beispiel ungewollter Komik, wie Hans Urs von Balthasar sagt. Gewiß, es gibt nach dem Tod keine Entscheidung, keine Reue, keine Bekehrung mehr. Aber was berechtigt die Dogmatik dazu, die Souveränität der Gnade Gottes zu begrenzen? Hat sie die Descensusstelle 1 Petr 4,6 genügend in ihr System eingebaut? «Denn dazu wurde auch den Toten das Evangelium verkündigt, daß sie zwar dem Fleische nach in Menschenweise gerichtet werden, dem Geiste nach aber in Gottes Weise leben.» Den Toten, den Ungerechten.

Vielleicht hat unsere Skizze gezeigt, daß die Universalität der Erlösung, retrospektiv gesehen, in einer gewissen Schuldogmatik durch menschlichen Vorwitz empfindlich geschädigt wurde. Wenn es ein typisches Kennzeichen des Mythos ist, daß er die Gottheit in ihrer Freiheit beeinträchtigt, indem er sie in ein zwanghaftes Handeln einengt, könnte man fragen, inwieweit eine hamartiozentrische Theologie Gott nicht in ein Schema von schuldhafter Tat und angemessener zwangsläufiger Vergeltung einzuengen versucht und so zum Mythologen wird. Wir möchten uns vorläufig die These Hans Urs von Balthasars, daß Jesus Christus uns endgültig von der Hölle erlöst hat[26], nicht ohne weiteres zu eigen machen, trotz einer großen und beachtenswerten Tradition im Orient und im Abendland. Wir möchten lediglich die Frage anmelden, die sich von der Descensuslehre her stellt: Wenn die Descensuslehre retrospektiv eine Universalität der Erlösung bedeutet, die Schuldogmatik aber die volle Bedeutung dieser Lehre verkannt hat, was bedeutet das dann prospektiv für die Ekklesiologie (z. B. für den Zeitpunkt der Kirchenstiftung und für das «extra Ecclesiam nulla salus») und für die übliche, statische Eschatologie? Vielleicht kann man nicht mit Hans Urs von Balthasar von der «Gottvergessenheit» der Theologie sprechen. Aber man wird nicht behaupten können, daß Gottes Gnade und damit das Geheimnis in allen Lehrstücken genug respektiert wurde. Wie man sieht, betrifft die Lehre vom Höllenabstieg Christi viele Traktate der Dogmatik; gleichzeitig ist sie ein besonderer Ort der Begegnung von Dogmatik und Moraltheologie einerseits, Exegese und Dogmatik andererseits. Sie sollte auch zur Geltung gebracht werden in der ganz im argen darniederliegenden Theologie der Mystik, in der man erwägen müßte, daß es – nicht freiwillig, sondern im Gehorsam gegenüber einem Auftrag Gottes – in der Nachfolge Christi Höllenabstiege der Christen gibt[27], und von da aus würde sich dann auch ein neuer Gesichtspunkt für die Pastoral ergeben.

HERBERT VORGRIMLER

Geboren am 4. Januar 1929 in Freiburg i. Br., studierte Philosophie und Theologie in Freiburg und Innsbruck, promovierte bei Karl Rahner, 1953 Priester, 1958–65 Schriftleiter für Dogmatik, Biblische Theologie, Moraltheologie und Philosophie am «Lexikon für Theologie und Kirche», jetzt Schriftleiter des Konzilskommentars bei Herder und der Reihe «Quaestiones disputatae», Mitarbeiter der Herder-Korrespondenz. Verfaßte u.a. das «Kleine Theologische Wörterbuch» zusammen mit Karl Rahner und eine Einführung in Leben und Werk Karl Rahners (in 6 Sprachen übersetzt). Organisierte folgende Sammelwerke: «Sentire Ecclesiam» (1961), «Diaconia in Christo» (1962), «Exegese und Dogmatik» (1962), «Gott in Welt», 2 Bände (1964).

[1] Einige Literatur ist angegeben bei *H. Vorgrimler*, *Vorfragen zur Theologie des Karsamstags: Paschatis Sollemnia (Festschrift J. A. Jungmann*, herausgegeben von B. Fischer-J. Wagner), Freiburg 1959, 13–22; weitere bei *A. Grillmeier*, Höllenabstieg Christi, *Lex. Theol. u. Kirche* V, 450–455.

[2] *A. Grillmeier*, Der Gottessohn im Totenreich, *Zeitschr. f. kath.* Theol. 71 (1949), 1–53, 184–203.

[3] Vor allem: *Hans Urs von Balthasar*, Eschatologie, *Fragen der Theologie heute* (herausgegeben von J. Feiner-J. Trütsch-F. Böckle), Einsiedeln [3] 1960, 403–422, besonders 409f.

[4] *K. Rahner*, Karsamstag, *Geist u. Leben* 30 (1957), 81–84; *idem*, Auferstehung des Fleisches, *Schriften zur Theologie* II, 211–225, besonders 220f.

[5] *K. Schelkle*, *Die Petrusbriefe. – Der Judasbrief*, Freiburg [2] 1964.

[6] *A. Grillmeier*, Höllenabstieg, 454.

[7] *Cf.* aber *O. Rousseau*, La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes, *Maison-Dieu* 43 (1955), 104–123.

[8] *Cf. F. Diekamp*, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert*, Münster 1899, besonders 88–98.

[9] *A. Grillmeier*, Höllenabstieg, 453.

[10] *K. Schelkle, op. cit.*, zu den Stellen.

[11] *J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik*, 1902 (Neubearbeitung von J. Gummersbach, II. Band Paderborn [10]1956. Das Zitat: 280).

[12] *K. Lehmann* hat 1964 bei *E. Dhanis* dazu eine ausgezeichnete exegetische Lizentiatsarbeit vorgelegt, «*Auferweckt am dritten Tage gemäß den Schriften*», die ich nächstens in die Reihe «*Quaestiones disputatae*» aufnehmen zu dürfen hoffe.

[13] Elemente einer modernen theologischen Anthropologie in den Artikeln «Leib» und «Seele» von *J. Metz, Lex. Theol. u. Kirche* VI, 902–905 und IX, 570–573 (mit Literatur); dazu vor allem *P. Overhage-K. Rahner, Das Problem der Hominisation*, Freiburg [3]1965; *K. Rahner*, Zur Theologie des Todes, Freiburg [4]1963.

[14] *J. Ratzinger*, Auferstehungsleib, *Lex. Theol. u. Kirche* I 1052f.; *J. Schmitt*, Auferstehung Christi, *ibid.* 1028–1035, besonders 1031. – So sehr der Auferstehungsleib wahre und reale Leiblichkeit bedeutet, so sicher gehört er in erster Linie zu der verklärten Dimension dieser Welt, die wir «Himmel» nennen und die unseren Sinnen nicht ohne weiteres zugänglich ist. Die Konstruktion einer zu massiven Anschaulichkeit führt gerade angesichts der Grenzerfahrung des Todes heute zu größeren Verständnisschwierigkeiten als eine spiritualisierende Tendenz. In diesem Sinn kann man Y. Congars Kritik an einer «Physik der Letzten Dinge» auf diesen (identischen) Bereich übertragen: eine «Physik» der Auferstehung gibt es nicht.

[15] *Cf.* Anm. 13.

[16] Belege dazu z. B. bei *H. Vorgrimler*, Auferstehung des Fleisches, *Lebendiges Zeugnis*, Paderborn, Mai 1963, 50–65, besonders 60f.; *J. Ratzinger, supra* Anm. 14.

[17] *H. Eising*, Scheol, *Lex. Theol. u. Kirche* IX, 391–393.

[18] *F. Dingermann*, Tod im Alten Testament, *Lex. Theol. u. Kirche* X, 218f.

[19] *Op. cit.*, 409f.

[20] *J. Ratzinger*, Himmel, *Lex. Theol. u. Kirche* V, 355—358.

[21] *Cf.* Anm. 4.

[22] Darauf habe ich verschiedentlich aufmerksam zu machen versucht. Zusammenfassend: *H. Vorgrimler*, Matthieu 16, 18s. et le sacrement de pénitence: L'homme devant Dieu, *Mélanges H. de Lubac* I, Paris 1964, 51–61.

[23] Zum Beispiel das in Anm. 11 genannte Werk. Die Zitate finden sich hier 281 und 282–284.

[24] *K. Schelkle, op. cit.*, 105–107.

[25] *Op. cit.*, 409f.

[26] *Hans Urs von Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956, 187–204.

[27] *Ibid.* 194ff.

Verantwortliche Redaktion: Generalsekretariat Concilium und
Katholisches Archiv Amersfort

R. Panikkar

Elfter internationaler Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Religionsgeschichte

Drei Punkte standen auf dem Programm dieses Kongresses, der im Clermont College, Kalifornien, abgehalten wurde:

1. Die traditionelle Religion in der modernen Kultur
2. Schuld (oder Entweihung) und Reinigungs-Riten
3. Was kann die kritische Wissenschaft zum besseren Verständnis der Probleme beitragen, die aus den gegenwärtigen Beziehungen zwischen den Religionen erwuchsen?

Man braucht wohl nicht herauszustellen, daß die Gesellschaft rein wissenschaftlichen Charakter hat, sich aus Forschern der ganzen Welt korporiert, und daß sie durchaus keine rein religiösen Ansprüche erhebt. Das wurde jedoch wiederholt betont herausgestellt, um jede Art von Apologetik (die seltsamerweise meist von seiten des Hinduismus und Islam stammt) und alle «religiösen» Diskussionen zu vermeiden.

Die drei Themata waren auch charakteristisch genug formuliert, Ausdruck der Voreingenommenheit unserer Zeit. Gelegentlich wurde mit manchen Bemerkungen dem II. Vatikanischen Konzil Referenz erwiesen, als einem anderen Beispiel der Konfrontation von traditioneller Religion und moderner Kultur. Da wir hier keinen Bericht über den Kongreß geben können, sondern nur eine kurze theologische Reflexion darüber, wollen wir zwei Beobachtungen herausgreifen, die wir für die Kirche und für «Concilium» für bedeutsam halten.

Die erste betrifft die sehr positive Funktion eines solchen Treffens für das, was wir vielleicht wechselseitige doktrinäre Befruchtung der Religionen nennen könnten. Es ist typisch für unsere Zeit, daß Werte wie Toleranz, Weltbejahung, Sozialbezug, Offenheit, human-integrierende Entwicklung (öfters Humanismus genannt), Rehabilitierung des Leibes usw. betont werden und zwar als sehr positive Werte für jedermann, also auch für jede Religion. Und natürlich versucht man dann auch, wie man deutlich beobachten kann, diese Werte in den verschiedenen Religionen der Welt wiederzufinden. So vernahm man zum Beispiel, daß der Islam von seinem ganzen Wesen her der Meister in Toleranz sei, der Buddhismus dagegen sozialgesinnt, der Hinduismus zeige eine weltaufgeschlossene Haltung und ähnliches.

Tatsächlich werden solche Behauptungen durch Daten und Argumente unterstützt, die beweisen, wie oft es eher eine Frage der Akzentsetzung als der Divergenz in theoretischen Meinungen ist. Doch dieses Graben nach manchmal tief eingesenkten Ideen einer ganz spezifischen religiösen Tradition

mag ebenfalls von einer anderen Religion inspiriert sein, und ganz zweifellos bereichert es die Theorie, ja sogar die Praxis mancher Religionen.[1]

Wenn unsere erste Bemerkung positiv war, soweit sie von wachsendem gegenseitigem Verständnis und fruchtbarer Anregung sprach, so muß die zweite Beobachtung leider anderer Art sein.

Der Religionshistoriker und im allgemeinen auch die meisten «wissenschaftlichen» Begegnungen auf dem Gebiet der Religion, müssen die Studien aus einer verständlichen Furcht vor theologischen Streitfällen und vor allem weil wir keine wirklich tragfähigen Kategorien für die Religion als solche haben, auf eine reine Phänomenologie reduzieren. Und das zwingt dann meistens dazu, die Religionen als sozialen Faktor zu betrachten und somit den eigentlich religiösen Kern der Religionen auszuschalten. Die Studie über das erste und dritte der vorher aufgeführten Themen waren so fast nur soziologischer Natur.

Die Begegnung der verschiedenen Weltreligionen mit der sogenannten modernen Kultur hat eine sehr spezifische, intime, religiöse Natur, aber der Religionswissenschaftler schildert und verteidigt diese Begegnung aus einer inneren Erfahrung der Religion, von der er spricht. Er ist innerlich gebunden, sich dem Problem nur soziologisch zu nähern, ebenso wie in seiner Schilderung, wie die Religionen sich in der modernen Welt zurechtfinden und warum sie es so tun, wie sie es tun. Das schlagende Beispiel dafür ist der Buddhismus in Südostafrika. Die einzige Frage, die da offen bleibt, ist, ob diese politische und kulturelle Symbiose die wirkliche Antwort des Buddhismus darstellt – in unserem Falle auf diese ganz spezifische Situation. Es gibt ohne Zweifel eine Religionssoziologie, aber sie sollte nie begrenzt sein auf die Religion einer ganz bestimmten Gesellschaft.

Wenn wir nun diese zwei Beobachtungen herausgestellt haben, sollte eigentlich auf die Probleme des Kongresses eingegangen werden. Wir können aber hier nur noch darauf hinweisen, daß diese drei Themen auch für die katholische Kirche heute sehr bedeutsam sind. Wir können nur wünschen, daß alle Theologen unserer Zeit sie wirklich ernst nehmen.

[1] Über diese Dynamik handelt: R. Panikkar, Religionen und die Religion, München 1965

J. Lécuyer

Die liturgische Versammlung

Biblische und patristische Grundlagen

Die Konstitution «*De sacra Liturgia*» hat die traditionelle Bedeutung der liturgischen Versammlung im Leben der Kirche erneut in Erinnerung gebracht. Es dürfte recht nützlich sein zu zeigen, daß die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils vollkommen der authentischsten Tradition der Kirche entspricht und ihre Wurzeln im Neuen Testament selbst hat; wir wollen daher zunächst die Gegebenheiten des Neuen Testamentes zu diesem Thema untersuchen, und dann in einem zweiten Teil die Folgerungen zusammenfassen, die die älteste christliche Tradition daraus gezogen hat.

I. GEGEBENHEITEN DES NEUEN TESTAMENTS

Nach der Himmelfahrt des Herrn versammelten sich die Apostel in dem «Obergemach, wo sie beisammen blieben» (Apg 1,13); verschiedene haben geglaubt, es handle sich dabei um den gleichen Raum, in dem Jesus das letzte Abendmahl gefeiert hatte und wo er am Osterabend erschienen war (Lk 24,33), vielleicht auch der Versammlungsraum des Pfingsttages (Apg 2,1), O. Cullmann glaubt, diesen Raum in dem Haus der Mutter des Johannes Markus lokalisieren zu können (Apg 12,12).[1] Doch wie dem auch sei, Lukas fügt hinzu, daß «alle *einmütig* im Gebet verharrten mit den Frauen, mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern». Diese Feststellung, daß alle «einmütig» (*ὁμοθυμαδὸν*) beteten, verdient hervorgehoben zu werden. Nach L. Cerfaux ist dieser Ausdruck charakteristisch für den ersten Teil der Apostelgeschichte und findet sich außer in diesem Buch des Neuen Testamentes nur noch im Römerbrief (15,6; übrigens auch im Zusammenhang mit einer liturgischen Versammlung).[2]

In dieser Atmosphäre des gemeinsamen Gebetes, «einmütig», befolgen die Jünger die Anordnung, die ihnen vom Meister gegeben war: in Jerusalem zu bleiben und «dort die Verheißung des Vaters zu erwarten» (Apg 1,4); in diesem geistigen Zusammenhang muß also das Pfingstgeschehen verstanden werden, das diese Erwartung erfüllt: Der Geist steigt auf die Versammlung herab, die im Gebet – «einmütig» – verharrt, während sich «alle zusammen an dem gleichen Ort» befinden (Apg 2,1). Wenn wir übersetzen: «an dem gleichen Ort», so reichen wir im übrigen zweifellos noch nicht an den vollen Sinngehalt der griechischen Formulierung «*ἐπὶ τὸ αὐτὸ*» heran, auf die wir bereits in Apg 1,15 stoßen, und dann von neuem an den Stellen 2,44 und 2,47. Dieser Ausdruck hat im ersten Teil der Apostelgeschichte «eine sehr genaue, technische Bedeutung und meint die Einheit in der christlichen Gemeinschaft, der Gemeinde»[3], eine wahre Einheit des Empfindens und der Herzen. Der Pfingstbericht, wie er in der Apostelgeschichte steht, wird noch verständlicher, wenn man sich vor Augen hält, daß das jüdische Pfingstfest in der neutestamentlichen Epoche zum Fest der Übergabe des Gesetzes auf dem Berg Sinaï geworden war:[4] Die jüdischen Berichte von der Versammlung der Gemeinde am

Sinaï heben ebenfalls die Einmütigkeit und die Einheit der Herzen hervor, die in der um den heiligen Berg vereinten Versammlung herrschte, wo alle ein Herz und eine Seele waren in der Erwartung und der Annahme des Gesetzes.[5] Ja, die Übersetzung der Septuaginta bezeichnet diesen Tag geradezu als «den Tag der Versammlung», wörtlich: den Tag der *ἐκκλησία* (Dt 4,10; 9,10; 18,16), – ein Ausdruck, den die Apostelgeschichte in der Rede des Stephanus aufgreift (Apg 7,38); nun aber bezeichnet das gleiche Wort *Ecclesia* auch die Urgemeinde; diese muß also, ganz besonders am Pfingsttag, als eschatologische Fortsetzung der Gemeinde in der Wüste verstanden werden, der Gemeinde, die Gott am neuen Sinaï, dem Berg Sion[6], zusammengerufen hatte, damit sie dort das neue Gesetz empfange und in den Neuen Bund eintrete.

Diesen im Gebet und in der Erwartung einmütig versammelten Menschen wird Gott sich kundtun, wie er es am Berge Sinaï getan hatte, – seine Gegenwart ihren Ohren und Augen wahrnehmbar machen[7] oder besser gesagt: die wirkende Gegenwart des verherrlichten, zum Spender des Geistes gewordenen Christus sinnlich wahrnehmbar machen (vgl. Apg 2,33). Derart erfüllt vom Heiligen Geist beginnen alle zu sprechen «in anderen Zungen..., die der Geist ihnen zu sprechen eingab» (Apg 2,4), und dieses plötzliche Ausbrechen des Wortes verfolgt das Ziel, «die Großtaten Gottes (zu) verkünden» (Apg. 2,12).[8] Das Kommen des Geistes leitet damit in der Gemeinde die Bewegung der Danksagung, der «Eucharistie», ein, die am Ausgangspunkt des christlichen Gottesdienstes steht und in der gleichen Verkündigung und einem gleichen Lobpreis die Völker aller Sprachen vereinigt zur Verkündigung der Großtaten, die Gott in Jesus Christus vollbracht hat, den er von den Toten auferweckte (Apg 2,24, 31–32), zu seiner Rechten erhöhte (Vers 33–34), und zum Herrn und Messias gemacht hat (Vers 36). Von dieser Versammlung an nimmt die Verkündigung der Herrschaft des auferstandenen Christus den ersten Platz ein, und der Geist Gottes gibt sie ein.

Der Bericht des Evangelisten Lukas fährt fort mit der Feststellung, daß die Christen «in der Lehre der Apostel verharrten und in brüderlicher Gemeinschaft, im Brechen des Brotes und im Gebet» (Apg 2,42). «Tag für Tag verharrten sie einmütig (*ὁμοθυμαδὸν*) im Tempel, das Brot aber brachen sie in ihren Häusern,[9] und nahmen die Speise mit Freude und Herzenseinfalt und lobten Gott...» (Apg 2,47). Wir sehen also, wie sich hier die Gewohnheit einer täglichen Versammlung in einzelnen Häusern herausbildet,[10] wo man in einer Atmosphäre der Freude, des Gotteslobes und des Gebetes die Eucharistie[11] im Rahmen eines brüderlichen Mahles feierte. Diese Beschreibung der ersten Gemeinde von Jerusalem, sowie die parallel laufenden «zusammenfassenden Darstellungen» der folgenden Kapitel (Apg 4,32; 5,12–13)[12] legen den Akzent auf die Einheit und die Einmütigkeit, die in der Gemeinde herrschen. Für unser Thema ist dabei vor allem eins hervorzuheben: die offenkundige Absicht, die tägliche Versammlung als bevorzugtes Zeichen und bevorzugten Ort dieser tiefgehenden Einheit darzustellen (vgl. 2,46 und 47). Die Wiederholung des Ausdruckes *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* (Apg 2,44, 47) ist höchst bedeutungsvoll, ganz besonders im Vers 47, wo dieser Ausdruck offenbar als Äquivalent für: ... *in der Kirche*, gewählt ist, wie es übrigens auch zahlreiche Manuskripte und Versionen verstanden haben.[13] Die Gemeindeversammlung aktualisiert die Kirche und identifiziert sich irgendwie mit ihr.

Zu dieser Versammlung begeben sich auch Petrus und Johannes nach Aufhebung ihrer Verhaftung (Apg 4,20); alle gemeinsam (*ὁμοθυμαδὸν*) erheben die Stimme zum Gebet, und von neuem läßt in dieser in einmütigem Gebet vereinten Versammlung der Heilige Geist seine Gaben offenbar werden (Apg 4,31–32).

Die Apostelgeschichte erwähnt noch eine ganze Reihe anderer Versammlungen, sowohl in Jerusalem (Apg 6,2–6; 12,12) als in Antiochien (14, 27; 15,30) als vor allem auch in Troas, wo die Christen, die am ersten Tag der Woche, also am Sonntag, zum Brotbrechen versammelt sind, eine lange Predigt des Apostels Paulus anhören (Apg 20,7f.).

Die liturgische Versammlung nach den Paulusbriefen

Zahlreiche Stellen in den paulinischen Briefen spielen auf die liturgische Versammlung in Privathäusern an (1 Kor 16,19; Röm 16,5, Philomen 2; Kol 4,15), dabei ist das zu ihrer Bezeichnung verwendete Wort «*ἐκκλησία*».[14] Die wichtigsten Stellen finden sich jedoch im ersten Korintherbrief.

In Korinth wurde die Eucharistie im Rahmen eines gemeinsam eingenommenen Mahles gefeiert (1 Kor 11,20). Doch anstatt wirklich alles zusammen zu legen für ein brüderliches Mahl, hatten

sich Gruppen gebildet unter Verwandten oder Freunden, die ihre mitgebrachten Vorräte aufaßen, ohne sich um die anderen zu kümmern, ohne zu warten, bis alle da waren, ja ohne an die Ärmeren zu denken. So nahmen die einen ein reichliches Mahl ein, während andere nicht einmal ihren Hunger stillen konnten.

Derartige Versammlungen, so betont Paulus nachdrücklich, in denen keine Atmosphäre der Bruderliebe herrscht, stiften Unheil anstelle von Heil (1 Kor 11,17), denn hier wird die «Ecclesia Gottes» verachtet (Vers 22): Das ist kein «Herrenmahl» mehr (Vers 20). In dieser Weise handeln, heißt das Brot oder den Kelch des Herrn *unwürdig* genießen, und wer das tut, macht sich «schuldig am Leib und Blut des Herrn», das heißt, er macht sich schuldig am Tod Christi, indem er sich denen beigesellt, die ihn gekreuzigt haben[15], denn er unterscheidet nicht den Leib des Herrn (Vers 27–29).

Argumentation und Gedankengang des Apostels erhalten erst ihre ganze Eindringlichkeit, wenn man sich vor Augen hält, daß er gerade vorher von der Einheit des Leibes Christi, der Kirche, gesprochen hat, ausgehend von der Einheit des Brotes, an dem alle Christen teilhaben (1 Kor 10,16–17). Der Leib Christi ist zugleich der Leib, den man in der Kommunion empfängt, und der Leib der Kirche, zu dem man gehört. Diesen Leib spalten, indem man die Einheit der Versammlung zerbricht, heißt den Leib Christi zerstören, während man sich angeblich durch die Kommunion mit ihm zu einer Einheit verbindet. So erkennt man beim hl. Paulus folgenden Gedanken: Die (liturgische) Versammlung ist nicht irgendeine Ansammlung von Menschen; sie ist die Kirche selbst: der Leib Christi, – und jeder Verstoß gegen sie ist ein Verstoß gegen den Leib des Herrn.

Die Versammlung ist in den Augen des Apostels so bedeutsam, daß sich selbst der Gebrauch der Charismen des Heiligen Geistes nach den Forderungen des Wohles der Versammlung richten muß. Den Charismen ist der Vorzug zu geben, die die Versammlung «erbauen» (1 Kor 14,3); die anderen aber müssen in den Hintergrund treten, wenn sie nicht für die ganze Versammlung nützlich sind und die übrigen Glieder sich nicht durch ihr *Amen* mit ihnen verbinden können (Vers 16), auch wenn sie auf der anderen Seite für die, denen sie gegeben sind, nützlich sein (Vers 4) oder die Nicht-Gläubigen beeindrucken können (Vers 22): Das Kriterium ihrer Nützlichkeit aber ist: «daß alle lernen und ermahnt werden» (Vers 31), und dazu ist unerläßlich, daß «alles wohlanständig und in Ordnung» geschieht (Vers 40).

Paulus verkennt nicht den Wert dieser Geistesgaben: Alle sind Gaben des Heiligen Geistes, Kundgebungen seiner Gegenwart in der Kirche und vor allem in der Versammlung; der Gottesdienst selbst, in dem die Herrschaft Christi verkündet wird, kann nur unter dem Wirken des Heiligen Geistes vonstatten gehen (1 Kor 12,3). Diese Kundgebung des Geistes aber kann verschiedene Formen annehmen, «jedem aber wird die Offenbarung des Geistes gegeben, damit er damit Nutzen stifte» (12,7); dieser gemeinsame Nutzen ist also die Richtschnur, nach der man den größeren oder geringeren Raum für die Initiative der Mitglieder der Versammlung zu bemessen hat. Um dieser Forderung der Liebe und der Einheit willen muß jedes Mitglied der Versammlung bereit sein, seine eigenen Wünsche und Vorlieben zu opfern, wenn es auch durchaus glauben darf, daß es sich dabei um eine innere Bewegung durch den Geist handelt: «Denn Gott ist kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens» (1 Kor 14,33).

Überdies hat die örtliche Versammlung auch die übrigen Kirchen und ihre Gebräuche zu berücksichtigen, das heißt die allgemeine Kirche, die ohne Zweifel in jeder örtlichen Versammlung gegenwärtig ist, aber über die hinausreicht: Kraft dieses Grundsatzes befiehlt Paulus auch den Frauen, daß sie in der Versammlung einen Schleier tragen (1 Kor 11,16) und untersagt ihnen, hier das Wort zu ergreifen (1 Kor 14,33–34). Man darf niemals handeln, ohne dabei auf das Ganze zu sehen: «Oder ist das Wort Gottes von euch ausgegangen oder zu euch allein gekommen?» (1 Kor 14,36). Hier ahnt man bereits den Platz für eine sichtbare Autorität, die für die Führung der christlichen Versammlung verantwortlich ist, in der ein Mindestmaß von Regelhaftigkeit unerläßlich ist.[16]

Der Hebräerbrief

Der Hebräerbrief enthält mehrere Anspielungen auf die christliche Versammlung. Diesen Anspielungen liegt ein Vergleich mit der Versammlung des Volkes des Alten Bundes während seines Aufenthaltes in der Wüste[17] und mit den liturgischen Versammlungen im Tempel[18] zu Grunde.

Es scheint, daß die Adressaten des Briefes eine gewisse Nachlässigkeit im Besuch der Versammlungen an den Tag gelegt hatten; sie sind «faul von

Gehör geworden» (Hebr 5,11), und einige haben sich zur Gewohnheit gemacht, sich von ihrer Versammlung zu entfernen (10,25). Der Verfasser verfährt sehr streng mit dieser Nachlässigkeit: Mehr noch als das jüdische Volk in der Wüste müssen die Christen aufmerksam sein für die empfangenen Lehren, «damit wir nicht etwa fortgespült werden» (2,1); sie müssen ihre Treue halten, sich gegenseitig ermahnen und ermutigen, Tag für Tag (3,13); die Frohe Botschaft nützt den ungläubigen Juden, die sie gehört haben, nichts, «da sie nicht im Glauben mit dem Gehörten verwuchsen» (4,2)[19]: Die Gemeinschaft im Glauben mit den übrigen Gläubigen ist eine Vorbedingung für das Heil.

Das freimütige *Bekenntnis* des Glaubens, das vom Christen verlangt wird (4,14; 10,23), muß also als öffentliches und gemeinschaftliches Bekenntnis verstanden werden, dessen Gegenstand Jesus selbst ist, der «Apostel und Hohepriester» (3,1). Wenn dieser in das wahre Heiligtum des Himmels eingetreten ist, haben auch die Christen die Sicherheit, dorthin gelangen zu können (10,19 bis 21); sie sollen also hinzutreten, unbeugsam im Bekenntnis der Hoffnung, einander helfend und anregend in der Liebe und den guten Werken, und unter fleißigem Besuch ihrer Versammlung (10,22 bis 25). Diese ganze, mit Formulierungen und Termini des kultischen Bereichs durchsetzte Stelle (vor allem die Begriffe, die wir mit «hinzutreten» übersetzen)[20] läßt erkennen, daß die Teilnahme am Leben der Gemeinde und vor allem an ihren Versammlungen eine strenge Pflicht für die Christen ist, deren Gewissen rein gemacht wurde, damit sie «dem lebendigen Gott ihre Verehrung» darbringen (9,14). Dabei fehlen heißt, sich von dem einzigen Opfer trennen, das die Sünden auslöscht (10,26), den Sohn Gottes mit Füßen treten, das Blut des Bundes, in dem wir geheiligt sind, für gemein achten und den Geist der Liebe verspotten (10,29).

Das Kapitel 12 gibt eine wunderbare Beschreibung von der Versammlung, in welche die Christen durch die Taufe eingeführt werden[21] (Hebr 12,22–24). Diese Beschreibung nimmt ihre Elemente aus den Berichten von der Versammlung der ἐκκλησία vom Sinaï[22], doch die neue Versammlung wird mit der Kirche selbst gleichgesetzt, dem neuen Berg Sion, dem himmlischen Jerusalem (vgl. Gal 4,22–26; Apk 14,1): Der Gottesdienst, der hier gefeiert wird, in einer «Festversammlung», vereint die Christen auf Erden mit den Engeln, den Geistern der bereits zur Vollendung gelangten Gerechten, mit Christus selbst, dem Mittler des Neuen Bundes und seinem Blut. Christus ist in der Versammlung gegenwärtig, und seine Stimme läßt sich in ihr vernehmen, hoch vom Himmel her (Hebr 12,25). Beim Eintritt in die Versammlung werden die Christen also in geheimnisvoller Weise in den Himmel selbst hineingeführt und so bereits «in den Besitz eines unerschütterlichen Reiches» eingesetzt; sie können durch die Gnade «Gott wohlgefällig dienen mit heiliger Scheu und Ehrfurcht» (Hebr 12,28).

Am Ende dieser kurzen Bestandsaufnahme aus dem Neuen Testament bleibt noch auf eine Stelle des Jakobusbriefes hinzuweisen (Jak 2,2–4): In der Versammlung darf es keinen Unterschied geben, der von der sozialen Stellung oder vom Besitz bestimmt wird; vor Gott zählen alle diese Unterschiede nicht, und die Versammlung soll gerade alles das, was sonst getrennt war, zur Einheit eines und desselben Leibes zurückführen.

Von diesen Lehren wollen wir ausgehen und unsere Überlegungen über eine Praxis anstellen, die bis zu den Ursprungszeiten der Kirche zurückreicht; dadurch können wir eine vertiefte Auffassung von dem Sinn der Versammlung gewinnen. In einem zweiten Teil unseres Beitrages werden wir dann versuchen, die Hauptpunkte dieser Lehre in eine Synthese zu bringen, gestützt auf die ältesten Zeugnisse der patristischen Tradition.

2. DIE LITURGISCHE VERSAMMLUNG NACH AUSSAGE DER VÄTER

Die Dokumente, die uns von der liturgischen Versammlung berichten, sind von den ersten Anfängen der außerkanonischen christlichen Literatur an so zahlreich, daß wir hier nur die hauptsächlichsten angeben können. Doch schien es uns nützlich, sie unter einigen wichtigeren Gesichtspunkten zusammenzufassen; das wird uns dann erlauben, skizzenhaft die Ansätze für eine synthetische Darstellung der Lehre zu entwerfen.

a) Die liturgische Versammlung ist für das Leben der Christen charakteristisch

Noch in apostolischer Zeit und in Übereinstimmung mit den Vorschriften des Neuten Tesaments lehrt die Didache, daß die Christen sich zu versammeln haben, um «das Brot zu brechen und

Dank zu sagen».[23] Immer wieder eingeschärft wird diese Verpflichtung von Ignatius von Antiochien und zwar in Schriften, aus denen uns die Formel *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* aus der Apostelgeschichte sozusagen wie ein Terminus technicus entgegenklingt: Bei der Versammlung fehlen, so sagt er zu den Ephesern (5,2–3), ist ein Zeichen von Stolz, den Gott bestraft; sie sollen sich also noch häufiger versammeln, um Gott Dank und Lob darzubringen (13,1). Den Christen von Philadelphia empfiehlt Ignatius, sich «ungeteilten Herzens» zu versammeln (6,2). Denen von Magnesia legt er nahe, daß sie gar nicht versuchen, was sie außerhalb der gemeinsamen liturgischen Versammlung tun, als vernünftig zu bezeichnen (7,1–2).

Diese kultischen Treffen sind Plinius dem Jüngeren für das Leben der Christen derart charakteristisch erschienen, daß er glaubte, Kaiser Trajan davon berichten zu müssen: «Sie haben die Gewohnheit, sich an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zu versammeln und ein Gebet zu Christus wie zu einem Gott zu sprechen».[24] In seinem Schreiben an Kaiser Antonius gibt der hl. Justin eine viel eingehendere Beschreibung der liturgischen Versammlungen: Die Versammlung umfaßt «alle, die in den Städten oder auf dem Land wohnen».[25] In der gleichen Absicht, über die christlichen Gebräuche zu informieren und sie zu erläutern, beschreibt Tertullian im Jahre 197 in seinem *Apologeticum* diese regelmäßigen Versammlungen.[26]

Wie nach Dom Gregory Dix auch J. Jungmann[27] bemerkt, scheinen die Christen der Frühzeit der liturgischen Versammlung eine ungeheuer große Bedeutung beigelegt zu haben. Sie hielten an ihnen fest trotz der schrecklichen Verleumdungen, die bei den Heiden über ihre Versammlungen in Umlauf waren, trotz der Verfolgungen und des Drukkes aller Art. Während der diokletianischen Verfolgung erklärten die Martyrer von Abitina ihren Richtern: «Wir können nicht auf unsere Sonntagsversammlungen (*dominico*) verzichten. Die Versammlungen am Tag des Herrn können nicht unterbrochen werden».[28]

b) Der Sonntag als Tag der liturgischen Versammlung

Das Wort *dominicum* der Martyrer von Abitina führt uns zu einer weiteren Erklärung. Wenn die Christen sich im Anfang jeden Tag versammelten (Apg 2,46; 5,42), wird sehr bald schon ein bestimmter Tag für die Versammlungen ausgewählt: der Tag nach dem Sabbat (1 Kor 16,2; Apg 20,7), und dieser Tag wird bezeichnet als «Tag des Herrn» (Apk 1,10); für diesen Tag schreibt die Didache vor, daß die Gemeinde sich zum Brotbrechen und zur Danksagung versammelt.[29] Ignatius von Antiochien gibt die Gründe für seine Wahl an: An diesem Tag nach dem Sabbat (Mt 28,1) ist Christus von den Toten auferstanden.[30] Im übrigen aber läßt uns bereits das Wort *κυριακὴ* (*dominica*) die Beziehung zur Auferstehung ahnen: An diesem Tag ist, wie Petrus versichert, Christus auferstanden und *κύριος*, der Herr, und das Haupt seiner Kirche geworden (Apg 2,36).[31] Vom 4. Jahrhundert an bezeichnen die Griechen den Sonntag als «Tag der Auferstehung», und die Russen haben dieses Wort noch beibehalten: Wosskressenije = Auferstehung.[32] Das war schon die Ausdrucksweise Tertullians.[33]

Andere Symbolbedeutungen traten zur Feier des Sonntags hinzu. Justin, der zu Heiden sprach, bezeichnete den Tag mit dem ihnen geläufigen Namen: *Tag der Sonne, Sonntag:* Die liturgische Versammlung der Christen sollte also zugleich mit der Auferstehung Christi den ersten Tag der Schöpfung feiern, an dem Gott das Licht schuf.[34] Dieses Thema wurde schnell weiter ausgesponnen, und man feierte schließlich am Sonntag Christus als die Sonne der Gerechtigkeit.[35] Wenn im übrigen der Sonntag der erste Tag der jüdischen Woche ist, kann man ich auch als *Achten Tag* ansehen, den Tag nach dem Sabbat; und diese Bezeichnung verbindet sich von Pseudo-Barnabas und von Justin an mit dem Thema der Auferstehung[36] und gab in der Folgezeit das Motiv für bisweilen recht verwickelte Reflexionen und Spekulationen ab.[37]

Doch das Hauptmotiv bleibt das der Auferstehung Christi. Dieses Ereignis feiert die christliche Versammlung noch immer wie sie es bereits am Tag des ersten Pfingstfestes tat.

c) Eine Festversammlung

Wenn die Auferstehung die Wahl des Sonntags motiviert, so erklärt sie auch die Atmosphäre der Freude, in der die Versammlung stattfindet: die Freude, die sich am Pfingsttag in begeisterten Lobeshymnen ausdrückt, die «überschäumende» Freude der Urgemeinde in Jerusalem (Apg 2,46)[38], die Festatmosphäre, die der Hebräerbrief ausmalt (Hebr 12,22), und die sich leicht selbst hinter den

bedauerlichen Auschreitungen auf den Versammlungen von Korinth erahnen läßt (1 Kor 11, 20–22). Wenn Ignatius von Antiochien den Christen in Philadelphia vorschreibt (10, 1), einen Diakon nach Antiochien zu schicken, dann «um sich mit den Versammelten zu freuen und den Namen zu verherrlichen»; und den Magnesiern empfiehlt er (7, 1), sich «in der untadeligen Freude» zu versammeln.

Feiert doch die versammelte Gemeinde in der Feier der Auferstehung ihres Herrn ihren eigenen Sieg über den Tod:[39] Mit Christus hat die Kirche, wie der Hebräerbrief sagt, Zugang zum wahren Heiligtum, ja sie ist bereits mit dem ewigen Fest des Himmels vereinigt und nimmt an seiner Freude teil (Hebr 12, 22–23); die Feier der Auferstehung nimmt die siegreiche Wiederkehr des Herrn vorweg und beschert schon jetzt ihre Erstlingsfrüchte. Das drückt sich bereits in den frühesten Anfängen in dem Ruf aus, der vielleicht das älteste Gebet der Kirche ist: Maran atha! komm, Herr Jesus! (Apk 22, 20; 1 Kor 16, 22; Didache, 10, 6).[40]

Das drückt sich auch in allen eucharistischen Liturgien aus, in denen das Volk seine Gewißheit beteuert, seine Stimme mit den Stimmen der Engel und Heiligen des Himmels zu vereinen;[41] und eine Anzahl weiterer Riten ist ebenfalls Kundgebung dieser Überzeugung.[42]

Im übrigen aber ist jede Versammlung und nicht nur die des Sonntags, ein Fest, eine gemeinsame Kundgebung der Freude der Kirche. Gerade das aber ist eins der Ziele und eine der Auswirkungen der Versammlung: jedem von ihren Mitgliedern helfen, in sich die Freude und die Hoffnung, die die Quelle der Freude des Christen ist, lebendig zu halten; jeder trägt dazu bei durch sein eigenes Bekenntnis des Glaubens (vgl. Hebr 10, 23–25), durch seine brüderliche Gegenwart und durch das Zeugnis seines unerschütterlichen Vertrauens.[43]

d) Die Gegenwart Christi in der Versammlung

Ist die Versammlung ein Fest, dann nicht nur auf Grund der Erinnerung an die Auferstehung oder an den Glauben an die glorreiche Wiederkehr Christi, sondern auch weil Christus gegenwärtig ist inmitten der Seinen. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hat diese Gegenwart verkündet, und zwar nicht allein in dem Priester, der die Eucharistie darbringt oder unter den Gestalten des Brotes und des Weines oder auch in dem in der Versammlung verkündeten Gotteswort, sondern obendrein in der Versammlung selbst, die betet und danksagt.[44]

Gott ist der Versammlung am Sinaï durch die erschreckenden Zeichen der Theophanie gegenwärtig geworden; im Neuen Bund hat er sich in seinem Mensch gewordenen Sohn sichtbar gemacht, und dieser ist weiterhin in seiner Kirche gegenwärtig durch seinen Geist. Diese Gegenwart Christi ist ebensogut eine «reale Gegenwart» wie die durch die Transsubstantiation gewirkte, und es ist keineswegs unwichtig, daß man dieser geistigen Gegenwart Christi in der Versammlung ihre ganze Bedeutung beimißt.

Die Kirchenväter haben sich gern auf den Matthäustext (18, 20) berufen: «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen»[45], eine Stelle, die übrigens, nach der Feststellung von R. Paquier in einem ekklesiologischen Zusammenhang steht.[46] Doch lassen sich noch weitere Texte zitieren, wo Christus verspricht, mit der Gemeinde der Jünger zu sein bis ans Ende der Zeiten (Mt 28, 20; vgl. Jo 14, 18; 19, 16, usw.). Doch muß betont werden, daß Christus durch seinen Geist in einer besonderen Weise in seiner Kirche gegenwärtig ist, wenn diese sich versammelt hat und bekennt, daß er der Herr ist (1 Kor, 12, 3), und daß die jedem einzelnen gewährten Charismen wirksam werden für das Wohl der Gemeinschaft (1 Kor 12, 4–11); denn dann tut sich seine Gegenwart kund als in seinem Leib, der Kirche, inkarniert (1 Kor 12, 12 f.). Daher kann auch die Versammlung keine Spaltungen in ihrem Schoß dulden, denn das hieße den Leib Christi spalten (1 Kor 11, 29 f.). Die Versammlung erscheint so wie ein sichtbares Zeichen der Gegenwart des Herrn, der durch seinen Geist in jedem Augenblick die Einheit aller Glieder seines Leibes wirkt: Die Kirche erscheint in der Versammlung als das «Sakrament der Einheit».[47]

Man gelangt zu demselben Schluß, wenn man sich zusammen mit den Kirchenvätern bewußt wird, daß die Versammlung selbst der Platz des neuen Kultes ist, das Heiligtum, in dem Gott thront: Im Anschluß an das Neue Testament (1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; 1 Petr 2, 5–9) betonen die Väter, daß das materielle Gebäude, in dem die Versammlung stattfindet, ohne Bedeutung ist: Gott wohnt nicht in Tempeln von Menschenhand (Apg 17, 24). Das wahre Heiligtum, in dem Gott thront, ist die Kirche selbst: die Versammlung auf Erden, geheimnisvoll vereint mit der Versammlung des Himmels, mit der zusammen sie nur eine

einzige bildet.[48] Man erinnert sich der Empfehlungen des hl. Ignatius von Antiochien an die Magnesier: «Lauft alle herbei, um euch zu versammeln wie in einem einzigen Tempel Gottes, wie um einen einzigen Altar in dem einzigen Jesus Christus...»[49]

Die Kirche ist nur in dem Maß Tempel des neuen Gottesdienstes, in dem sie Leib Christi, neuer Tempel (Jo 2,21), neues Bundeszelt (Jo 1,14) ist, in dem Gott wohnt. Der letzte Grund für die Gegenwart Christi in der Versammlung ist also, daß diese Leib des Herrn ist, belebt durch seinen Geist: In der Versammlung aktualisiert sich die Kirche und gibt sich in vollem Umfang kund in der sichtbaren Gegenwart der Gläubigen und der unsichtbaren des Geistes Christi. Die syrische Didaskalie drückt das recht kraftvoll aus:

«Lehre das Volk durch Vorschriften und Ermahnungen, regelmäßig die Versammlung zu besuchen und niemals bei ihr zu fehlen; sie sollen immer anwesend sein, damit sie die Kirche nicht durch ihre Abwesenheit verkleinern und damit sie den Leib Christi keines seiner Glieder berauben. Jeder möge auf sich und nicht auf die anderen die Worte Christi anwenden: Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut (Mt 12,30; Lk 11,23). Da ihr die Glieder Christi seid, sollt ihr euch nicht fern von der Kirche zerstreuen, so daß ihr euch nicht wieder (in ihr) versammelt. Da gemäß seiner Verheißung unser Haupt, Christus, gegenwärtig wird und mit uns in Verbindung tritt, so mißachtet euch doch nicht selbst und beraubt den Erlöser nicht seiner Glieder; zerreißt und zerstreut nicht seinen Leib».[50]

e) Das Mysterium der Versammlung

Weil Christus in der Versammlung gegenwärtig ist und darin durch seinen Geist wirkt, ist die liturgische Versammlung nicht nur eine Kundgebung oder ein Ausdruck der Kirche, die irgendeine beliebige Versammlung von Angehörigen einer Gemeinschaft, ein Ausdruck der Gemeinschaft ist, zu der sie gehören; die liturgische Versammlung ist zwar das auch[51], doch ist sie noch bedeutend mehr als das.

Wenn bestimmte Texte aus dem Neuen Testament die liturgische Versammlung und die Kirche identifizieren (Apg 2,47; 1Kor 11,22)[52], so bedeutet das nicht, daß die Kirche nur existiert, soweit sie in der Versammlung vereinigt ist. Doch kann man sagen, daß die Kirche nur in dem Maße existiert, in dem ihre Glieder zur Versammlung gerufen sind und auf die Versammlung hingeordnet bleiben. Man wird sich in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß das Wort *Ecclesia* eine Übersetzung des hebräischen Wortes *qahal* ist, das ganz speziell eine von Gott einberufene Versammlung bezeichnet und in besonderer Weise die Versammlung vom Berge Sinaï; wir haben auch gesehen, daß mehrere Texte des Neuen Testamentes die christliche Versammlung unter Hinweis auf dieses Ereignis aus dem Alten Testament beschrieben haben. Nach G. Dix hat das Wort *Ecclesia* während der ersten drei Jahrhunderte niemals etwas anderes bezeichnet als die liturgische Versammlung oder im übertragenen und erweiterten Sinne alle, die das Recht haben, an ihr teilzunehmen.[53]

Die liturgischen Texte geben hier eine beredte Auskunft: Groß ist die Zahl der Stellen, in denen das Wort *Ecclesia*, Kirche, auch nur die gegenwärtig im Gebet vereinte Versammlung bezeichnet.[54] Die Kirche ist überall da gegenwärtig, wo sie sich, dem Rufe Gottes antwortend, zum Gottesdienst versammelt; sie ist es, die tauft, die das eucharistische Opfer darbringt und das Wort Gottes verkündet. In der liturgischen Versammlung vollbringt die Kirche ihr Werk, die zerstreute Menschheit zur Einheit zusammenzuführen und auf diese Weise den Leib Christi zu errichten;[55] das Opfer, das den Kulminationspunkt der liturgischen Versammlung bildet, hat als Frucht in ganz spezieller Weise die Einheit des Leibes Christi.[56] Auch die Liturgiekonstitution hat daher berechtigterweise daran erinnert, daß selbst die apostolischen Bemühungen und Tätigkeiten auf die liturgische Versammlung bezogen sind;[57] ohne diese gibt es keine Kirche.

Man versteht nun, wieso der Hebräerbrief und später die Kirchenväter größten Wert darauf legen, zur fleißigen Teilnahme an den liturgischen Versammlungen aufzurufen und zu mahnen: «Wenn ihr euch häufig versammelt», schreibt Ignatius von Antiochien, «wird die Macht Satans zerschlagen und sein Vernichtungswerk durch die Einmütigkeit eures Glaubens zerstört».[58] Und Hippolyt von Rom schließt seine Ermahnung im 35. Kapitel der Apostolischen Tradition: «So soll also jeder darauf bedacht sein, sich zur liturgischen Versammlung zu begeben, wo der Heilige Geist seine Früchte hervorbringt.»

Die Einheit in den Formen des Gebetes, in den Gesten des Kultes und im Gesang ist ein Zeichen

für die Einheit in der brüderlichen Liebe, die der Heilige Geist hervorbringt, – ist aber auch ein Mittel, dessen Gott sich bedient, um diese Einheit und diese Liebe zu stärken und um damit die Kirche zu festigen.[59] Indem sie sich kundtut und sich bestätigt, so wie Gott sie gewollt hat, als die Versammlung von Menschen, die vom Worte Gottes zusammengerufen ist und auf diesen Ruf antwortet, öffnet die Kirche sich mehr und mehr der Gnade ihres Herrn, der, zu Rechten des Vaters sitzend, ihr den Geist der Verheißung schickt. In der Versammlung setzt sich das Pfingstmysterium, der Schlußpunkt und die Krönung des Ostermysteriums, fort.

[1] O.Cullmann, *La foi et le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel-Paris, 1963, 107.

[2] L.Cerfaux, La première communauté chrétienne à Jérusalem, *Recueil Lucien Cerfaux* II/1954, 129.

[3] *Op.cit.* 152 – Man kann außerdem bemerken, daß bestimmte Manuskripte der Apostelgeschichte das Wort ὁμοθυμαδὸν in 2, 1 wie in 1,14 wiederholen und im weiteren noch in 2,46; 5,12; 12,25. Vgl. J.Dupont, La première Pentecôte chrétienne, *Assemblées du Seigneur* 51, Brügge 1961 42: «Sie sind nicht nur durch den Platz, an dem sie sich aufhalten, zusammen, sondern auch durch die Verbundenheit der Herzen.»

[4] Vgl. G.Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten, *Zeitschr.f. Kirchengeschichte* 66 (1954–1955) 209–253; B.Noack, The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran and Acts, *Annual of the Swedish Theological*, 1 (1962) 73–95; ganz besonders R.Le Déaut, Pentecôte et Tradition Juive, *Spiritus* 7 (1961) 127–144; dieser Artikel ist abgedruckt in *Assemblées du Seigneur* 51 (1961) 22–38.

[5] Siehe Ex 19,8 und die targumischen und rabbinischen Kommentare zu den biblischen Berichten von der Theophanie vom Sinaï; die Haupttexte sind angegeben bei J.Lécuyer, *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance*, Le Puy-Paris 1962, 38 und 156.

[6] Über diese typologische Äquivalenz zwischen Sinaï und Sion siehe das bereits in der vorhergehenden Anmerkung zitierte Werk, 25, 33–35, 50–51,62–63, 70.

[7] Was die Vergleiche mit der Versammlung vom Sinaï betrifft, siehe *a.a.O.* 156–157.

[8] Das Wort wird im Neuen Testament nur einmal verwendet; doch in der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes wird es durchgängig gebraucht, um die von Gott bei der Befreiung aus Ägypten und während des Exodus vollbrachten Wundertaten zu bezeichnen.

[9] Vielleicht sollte man, wie O.Cullmann anregt, hier besser wie in Apg 5,52: «Im Hause» übersetzen, da dieser Ausdruck das Haus bezeichnet, in dem regelmäßig die Versammlungen stattfinden, – vielleicht sogar das, in dem die Theophanie von Pfingsten stattgefunden hat; es handelt sich hier um ein einzelnes besonderes Haus, das man an dieser Stelle dem Tempel gegenüberstellt, nach der auch an anderen Stellen bestätigten Gewohnheit: 1Kor 16,19; Röm 16,5; Philemon 2; Kol 4,15. Vgl. O.Cullmann, *La foi et le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel-Paris 1963, 107.

[10] Während einer an manchen Stellen relativ lange Zeit währenden Periode hat es keine speziell für den Gottesdienst gebaute Stätte gegeben. Betr. der römischen Gebräuche greife man zu: R.Viellard, *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*, Rom² 1959. In Dura-Europos hat man 1930 ein um das Jahr 232 als Kirche eingerichtetes Haus entdeckt.

[11] Das ist der Sinn, den die große Mehrzahl der Exegeten und Kirchenhistoriker heute dem Ausdruck «Brotbrechen» beilegt.

[12] Siehe vor allem P.Benoit, Remarques sur les Sommaires des Actes II, IV, V, *Exégèse et Théologie* II, 181ff.

[13] Siehe die jüngste Untersuchung von M.Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965, 93–100. Der Ausdruck muß sich, zumindest indirekt, von einer Formel ableiten, für die wir Zeugnisse aus Qumran besitzen und die ganz speziell die Gemeinde bezeichnete.

[14] Vgl. O.Cullmann, *La foi et le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel-Paris 1948, 107.

[15] Vgl. J.Leenhardt, *Le Sacrament de la Sainte Cène*, Neuchâtel-Paris 1948, 87.

[16] Siehe die Feststellungen von O.Cullmann, *op.cit.oben*, Anmerkung 14, 125–126.

[17] Zu diesem Punkt siehe die kurze Darstellung von C.Spicq, *L'Epître aux Hébreux* (Bibel von Jerusalem in Faszikeln), 25–28.

[18] Nach F.Schierse, *Verheißung und Heilsvollendung*, München 1955, wäre das Thema der christlichen liturgischen Versammlung ein Zentralthema des Hebräerbriefes.

[19] Wir übersetzen hier nach den Anregungen von A.Vanhoye *Traduction structurée de l'Epître aux Hébraux*, Rom, 1963, 15.

[20] Man hat seit langem die kultische Bedeutung der Verben εἰσέρχομαι und προσέρχομαι in unserem Brief erkannt: Vgl. C. Spicq, *l'Epître aux Hébreux* I, Paris 1952, 281f.

[21] Das Verbum προσέληλύθατε wird im Perfekt gebraucht; es handelt sich also um eine in der Vergangenheit abgeschlossene Handlung, deren Wirkungen aber von Dauer sind.

[22] Vgl. J.Lécuyer, Ecclesia Primitivorum, *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* 1962 II, Rom 1963, 161–186. Dix hat ganz richtig darauf aufmerksam gemacht, daß man in Hebr 12,23 die Beschreibung einer liturgischen Versammlung sehen muß: *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1964, 336–337.

[23] *Didache*, 14,1 – Vgl. H.Chirat, *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, Paris 1949.

[24] Plinius der Jüngere, *Briefe, Buch X*, Nr.96.

[25] St.Justin, *Erste Apologie*, 67,3.

[26] Tertullian, *Apologeticum*, 39,2 (*Corp.Christ.*I, 50); die verwendeten Worte lauten: coetus, congregatio. An anderen Stellen findet man: convocatio, convivium dominicum: *Ad Uxorem* II, 4,2 (*Corp.Christ,I*, 388 und 389).

[27] J.Jungmann, *La liturgie des premiers siècles, Paris* 1962, 26–27.

[28] Ausg. T.Ruinart, *Acta Primorum Martyrum Sincera*, Paris 1689, 414. Vgl. A.Martimort, Dimanche, Assemblée et Paroisse, *La Maison-Dieu* 57 (1959), 70.

[29] *Didache*, 14,1. Man kann schwanken zwischen zwei Texten: κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου (Funk-Bihlmeyer), oder: καθ' ἡμέραν δὲ κυρίου (J.Audet). Die Bedeutung ist die gleiche.

[30] *Magnes*. IX, 1.

[31] J.Jungmann, op.cit., 39.

[32] J.Jungmann, op.cit., 41.

[33] Tertullian, *De Oratione*, 23,2 (Corp.christ.I, 27).

[34] St.Justin, *Erste Apologie*, 76,3.

[35] Vgl. J.Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris 1951, 344–346; dort findet man die wichtigsten Zitate. Eine Spur von der alten Feier des Tages der Sonne ist in den Worten: Sonntag, Sunday erhalten geblieben, die heute noch den Tag des Herrn bezeichnen.

[36] Pseudo-Barnabas *Epist.* XV, 8–9; Justin, *Dial. c. Tryphone*, 24,1.

[37] Vgl. J.Daniélou, *op.cit.*, 346ff. J.Jungmann *op.cit.*, 41–42.

[38] Siehe die Bemerkungen von Rudolf Bultmann, *Theol. Wört.des NT* I, 19.

[39] Konstitution *De Sacra Liturgia*, n.2 – Die Konstitution kommt häufig auf dieses Thema zu sprechen: Vgl. die Nummern 5, 6, 10, 47, 61, 81, 102, 104, 106, 107, 109, 110. Man wird die Verwendung des Wortes «Zelebration» bemerken, das von sich aus schon eine Festatmosphäre andeutet. Bekanntlich erklären sich auch die in der Antike bestehenden Vorschriften, am Sonntag stehend zu beten und das Verbot, an diesem Tag zu knien (genauso wie in den ganzen fünfzig Tagen nach Ostern), eben daraus, daß der Sonntag der Tag der Auferstehung ist: «Es ist notwendig, daß der, der auferstanden ist, beim

Gebet steht, denn der auferweckt, steht auch; wer also mit Christus gestorben und mit ihm auferweckt ist, steht.» (*Const. Apost.*. VII, 45, 1). Zu den fünfzig Tagen nach Ostern, die zusammen wie ein großer Sonntag betrachtet werden, lese man das neue Buch von R. Cabié, *La Pentécôte*, Tournai 1965, 46–60.

40 Vgl. O. Cullmann, *La foi et le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel-Paris 1963, 111.

41 Siehe A. Martimort, *L'Assemblée Liturgique*, La Maison-Dieu 40 (1954), 14–16.

42 Es ist also richtig mit R. Paquier zu sagen, daß die Kirche im Gottesdienst «in realer Weise an den Dingen von oben Anteil hat, sie wird zur Teilnehmerin an Christus und seinem Reich»: *Traité de Liturgique*, Neuchâtel-Paris 1954, 27.

43 Vgl. Hieronymus, *Comment. in Epist. ad Galatas*, Lib. 2 c. 4 (Patr. lat., 26, 378).

44 Konstitution *De Sacra Liturgia*, n. 7.

45 Vgl. Chrysostomus, *In Annam*, Serm. 5, 1 (Patr. Graec. 54, 669); *In Genesim.*, Serm. 6, 1, usw.

46 R. Paquier, *op. cit.*, 24. Man muß die ganze Perikope Mt 18, 15–20 lesen.

47 «Actiones liturgicae non sunt actiones privatae, sed celebrationes Ecclesiae, quae est *unitatis sacramentum*, scilicet plebs sancta sub episcopis adunata et ordinata» (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.) (Konstitution De Sacra Liturgia, n. 26.)

48 Vgl. J. Lécuyer, *op. cit.*, oben Anm. 5, 214–219.

49 Ignatius von Antiochien, *Epist. ad Magnes.* 7, 1–2.

50 *Didascalia* II, 59, 1–3 (Ausg. Funk, 170); Vgl. *Const. Apost.* II, 59; 1–3 (ibid. 171); St. Joh. Chrysostomus. *In 2 Cor.*, Homil. 18, 3.

51 Konstitution *De Sacra Liturgia*, nn. 2, 41 und 42.

52 Vgl. was wir oben, S. 80f zu diesem Thema gesagt haben.

53 G. Dix, *op. cit.*, oben Anm. 22, 19–20

54 Die Liturgie gebraucht auch häufig die Ausdrücke: Populus tuus, Plebs tua, Familia tua...: Vgl. G. Diekmann, The Place of Liturgical Worship, *Concilium* (Febr. 1965/2) 39. (engl. Ausg.)

55 Vg.. Chrysostomus, *In I Cor.*, Hom. 27, 3 (Patr. Graec, 61, 228).

56 Zahlreiche Texte in unserer *oben* zitierten Arbeit, Anm. 5, 208–212.

57 Konstitution *De Sacra Liturgia*, n. 10.

58 Ignatius von Antiochien, *Epist. ad Ephes.*, 13, 1; vgl. *Epist. ad Philad.*, 6, 2.

59 Clemens von Rom, *Ad Cor.*, 34, 7; Ignatius von Antiochien, *Ad Ephes.* 4, 1–2; Cyprian, *De Dominica Oratione*, 8 (Ausg. Hartel I, 271–272); Tertullian, *Apologeticum*, 39, 2–4 (Corp. Christ. I 150). – Für eine allgemeine Bibliographie zum Thema der liturgischen Versammlung greife man zu A. Martimort, usw., *L'Eglise en prière, Introduction à la Liturgie*, Paris-Tournai 1961, 82.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH LECUYER

Geboren am 14. August 1912, zum Priester geweiht am 16. August 1936, Angehöriger der Congregatio St. Spirito. Er studierte an der Gregoriana, Rom, und der Ecole des Hautes Etudes, Paris, und promovierte in Philosophie und Theologie. Er war Direktor am Seminar français in Rom und ist Professor an den Päpstlichen Instituten Regina Mundi –, für Patristik und Mittelalter an der Lateran-Universität, sowie Generalprokurator der Congregatio St. Spirito. Seine Veröffentlichungen: Abraham, notre Père, 1955, Le Sacerdoce dans le Mystère du Christ, 1957, Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance, 1962, Etudes sur la Collégialité épiscopale, 1964, und Prêtres du Christ, 1957. Er arbeitete an verschiedenen Sammelwerken mit, sowie an den Zeitschriften: Recherches des Science religieuse, Nouvelle Revue Théologique, Revue de Sciences philosophiques et théologiques, La Vie spirituelle, Gregorianum, Divinitas, La Maison Dieu, Revue Thomiste.

A. van de Walle

Christusbegegnung und liturgische Gemeinschaft

Dogmatische Grundthesen

Zweifellos wird die Konstitution über die heilige Liturgie und die damit endgültig in Gang gebrachte liturgische Erneuerung eines der konkretesten und wichtigsten Resultate des Zweiten Vatikanischen Konzils bleiben. Soll diese glückliche liturgische Erneuerung nicht früher oder später zu einem Formalismus erstarren, viel hartnäckiger und destruktiver als derjenige, den wir soeben verlassen haben, dann muß sie ständig von einer tiefgreifenden theologischen Reflexion begleitet werden. Dies ist nicht nur für die Theologie selbst lebensnotwendig, weil die Liturgie doch eine der Weisen ist, durch welche die Offenbarungswirklichkeit selber in der Geschichte ohne Unterbrechung vermittelt wird, sondern es ist auch ebenso unentbehrlich für die lebendige Liturgie, damit sie immerfort bewußt und sinnvoll gefeiert werden kann und damit sie stets aufs neue nicht mehr entsprechende Formen verantwortlich ersetzen und andere, neue Situationen in erneuerten liturgischen Formen aufzufangen weiß.

Offenbarung und Kirche

Eine sinnvolle Liturgiefeier kann alles gewinnen aus den Grundeinsichten der erneuerten Theologie. Diese Theologie hat sich tatsächlich den personalen Implikationen der christlichen Existenz zugewandt. Wo früher das Gottverhältnis des Christen eher *sachlich* gesehen und in diesem Sinne «objektiviert» wurde, konkretisiert im gläubigen Annehmen eines für uns «Objektiven» (im Sinne einer ganz und gar von außen her geoffenbarten Wahrheit) und in einem geradezu passiv erlebten Kultus, in Riten und Sakramenten als selbständigen sachlichen Gnadenmitteln, sowie – was die Moral betrifft – in einem reinen Gehorchen, das praktisch jede persönliche Gewissensentscheidung überflüssig machte – sieht dagegen die Theologie heute wieder (unter authentischer biblischer Perspektive) für das gläubige Dasein ein *gegenseitiges* personales Verhältnis zwischen Gott und Mensch als wesentlich an: das Verhältnis einer personalen Begegnung, einer personalen Gemeinschaft.

Man hat die Offenbarung gewissermaßen als *Ereignis* wiederentdeckt, geschehen in einer Offenbarungs*tat*, worin und durch die Gott uns nicht eine Anzahl unveränderlicher Wahrheiten über sich selbst und über unser Heil mitteilt, worin er uns nicht einzelne Mittel an die Hand gibt, damit wir unser Heil wirken, sondern worin er schenkt, was er offenbart, und wodurch er mitteilt, was er vor-hält (in diesem Sinne müssen wir denn auch in Zukunft von einer ob-jektiven, d.h. uns vorgehaltenen, uns entgegengehaltenen, uns geschenkten Offenbarung sprechen). Das Geoffenbarte ist die Wahrheit einer Wirklichkeit, die mitgeteilt wird und schließlich nichts anderes ist als die Wirklichkeit des persönlichen Gottes selber. Gott selbst schenkt sich dem Menschen in seinem Wort, das Fleisch wurde und also in die historischen Dimensionen unseres eigenen menschlichen Daseins eintrat, nämlich in dem Menschen Christus Jesus, der eben als Mensch der Sohn Gottes ist und auf diese Weise Menschen das eigenste, persönliche Leben Gottes auf dem Weg über seine Menschlichkeit mitteilen kann.

Der Mensch entdeckt und empfängt diese Selbstgabe Gottes in Christus mit der Glaubenstat und durch die Glaubenstat. Dieser Glaube kann nicht dadurch entstehen, daß man *über* Gott sprechen hört, sondern nur durch ein inneres Bewegt- und Angerührtwerden von Gott. Nur Gott kann uns Gott erkennen lassen. Dies geschieht eben im

Glauben. Dadurch wird die Glaubenstat selbst, als Anwesenheit Gottes im Menschen, als Annehmen und Hineinnehmen Gottes als Gabe, zum Bestandteil des Offenbarungsgeschehens selbst. Dadurch entsteht eine echte Identität von Offenbarung und Glauben, von Offenbarung und Kirche. Die Kirche ist tatsächlich die geschichtliche, in gesellschaftlichen Dimensionen gegebene Anwesenheit Gottes, ohne Unterlaß vermittelt durch den verherrlichten Menschen Jesus. Die Kirche ist die Glaubensgemeinschaft, die durch die immer wirkende Selbstmitteilung Gottes in Christus entsteht: an Menschen, in der Geschichte. Die Kirche wird ins Dasein gerufen und fortwährend verwirklicht durch eine Tat Gottes in der verherrlichten Menschheit Christi, wodurch die Menschheit zu dem einen Volk Gottes zusammengerufen wird. Die Kirche ist denn auch nichts anderes als die aufweisbare, greifbare und spürbare Anwesenheit Gottes in der Geschichte. Sie ist in Wahrheit «der Leib des Herrn» auf Erden, das «Ursakrament». In der gläubigen Kirche ist Christus wahrhaft gegenwärtig, weil der Glaube eine Art und Weise ist, in der Christus – sich selber mitteilend – gegenwärtig ist und in den Gläubigen wohnt (vergleiche Eph 3,17).

Kirchlicher Kultus

Von dieser kurzen theologischen Skizze aus, in der es uns um die Einheit von Offenbarung und Kirche ging, um darzulegen, daß der Glaube oder besser: das Glauben eine personale Gemeinschaft ist mit dem lebendigen Gott, ist es nicht so schwer, die Linien herauszuheben, aus denen hervorgeht, worin der eigentliche Sinn und die Funktion der Kirche als liturgischer Gemeinschaft besteht.

Liturgischer Kult ist schlechthin Kirchenverwirklichung in ihrer fundamentalsten Eigenart: Gottbegegnung in Christus, verwirklicht durch den uns entgegentretenden Herrn, der seine Heilstätigkeit im amtlichen Tun der hierarchischen Diener fortsetzt und – aufgenommen – wahrhaft realgegenwärtig ist in der ganzen kirchlichen Gemeinschaft. In und durch den liturgischen Kult verwirklicht die Kirche sich selbst, wird sie zu dem, was sie ist: Volk Gottes, Leib Christi auf Erden und in der Geschichte.

Der liturgische Kult der Kirche ist der Kult des Christus selbst, des Sohnes für den Vater, in und durch seine Kirche, die aus seinem Geiste lebt. Er ist nichts anderes als die vermittelnde Fürsprache, die priesterliche *intercessio* Christi beim Vater für seine Kirche, in seiner Kirche und durch seine Kirche. Christus hat tatsächlich nicht nur den liturgischen Kult gestiftet und ihn dann der Hierarchie überlassen, sondern er selber bleibt das eigentliche und primäre Subjekt der kirchlichen sakramentalen Liturgie. Die Kirche in ihrer hierarchischen Heiligungskraft und Sendung tritt in der Liturgie nur vermittelnd auf, dienend, aber dieser Dienst ist gleichzeitig die sakramentale Gegenwärtigsetzung Christi und dessen eigenen erlösenden Priestertums, das ein unmittelbares Verhältnis zwischen Gott und Mensch bewirkt. Denn dies gerade ist die Frucht von Christi priesterlicher Vermittlung, daß wir in ihm und durch ihn unmittelbar zum Vater Zugang haben (vergleiche Eph 2,18; 3,12). In diesem und durch diesen priesterlichen Kult Christi wird unser Gottverhältnis, unser Beten und unser persönlicher Kult nicht nur erst möglich gemacht, sondern schlechthin realisiert. Christus hat ja sein Opfer nicht nur *für uns* dargebracht, sondern *in unser aller Namen*. Der Kult Christi *ist* unser eigener Kult. Die kirchliche sakramentale Liturgie tut nichts anderes, als daß sie Christi eigenstes und höchstes Gottverhältnis in uns realisiert, so daß wir dadurch wirklich für den Vater «dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet werden», damit er selbst der Erstgeborene unter vielen Brüdern werde» (Röm 8,29).

Dieses Gottverhältnis hat Christus als Mensch, also auf geschöpflicher Ebene, in kindlichem Gehorsam zum Vater gelebt und erlebt. In seinem Gehorsam gegenüber dem heiligen Willen des Vaters, in seinem Gehorsam bis zum Tode, hat Christus Gott verherrlicht, hat er die höchste Gottesverehrung verwirklicht (vergleiche Joh 17,4). Gerade deshalb hat Gott ihn auch verherrlicht (vergleiche Phil 2, 5–11) und wurde er zum Quell und zur Ursache unserer Erlösung (Joh 6,38–40).

Christus brachte diesen Kultus in unser aller Namen dar. Jeder Kult, jede Verherrlichung, die wir Gott entgegenbringen können und woraus dann auch für uns – ebenso wie für Christus – unsere Verherrlichung folgt (vergleiche Joh 17,5), wurde schon durch und in Christus dargebracht und kann also auch nichts anderes sein als eine Teilnahme, ein immerwährendes Teilnehmen am Kult, den Christus auf Erden dem Vater darbrachte und den er im Himmel verewigt.

In und durch die sakramentale Liturgie, als Aktualisierung der kindlichen Haltung Christi zum

Vater, konstituiert und realisiert die Kirche immerwährend sich selbst als Kultgemeinschaft, d.h. als eine Gemeinschaft von Menschen, welcher der Sohn sein eigenes Verhältnis zum Vater mitteilt und übertragen läßt. Wir dürfen die sakramentale Liturgie also nicht in erster Linie oder sogar ausschließlich als eine von Gott her herabsteigende Gnadenvermittlung sehen, obwohl sie dies sicherlich auch ist, aber eben auf Grund ihrer Kultuswürde, d.h. aufgrund des Gottverhältnisses, das Christus selber realisiert und durch das er uns in seine gehorsame Opferliebe hineinnimmt, durch welche er für sich selbst und für uns die Verherrlichung verdient hat. Durch die Sakramente, die ein *Siegel* einprägen, werden wir aufgenommen in Christi Priestertum, in seine vermittelnde Gottverherrlichung, und werden wir ermächtigt – jeder an seiner Stelle! –, das kindliche Gottverhältnis Christi zu dem unseren zu machen.

Der Kult der Gläubigen

Die sakramentale Liturgie ist also an erster Stelle das Tun Christi selber, aber in und durch seine Kirche, die an diesem Tun teilnimmt und gerade dadurch als Kirche, als eine Gemeinschaft Erlöster, als Kultgemeinschaft, als liturgische Gemeinschaft existiert.

Wir betonten bereits wiederholt, daß Christus seinen Kult, sein Opfer dargebracht hat und es noch jetzt ohne Unterlaß darbringen will: *in unser aller Namen*. Nun ist es unsere Aufgabe, uns dieses Opfer, *unser* Opfer, diesen *unseren* Kult, in der Kraft des Heiligen Geistes zueigen zu machen. Wir müssen uns in diesen Kult aktiv einschalten und an diesem Kult teilnehmen. Dies eben geschieht in der kirchlichen sakramentalen Liturgie, durch die Liturgie der Christusgemeinschaft von Haupt und Gliedern.

Die Liturgie ist tatsächlich der Kult der Kirche als Gemeinschaft, als ganzes. Der Kult kann niemals das Tun eines einzelnen für sich sein, weil es an erster Stelle der Kult Christi selbst ist, der ihn darbrachte und beständig im Namen aller, als Haupt einer neuen Menschheit – der Kirche –, darbringt. Selbst Christus hat sein Opfer nicht als einzelner dargebracht, sondern eben als *caput humanitatis*, als Haupt der Menschengemeinschaft. Durch diesen Opferkult hat Christus uns nicht nur zu Kindern des Vaters gemacht, sondern er hat uns dadurch auch miteinander als Brüder vereinigt. In seinem fleischgewordenen Wort, durch und um sein Wort hat der Vater uns alle in *einem* Glauben versammelt, in *einer* Hoffnung und *einer* Liebe. Wir sind zu *einem* Volk geworden: zu einer Versammlung von Menschen, die ihre innere personale Gemeinschaft aufgrund ein und derselben, aber ihnen entsprechenden Berufung auf sichtbare, geschichtliche Weise verwirklichen und also auch notwendig in äußerer Wahrnehmbarkeit und historischer Feststellbarkeit, in sozialen Werken – wozu auch essentiell ein äußeres gemeinschaftliches Kultustun gehört – verwirklichen und erleben.

Wir können nicht zu Gott gehen, es sei denn in und durch Christus: in dem Maße, wie wir zu seinem Leibe gehören, wie wir seinen Leib mitkonstituieren. Gott können wir nur in Christus begegnen, und Christus begegnen wir nur innerhalb der Glaubensgemeinschaft. Gott läßt sich von uns nur in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft ganz und gar finden. Außerhalb der Kirche haben wir einfach keine Existenz für eine gegenseitige personale Gemeinschaft mit Gott. Außerhalb der Kirche sind wir «Nicht-Volk» (1 Petr 2,10); erst in der Kirche kommen wir für Gott und durch ihn zur Existenz.

Was ist aber noch mehr in der Behauptung enthalten, daß die Liturgie der Gottesdienst der Kirche als solcher ist? Nichts anderes, als daß die kirchliche Gemeinschaft sich den Kult Christi zueigen macht. Durch den vermittelnden Dienst der hierarchischen Priester wird Christi gottverherrlichender und uns heiligender Kultus auf sakramental-sichtbare Weise für das Heil der ganzen Gemeinschaft gegenwärtiggesetzt. Diese Gegenwärtigsetzung, diese sichtbare Aktualisierung als solche bedeutet aber – von Christus her gesehen – nichts Neues und nicht mehr als sein ewiger gegenwärtig-tätiger Opferwille für die Gemeinschaft und im Namen der Gemeinschaft. Das Neue muß also ausschließlich auf Seiten der kultusfeiernden Gemeinschaft gesucht werden, die sich den Opferkult Christi in Kraft dieses Kultes selbst zueigen macht: *ex opere operato*. Das Neue und auch das Mehr, das Eigene, liegt in der aktiven Teilnahme der Kirche am Kultopfer Christi, im *opus operantis Ecclesiae*, das aber selber die Frucht des *opus operatum* ist, der sakramentalen Gegenwärtigsetzung des Kultes Christi. Wir sagten es bereits: Durch das Opfer Christi haben wir Zugang zum Vater, nicht nur als *Möglichkeit*, sondern als *Wirklichkeit*, aber wir selber sind es, die wir persönlich, frei und bewußt in Christus zu Gott ein Verhältnis haben.

Wir könnten die sakramentale Gegenwärtigsetzung die uns bewegende Einladung nennen, das uns überschüttende Angebot von Christi Erlösungsmysterium – das ein Kultmysterium ist –, aber wir selber sollen frei – wenn auch bewogen durch die Gnade Christi in uns – darauf eingehen und es ganz und gar bejahen und annehmen. Dies geschieht nun gerade im Glauben und durch den Glauben, die Hoffnung und das Lieben, drei Aspekte des einen, totalen, persönlichen Verhaltens des Menschen zu Gott. Ohne dieses persönliche Verhalten, das also ein freies Eintreten in das Gottverhältnis Christi ist, hat die rein objektive Gegenwärtigsetzung von Christi Kultmysterium keinerlei religiösen Sinn. Christus selbst konnte in Nazareth wegen des Unglaubens seiner Mitbürger kein Wunder wirken (Mark 6,5.6). – Auch die Kirche kann dies nicht: weder die Liturgie noch die Sakramente. Wir dürfen der sakramentalen Liturgie keine magische Kraft zuerkennen. Die Sakramente wirken zwar *ex opere operato*, was letztlich ein *opus operantis Christi* ist, aber das bedeutet keineswegs, daß sie «automatisch» zur Wirkung kommen. Wir werden erlöst als Menschen, nicht als Dinge, die Gott verschieben kann, wie er will. Gott nimmt unsere Freiheit in Anspruch. Er selber setzt unsere Freiheit in Bewegung. Jede liturgische Feier fordert also eine aktive persönliche Glaubenshaltung, will sie *überhaupt* Sinn haben.

Sicherlich, auch außerhalb dieses aktiven Glaubens der mitfeiernden anwesenden Gemeinschaft wird die Liturgie noch als Christi eigenster Kult dem Vater dargebracht, im und durch den Glauben der Kirche als solcher, insofern sich die Anwesenden zumindest der Intention nach damit vereinigen. Aber für die Anwesenden selbst, auch für den zelebrierenden Priester, wird der Sinn des Kultes durch den aktiven persönlichen Einsatz bestimmt, welcher die erste Frucht der Kultfeier selbst ist.

Wenn man von der Liturgie als Kult der Kirche spricht, besteht die Gefahr, daß man die Kirche hierbei als eine Art Hypostase auffaßt, als eine Wirklichkeit, die auch losgelöst von den Menschen besteht, welche die Kirche ausmachen und die in ihr zur Gemeinschaft werden. Sicherlich, die Kirche ist mehr als die Summe ihrer Individuen; sie ist der Leib Christi, sie hat Christus zum Haupt und den Heiligen Geist zur Seele. Aber dieser «Christus als Haupt» macht die Individuen in eben dieser Gemeinschaft zu seinen Gliedern, und der Geist lebt sich aus in dieser Gemeinschaft von Menschen. Daraus folgt, daß die Liturgie als Kult der Kirche als Gemeinschaft stets vom Glauben der Glieder dieser Gemeinschaft getragen werden muß.

Die Liturgie ist also der Kult Christi, und er wird in dem Maße unser Kult, in dem wir uns in einem persönlichen Totalverhalten dem Glauben der Kirche anschließen. Die äußere Kultfeier müßte also stets die Darstellung einer konkreten und vollmenschlichen Gestalt eines inneren Kultus sein, und dieser besteht gerade in einem Sicheinschalten in die Gesinnung, mit der Christus sich selbst in seinem Kult dem Vater darbrachte: in gehorsamer Liebe. Gerade dadurch hat Christus den Vater verherrlicht, und diese Verherrlichung muß die Kirche in historischer Sichtbarkeit fortsetzen. Gerade dadurch ist die Kirche das Reich Gottes auf Erden: das Reich, in dem Gottes vollkommene Herrschaft und souveräne Majestät tatsächlich anerkannt und verwirklicht wird; wo Gott als Anfang und Ziel allen Daseins bejaht wird; worin alles und alle als vollständiges Eigentum Gottes behandelt werden: derart, daß man alles nur auf die ihm eigene Weise gebraucht, insofern Gott es erlaubt; kurzum: das Reich, wo man Gott wirklich Gott sein läßt. Dies ist letztlich der einzige Kult, den Gott von uns erwartet; dies ist der geistliche Gottesdienst, der uns ansteht. Dieser Gottesdienst besteht in der Hineinnahme des Kultus Christi in den totalen Umfang unserer menschlichen Existenz mit all ihren Implikationen.

Was wir zu Anfang über die Einheit von Offenbarung und Kirche als Glaubensgemeinschaft sagten, führt hier zu unentrinnbaren Konsequenzen. Wir können tatsächlich die Sakramente nicht länger als sachliche, von außen kommende (und in diesem Sinn «objektiv»genannte) Heilsmittel sehen, die einen selbständigen eigenen Wert haben sollen. Sakramente sind wirksame, sinnvolle Zeichen, in denen uns der verherrlichte Christus entgegentritt und sich zur Begegnung anbietet. Sakramente sind keine Dinge, sondern Ereignisse, in denen und durch die sich Christus selber uns in den verschiedenen Lagen unseres Pilgerdaseins schenkt. Wir begegnen aber Christus, auch in seinem sakramentalen Gnadenangebot, nur im Glauben und durch den Glauben, durch den die Gnade Christi in uns eingesenkt, von uns angenommen und für uns gegenwärtig wird: er bewirkt die Wirklichkeit des lebendigen Gottes in uns. Außer dieser persönlichen Glaubensübergabe, in der Christus empfangen wird, hat der sakramentale Kult keinen Daseinsgrund und Sinn. Eine

Berufung auf den «Glauben der Kirche» wodurch diese sakramentale Feier auch außerhalb des persönlichen Glaubens der mitfeiernden Gemeinschaft noch Bedeutung haben soll, kann nur auf einer Depersonalisierung des Kirchenglaubens beruhen: auf der Vorstellung von einer Kirche, die nicht durch ihre Glieder mitkonstituiert wird; von einer Kirche, die lediglich Heilsinstitut ist, aber nicht selber Heilswirklichkeit in und unter lebenden Menschen, die sie bilden. Wir müssen deshalb ganz kräftig die Seinseinheit von Kirchenglauben und persönlichem Glauben unterstreichen; denn außerhalb des persönlichen Glaubens ihrer Glieder gibt es einfach keine Kirche und also auch keine Verwirklichung des Kultus Christi in der Geschichte.

Auch in der sakramentalen Handlung ist die Begegnung mit Gott eine Begegnung von Personen. Auch in den Sakramenten spricht Gott in Christus den Menschen an: Er beruft den Menschen in eine Richtung, in die er den Menschen bringen möchte. Die Sakramente sind Gabe und Aufgabe zugleich. Ein Zusammenklang von Frage und Antwort: einer machtlosen Frage des Menschen aus seiner Unheilssituation heraus und der machtvollen Antwort der erlösenden Liebe Gottes.

Sakramentale Begnadigung steht also nicht neben der Rechtfertigung durch den Glauben. Beide deuten aufeinander hin, so daß die eine nicht ohne die andere sein kann.

Eucharistischer Kult

Was wir vom sakramentalen Kult als Tun der liturgischen Gemeinschaft gesagt haben, findet seine Krönung im eucharistischen Kult. Die ganze Liturgie hat tatsächlich die Eucharistie zum Ziel und Zentrum. «Die Eucharistie ist das Ziel und die Erfüllung aller Sakramente; sie enthält Christus selber, der die Fülle des Priestertums verwirklicht».[1] Erst in der Eucharistie und durch die Eucharistie wird die Kirche vollauf als Anwesenheit Gottes auf Erden innerhalb *einer* Gemeinschaft verwirklicht. Dies wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil mit Recht betont: «Die Taufe begründet ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus selber sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einführung in die eucharistische Gemeinschaft».[2] «Durch das Sakrament des eucharistischen Brotes wird die Einheit der Gläubigen, die *einen* Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht (1 Kor 10, 17)».[3] «Beim Brechen des eucharistischen Brotes gewinnen wir wirklichen Anteil am Leib des Herrn und werden wir zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben».[4] Dies ist schließlich nur eine neue deutliche Fassung der ureigensten Worte des Neuen Testamentes und einer konstanten theologischen Tradition.

Beim letzten Abendmahl bejahte Christus seinen Tod als Übergabe an Gott, für uns und in unserem Namen, und verwirklichte so in einem sakramentalen Vorgriff die Erlösung der Welt, die Inkraftsetzung des Neuen Bundes in seinem Blute, der kirchlichen Gemeinschaft also, und gab er sich selber *in dieser Lage* seinen Jüngern unter dem symbolischen Geschehen eines Passahmahles.

Die Eucharistie ist nach der Heiligen Schrift (sowohl nach den Einsetzungserzählungen wie auch nach 1 Kor 10, 26) eine Verkündigung des Herrentodes. Sie ist die Anamnese der Mahlzeit, bei der der Neue Bund, die Kirche, Wirklichkeit wurde. Durch sie wird die Kirche ohne Unterlaß in der Welt und durch die Geschichte hin verwirklicht.

Nach denselben biblischen Dokumenten darf man die Worte «Dies ist mein Leib», «Dies ist mein Blut» nicht isoliert betrachten. Die Worte: «Nehmt und esset – nehmt und trinket» sind für dieses Sakrament ebenso wesentlich konstitutiv. Auch dieses Sakrament fordert also aktive Teilnahme, und zwar unter der Form einer *Mahlzeit*, am *Opfertod* Christi; denn es geht ganz sicher ebenso um ein Hineinbezogenwerden in den Leib, *der überliefert wird*, und in das Blut, *das vergossen wird* zur Vergebung der Sünden. Der Tod als Übergabe also, als äußerste Kulttat, wird in der Eucharistie, kraft des sakramentalen Zeichens, direkt und unmittelbar unter der Gestalt einer Mahlzeit gegenwärtiggesetzt. Dazu werden der Leib Christi und sein Blut als Speise angeboten. – Die Eucharistie ist also *ratione sacramenti*, d.h. kraft der ihr eigenen sakramentalen Bedeutung, eine Opfermahlzeit. Darin und dadurch will der verherrlichte Christus die ewige Aktualität seiner historischen Erlösungstaten zu einem persönlichen Erlösungsereignis für diejenigen machen, die seinen Kult fortsetzen: für seine Kirche.

Auch in der Eucharistie geht es also primär um die aktive, dynamische Gegenwart des verherrlichten Herrn, um eine gegenwärtigsetzende Handlung, durch welche Christus die Gläubigen in sein *Passah* einbezieht, in seine gehorsame Übergabe an den Vater, aber auch in sein verherrlichtes Aufgenommensein vom Vater. Das Ziel der Eucharistiefeier, wie auch das Ziel jeglichen liturgischen Kultes, ist der Vater.

Von dieser rein biblischen Perspektive aus muß man ferner die reale Gegenwart Christi in diesem Sakrament beleuchten. Auf Grund seines sakramental gegenwärtiggesetzten Opfertodes wird der Herr selber gegenwärtig, und nicht umgekehrt, als ob der Herr gegenwärtig würde im Hinblick darauf, daß sein Opfertod sakramental aktualisiert werden soll. Der Opfertod Christi – also ein reales Kultgeschehen – ist es, der im Sakrament gegenwärtiggesetzt wird, und nicht etwa eine statische und abstrakte Gestalt des Christus.

Die Begegnung mit Christus in der eucharistischen Wirklichkeit bedeutet also konkret ein Aufgenommenwerden in seinen Passahgang zum Vater, Teilnahme an seinem Opfer, um dadurch teilzuhaben an seiner Verherrlichung. Dies ist die Gipfelverwirklichung, die Krönung unseres Christseins, wodurch Kirchengemeinschaft konkret zum Leib des Herrn wird; worin wir alle einander im Herzen des Vaters begegnen; wodurch wir den *einen* Geist des verherrlichten Christus empfangen, um ihn als Zeugen in die Welt hinauszutragen.

Es ist also notwendig, die Eucharistie auch weiterhin als Sakrament zu werten, d.h. als Zeichen, wobei es um die bezeichnete Wirklichkeit geht, die in gerade diesem Sakrament unmittelbar gegeben ist. Die Christusbegegnung in der Eucharistie ist schlechthin kirchenbildend: «weil es *ein* Brot ist, bilden wir alle zusammen *einen* Leib; denn alle haben wir teil an dem einen Brote» (1 Kor 10,17). Durch das Essen des eucharistischen Brotes werden wir alle Glieder dieses einen Leibes (vergleiche 1 Kor 12,27), «als einzelne sind wir Glieder, angewiesen aufeinander» (Röm 12,5).

Die Eucharistie bleibt Zeichen dieser Einheit, die sie selber zustandebringt, worin sie ihre eigene Sinnerfüllung findet.

Dieses biblische Verständnis der Eucharistie läßt uns nun auch weiterhin saubere Akzente im Erlebnis dieses «Mysterium Fides» setzen und wird uns gestatten, selektiv auf das praktische Verständnis dieses Mysteriums zu antworten.

Wir sahen den Sinn der Einsetzung dieses Sakramentes primär (kraft des sakramentalen Zeichens selbst) in der Teilnahme am Opfermahl, im aktiven Aufgenommenwerden in Christi Passahgang zum Vater. Als Sakrament von Christi Passahgang ist die Eucharistie also zunächst nicht da, um ausgestellt, umhergetragen, betrachtet oder angebetet zu werden. Dies ist alles sicherlich auch sinnvoll und folgt konsequent aus der *praesentia realis*, an der die Kirche niemals zweifeln kann. Mit Recht schrieb denn auch der niederländische Episkopat in seinem Fastenbrief vom 5. Februar 1962: «Die Verehrung des Allerheiligsten als solchen ist zu stark mit dem Wesen der Eucharistie selbst verbunden, als daß man sie als akzidentell und nebensächlich betrachten könnte.» Diese eucharistische Frömmigkeitspraxis muß aber sauber ausgerichtet werden oder ausgerichtet bleiben und darf niemals den Sinn dieses Sakramentes aus dem Auge verlieren. Es ist nicht von Christus eingesetzt worden, damit wir darin ihm – als Ziel – begegnen, sondern wir wollen darin dem Vater begegnen: durch völlige Übergabe an seinen göttlichen Willen, um von ihm verherrlicht zu werden. Eucharistische Frömmigkeit, unter welcher Form auch immer, ist immer Opferfrömmigkeit, ist Übergabe in Christus, durch Christus und mit Christus an den Vater. Sie muß also immer ein *Kommunizieren* sein, eine geistliche Speisung des Opferwillens, ein *votum sacramenti*, ein Verlangen nach dem Sinn, nach der Wirklichkeit der eucharistischen sakramentalen Kommunion.

Die Einheit von Kirche und Offenbarung wird nirgendwo deutlicher sichtbar als gerade in der eucharistischen Wirklichkeit. Da geht es um die Selbstmitteilung Gottes in Christus, um so die Kirche zu bilden und aufzubauen. In der Eucharistie ist Christus – sich selber gebend – in seiner Kirche als der gekreuzigte und verherrlichte Herr gegenwärtig: als spürbare, greifbare Wirklichkeit. In der Eucharistie wird die Einheit der Gläubigen mit Christus und untereinander am spürbarsten, am sichtbarsten und wirklichsten gemacht. Dieses Sakrament der Einheit in Christus ist das Sakrament der Liebe, weil wir dadurch in das Herz des einen Vaters aufgenommen werden und weil wir in und mit seinem Geist alle Menschen lieben werden, wie er die Welt liebt. Die liturgische Gemeinschaft ist schlechthin eine Liebesgemeinschaft, weil sie eine Gemeinschaft ist in Christus und gebildet durch Christus, die menschgewordene Liebe des Vaters, den Co-spirator des Geistes, der Liebe ist.

Das heiligende Kultmysterium Christi in seiner Kirche und durch seine Kirche wird Ausdruck sowohl der sich niederbeugenden *Agape* und sich ganz hingebender Liebe Gottes in Christus Jesus, wie auch der bräutlichen Liebe der Kirche, wie auch des aus sich selbst heraustretenden, über sich selbst hinausgreifenden gläubigen Menschen. Für all diese Ebenen ist das Opfer der Schnittpunkt; aber die Begegnung vollzieht sich in der Herrlichkeit des Herrn! «Facie at faciem te mihi, Christe, demonstrasti, in tuis te invenio sacramentis»: «Von Angesicht zu Angesicht hast du dich mir gezeigt, Christus, dir begegne ich in deinen Sakramenten».[5]

[1] Thomas, S. theol. III, 9.63, a. 5.

[2] Dekret über den Ökumenismus, Nr. 22, nach dem Kirchl. Amtsblatt für die Diözese Münster, Jg. XCIX, Nr. 14.

[3] Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 3, nach dem Kirchl. Amtsblatt für die Diözese Münster, a. a. O.

[4] Ebd., Nr. 7.

[5] E. Schillebeeckx «Christus sacrament van de Godsontmoeting», Bilthoven 1959, S. 198 f.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

AMBROOS REMI VAN DE WALLE

Geboren am 4. November 1927 in Aalter, Belgien, Dominikaner, zum Priester geweiht am 2. August 1953. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und Löwen, er erwarb sich das Lizentiat und Doktorat in Theologie, und ist Professor für Dogmatik an der Dominikanerhochschule in Löwen. Seine Veröffentlichungen: God die mijn jeugt verblijdt, 1962, deutsch: Gott will uns fröhlich, 1963. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Tijdschrift voor Geestelijk Leven, Tijdschrift voor Liturgie, Kultuurleven und Standaard van Maria.

C. Floristàn

Der Gemeindegottesdienst und seine Seelsorgselemente

Unter den Aspekten, die bei der heutigen Erneuerung der Liturgie pastoral weitesten Nachhall finden, genießt das Studium des Gemeindegottesdienstes besondere Beachtung. Die Arbeiten über dieses Thema sind aber noch nicht alt; sie begannen von fünfzehn Jahren mit den Überlegungen der französischen Liturgiker, besonders Martimort's.[1] Das erste Anliegen, das man bei diesen Studien beobachtet, ist die Untersuchung des liturgischen Begriffes des Gemeindegottesdienstes von der historischen Ebene aus.

Ein zweiter wichtiger Beitrag ist in noch neuerer Zeit von der Bibel aus durch R. Gantoy[2] und Th. Maertens[3] geleistet worden. Maertens fügt eine streng biblische Überlegung und einige Seelsorgsfolgerungen von größter Tragweite hinzu.

Natürlich ist auch vom Gesichtspunkt der Ekklesiologie aus ein Beitrag zur Erhellung der Theologie des Gemeindegottesdienstes erfolgt, vor allem durch die Arbeit von P. Tena.[4] Trotz des Fortschrittes, den die Ekklesiologie in diesen Jahren erlebt hat, hat man jedoch dem Gemeindegottesdienst in den Traktaten über die Kirche nicht den Raum gewährt, den er verdient.[5]

Praktisch erscheint in den päpstlichen Dokumenten das Wort Gemeindegottesdienst, Gemeindeversammlung bis zur Liturgiekonstitution nicht, selbst in der Instruktion vom 3. September 1958 nicht. In den Liturgiehandbüchern tritt es spät in Erscheinung.[6] Und dies, obwohl es im NT und bei den Kirchenvätern eine offensichtliche Wirklichkeit darstellt, eine Kultwirklichkeit, die dem Vertreter der Liturgiegeschichte von den ersten Zeiten an vor die Augen tritt.

Unsere Absicht ist nicht das Studium des Gemeindegottesdienstes aus biblischer, liturgischer oder patristischer Sicht. Wir wollen vielmehr seine soziologischen Bedingungen untersuchen, um ein paar Gedanken über die Pastoral des Gemeindegottesdienstes zu entwerfen.

I. Der Gemeindegottesdienst als Hauptzeichen der Kirche

Von allen Zeichen, die die Liturgie besitzt, ist der Gemeindegottesdienst das bedeutendste, das allen andern vorangeht. Es ist daher das hauptsächlichste Zeichen der Kirche.

Die geschichtliche und theologische Betrachtung des Gemeindegottesdienstes geht vom jüdischen Qahal aus. Die Versammlung des Gottesvolkes ist eine von Gott berufene kultische Zusammenkunft zum Heile ihrer Teilnehmer. Die Geschichte Israels, das als organisiertes Volk mit der Vereinigung in der Wüste beginnt, wird fortlaufend durch Versammlungen abgemessen, bis sie schließlich in die aller Völker ausmündet. Ehe die Versammlung eine liturgische Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, ist sie eine kirchliche Wirklichkeit.

Der zweite entscheidende Augenblick der Gemeinde ist ihre Einberufung durch Jesus Christus. Die Person des Herrn als glorreicher, auferstandener Kyrios ist der Mittelpunkt der neuen, christlichen Gemeinde. Die Versammlung des neuen Testamentes beruft alle ohne Unterschied der Rasse. Das bedeutet aber nicht ein Ende, sondern einen Anfang; es liegt darin ein Zeichen der aufsteigenden Geschichte der Kirche. Wenn das christliche Volk sich jeden Sonntag versammelt, so bedeutet das einen stets neuen Ruf an die, welche noch abwesend sind.

Der Gemeindegottesdienst war in der Urkirche die Gelegenheit, bei der man das Wort und das Sakrament der Liebe der Herzen feierte (Apg 2,42 bis 45). Die Didaché und der hl. Justin bestätigen dies in ihren bekannten Zeugnissen.

Die sonntägliche Zusammenkunft der Christen ist immer nicht nur die beste Bekundung der Kirche, sondern auch der Quell und Höhepunkt ihres ganzen Seelsorgswirkens gewesen. In der Liturgie wird wie in keiner andern Tätigkeit der Kirche das Geheimnis Christi verwirklicht. Deswegen ist der liturgische Dienst immer der Hauptpunkt der apostolischen Aufgabe gewesen.[7]

II. Der Gemeindegottesdienst und die dreifache Pastoralaufgabe

Das Gebiet der Seelsorgstätigkeit fällt mit dem der Kirche in eins zusammen, sei es in ihren Gemeinschaften, sei es in ihrem Verhältnis zur Welt.[8] Letztlich ist sie eins mit dem Werk, das der Erlöser in der Epiphanie, im Oster- und Pfingstwirken vollbringt.

Die Überlieferung hat im Seelsorgswirken drei Sektoren unterschieden:
- den Prophetendienst, der das «munus docendi» in sich schließt
- den Liturgiedienst, der das «munus sanctificandi» einschließt
- den Führerdienst, der das «munus regendi» enthält.

Der Gemeindegottesdienst, besonders derjenige der Eucharistie, liegt im Herzen der liturgischen Seelsorge. Wir können von einer Pastoraltätigkeit sprechen, die der Liturgie «vorausgeht»; dies ist der Prophetendienst, der das Wort Gottes weitergibt, um den Glauben zu wecken oder zu mehren. «Um zur Liturgie gelangen zu können, müssen die Menschen zuerst zum Glauben und zur Bekehrung gerufen werden» (Lit. Konst. 9). Konkret gesprochen: der liturgischen Seelsorge geht die Verkündigung des Evangeliums und die Katechese voraus. Wir können daher sagen, das ganze Werk der Evangelienverkündung und Katechese habe zum Ziele, die Menschen zu Mitgliedern und Teilnehmern am Gemeinschaftsgottesdienst zu machen (Lit. Konst. 9).

Es gibt aber auch eine auf die Kultversammlung «folgende» Seelsorgstätigkeit: das ganze christliche Leben als ständige Übung der Liebe. Die Liturgie ist gleichzeitig Gottesverehrung und Heiligung der Menschen. Was bei der Feier erlebt wurde – die Liebe Christi in der Kirche –, muß auch in jedem Einzelmenschen und in seinen Gemeinschaften gelebt werden.

Das «Vorher» und «Nachher» im Verhältnis zur Liturgie und zum Gemeinschaftsgottesdienst ist jedoch nicht zeitlich, sondern logisch aufzufassen. Der Prophetendienst, welcher dem liturgischen in logischer, psychologischer und zeitlicher Hinsicht vorausgeht, fällt in der zeitlichen Wirklichkeit mit dem Führerdienst zusammen, da jede Zeit, die nicht Feier ist, dem Gottesdienst gleichzeitig vorausgeht und folgt.

Im Gemeindegottesdienst, dem Hauptsymbol der Kirche und der Liturgie, sind Kultzeichen ge-

geben, die nur der Gläubige erfassen kann. Die Liturgiepastoral der Kultversammlung kreist um einige Kultzeichen. Die Bekehrung der Menschen und demzufolge ihr Eintritt in die Versammlung erfolgt jedoch nur durch den Kontakt mit der Gottheit durch andere religiöse Zeichen, die nicht liturgischer, sondern missionarischer Natur sind. Als erste, beständigste und universellste erweisen sich hier die Zeichen der Liebe, die jeder Mensch erfassen kann. Es handelt sich aber nicht um eine einfach heroische, sondern um eine transzendente Liebe. Die christlichen Zeichen der Liebe werden vor und nach dem Kult durch das Wort Gottes als prophetisches Wort erhellt. In der Kirche, d.h. im Gesamtleben der Christen macht das Wort Gottes die Zeichen der Liebe –wenigstens intentionell – auf natürliche Weise wirksam, wie es auf sakramentale Weise («ex vi verborum») den Kultzeichen Wirksamkeit verleiht. Zweier Art sind daher die großen Zeichen der Kirche:
– karitativ, außerhalb der Kultversammlung, Ausdruck der natürlichen Gottesverehrung, und
– gottesdienstlich, im Rahmen der Kultversammlung, vollkommener Ausdruck des Mysteriums Christi und der christlichen Agape.

Die Liturgiepastoral des Gemeindegottesdienstes steht im Mittelpunkt aller Seelsorgstätigkeit. Sowohl wer den Dienst der Verkündigung oder der Katechese übt, wie jeder, der in seinem Dienst Zeichen der Liebe spenden will, kann seine Sendung in christlichem Geiste erfüllen, wenn er von der Kultversammlung ausgeht und wieder auf sie hinstrebt.

III. Der Gemeindegottesdienst und die menschliche Gesellschaft

Die pastorale Erwägung der Kultversammlung beschränkt sich nicht bloß auf eine biblische und liturgische Theologie derselben. Maertens bietet im letzten Kapitel seines Buches einige prächtige Hinweise auf die Seelsorge, die er aus der Hl. Schrift herleitet; nicht weniger wegweisend sind die Ausführungen von Martimort.[9] Dabei ist es durchaus notwendig, daß auch die Soziologen ihr Wort sprechen. Wer eine aktuelle Seelsorge entwerfen will, kann nicht bloß von der Ekklesiologie ausgehen, obwohl dies ein Ausgangspunkt von wesentlicher Bedeutung ist.[10] Soll die ekklesiologische Sicht pastorell werden, so ist die Erwägung der geschichtlichen Situation notwendig, da sie einen Abschnitt der Heilsgeschichte bedeutet. Die Pastoraltheologie ist die theologische Wissenschaft, die die Analyse der konkreten Lage vornimmt, in der ihr Handeln aufbauen soll. Ihre Prinzipien werden sowohl bei der innern wie bei der äußern Analyse der Kirche immer theologisch sein.

Die Pastoralanalyse der Kultversammlung, des Hauptzeichens der Kirche, verlangt nach theologischen Kriterien, da es sich dabei nicht um eine bloß profane, sondern um eine geheimnisvolle Wirklichkeit handelt. Gleichzeitig aber muß der Pastoraltheologe in seinem Überlegen und der Hirt in seinem Handeln die Gegebenheiten kennen, die ihm der Soziologe und der Psychologe bieten, um die Kultversammlung als eine Vereinigung religiöser Menschen zu erkennen. Ihre Angaben sind für die Pastoral von hohem Wert, wenn die Kriterien der Analyse des Soziologen und Psychologen mit den Grundsätzen und Geboten des pastoralen Wirkens verglichen werden. Letztlich aber ist es nicht der Soziologe, der die Pastoral des Gemeindegottesdienstes entwirft, sondern der Pastoraltheologe, dem der Theologe und der Soziologe zur Seite stehen, so daß eine wahre theologisch-soziologische oder pastorale Symbiose erfolgt, nicht bloß ein Nebeneinanderstehen von Gegebenheiten, die der Offenbarung und der Situation entstammen.[11]

In den letzten 25 Jahren ist viel über religiöse Soziologie geschrieben worden, sowohl vom soziographischen oder morphologischen wie vom formalen und theoretischen oder psychosozialen Gesichtspunkt aus.[12] Die soziologische Untersuchung der Kultversammlung hat in neuester Zeit eingesetzt.[13]

Es ist offensichtlich, daß Gott die Heiligung oder Rettung nicht dem Menschen «im allgemeinen» schenkt, sondern in seinen individuellen, konkreten Strukturen. Die Berufung zum Christentum betrifft den ganzen Menschen in all seinen sozialen Beziehungen. Daher müssen all seine Dimensionen und jedes seiner Lebensalter christlich gestaltet werden. Der heutige Mensch ist nach vielleicht drei Jahrhunderten Individualismus wieder zu sozialem, gemeinschaftlichem Empfinden erwacht. Mit dem Ende des letzten Weltkrieges hat nicht nur die Idee eines sozialen Christentums Fortschritte gemacht, sondern in den zutiefst innerlichen Beziehungen zu Gott ist eine neue Dimension aufgetaucht, die sich mit den übrigen Menschen verbunden bewahren will.[14]

Der Gemeindegottesdienst ist ein besonderer

Fall religiöser Verbundenheit von Gläubigen, die mit der Gottheit Berührung aufnehmen. Die Pastoral der Kultversammlung ist heute ohne Zweifel so aktuell, weil in und außer der Kirche dieses tiefe soziale und gemeinschaftliche Empfinden zum Durchbruch gekommen ist. Sich auf ein Christentum ohne Verständnis für den Gemeindegottesdienst zu versteifen, wäre heute eine katastrophale Sache; denn es wäre ein Versuch, gegen die Profangeschichte – die immer Gottes «Spur» ist – und gegen die Heilsgeschichte anzugehen[15].

Wer die Kultversammlung soziologisch untersuchen will, muß den Theologen befragen, was er unter dieser Wirklichkeit versteht. Gantoy gibt zur Antwort: die Kultversammlung «ist eine rechtmäßig zusammengerufene und jetzt vereinigte Gemeinschaft mit der Absicht, das Wort Gottes zu hören, mit der ganzen Kirche zu beten und das eucharistische Opfer zu feiern in der Erwartung der Rückkehr des Herrn, der gekommen ist und kommt».[16]

Die ersten religionssoziologischen Untersuchungen haben die morphologische Zusammensetzung der sonntäglichen Eucharistiegemeinde untersucht. Diese Studien widmeten sich mehr den Einzelnen als der von ihnen gebildeten Gruppe. Dies geschah vielleicht deswegen, weil viele der Statistiken durch eifrige Priester aufgestellt wurden denen jedoch eine gründliche soziologische Vorbereitung abging.

Eine zweite Betrachtungsart stellt fest, daß die Pfarrei – und demzufolge auch ihr Hauptkern, die Kultversammlung – keine Gruppe, sondern einfach ein soziales System bildet. Alle zusammen haben kein gemeinsames Ziel; die Einzelnen fühlen sich nicht tief solidarisch miteinander und die Gemeinde nicht mit ihrem Klerus; die Teilnehmer sind stumme Zuschauer, die sich höchstens versammeln, um eine fromme persönliche Andacht zu pflegen; Bedürfnisse, die sich aus Gruppenkompromissen ergeben, stehen ihnen fern. Der Versammlungsraum, die Kirche, begünstigt mit seinen Seitenkapellen die Isolierung und Verzettelung. Oft ist sich der Zelebrant nicht bewußt, daß er den Vorsitz einer Versammlung hat; selten werden aus der sonntäglichen Vereinigung die christlichen Normen abgeleitet, die in der Arbeits- oder Erholungsgruppe, im Kreis der Familie oder der Gesellschaft Verwirklichung finden sollen. Das Ergebnis dieser Analyse, das natürlich nicht auf alle Kultversammlungen ausgedehnt werden darf, wird auf Grund von grundlegenden Kriterien der Soziologie und von Prinzipien, die einer wahren Ekklesiologie entnommen sind, erreicht, und seine Kenntnis ist für den Seelenhirten durchaus notwendig.

Ohne die eucharistische Gemeindeversammlung ist das christliche Leben unmöglich, ist doch die Eucharistie der vorzügliche Akt, durch den sich die Kirche bekundet und verwirklicht.[17] Vom ersten Sakramente, von der Taufe an, die uns in eine konkrete eucharistische Gemeinschaft einführt, bis zur Totenliturgie, welche den Übergang von einer ebenfalls konkreten Gemeinde zur himmlischen Gemeinde feiert, ist das ganze persönliche Leben des Christen – wenn auch oft unbewußt – mit der Gemeindeversammlung verbunden.

Für den Seelsorger müssen in der Kultversammlung folgende Probleme studiert werden:

1. *Die Zugehörigkeitshaltung* eines jeden der Mitglieder. Diese werden sich natürlich nicht mit der Gemeinde verbunden fühlen, wenn die Liturgie nicht lebendig, wirklich, gemeinschaftlich ist. Alle müssen zur Überzeugung gelangen, daß sie ohne Kultversammlung die Fülle ihres Heiles nicht erlangen.[18]

2. *Die aktive Teilnahme* jedes Gemeindemitgliedes (Lit. Konst. n. 11, 14, 19, 21, 26, 48). Wenn eine Gruppe von Einzelmenschen das Bewußtsein hat, in sie aufgenommen zu sein, und an ihr aktiv teilnimmt, bildet sie eine «Gemeinschaft». Die Bildung des Gemeindschaftsgeistes wird eines der hauptsächlichsten Ziele für jeden sein, der für die Gemeinde verantwortlich ist.

3. *Der Grad der hierarchischen Gestaltung*, den jede christliche Gemeinde besitzt. Die Gemeinde ist ein «Sakrament» der Einheit, d. h. ein «heiliges, unter der Leitung der Bischöfe versammeltes und geordnetes Volk» (Lit. Konst. 26). Sie enthält eine Reihe von «Diensten» – gleichviel ob im Chor oder im Kirchenschiff –, die von allen Mitgliedern einhellig ausgeführt werden müssen. Offensichtlich besteht die Gefahr, die Kultversammlung zu «klerikalisieren», und nicht weniger die andere, daß ein Priester, vor allem ein Bischof, ohne die Anwesenheit einer Gemeinde zelebriert.

4. *Das universelle, katholische Empfinden* allen Mitgliedern gegenüber. Die Kultversammlung kennt kein Ansehen der Person oder menschliche Vorrechte (1 Kor 12, 13; Gal 3, 28). Ebensowenig besteht sie aus den «Reinen» oder aus einem kleinen Kreis von Eifrigen; sie steht vor allem den Sündern offen, an denen sie ein Werk der Heiligung zu vollbringen hat (Lit. Konst. 32).

5. *Die anziehende Seelsorgs- und Wachstumstätigkeit* der Versammlung. Die liturgische Versammlung erschöpft die Tätigkeiten der Kirche nicht, sondern sie verlangt eine Pädagogie, um in den sakramentalen Akten der Einführung neue Mitglieder zu gewinnen und all ihre Zugehörigen zur Reife des des Glaubens und der Liebe zu bringen.

6. *Ein geeigneter Versammlungsraum.* Der Gottesdienstraum wird Kirche genannt wie die Gemeinschaft, die sich dort versammelt. Als man jedoch das Bewußtsein dafür verlor, daß das Wichtigste nicht der Versammlungsraum, sondern die Versammlung selber ist, hat man dem Gebäude aus natürlichem Stein mehr den Namen Kirche gegeben als dem Tempel der lebendigen Steine. Im allgemeinen ist das Gebäude das Spiegelbild des Kultlebens der Gemeinde; die Geschichte des christlichen Gotteshauses ist ein Niederschlag der Geschichte des christlichen Feier. Vom soziologischen Gesichtspunkt aus muß bestimmt werden, welches der beste Ort für den Bau des Tempels ist und wie seine ganze Struktur gestaltet werden muß.

7. *Die Beziehungen zwischen Gemeindegottesdienst und menschlicher Gemeinschaft.* In ländlicher Umgebung weist die Kultversammlung eine logische Entsprechung mit der ihr zugrundeliegenden menschlichen Gemeinschaft auf. Wo sich aber diese verändert, besonders in den Städten, muß das Antlitz der christlichen Kultversammlung ebenfalls eine neue Prägung erhalten.

In erster Linie sind in der Stadt verschiedene eucharistische Kultversammlungen notwendig. Der eucharistischen Feier geht jedoch die Taufversammlung, und dieser wiederum die der Katechumenen voraus. Vom pastoralen Gesichtspunkt aus ist es in der Stadt nicht notwendig, daß in allen Kultstätten die Achse Taufstein – Altar zutage tritt. Das würde eine Neustruktur der Stadtseelsorge verlangen. Der Stadtmensch fühlt sich immer mehr von seiner Straße und seinem Quartier gelöst und mit der ganzen städtischen Gemeinschaft vereint. Das widerfährt auch dem Christen, der in der Stadt lebt. Wie im zivilen Bereich die allgemeinstädtischen Organisationen gewachsen sind, so muß sich auch eine Pastoral der Gesamtstadt entwickeln, die es versteht, die Aufgabe der eucharistischen mit den Taufversammlungen und den apostolische Gruppen der Verkündigung des Evangeliums zu verknüpfen.[19]

8. *Gemeindegottesdienst der Pfarrei und des Bischofs.* Die Kirche lebt nicht ausschließlich auf der Ebene der Pfarreigemeinschaftt; diese ist eine «Teilhabe» an der Ortskirche. Die Ortskirche dagegen, an deren Spitze der Bischof steht, «konzentriert» die Gesamtkirche an einen Ort. Es muß unter der Leitung des Bischofs eine wahre Kollegialität der Pfarreikultversammlungen entdeckt und gefördert werden, wie die bischöfliche Kultversammlung ihrerseits in kollegialer Auffassung auf der ökumenischen, katholischen Ebene der Gesamtkirche leben muß. Im Bischof als dem Mitglied des Bischofskollegiums, an dessen Spitze der Papst steht, ist die eucharistisch-sakramentale Aufgabe der christlichen Gemeinde und der prophetische und karitative Dienst der verschiedenen Evangelisierungsgruppen vereint.

IV. Schluß

Die Kultversammlung ist eine der bedeutsamsten Wirklichkeiten in der heutigen Erneuerung der Seelsorge. Als Zeichen der Kirche enthüllt sie die ganze Gemeinschaftdimension, die das Volk Gottes besitzt; als liturgisches Zeichen offenbart sie die Lage des Gottesvolkes als Hauptträger einer Heilsgeschichte. Um diese Versammlung verwirklicht sich die ganze Gemeinschaftspastoral in ihrer dreifachen prophetischen, liturgischen und führenden Dimension. Die christliche Förderung der Kultversammlung ist überdies der letzte Zweck jeder menschlichen Förderung, wird doch das Himmelreich, der Ort der himmlischen Ruhe für alle, die in der Zeit am Reich der ersten Schöpfung arbeiten, in der Bibel mit einem Hochzeitsmahle verglichen, das die eucharistische Versammlung jedesmal, wenn auch unter dem Schleier der Zeichen, verwirklicht.

Die christliche Kultversammlung läßt sich nicht improvisieren. Sie verlangt eine ständige gründliche Vorbereitung. Die Tätigkeiten ihrer Teilnehmer müssen im voraus vorbereitet werden; jede ihrer Feiern ist nachträglich zu überprüfen. Die Versammlung findet nicht statt, um eine juridische Vorschrift zu «erfüllen» sondern um das Ostergeschehen, das die Menschen rettet, zu verwirklichen. Sie muß die stets lauernde Versuchung mechanischer Wiederholung vermeiden; daher muß die Feier zu jeder Zeit «neu» genug sein, daß alle mit Spannung daran teilnehmen. Und obwohl der Gemeindegottesdienst die geheimnisvolle Wirklichkeit einer Liturgie vorausnimmt, die himmlisches Leben atmet, muß er sich doch immer bewußt bleiben, daß er zeitlich ist, daß er bei jeder

Versammlung einen Teil erlebt, da er wesentlich Missionscharakter trägt. Denn die Zeit der Mission ist noch nicht zu Ende. Daher gibt die Kultversammlung den echten menschlichen Problemen eine Antwort, die von den Geheimnissen Gottes abgeleitet ist. Diese Antwort wird den Einzelnen ansprechen, wenn sie aufhört, Schablone zu sein, wenn die dafür Verantwortlichen, besonders der Vorsitzende, das heilige Schweigen mit wesentlichen Worten zu brechen wissen, wenn jeder Teilnehmer die Botschaft Christi so aufnimmt, als ob sie einzig an ihn gerichtet wäre. Die Diener der Versammlung mögen für die Aufnahme derer besorgt sein, die kommen. Man wird jedesmal die Mahnung vorbereiten, die für den Augenblick der Versammlung am passendsten ist. Die Homilie wird eine wahre Verkündigung der Wunder Gottes sein, die sich an den heiligen Texten entzündet und dem Geheimnis, das gefeiert wird, aber auch den besondern Bedürfnissen der Zuhörer entspricht. Der Gesang wird dazu beitragen, daß das Volk den christlichen Glauben mit den lyrischen Regungen, die seiner Kultur entsprechen, zum Ausdruck bringt. Das Gebet der Gläubigen wird die Gegebenheiten des Lebens aufgreifen, die am Tage der Zusammenkunft am nachdrücklichsten hervortreten, und ihre Haltung wird dazu beitragen, daß alle aktiv ganz und bewußt den Forderungen entsprechen, welche die Liturgie in sich bringt. Doch wir sind noch weit entfernt von der idealen liturgischen Versammlung.[20] Die Mehrzahl unserer eucharistischen Zusammenkünfte ist noch nicht sehr lebendig. Sie weisen noch wenig Beziehung zu den Problemen des Lebens auf und zeigen in ihrem Innern noch keinen festen Zusammenhalt.

Trotzdem hat die Stunde des christlichen Gemeindegottesdienstes geschlagen. Seitdem die Konzilsversammlungen Zeugnis für die Lebenskraft und die Früchte der Erneuerung abgelegt haben, hegen wir die Hoffnung, daß die Kirche sowohl auf der bischöflichen Ebene des Priestertums der Diözesen wie auf dem Niveau der lebendigen Versammlung der einzelnen Orte in der Geschichte unserer Zeit gegenwärtig wird und ihre jugendliche Rettungskraft entfaltet, einer Rettung, die die Welt nicht geben kann.

[1] *A. Martimort*, L'Assemblée liturgique, in: La Maison-Dieu 20 (1950), 153–175; L'Assemblée liturgique, mystère du Christ, in: La Maison-Dieu 40 (1954), 5–29; Dimanche, assemblée et paroisse, in: La Maison-Dieu 57 (1959), 56–84; Précisions sur l'assemblée, in: La Maison-Dieu 60 (1959), 7–34; La asamblea, in: La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia. Barcelona, Herder 1964, 115–145. – Cf. *H. Chirat*, L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique, Paris, le Cerf 1949. – *N. Afanasieff*, Le sacrement de l'assemblée, Intern. kirchliche Zeitschrift 1956, 200–213. – *J. Gelineau*, Nature et caractéristiques de l'assemblée chrétienne dans ses différentes formes, in: Problèmes d'assemblées (Document CMPI, D/41), Paris 1961.

[2] *R. Gantoy*, La asamblea en la economía de la salvación, in: Asambleas del Señor, Introducción I, Madrid, Marova, 56–82.

[3] *Th. Maertens*, La asamblea cristiana. De la liturgia bíblica a la pastoral del siglo XX. Madrid, Marova 1964. – Man konsultiere auch *K. Schmidt*, *Ἐκκλησία*, in: Theol. Wört. z. NT III. Stuttgart, Kohlhammer 1938, 502–539.

[4] *P. Tena*, La palabra ekklesia, Estudio histórico – teológico, Barcelona, Casulleras 1958. – Cf. ebenfalls *M. Useros*, Eclesiología y pastoral de la asamblea, in: Sal Terrae 53/7 (1965).

[5] Das Gleiche läßt sich von den Arbeiten sagen, die über die Pfarrei geschrieben wurden. Die Kultversammlung nimmt nirgendwo die zentrale Stelle ein. Cf. *C. Floristán*, La Parroquia, comunidad eucarística, Madrid, Marova 1964[2]. Man beachte die Bibliographie am Ende des Buches.

[6] Die folgenden liturgischen Arbeiten befassen sich mit der Kultversammlung: *L. Bouyer*, Piedad Litúrgica (Übers. v. La vie de la Liturgie), Cuernavaca, Ed. Benedictinas 1955, Kap. III. – *R. Paquier*, Traité liturgique, Neuchâtel, Delachaux-Nestlé 1954. – *I. Dalmais*, Initiation à la liturgie, Bruges, Desclée 1958, 41–70. *C. Vagaggini*, El sentido teológico de la liturgia, Madrid, Ed. Catolica 1959, 247–271.

[7] Cf. *M. Löhrer*, Die Feier des Mysteriums der Kirche: Kulttheologie und Liturgie der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg i. B., Herder, 287–332. – *A. Verheul*, Einführung in die Liturgie. Zur Theologie des Gottesdienstes, Wien, Herder 1964. – Cf. Lit. Konst. n. 2, 26, 33, 41, 42.

[8] Cf. *F.-X. Arnold*, Was ist Pastoraltheologie, in: Wort des Heils als Wort in die Zeit, Trier 1961, 296–300. – *M. Pfliegler*, Pastoraltheologie, Wien, Herder 1962. – id., Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg i. B. Herder 1964. – *Guy de Bretagne*, Pastorale fondamentale, Bruges, Desclée 1964. – *H. Denis*, Vertiente Pastoral del estudio de la Teología, in: Seminarios 14 (1961), 81–109; 15 (1961) 71–99. – *P. A. Liégé*, Introducción, in: *F. X. Arnold*, Al servicio de la fe, Barcelona, Herder 1963[2]. – Problemas actuales de Pastoral (I Congreso Internacional de Friburgo 1961), Madrid, Secretariado Nacional de Pastoral, 1963. – *G. Ceriani*, Introduzione alla Teologia Pastorale, Vicenza, Mame 1961. – Apostolic Renewal in the Seminary, New York, The Christophers 1965.

[9] Vor allem in Précisions sur l'assemblée, in: La Maison-Dieu 60 (1959), 7–34.

[10] Die Theologen, die sich am tiefsten mit der ekklesiologischen Bedeutung der kirchlichen Handlungen befaßt haben, sind Arnold in Deutschland und Liégé in Frankreich.

[11] Cf. die grundlegende Studie *F.-X. Arnold*, Das gottmenschliche Prinzip der Seelsorge, in: Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Freiburg i. B., Herder 1956, 16–62.

[12] Reich an Anregungen, aber nicht streng soziologisch, sind die Arbeiten von *G. le Brass*, Etudes de sociologie religieuse I–II, Paris, P. U. F., 1955/56. Aus ihnen wuchs die Strömung hervor, die *Carrier* als die der «religiösen Morphologie» bezeichnet. In meiner Doktoratsdissertation «La vertiente pastoral de la sociología religiosa», Vitoria, Eset 1960, studierte ich die Strömung der religiösen Soziologie nach Le Brass.

Eine zweite Richtung bilden die hauptsächlich deutschen Werke des «formalen» Typus. So *G. Mensching*, Soziologie der Religion, Bonn, Röhrscheid 1947; – *J. Wach*, Sociología de la Religión, México, Fondo de Cultura económica 1946.

Die dritte Richtung, die der «religiösen Psycho-Soziologie», ist vom seelsorgerlichen Standpunkt aus die interessanteste. Beachtens-

wert sind in dieser Gruppe die Arbeiten von *F. Houtart*, *E. Pin* und *H. Carrier*. Cf. besonders *H. Carrier*, La Psychosociologie de l'appartenance religieuse. Roma, Presse der Universität Gregoriana 1960.

[13] Cf. *J. Fichter*, Southern parish: I. Dynamics of a city church, Chicago, The University of Chicago Press 1951. – id., Social relations in the urban parish, Chicago, The Univ. of Chic. Press 1954. – *D. Goldschmidt*, *F. Greiner*, *H. Schelsky*, Soziologie der Kirchgemeinde in soziologischer Sicht, Hamburg, Furche-Verlag 1959. – *E. Pin*, Introduction à l'Etude Sociologique des Paroisses Catholiques, Paris, Action Populaire 1956. – Paroisses urbaines, paroisses rurales (Actes de la Conférence Internationale de Louvain (1956), Paris, Casterman 1958. – *E. Pin*, Can the Urban Parish be a Community, in: Gregorianum 41 (1960), 393–423. – La sociologie de la Paroisse, in: Situation de la Paroisse (Actes du Colloque européen des paroisses 1961) Paris, Assoc. Philippe Néri 1962, Cap. IV. – *Fr. Houtart*, Sociologie de la paroisse comme assemblée eucharistique, in: Social Compass 10 (1963/1) und: La paroisse se cherche, in: Biblica (1963), 111–125. – *N. Greinacher*, Soziologische Aspekte des Selbstvollzugs der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie I, l. c. 415–448. – *B. Häring*, Die gemeinschaftsbildende Kraft der Liturgie, in: Liturgisches Jahrbuch 7 (1957), 205–214. – *T. Rendtorff*, Die soziale Struktur der Gemeinde, Hamburg, Furche-Verlag 1958.

[14] Cf. *M. D. Chenu*, La révolution communitaire et l'apostolat, in: La Parole de Dieu II: L'Evangile dans le temps. Paris, Ed. du Cerf 1964, 363–378.

[15] Es ist interessant, in den spanischen Veröffentlichungen der letzten Jahre die Erscheinung des Wortes «asamblea» (Versammlung) zu beobachten: Misal de la Asamblea, Libro de la Asamblea, Guía de la Asamblea, Moniciones de la Asamblea usw.

[16] *R. Gantoy*, op. cit., p. 60.

[17] *J. Frisque*, Participation à l'Eucharistie et appartenance à l'Eglise, in: La paroisse se cherche, in: Biblica (1963), 129–139.

[18] *H. Houtart* ist ähnlich wie Fichter der Ansicht, die Kultversammlung sei keine «Gruppe», sondern ein «Aggregat», weil durch die gemeinsame Teilnahme eine physische Nähe und soziale Mitteilung gegeben ist, während keine Kontinuität der Personen, die die Gemeinde bilden, erfordert wird. Andrerseits ist die Gemeinde kein bloßes «Publikum», da dieser Begriff nicht notwendig eine körperliche Nähe verlangt.

[19] Cf. *C. Floristán*, Misión, Liturgia y Parroquia, in: Pastoral Misionera 1 (1965), 22–38.

[20] Wenn die liturgischen Gesetze es erlaubten, – wie viele Priester könnten da wohl die Eucharistie bloß mit einer Bibel, Brot und Wein feiern, indem sie dabei einzig die Normen der Überlieferung befolgten? Die Erfahrung zeigt, daß die Zahl der Vorsitzenden nicht groß ist, die imstande sind, aus dem Stegreif ein ernstliches Gebet als Zusammenfassung der Gebete der Gläubigen zu sprechen.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

CASANO FLORISTAN

Geboren am 4. November 1926 in Arquedas, Spanien, am 18. Mai 1956 für die Diözese Pamplona zum Priester geweiht, studierte er an den Universitäten Zaragoza, Salamanca und Innsbruck, in Tübingen promovierte er in Theologie. Er war Professor am Großen Seminar in Pamplona und ist Professor für Pastoral und Liturgie in Salamanca, sowie Direktor des Instituts für Pastoral in Salamanca. Seine Veröffentlichungen: La Vertiente pastoral de la Sociologia religiosa, 1960, La Parroquia comunidad eucaristica, 1961, El Año Liturgico, 1962, er arbeitet mit an den Zeitschriften Incunable, Salmaticensis, Lumen und Orbis Catholicus.

H. Hucke

Musikalische Voraussetzungen liturgischer Reform

Es mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, daß von musikalischen Voraussetzungen liturgischer Reform die Rede sein soll. Pius X. hat in seinem Motu proprio «Fra le sollecitudini» von 1903 die Kirchenmusik als ein «umile ancella» der Liturgie bezeichnet,[1] die Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie nennt die Rolle der Musik in der Liturgie ein «munus ministeriale».[2] Hat die Kirchenmusik nicht voraussetzungslos der Liturgie zu dienen, hat sie sich nicht voraussetzungslos den Erfordernissen der Liturgie unterzuordnen? Damit ist nicht in Abrede gestellt, daß der Musik – ebenso wie jeder anderen Kunst – Gesetzmäßigkeiten und Regeln innewohnen. Aber handelt es sich bei diesen Gesetzmäßigkeiten und Regeln nicht um innermusikalische, um materielle Voraussetzungen, mit denen sich auseinanderzusetzen nicht Sache der Liturgie, sondern eine innermusikalische Angelegenheit ist? Gehen diese Voraussetzungen nicht ausschließlich die Musiker und deren Sorge um die «wahre Kunst» an? Haben nicht die Musiker auf ihre Weise mit diesen Voraussetzungen fertig zu werden, ehe sie ihre Musik zum Dienst im Kult darbieten?

Das Verhältnis zwischen Liturgie und Kirchenmusik bestand in den letztvergangenen Jahrhunderten darin, daß die Liturgie der Kirchenmusik bestimmte Auflagen machte und sie im übrigen gewähren ließ. Erstens und vor allem anderen war der Kirchenmusik der liturgische Text in lateinischer Sprache zur Auflage gemacht.[3] Weitere Auflagen sollten als bedenklich empfundene Entwicklungen abschneiden.[4] Schließlich wurden der Kirchenmusik zu Zeiten und vor allem in jüngerer Zeit gewisse stilistische und historische Leitbilder vorgehalten.[5] Aber das eigentliche Kriterium für die liturgische Brauchbarkeit, wenn nicht gar für den liturgischen Charakter jedweder Musik war doch der «liturgische» Text in lateinischer Sprache. Hielt sich eine Musik nur an diesen Text, dann genoß sie im Grunde unumschränkte Freiheit und war sich selbst überlassen. Alle anderen Verstöße als die gegen den Text waren reparabel. Alles andere als den Text sah man als eigentlich innermusikalische, innerkünstlerische Belange an.[6]

Das hatte zur Folge, daß, während sonst in der Liturgie jedes Wort und jede Geste seit Jahrhunderten erstarrt war, die Musik der Liturgie (mit Ausnahme der Priestergesänge) sich weiterentwickelte im Einklang mit dem Wechsel der musikalischen Stile und der Entwicklung der musikalischen Formen.[7] Deshalb wird vielleicht kaum irgendwo anders das wechselnde Verständnis der Liturgie in den vergangenen Jahrhunderten so deutlich wie an der Geschichte der Kirchenmusik. Die Kirchenmusik wurde zum Medium, mittels dessen die Epochen und die gesellschaftlichen Ordnungen sich die Liturgie adaptierten. Solche Adaption allerdings war nur möglich, wo die Voraussetzungen zur Verfügung standen, an der kirchenmusikalischen Kunst teilzuhaben (oder sie zu imitieren). Wo diese Voraussetzungen nicht gegeben waren, blieb die Liturgie «Missa lecta», und wo man sich damit nicht begnügte, blieben nur Ersatzformen, wie das Deutsche Hochamt, die Singmesse, ein Lied zum Schluß der Messe, die Messe mit Orgelbegleitung. Mittels der Kirchenmusik hat sich die Hofkapelle wie die bürgerliche Kultur mit ihrem Konzert- und Vereinswesen die Liturgie der Kirche adaptieren können. Und der Text des Ordinarium missae wurde zum Libretto nicht nur des katholischen Kirchenkomponisten, sondern zum am meisten vertonten Libretto der Musikgeschichte überhaupt, zur Herausforderung an jeglichen Komponisten, die eigene Kunst daran zu erproben und unter Beweis zu stellen.

Die liturgische Reform, so könnte es vordergründig scheinen (und so wird es von manchen Musikern aufgefaßt), macht der Kirchenmusik eine neue Auflage: Sie soll auch das Volk zu Worte kommen, auch das Volk singen lassen. Wenn es sich aber nur darum handeln würde, dann wäre mit Recht zu fragen, ob die Kirche damit nicht vorschnell vor dem ständigen Wandel der soziologischen Strukturen kapituliert. Geht sie nicht ein zu großes Opfer ein, indem sie das kostbare kirchenmusikalische Erbe der Jahrhunderte in Frage stellen läßt? Wird nicht die Kirchenmusik, die überdies noch mit der lateinischen Sprache ein Element der Universalität verliert, in lauter Kirchenmusiken hier und dort auseinanderfallen, wird ihr nicht der Charakter echter Kunst ernsthaft gefährdet? Wird nicht ein läppisches Musizieren bloß um des Mitsingens und der liturgischen Bildung willen an ihre Stelle treten?

Aber darum geht es nicht. Die Liturgiekonstitution definiert, daß die Kirchenmusik umso heiliger sein wird, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist.[8] Sie begreift also die Kirchenmusik als eine Funktion der liturgischen Handlung. Und sie bestimmt: Bei der liturgischen Erneuerung «sollen Texte und Riten so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann».[9] Das aber erfordert, daß die Kirchenmusik nicht nur als ein Ausstattungsmittel zur Erhöhung des Glanzes kirchlicher Zeremonien und als eine Alternative zum Sprechen eines Teils der liturgischen Texte, sondern als eine rituelle Qualität begriffen wird. Denn die Musik ist Zeichen, sie ist eines der sinnfähigsten Zeichen, die dem Kult zu Gebote stehen. Damit aber die Kirchenmusik in der Liturgie ein Zeichen sei, ist es notwendig, daß sie in anderer Weise als bisher verstanden und eingesetzt wird. Dann muß sich das Verhältnis zwischen Liturgie und Musik wandeln und auf eine neue, auf die ursprüngliche Grundlage gestellt werden. Dann genügt es nicht mehr, daß die Liturgik der Kirchenmusik bestimmte Auflagen macht und sie im übrigen sich selbst überläßt, sondern sie muß die Kirchenmusik in den ihr innewohnenden Funktionen als einen integrierenden Bestandteil der Liturgie ernst nehmen. Die Kirchenmusik muß sich auf den Zeichencharakter der musikalischen Gattungen und Formen besinnen, und die Liturgik muß die Zeichensprache der Musik wieder erlernen. Das sind die musikalischen Voraussetzungen der liturgischen Reform.

Arten des Singens

Der Begriff «Singen» umfaßt in den modernen abendländischen Sprachen sehr verschiedene Lebensäußerungen. Man denke etwa an das Lied, mit dem eine Mutter ihr krankes Kind in den Schlaf singt, an den Gesang in gemeinsamer Runde, an die Arie des Opernsängers oder an den Sänger einer Jazzband. Man kann vor sich hinsingen, vorsingen, singend rufen. Deshalb ist auch die Frage nach dem Ursprung des Singens müßig, es wäre nach dem Ursprung der verschiedenen Arten des Singens zu fragen.

Wir unterscheiden drei Grundformen des Singens: 1. Das Rezitativ. Als Bezeichnung für das Rezitieren in urtümlicher und kultischer Tradition, im Gegensatz zu dem (instrumentalbegleiteten) Rezitativ, das die abendländische Kunstmusik des Barock herausbildete, hat sich neuerdings der Begriff Cantillation eingebürgert. 2. Das singende Rufen und Zurückrufen, Beistimmen, die Litanei und die Akklamation. 3. Den Gesang im eigentlichen Sinne.

Die Cantillation[10]

Der Begriff Rezitativ ist doppeldeutig. Man kann entweder in musikalisch fixierbaren Tönen rezitieren oder in freier Sprachmelodik, die sich der Festlegung im musikalischen System widersetzt, also singend oder sprechend. Das gesungene Rezitativ und die Cantillation bedienen sich typischer Melodieformeln und Wendungen, deren Anwendung mehr oder minder improvisierend geschieht. Selbst wenn der Melodieverlauf festgelegt ist, bleiben doch Rhythmus, Tempo und andere Vortragsqualitäten weithin der Gestaltung durch den Vortragenden aufgegeben. Aufgrund ihrer improvisatorischen Elemente ist Cantillation an sich Sologesang. Cantillationsformeln sind nicht absolute musikalische Gebilde, sie finden ihren Sinn erst im Hinblick auf den Text.

Gegenstand der Cantillation ist nicht das Singen und nicht die Musik, sondern das Wort; das Singen ist nur die Weise, das Wort vorzutragen. Wo der Cantillierende von der Freude, von der Begeisterung am Wort oder am Singen oder an seinem eigenen Singen über die Maßen ergriffen wird, so

daß das Wort ihn nicht mehr hält, schlägt die Cantillation um in den Jubilus oder in die Glossolalie. «Wer jubelt, kennt keine Worte mehr» sagt Augustinus und er gibt eine Theologie des Jubilus: «Wer ist dieses Jubels würdig, wenn nicht der unaussprechliche Gott? ... Und wenn du ihn zu sagen nicht vermagst und schweigen nicht darfst, was bleibt dann übrig, als daß du jauchzest, daß sich das Herz ohne Worte freut und die ungemessene Weite der Freude nicht die Grenzen der Silben kennt».[11]

Die Cantillation in der Liturgie[12]

Unsere Liturgie macht von der Cantillation Gebrauch, wo Gottes Wort der Gemeinde verkündet wird und wo der Zelebrans das Gebet der ganzen liturgischen Versammlung Gott vorträgt. Seine persönlichen Gebete cantilliert der Zelebrans nicht. Durch die Cantillation werden die Lesungen und die Amtsgebete (außer bei der Konzelebration noch mit Ausnahme des Eucharistischen Hochgebetes) von jedem anderen Wort in der Liturgie unterschieden; die Cantillation bezeichnet den Dialog des Gottesvolkes mit Gott, und zwar deutlicher und sinnfälliger, als es irgendeine andere Geste und als es jede Katechese vermag.

Die Lesungen werden auf andere Weise cantilliert als die Gebete. Unter den Lesungen kommt dem Psalm des Wortgottesdienstes, dem «Psalmus responsorius» und späteren «(Responsorium) Graduale», eine besondere Art der Cantillation zu: er ist seinem literarischen Genus nach ein Lied, er ist gesungene Lesung. Unter den Gebeten ist vor allem das Hochgebet bzw. Praefation und Pater noster durch eine besondere Cantillationsweise ausgezeichnet.

In alter Zeit diente die Cantillation nicht zuletzt dem Verständlichmachen des Wortes. Eine Stimme, die sich zur Cantillation erhebt, ist hörbarer und besser verständlich, als wenn sie spricht. Wer sich heute in einem großen Raum oder einer großen Menschenmenge verständlich machen will, bedient sich des Mikrophons und des Lautsprechers. Und der Mensch ist es in den meisten Kulturen nicht mehr gewöhnt, daß er singend angesprochen wird.

Solange die Lesungen und Gebete in lateinischer Sprache cantilliert wurden, nahm der Hörer das als Tradition hin, durch die Fremdsprache waren die Texte ohnehin stilisiert und verfremdet. Bei der Übertragung der Texte in die Muttersprache stellt sich die Frage von neuem, ob man cantillieren oder sprechen soll. Das Cantillieren ist heute weithin etwas dem Kult Eigenartiges und es wirkt unmittelbar kultisch. Aber in vielen Kulturen gibt es heute eine Cantillation in der Muttersprache kaum noch oder gar nicht mehr.

Wenn man früher mehr und eher cantilliert hat als heute, dann hat man doch nicht jedes Wort cantilliert. Die alltägliche Mitteilung und das persönliche Wort kann man nicht cantillieren, sonst wird es Theater oder Parodie.

Die Frage, ob man heute cantillieren oder sprechen sollte, ist nicht für alle Kulturen und alle Sprachen in gleicher Weise zu entscheiden. Und sie ist für die Lesungen und für die Gebete getrennt zu stellen.

Cantillierte oder gesprochene Lesung[13]

Ohne Zweifel eröffnen die technischen Mittel, die uns in der Gegenwart zur Verfügung stehen, nicht nur neue Gegebenheiten, sondern auch neue Möglichkeiten der Verkündigung. So gestattet es etwa der Lautsprecher, das Wort auch in einem großen Raum und in einer größeren Versammlung auf eine persönlichere Weise zu verkündigen, als das mit erhobener Stimme möglich wäre: Der Lautsprecher trägt das Wort an den Zuhörer heran, als stünde er unmittelbar vor dem, der es verkündigt. Er vermag eine Intimität zwischen dem Verkünder und dem Hörer herzustellen, die es früher in einem großen Raum unter vielen Menschen nicht gab. Die Cantillation hingegen bewirkt eine Stilisierung des Worts, sie schließt die Intimität aus.

Die Perikopen gehören verschiedenen literarischen Gattungen an. Es gibt Texte, die geradezu nach dem Vortrag in feierlicher Form, nach der Cantillation zu verlangen scheinen: Die Seligpreisungen, der Johannesprolog, der Hymnus von der Liebe, überhaupt die Texte mit hymnischem Einschlag. Andere Texte scheinen sich der Cantillatio eher zu widersetzen, etwa disziplinarische Ermahnungen des hl. Paulus an die Gemeinde. Die traditionelle Cantillation der Lesungen und Evangelien in unserer Liturgie nimmt auf die literarischen Gattungen keine Rücksicht. Das fiel uns solange nicht auf, wie sie in einer fremden Sprache cantilliert wurden, bei der Cantillation in der Muttersprache hat der Hörer ein unwillkürliches Gespür dafür. Übrigens scheint es, daß die Lektionstradition der lateinischen Liturgie nicht aus der Ver-

kündigungspraxis, sondern aus der didaktischen Memorierpraxis stammt, so wie noch heute in manchen Kulturen sakrale Texte gelernt und memoriert werden, indem man sie vor sich hin singt.

Durch die Cantillation wird ein Text über die alltägliche Lebenserfahrung hinausgehoben und verfeierlicht. Bei bestimmten Texten und bei bestimmten Anlässen ist der Hörer dafür auch heute noch gestimmt, selbst in Kulturen, die der Cantillation im übrigen entwöhnt sind. Bezeichnend dafür ist beispielsweise dies: Als die Liturgische Bewegung in Deutschland dazu führte, daß man in der Weihnachtsnacht das Weihnachtsevangelium in der Muttersprache feierlich verkündete, wurde es vielerorts von vorneherein cantilliert. Das bloße Sprechen hätte man als karg und der Feierlichkeit abträglich empfunden. Würde das Evangelium aber täglich oder allsonntäglich cantilliert, dann würden das die meisten Gemeinden keineswegs als ohne weiteres selbstverständlich empfinden. Die Voraussetzungen werden von Gemeinde zu Gemeinde und von Liturgiefeier zu Liturgiefeier verschieden sein. Doch werden sich wahrscheinlich schnell Gewohnheiten herausbilden.

Für die Wahl zwischen gesprochener oder cantillierter Form der Verkündigung des Evangeliums wird wesentlich sein, ob eine Evangelienprozession gehalten wird oder nicht. Die Erfahrung scheint zu zeigen, daß nach einer feierlichen Evangelienprozession die Cantillation nichts Befremdliches mehr hat, daß die Cantillation, wenn ihr die literarische Gattung des Textes nicht widerstrebt, dann wie selbstverständlich hingenommen oder geradezu erwartet wird. Denn durch die Evangelienprozession wird die Verkündigung des Evangeliums zum feierlichen Akt, dem die Cantillation eher als das Sprechen entspricht. Wo das Evangelium cantilliert und die Epistel gesprochen wird, wird das Evangelium besonders hervorgehoben und bezeichnet.

Es wäre nicht richtig, alle Lesungen einfach deshalb zu cantillieren, weil das bisher in lateinischer Sprache beim gesungenen Gottesdienst üblich war. Es wäre aber auch nicht richtig, alle Lesungen einfach deshalb zu sprechen, weil man sie bisher nicht in der Muttersprache cantilliert hat. Die Entscheidung zwischen Lesen und Cantillieren der Lesungen wird im Einzelfall und unter Berücksichtigung der literarischen Gattung, des Tages oder Festes, der jeweiligen Umstände und von Struktur und Gewohnheiten der Gemeinde zu treffen sein. Das Evangelium wird man im allgemeinen eher cantillieren als andere Lesungen. Auch die Fähigkeiten dessen, der die Lesung zu verkünden hat, werden zu berücksichtigen sein. Eine gut gesprochene Lesung ist besser als eine schlecht cantillierte. Aber gutes Sprechen ist nicht ganz einfach. Und eine schlechte Cantillation ist besser als eine schlechte Lesung.

Der Psalm des Wortgottesdienstes (Graduale) jedoch sollte eigentlich immer cantilliert werden. Er ist seiner literarischen Gattung nach Gesang und in der Geschichte unserer Liturgie stets als Gesang behandelt worden. Mit dem Begriff des Psalms und der Psalmodie ist bis heute überall die Vorstellung des Singens unmittelber verknüpft, während fast alle anderen Gesänge weithin als Texte aufgefaßt werden. Beim Psalm ist das Singen nicht Stilisierung, sondern die eigentliche Vortragsweise.

Cantilliertes oder gesprochenes Gebet

Bei den Amtsgebeten liegen die Voraussetzungen hinsichtlich der Cantillation anders als bei den Lesungen. Die Lesungen sind an die Gemeinde gerichtet, und es kommt darauf an, daß sie die Zuhörer in möglichst einprägsamer Weise erreichen. Die Amtsgebete werden im Auftrag der ganzen liturgischen Versammlung an Gott gerichtet. Es besteht heute wie je das unmittelbare Bedürfnis, sie über das alltägliche Wort zu verfeierlichen und über das persönliche Gebet zu objektivieren. Das geschieht durch die Cantillation.

Das Sprechen im «tonus rectus» stellt nicht eine Variante, sondern eine Parodie des Cantillierens dar. Beim «tonus rectus» wird ein Merkmal schlechten, ungenügenden Cantillierens, das den Rhythmus und den Sinn der Worte einebnende Hersagen auf einem Ton, zum Prinzip. Bei der Cantillation ist das Wort der Gegenstand, im «tonus rectus» wird es zur leeren Hülse, zur Formel, Gegenstand des «tonus rectus» ist das bloße Absolvieren.

Bei den Amtsgebeten gibt es nicht, wie bei den Lesungen, literarische Gattungen, die der Cantillation widerstreben. Bei der Lesung sind Lautsprecher und Mikrophon legitime Mittel der Verkündigung; es mag sein, daß das Wort den Hörer besser erreicht, wenn man die Stimme dämpft und mittels des Lautsprechers doch verständlich bleibt. Bei den Amtsgebeten bleiben Mikrophon und Lautsprecher stets künstlicher Behelf, damit

man mithören kann. Beim Amtsgebet die Stimme zu dämpfen und den Lautsprecher als Verstärkungsmittel bewußt einzukalkulieren, würde das Gebet zum Privatgebet machen, ja es wäre unziemliche Effekthascherei und die Klangverstärkung durch den Lautsprecher würde zur Radioübertragung. Das Amtsgebet verlangt auch dort, wo die Möglichkeit oder die Notwendigkeit der elektrischen Klangübertragung gegeben ist, daß der, der es vorträgt, seine physischen Möglichkeiten und darunter die, die Stimme zur Cantillation zu erheben, ausnutzt, damit alle ihn hören können, in deren Namen er das Gebet sagt. Erst dann hat sein Gebet den Charakter des Offiziellen, der Öffentlichkeit und des Amtsgebetes, auch für den, der es durch den Lautsprecher vernimmt.

Die Cantillation ist deutliches und angemessenes Zeichen für die Unterscheidung der Amtsgebete von allen anderen Gebeten und zu ihrer Bezeichnung als Höhepunkte der Liturgie. Sie ist ein Element der Feierlichkeit. Da der Zelebrans die Amtsgebete bisher nicht in der Muttersprache verrichten durfte, sind sie überall dort, wo man sich um den Gesang in der Liturgie oder zur Liturgie bemühte, das lateinische Hochamt aber nicht singen konnte, vernachlässigt worden; man hat mit dem Singen in der Liturgie nicht dort beginnen können, wo es eigentlich hätte beginnen sollen. Mit der Cantillation der Amtsgebete und insbesondere des Eucharistischen Hochgebets als des Höhepunkts der liturgischen Feier müßte jegliches Singen im Kult seinen Anfang nehmen.

Abwandlung der Cantillation durch gemeinsamen Gesang: Chorpsalmodie, Pater noster, Credo

Cantillation ist eigentlich solistisch. Wo anstelle eines einzelnen eine Gemeinschaft psalmodiert, werden die improvisatorischen Elemente abgeschliffen, die Kadenzwendungen werden zu rhythmischen Fixpunkten, es tritt ein regelmäßiger Rhythmus ein: der Eindruck einer psalmodierenden Gemeinschaft ist ein eminent rhythmischer Eindruck, ein Eindruck des hin und her, auf und ab. Gemeinschaftliche Psalmodie ist nicht Verkündigung, sondern Meditation. Die Gregorianik hat nicht von ungefähr verschiedene Psalmodiertöne für den Kantor und für das chorische Psalmodieren.

Die modernen Möglichkeiten der musikalischen Aufführungspraxis gestatten freilich auch gemeinschaftliche Cantillation. Das setzt jedoch einen geübten Sängerchor voraus, der sich nicht vom kadenzfälligen Rhythmus der Psalmodierformel tragen läßt, sondern der Leitung eines Dirigenten folgt, der das improvisatorische Element in die Psalmodierformel hineinträgt. Die Cantillation der Lesungen, das heißt auch des Psalms im Wortgottesdienst der Messe, und der meisten Gebete wird man nicht einem solchen Chor anvertrauen.

Das Pater noster kann nunmehr entweder vom Zelebranten allein oder von der ganzen liturgischen Versammlung gesprochen oder gesungen werden. Beim gemeinsamen Singen oder Sprechen verliert das Pater Noster den Charakter der Cantillation und nimmt akklamationshaften Charakter an, da ja die Gemeinde nicht unvermittelt zu singen beginnt, sondern der Vorsteher der Versammlung das Gebet einleitet und die Gemeinde einstimmt. Grundsätzlich ist das keine andere Form als die aus mozarabischer Tradition, bei der der Zelebrans die Bitten vortrug und die Akklamation der Gemeinde durch das Amen zu den Bitten vollzogen wurde. Bei der Akklamation bestehen hinsichtlich der Melodik andere Voraussetzungen als bei der Cantillation: Eine gute und geeignete Cantillationsweise ist nicht unbedingt auch eine gute und geeignete Akklamationsweise. Das wäre bei der Bereitstellung von Melodien für den gemeinsamen Gesang des Pater noster zu beachten.

Das Credo scheint erst im Abendland zum Gesang geworden zu sein, vermutlich deshalb, weil man das Bekenntnis des Glaubens im Credo als eine feierliche Rechtsformel ansah und weil man bei den Franken gewohnt war, solche Formeln singend vorzutragen.[14] In der Entwicklung der Kirchenmusik hat das Credo sehr verschiedene Funktionen angenommen: Durch das Anhören eines vom Chor gesungenen Credo wird nicht ein Bekenntnisakt gesetzt, sondern Anlaß zur Meditation über die Glaubenswahrheiten gegeben. Das ist gewiß nichts Schlechtes, aber es fragt sich, ob das die Funktion ist, die mit dem Credo in der Meßliturgie gemeint ist. Mancherorts wartete der Zelebrans den Schluß des Credo nicht ab, so wurde es zum Begleitgesang zu den Darbringungsgebeten des Priesters – übrigens ist es bezeichnend für die Geschichte unserer Liturgie in den vergangenen Jahrhunderten, daß Gesänge, die selbst Ritus sind, entweder Begleitgesänge wurden (Kyrie, Sanctus) oder verkümmerten (Graduale). – Aber auch schon die gregorianischen Credomelodien werden der Funktion des Credo als Bekennt-

nisakt nicht gerecht. Sie sind ausgeprägte Gesangsstücke, Lieder, zudem haben sie die wechselchörige Vortragsweise der antiphonischen Psalmodie angenommen. Die allgemeine Lebenserfahrung zeigt uns, daß ein Bekenntnis- und Verpflichtungsakt, beispielsweise ein Eid, entweder dadurch abgelegt werden kann, daß jeder den ganzen Text spricht oder daß jemand den Text vorspricht und der, der sich verpflichtet, Punkt für Punkt akklamiert. Die letztere Form hat man dem Credo bezeichnenderweise dort gegeben, wo es speziell als feierlicher Bekenntnisakt verstanden wird, zuletzt noch in der Liturgie der Osternacht. Dieses Beispiel zeigt uns auch, daß das Credo als Akt des Bekenntnisses zur Feierlichkeit nicht oder zumindest nicht überall des Singens bedarf.

Ein Vorlesen oder Vortragen durch einen Dritten, beispielsweise einen Chor, ohne Akklamation aller Betroffenen, aber auch das sukzessive Alternieren des Textes im Wechselchor oder zwischen Vorsängerchor und Gemeinde wird nicht der Form gerecht, die der Bekenntnisakt erfordert und setzt nicht das Zeichen, das gemeint ist. Die übliche Form, einen solchen Akt zu vollziehen, ist in den abendländischen Kulturen das Sprechen, anderwärts mögen andere Formen möglich oder üblich sein. Auch im Abendland sind schlichte Formen der singenden Rezitation vielleicht nicht auszuschließen. Das gemeinsam oder im Wechselchor gesungene gregorianische Credo oder ähnliches Singen in der Muttersprache jedoch ist im Grunde nicht Vollzug eines Bekenntnisakts, sondern Singen vom Glauben. Solches Singen hat bei Wallfahrten oder auf dem Petersplatz seinen Ort. Und es hat eigentlich den gleichen Sitz im Leben wie das Singen eines Bekenntnisliedes. Ob solches Singen aber das ist, was das Glaubensbekenntnis in der Messe meint, oder ob das Credo in der Messe einen Akt des Bekenntnisses setzen soll, wäre Sache der Festlegung durch die Rubriken.

Ruf und Akklamation

Wenn jemand ruft, erwartet er eine Antwort, zumindest ein Echo. Die Akklamation bedeutet eine Antwort, auch wenn nicht ein akustisch wahrnehmbarer Ruf vorausgegangen ist.

Wer auf einen Ruf schweigt und wäre doch physisch irgendwie in der Lage, eine Antwort zu geben, bezeugt Mißachtung oder Desinteresse: Das Schweigen bedeutet in solchem Falle nicht nichts, sondern besagt, daß der, der antworten sollte, den Ruf nicht auf sich bezieht. Die Antwort auf einen Ruf und die Akklamation kann man nicht auf jemanden anders delegieren, es sei denn wiederum im Falle des physischen Unvermögens: Niemand wird einen Kollegen beauftragen, an seiner Stelle auf den Ruf des Vorgesetzten zu antworten, das wäre Mißachtung des Rufs und Mißachtung des Vorgesetzten. Wer in einer akklamierenden Menge schweigt, distanziert sich von der Akklamation und von der Menge. Form und Umstände der Akklamation können nahelegen, daß der Vollzug teilweise einem Beauftragten anvertraut wird, aber dann muß diesem Teilvollzug akklamiert werden.

Wenn ich rufe und der Angerufene kommt näher, dann geht mein Rufen unwillkürlich ins Sprechen über. Den Ruf und die Akklamation kann man an sich singen oder sprechen. Sie sind also nicht autonome musikalische Formen oder gar Musizierformen, das Singen ist eine Ausführungsweise des Rufs und der Akklamation. Gemeinsame und einmütige Zustimmung verlangt jedoch nach einem wirklichen «una voce», wie es sich im Singen einstellt.

Die angemessene Form der Antwort hängt vom Inhalt des Rufes ab. Im direkten Dialog von Ruf und Antwort ist jede eigentlich musikalische Ausgestaltung fehl am Platze, sie wäre geziert und würde vom Inhalt der Antwort ablenken: Wer ein Ja zum Musikstück macht, antwortet nicht mehr mit Ja, sondern mit Musik. Es kann aber sein, daß der Ruf zu mehr als einem schlichten Ja herausfordert, daß das bloße Ja zu wenig wäre. Wo Akklamation zur Begeisterung wird, da drängt es wohl alle Fasern des Leibes dazu, ihr Ausdruck zu geben: Man klatscht, wirft die Glieder, tanzt herum, akklamiert mit allen zu Gebote stehenden Mitteln. Auch im Abendland tuen das nicht nur mehr Kinder. Die feierlichste und erhabenste Form der Akklamation ist das ergriffene Singen.

Ruf und Akklamation in der Liturgie

In der Liturgie sind Ruf und Akklamation (beziehungsweise Cantillation und Akklamation) die Form des Dialogs zwischen den Ministri und der ganzen liturgischen Versammlung. Nur dem Vorsteher und den von ihm Beauftragten kommt es in der Liturgie zu, die Versammlung anzusprechen, und die Gemeinsamkeit der Antwort ist Ausdruck der Gemeinschaftlichkeit der Versammlung.

Wo in der Liturgie gerufen ist, ist stets die ganze

Versammlung gemeint: Bei den Gebetseinladungen, der Ankündigung des Evangeliums, wo der Leib des Herrn gezeigt wird («Ecce Agnus Dei»), bei der Entlassung und wo in der Litanei die Anliegen der Gemeinde in deren Auftrag formuliert werden. Die Erfahrung des täglichen Lebens sollte uns lehren, daß auch die Akklamation in der Liturgie durch alle vollzogen werden muß. Das «Amen» und das «Deo gratias», das «Et cum spiritu tuo», «Habemus ad Dominum», «Te rogamus, audi nos» oder «Miserere nobis» kann man nicht an einen Chor oder an den Klerus, man kann es nicht einmal an den Nachbarn delegieren, man muß es selbst singen oder sagen, weil sonst das eigene Beistimmen fehlt, weil sonst nicht die ganze liturgische Versammlung akklamiert. Und wo das Pater noster nicht von der ganzen Gemeinde als Akklamation gesungen, sondern vom Vorsteher im Namen der Gemeinde als Amtsgebet cantilliert wird, ist doch die Akklamation der Gemeinde zur Cantillation durch den Zelebrans wesentlich; sie ist so wichtig wie die Unterschrift unter das im eigenen Namen durch eine Amtsperson ausgefertigte Dokument.

Auch in der Liturgie kann man den Ruf und die Akklamation an sich singen oder sprechen. Aber der liturgische Ruf ist ja gerade die Aufforderung, das Alltägliche hinter sich zu lassen. Deshalb sollte der Ruf in der Liturgie sich über die alltägliche Form des Sprechens zur Verfeierlichung durch das Singen erheben. Das Singen ist die deutlichste Geste der Verfeierlichung des liturgischen Rufs. Der Ruf des Liturgen und die Akklamation der Versammlung sind nicht Dialog zwischen Einzelpersonen, deshalb verlangen sie nach der Objektivierung durch das Singen. Die Akklamation in der Liturgie ist stets ein gemeinschaftlicher und feierlicher Akt, deshalb erfordert sie eigentlich die gesungene Form.

Ruf und Akklamation stehen in der Liturgie meist in einem Zusammenhang. Wenn das Gebet gesungen wird, dann erfordert das in der Regel, daß auch der Ruf, der zum Gebet einlädt, und die Akklamation gesungen werden.

Auch im Kult muß die musikalische Form der Akklamation ihrem Inhalt entsprechen. Wenn aus dem «Amen» auf die Oration ein Musikstück würde, dann wäre das keine Verzierung des Amen, sondern der Ersatz des Amen durch etwas anderes, durch Musik. Wenn jemand zum «Sursum corda» einen Jubilus anstimmte, dann erhielte es eine andere Funktion. Den Worten des Pater noster, die der Herr uns gelehrt hat, könnten wir durch Reichtum der musikalischen Ausschmückung nichts hinzufügen. Es ist angemessen, daß wir diesen Worten, wo sie in der Liturgie gesprochen werden und feierlicher Ritus sind, feierliche Form geben, daß wir unsere Stimme gleichsam in festtägliches Gewand kleiden, indem wir singend rezitieren. Würde das Singen aber Musik, dann würden wir die Worte verkleiden.

Auch das Sanctus verlangt, daß wir beim rituellen Wort bleiben und daß nicht eine beliebige Musizierform an die Stelle der Akklamation tritt. Auch das Sanctus ist nicht autonome musikalische Form. Aber die Akklamation des Sanctus gestattet, ja sie fordert, daß wir einsetzen, was immer uns an musikalischen Gaben und Mitteln zur Verfügung steht. Denn das Sanctus ist Lobgesang, Lobgesang Seiner Herrlichkeit. Dieser Lobgesang wäre karg, wenn er sich auf das Wort beschränkte. Es hat einen tiefen Sinn, daß wir uns das Akklamieren der Engel singend, nicht sprechend vorstellen. Wie sollten dann wir sprechen und nicht singen, wenn wir in den Ruf der «Himmel und der himmlischen Kräfte und der seligen Seraphim» einstimmen und mit den «Engeln und Erzengeln, den Thronen und Herrschaften und der ganzen himmlichen Heerschar» zugleich Seine Herrlichkeit verkünden? Mit dem Sanctus muß jedes Singen der Gemeinde beginnen. Wo es in der Gemeinde einen Sängerchor gibt, sollte er das Sanctusrufen der Gemeinde anführen, es durch seine Kunst, etwa durch mehrstimmige Begleitung des Gemeindegesangs, erhöhen und feierlicher gestalten. Und auch die unbelebte Schöpfung, soweit immer sie eine Stimme hat, die Orgel, die Musikinstrumente, sollten wir in das Sanctus einstimmen lassen. Das Sanctus ist der Ort, den Herrn «mit Posaunenstoß, mit Harfe und Leier, mit Pauke und Reigen, mit Saiten und Flöten und Zimbeln, mit allem, was Atem hat zu preisen».[15]

Aber der Chor kann nicht anstelle der ganzen Gemeinde das Sanctus singen, so wenig wie er anstelle des Zelebranten das Eucharistische Hochgebet singen kann. Die Gemeinde und jeder in der Gemeinde muß mitsingen, weil das Sanctus eine Akklamation, und die feierlichste Akklamation ist. Mag sein, daß der Chor allein das Sanctus kunstvoller singen kann, als wenn es die ganze Gemeinde singen würde. Aber das Sanctus ist kein Musikstück, sondern ein Ritus, ein liturgischer Akt, den die ganze Gemeinde und jeder in der Gemeinde zu vollziehen hat. Es geht nicht um die actuosa

partecipatio der Gemeinde am Sanctus, sondern um die actuosa partecipatio der Gemeinde an der liturgischen Feier durch das Sanctus. Wo ein Chor anstelle der Gemeinde das Sanctus singt, da ist das Singen als ritueller Akt und kultisches Zeichen überhaupt in Frage gestellt.

Gesang und Musik

Es ist etwas anderes, ein Volkslied zu singen oder ein Volkslied zu sprechen. Wenn jemand den Text eines Gesanges, einer Kantate, einer Motette spricht, dann ist das kein Gesang, keine Kantate und keine Motette mehr und es ist auch kein Ersatz dafür: Das Sprechen des Gesangstextes erfüllt nicht den Sinn dessen, was mit dem Gesang gemeint ist. Wo es sich nicht um Cantillation, Ruf und Akklamation, sondern um Gesang im eigentlichen Sinne handelt, ist das Sprechen keine Alternative zum Singen. Das gesprochene Volkslied ist kein Volkslied mehr, sondern ein Gedicht.

Wo ein Gesang gesprochen wird, entstehen andere Formen. Nur unter der Voraussetzung, daß der Text poetisch und als poetische Form erkennbar ist, findet die gesungene Form ein Äquivalent in der gesprochenen Form: Ein Hymnus, der gesprochen wird, bleibt ein Hymnus und ein Psalm, der gesprochen wird, bleibt ein Psalm. Wo aber der Text nicht poetisch und als poetische Form erkennbar ist, fallen Gesangstexte, die gesprochen werden, in ihre literarischen Gattungen auseinander. Der gesprochene Gesangstext wird zum Gedicht oder zu Erzählung oder zum Aphorismus oder zu irgend einer anderen Form. Gesang jedenfalls ist er nicht.

Wenn man singt, ist die Stimme nicht nur lauter und durchdringender, als wenn man spricht. Und durch das Singen wird nicht nur das rationale Wortverständnis angesprochen. Der Gesang ist eine andere Lebensäußerung als das Sprechen, es ist verbindlicher als Sprechen. Singen ist Selbstentäußerung: Wer singt, gibt seinen individuellen Sprechton auf zugunsten eines objektivierten Tons, den der Hörer wiedererkennt und der in ihm selber angelegt ist. Der hl. Augustinus schildert das: «Ich fühle wohl, daß die heiligen Worte, wenn sie gesungen werden, meine Seele in frömmere und heißere Andachtsgluten tauchen, als wenn sie nicht gesungen würden, weil jede Regung unserer Seele nach ihrer Art auch in Gesang und Stimme ihre Weise hat, etwas wie tief verborgene Verwandtschaft, die sie reizt und anregt».[16]

Singen schafft Gemeinschaft. Daß das nicht nur graue Theorie oder idealisierendes Gerede ist, möge man im täglichen Leben beobachten: Wo ein Kreis von Menschen zusammenkommt, können zwar verschiedene verschiedenes reden und dabei verschiedenes tun, sie können aber nicht verschiedenes singen und beim Singen verschiedenes tun. Sie können gemeinschaftlich sprechen, aber dazu bräuchte es einen besonderen Anlaß und einen besonderen Text. Zum gemeinsamen Singen braucht es kaum einen besonderen Anlaß und keinen besonderen Gesang. Es kann sein, daß alle einem zuhören, der spricht. Aber dann tun sie es dessentwegen, was er spricht oder weil gerade er spricht. Wenn er aber singt, dann hören sie ihm zu, weil er singt, wer immer er auch sei, und möge auch jeder längst gehört haben und kennen, was er singt. Singen und Mitsingen fordert Engagement: Ich muß mehr tun, als nur sprechen, zumal, wo ich es im täglichen Leben nicht mehr ohne weiteres gewohnt bin, zu singen. Indem ich singe, engagiere ich mich auf eine mehr als alltägliche Weise. Jede revolutionäre Bewegung stellt das Singen in ihren Dienst. Zwischen dem, der mitsingt und dem, der nicht mitsingt, steht entweder die Erkenntnis physischen oder artifiziellen Unvermögens oder ein Willensakt des Nichtmittunwollens oder Ablenkung auf etwas anderes oder die Distanz dessen, der zuhört.

Die Alternative zum Gesang ist nicht das Sprechen. Wo man ein Lied nicht singen kann, schweigt man und spricht es nicht. Oder an die Stelle des Liedes tritt Musik, und man hört zu: Wo es um den Gesang im eigentlichen Sinne geht und nicht um die Akklamation, da kann das Hören Alternative zum Singen sein, und an die Stelle des Gesanges kann Musik, Musizieren mit Instrumenten treten.

Gesang und Musik sind ein wesentliches Element der Feier. Selbst das Brautpaar, das sein Leben lang sich nicht um Musik im Kult bekümmert, möchte doch wenigstens zur Trauung Musik haben. Auch die Feierstunde im weltlichen Bereich, die staatliche oder korporative Feier, verlangt nach Musik, nach der sogenannten «musikalischen Umrahmung», die aber eben nicht nur «Umrahmung», sondern ein elementares menschliches Bedürfnis zur Feier ist. Jede Nation hat ihre Nationalhymne.

An der Cantillation nimmt man teil, indem man zuhört. An der Akklamation nimmt man teil, indem man akklamiert. An Gesang und Musik kann man teilnehmen, indem man singt oder hört. Das

Singen kann gemeinschaftlich oder im Wechsel mit anderen geschehen. Gemeinschaftliches Singen schließt zusammen, es umfängt die Singenden wie mit einem Kreis, verschmilzt Gruppen und Differenzierungen, überspannt jede Gliederung. Die Aufgliederung einer Gemeinschaft in verschiedene Gruppen mit verschiedenen Funktionen wird durch gemeinschaftliches Singen aller Gruppen, wird schon in einem gemeinschaftlichen Kehrvers aufgehoben. Der Wechselgesang dagegen gliedert eine Gemeinschaft und ist Ausdruck und Zeichen der Korrespondenz zwischen ihren Gliedern. Daher ist Prozessionsgesang Wechselgesang.

Musikhören

Im Abendland begegnen Musik und Gesang heute dem Menschen eher, indem er hört, als indem er singt oder selber musiziert. Wo Musik musikalische Kunst ist, wird die Teilnahme an der Musik in der Regel zum Hören, denn nur, wenn ich Künstler wäre, könnte ich selber musikalische Kunst vollziehen. Die Werke der bildenden Kunst und der Architektur werden einmal geschaffen. Beim musikalischen Kunstwerk hingegen genügt es nicht, daß es einmal geschaffen wird, es muß jedesmal von neuem reproduziert werden, und die Reproduktion muß ihrerseits immer wieder Kunst sein. Musikalische Kunst, die nicht ein Künstler vollzieht, ist nicht wahre Kunst, sondern ein Surrogat der Kunst. Wer ein musikalisches Kunstwerk vollzieht, ist nicht aufgrund dieses Vollzugs, sondern nur aufgrund seiner eigenen künstlerischen Leistung ein Künstler, aber er ist es nicht notwendigerweise, und er ist nicht unbedingt ein guter Anwalt der musikalischen Kunst.

Auch heutzutage ist zu beobachten, daß bestimmte Gruppen sich die Liturgie der Kirche mittels einer Musik adaptieren. Aber das ist Ausnahme, und es handelt sich kaum mehr um gesellschaftliche Gruppen, eher um Gruppen musikalischer Rezeptionstypen (etwas um Liebhaber oder Bildungskonsumenten) oder um die «Fans» einer Musik. Durch die Entwicklung des öffentlichen Konzertwesens und vor allem durch die modernen Kommunikationsmittel, durch Radio, Fernsehen und Schallplatte ist die gesellschaftliche Gebundenheit des Musikhörens weithin aufgelöst worden. Doch sind deshalb die Arten und Weisen der Musikrezeption vielfältiger, ist die Skala der Rezeptionstypen weiter gespannt als je. Für die Liturgiefeier gilt das mehr als für jeden Konzertsaal, weil die liturgische Gemeinschaft ja in der Regel nicht ein musikalisches Publikum sein wird: Der Hörer kommt nicht (oder sollte doch nicht kommen), um Musik zu hören. Das bedeutet freilich andererseits, daß er musikalisch weniger voreingenommen ist. Außerdem ist die Musik in der Liturgiefeier nicht absolute Musik und die stilistischen Leitbilder der kirchenmusikalischen Tradition haben kirchenmusikalische Hörgewohnheiten entstehen lassen, ja sie fassen auch etwas vom Wesen kultischer Musik.[17]

Doch wird man nicht bestreiten können, daß die dargebotene Musik in der liturgischen Feier heute ernsthafte Probleme stellt, nicht nur infolge der liturgischen Neubesinnung und der Liturgiereform. Und die modernen Kommunikationsmittel haben der Kirchenmusik bis ins letzte Dorf ganz neue Vergleichsmaßstäbe gesetzt. Vor 50 Jahren setzten der Kirchenchor oder der Organist selbst, allenfalls der der Nachbarskirche, die künstlerischen Maßstäbe. Heute bringt der Hörer die musikalischen Maßstäbe von zuhause, vom Radio mit.

Gesang in der Liturgie

Als Element der Verinnerlichung, weil er Einmütigkeit stiftet, und als Element der Feierlichkeit ist der Gesang notwendiger und integrierender Bestandteil der feierlichen Liturgie.[18] Der liturgische Gesang kann Begleitung eines Ritus sein: In den Begleit- und Prozessionsgesängen, Introitus, Offertorium und Communio in der Messe. Der liturgische Gesang kann aber auch selbst Ritus sein: In den Hymnen (soweit sie nicht einen Ritus begleiten), im Gloria der Messe.

Der Gesang in der Liturgie ist stets Sache der Gemeinde. Wo die ministri singen, handelt es sich entweder nicht um Gesang im eigentlichen Sinne, sondern um Ruf oder Cantillation, oder sie singen mit der Gemeinde als Glieder der Gemeinde. Wenn ein Chor singt, tut er das in Vertretung der ganzen Gemeinde als eine Gruppe aus der Gemeinde.

Auch in der Liturgie ist das Sprechen nicht eine andere Ausführungsweise der Gesänge. Ein gesprochener Introitus ist kein Eingangsgesang mehr, er nimmt den Charakter einer Lectio brevis oder eines Gebets oder eines Spruchs oder noch anderen Charakter an, zumal das Sprechen ja noch auf verschiedene Weise geschehen kann: Es kann gemurmelt oder gesprochen werden, es kann einer

oder es können mehrere oder alle und im Wechsel sprechen. Die Textformen der Begleitgesänge sind nicht zum Sprechen, sondern zum Singen geschaffen, und zwar für den Vortrag durch eine Sängerschaft. Weder der, der sie spricht, noch der, der sie sprechen hört, wird geistlichen Gewinn daraus schöpfen, weil im Fortgang der liturgischen Handlung die Weile des Bedenkens fehlt, die im Singen gegeben ist. So sind sie beziehungslos dastehende Schriftzitate, die keinerlei Funktion haben, den Gang der liturgischen Handlung nur unterbrechen und ihre Struktur verunklären, sie sind falsche Zeichen.

Nur wo eine poetische Form erkennbar bleibt, wird aus dem Gesang durch das Sprechen seines Textes wiederum eine Form. Der gesprochene Hymnus bleibt ein Hymnus und der gesprochene Psalm bleibt Psalmodie. Aber es ist nicht das gleiche, ob eine Gemeinschaft den Psalm, den Hymnus singt oder ob sie ihn spricht. Wo sie ihn spricht, wird er Sprechchor: Das melische Element schwindet und das rhythmische tritt hervor; der Sprechchor fesselt vor allem durch seinen Rhythmus. Daß es leichter sei, im Sprechchor zu sprechen als gemeinsam zu singen, ist ein Irrtum, der Sprechchor ist eine künstlerische Form, deren Bewältigung erhebliche Ansprüche an die Ausführenden stellt. In unserer Liturgie begegnet der Sprechchor bisher nur als Verlegenheitslösung anstelle des Singens. Die künstlerischen Möglichkeiten, aber auch die Voraussetzungen und die Grenzen des Sprechchors wären am Theater zu studieren.

Die volkstümlichste Form des Gesangs, weithin gar die volkstümliche Form des Gesanges überhaupt ist das Lied. Insbesondere der deutsche Sprachraum besitzt mit seinem Kirchenlied einen Schatz kirchlicher Hymnodie in der Muttersprache, der dem Schatz der lateinischen Hymnodie würdig zur Seite steht. In unserer überlieferten römischen Liturgie spielt die Liedform eine sehr geringe Rolle, zum Unterschied von den Liturgien des Ostens. Und die Bemühungen um einen «liturgienahen» Gesang beziehungsweise das Singen der «liturgischen Texte» in der Muttersprache stellten mancherorts die Liedform und das traditionelle Kirchenlied in Frage, weil die Liedform einen poetischen Text verlangt und die liturgischen Texte der römischen Liturgie sich nur durch die Paraphrase in Liedform bringen lassen. Das Singen in der Liturgie kann sich nicht mit der Liedform begnügen; es kann nicht auf den Psalm verzichten, und die Akklamationen würden verfälscht, wenn man sie zu Liedern machte. Die gesungene Liturgie in der Muttersprache wird aber auch auf die volkstümlichste Form gemeinschaftlichen Singens nicht verzichten können, und wo es kein Kirchenlied gibt, wird man es schaffen müssen. Denn wenn man das Volk zum Singen einlädt, darf man ihm nicht theoretische Formschemata vorschreiben. Daß man es in seinen eigenen Formen singen läßt, ist kaum weniger wichtig, als daß man es in seiner eigenen Sprache singen läßt. Der Ort des Kirchenlieds in der Liturgie wird sein, wo der Gesang im eigentlichen Sinne seinen Platz hat.[19]

Gesang als Begleitung eines Ritus

Beim Gesang zur Begleitung eines Ritus geht es nicht um bestimmte Gesänge oder bestimmte Texte, sondern darum, daß gesungen wird. Der Begleitgesang in der Liturgie soll nicht nur die Gemeinde für die Dauer des Ritus beschäftigen oder die beim Vollzug des Ritus entstehende Unruhe zudecken. Vielmehr soll er die ganze Gemeinde an dem Ritus beteiligen, ihr den Ritus geistlich aufschließen und den Ritus festlicher gestalten.

Die Begleitgesänge der Meßliturgie sind an sich Prozessionsgesänge. Nach der historischen und nach der allgemeinen Lebenserfahrung paßt sich dem Prozessionsgesang eine bestimmte Vortragsweise, der antiphonische Wechselgesang zwischen einem Vorsängerchor und der ganzen Versammlung besonders gut an. Die Prozession verlangt danach, daß im Wechsel und nicht «in directum» gesungen wird. Denn die Prozession ist ja nicht eine Form des Zusammenscharens der Versammlung, sondern ihrer Entfaltung. Und dem entspricht musikalisch nicht eine geschlossene, sondern eine geöffnete Form, eine Form, die die entfaltete Versammlung nicht zusammenzwingt, sondern die Korrespondenz ihrer Glieder und Gruppen herstellt. Zum Prozessionsgesang gehört also eine Vorsängergruppe. Der Gesang einer solchen Vorsängergruppe kann sehr schlicht sein, sie kann beispielsweise Liedstrophen oder Kehrverse im Wechsel mit der ganzen Versammlung singen. Aber es sind auch reiche Möglichkeiten des Einsatzes künstlerischer Mittel, von Mehrstimmigkeit und Instrumenten gegeben.

Die reichste musikalische Ausschmückung verträgt der Gesang zum Einzug.[20] Durch festliche Gestaltung wird er die Feierlichkeit der folgenden

Zelebration zum Ausdruck bringen. Der Gesang zur Kommunionspendung erfordert eine diskretere Gestaltung; eine überaus reiche musikalische Form würde von der Bedeutsamkeit dessen, was sich vollzieht, eher ablenken als sie zu unterstreichen. Beim Gesang zum Einzug ist es wesentlich notwendig, daß die ganze Gemeinde singend teilnimmt, weil ja eben das Mitsingen die Beteiligung der Gemeinde an der Einzugsprozession darstellt und weil das gemeinsame Singen die Versammlung zur Gemeinschaft für die folgende Liturgiefeier zusammenschließt. Beim Gesang zur Kommunionspendung entspricht die gemeinsame Beteiligung am Singen dem Gemeinschaftscharakter des Heiligen Mahles. Der Form, in der die ganze Gemeinschaft sich am Gesang beteiligt, sind beim Kommuniongesang engere Grenzen gesetzt als beim Einzugsgesang, weil es nicht passend wäre, wenn sie beim Gang zur Kommunion Gesangstexte mitnehmen müßte. Wo zur Darbringung der Gaben keine Prozession stattfindet, ist auch die Form des Prozessionsgesangs nicht erforderlich. Dann mag die Gemeinde sich in einem gemeinsamen Lied sammeln oder der Gesang des Chors oder Orgelspiel mag sie zur Meditation anleiten, als Hinleitung auf das Gabengebet, das den Gemeinschaftscharakter des Ritus zum Ausdruck bringt.

Die Erneuerung der Begleitgesänge kann nicht von deren Texten im Missale romanum ausgehen. Diese Texte haben ihre Form durch den Gregorianischen Gesang gefunden. Sie verdanken ihre Gestalt der Bestimmung für den Vortrag durch einen Chor und für die Vertonung mit den künstlerischen Mitteln, deren sich die römische Schola cantorum zu ihrer Zeit bediente. Den Erfordernissen einer Pfarrgemeinde lassen sich diese Texte schon allein deshalb nicht anpassen, weil die Antiphonentexte zu umfangreich und zu wenig prägnant für den Gesang einer Gemeinde sind. Die meisten dieser Texte entsprechen auch nicht ihrer Funktion, den Ritus, den sie begleiten sollen, der Gemeinde geistlich aufzuschließen. Man wird das heute mit anderen Texten und anderen Gesängen oft besser tun können.

Die Alternative zum Gesang ist nicht Sprechen, sondern Schweigen oder Musik. Wo es nicht möglich ist, zu singen, könnte Orgelspiel eintreten. Doch wird das Orgelspiel nicht alle die Wirkungen haben, die das Singen hat.

Gesang als Ritus: Das Gloria

Wo der Gesang zum Ritus, der Ritus selbst zum Singen wird, da erhebt er sich über das bloße Wort. Dann geht es nicht nur um den Text. Indem man den Text eines Hymnus nur spricht, vollzieht man den Ritus nicht auf einfachere Weise, sondern tut etwas anderes. Wie der Gesang nicht notwendiger Bestandteil jeder Liturgie, sondern integrierender Bestandteil der feierlichen Liturgie ist, so erfordert auch nicht jede Liturgie den Ritus des Gesanges: Nicht zu jeder Messe gehört das Gloria. Wäre der Ritus des Gloria nicht eigentlich nur dann vorzuschreiben, wenn er recte vollzogen, das heißt gesungen werden kann?

Im Hymnus besingt das Gottesvolk mit seinen Worten durch die Jahrhunderte die Heilstaten Gottes. Im Sanctus stimmen wir in die Chöre der Engel und in das Lied der ganzen Schöpfung ein. Der Hymnus ist unser Gesang, und im Gloria ist unser eigener Gesang Teil der Meßliturgie geworden. In der Form des Gloria hat der Gesang des erlösten Gottesvolkes eine klassische Form gefunden. Doch wäre zu fragen, ob es nicht dem Sinn des Ritus und der eigentlichen Natur des Hymnus entsprechen würde, wenn wir diesen Lobgesang auch in der Messe mit unseren Worten und in den Gesangsformen unserer Zeit immer wieder erneuern könnten.

Die Form des Gloria ist die des frühchristlichen Prosahymnus. Diese Form stellt vielerorts vor Adaptionsprobleme. Sie entspricht nicht der Gestalt, die der volkstümliche, gemeinschaftlich gegesungene Hymnus in den meisten Kulturen hat. Daher trifft das Gloria vielerorts nicht ohne weiteres den Erfahrungsbereich des Hymnus, sondern weckt Assoziationen zu anderen Formen und wird als etwas anderes aufgefaßt. Im Abendland werden die meisten Gebildeten das Gloria unwillkürlich gewissen Formen subjektiver Erlebnislyrik zuordnen, die ähnliche Gestalt haben, und damit wird das Gloria umgedeutet. Bezeichnenderweise wird kein anderer Gesangstext der Liturgie weithin so sehr als Sprachkunstwerk aufgefaßt wie das Gloria. Außerdem wird das Verständnis des Gloria dadurch erheblich beeinträchtigt, daß es – ebenso wie das Credo – unter dem Einfluß der antiphonischen Psalmodie die alternierende Vortragsweise annahm. So wurde es zur Pseudopsalmodie, bei der der Vortrag die Struktur des Textes und damit seinen Inhalt verdunkelt. Es wäre zu fordern, daß die Vortragsweise des Gloria seine Gliederung

deutlicher hervortreten läßt, nur dann hat die musikalische Form den Text bewältigt. Zugleich muß Sorge getragen werden, daß die Vertonung des Gloria in der Gemeinde den Erfahrungsbereich des Hymnus trifft, also das Gloria als Hymnus erkennbar ist.

Es ist dem Gloria angemessen, daß die Gemeinde alle ihr zur Verfügung stehenden Mittel musikalischer Ausgestaltung, den Chor, die Orgel und Instrumente einsetzt. Zum Unterschied von der Sanctus-Akklamation ist der Gesang des Gloria delegierbar, er kann dem Chor übertragen werden: Die Akklamation muß man selbst und persönlich vollziehen, mit dem Gesang kann man einen anderen beauftragen, wenn der ihn schöner und würdiger singt als ich. Ob man das Gloria von der ganzen Gemeinde oder im Wechsel von Chor und Gemeinde oder vom Chor singen läßt, wird nach den Verhältnissen und den Umständen zu entscheiden sein.

Das Singen und die Struktur der Liturgiefeier

Jede öffentliche Feier hat eine Form und eine Struktur, und sie wird die zur Verfügung stehenden musikalischen Möglichkeiten als Mittel der Gliederung und Strukturierung verwenden. Man wird nicht zuerst lauter Musik machen und dann lauter Reden halten, man wird auch nicht lauter gleichförmige und gleichartige Musikstücke aufeinander folgen lassen.

Die gesungenen und singbaren Teile der Messe hat man seit dem späten Mittelalter, soweit sie nicht den höheren ministri (Priester, Diakon und Subdiakon), sondern dem Kantor, dem Chor oder dem Volk zukamen, zum Ordinarium und zum Proprium missae zusammengefaßt.[21] Dabei folgte man einem praktischen, im Grunde sehr äußerlichen Kriterium: Die gleichbleibenden Teile der Messe waren das Ordinarium und die von Fest zu Fest wechselnden das Proprium missae. Das Proprium und vor allem das Ordinarium missae wurden in der Folge zu musikalischen Zyklen und bei der Liturgiefeier mit Musik wurden entweder die beiden musikalischen Zyklen mit einander verklammert, oder man beschränkte sich mehr oder weniger darauf, einen der beiden Zyklen musikalisch vorzutragen, nämlich das Ordinarium missae, das musikalisch «die Messe» wurde.

Die liturgische und die kirchenmusikalische Erneuerung können nicht von der Klassifizierung nach Ordinarium und Proprium ausgehen[22], es ist nach Art und Gattung jedes einzelnen Teils zu fragen. Innerhalb der verschiedenen Gattungen, unter den Cantillationen, Rufen, Akklamationen und Gesängen ist wiederum nach der Funktion zu unterscheiden.

Das Singen und die verschiedenen gesungenen und singbaren Teile sind zugleich formbildende Elemente der Liturgie, sie haben eine Funktion auch im Hinblick auf das Ganze, auf die Struktur der liturgischen Feier. Wenn der Musiker die Formen und Gattungen des Singens in der Liturgie und die Funktionen der Gesänge nicht beachtet, wenn beispielsweise die Akklamationen und Gesänge zu einer Folge von lauter Liedstrophen werden, wird zugleich die Struktur der liturgischen Feier verwischt. Aber auch wo die Verschiedenheit der Arten und Gattungen des Singens in der Liturgie beachtet wird, kann es zu einer Angleichung der verschiedenen gesungenen und singbaren Teile der Liturgie kommen. Wenn beispielsweise die Akklamationen und Gesänge unterschiedslos in der gleichen Form des Wechselgesangs und gleicher musikalischer Satzweise gesungen werden, dann kann die ganze Liturgiefeier zum immer wieder von neuem aufgenommenen, monotonen Wechselsingen werden. Solche Monotonie ist nicht nur ein ästhetisches, musikalisches, sondern ein liturgisches Problem, weil damit der Aufbau der Liturgiefeier weniger sinnfällig wird.

Es ist dem Kirchenmusiker aufgegeben, mit Hilfe aller ihm zu Gebote stehenden Mittel, wie Melodie, Rhythmus, Form, Vortragsweise, der Mehrstimmigkeit in ihren verschiedenen Typen, Orgel, Musikinstrumenten und den verschiedenen Arten ihrer Verwendung, die Akklamationen und Gesänge der Liturgiefeier je nach ihrer Funktion zu differenzieren, damit die Struktur der Liturgiefeier verdeutlicht wird. Die Frage darf nicht lauten, ob der Chor das «Proprium» singt oder ob er Palestrina singt und auch nicht, ob bei «den Prozessionsgesängen» der Chor mitwirkt und vierstimmig singt und Instrumente mitspielen. Sie muß lauten, auf welche Weise das Singen und die zur Verfügung stehenden musikalischen Mittel dazu beitragen können, die liturgische Funktion des Gesanges zu verdeutlichen. Und da die Verkündigung des Evangeliums zum Höhepunkt des Wortgottesdienstes wird, indem die Gesänge in passender Weise darauf hinleiten. Und wie das Eucharistische Hochgebet zum Höhepunkt der Opferfeier wird, indem das Sanctus zum Höhepunkt des Singens in der Opferfeier wird und

durch seine Feierlichkeit die Feierlichkeit des ganzen Eucharistischen Hochgebets erhöht.

Schlußfolgerungen

Die kirchenmusikalischen Grundprobleme der Liturgiereform werden zuweilen darin gesehen, daß es gelte, die Gemeinde singen zu lassen und die liturgischen Texte in der Muttersprache singbar zu machen. Im Gegensatz dazu wird es für die Aufgabe der Kirchenmusik gehalten, über das kirchenmusikalische Erbe der Vergangenheit und damit zugleich über den Kunstcharakter der Kirchenmusik über den Chorgesang und über die lateinische Sprache zu wachen; daß Sprecher der Kirchenmusik zu den entschiedensten Gegnern der Muttersprache in der Liturgie gehören, ist bekannt.

Wo die Aufgaben der Kirchenmusik in solcher Weise gesehen werden, wird in Wirklichkeit das kirchenmusikalische Establishment für die Kirchenmusik und für die kirchenmusikalische Kunst gehalten. Aber unsere Kirchenmusik hat ihre Bedeutung als Zeichen verloren. Sie tauschte ihre liturgische Funktion gegen die andere Funktion ein, die Liturgie der Kirche dem Wandel des Zeitgeschmacks und der gesellschaftlichen Strukturen anzupassen. Heute ist sie zur Verzierung der Zeremonien, zum musikalischen Schatzkästlein, Alternative zum Sprechen bestimmter liturgischer Texte und Gesang in der Kirche geworden. Es ist also gar nicht erst die Liturgische Bewegung und die Liturgiereform, die die traditionelle Kirchenmusik und den Kunstcharakter der Kirchenmusik in Frage stellt. Die Kirchenmusik braucht im Gegenteil die Liturgiereform, damit sie aus ihrer unwürdigen Situation, aus der Sackgasse, in die sie geraten ist, befreit wird und damit sie wieder wahre Kunst werden kann.

Die Liturgik ist es gewohnt, die Aufgabe der Kirchenmusik vor allem in der Vertonung vorgeschriebener Texte und in der Vermeidung von Mißbräuchen zu sehen, in jüngerer Zeit ist daneben die Forderung nach der rechten Rollenverteilung insbesondere im Hinblick auf das Volk in den Vordergrund getreten. Aber solche Rubrizistik wird dem Singen in der Liturgie und der Bedeutung des Singens als liturgisches Zeichen nicht gerecht. Die Liturgik muß, ebenso wie die Kirchenmusik selber, das Singen statt als Aufführungsweise wieder als liturgisches Zeichen begreifen, das deutlicher und sinnfälliger ist als die meisten anderen liturgischen Gesten. Und sie muß die Zeichensprache des Singens wieder lernen. Denn «wie soll man schon bei leblosen Tonwerkzeugen, einer Flöte oder einer Zither, wenn sie den Tönen keine Unterscheidung geben, das Geblasene oder Gespielte erkennen? Und wenn die Trompete einen unbestimmten Ton hervorbringt, wer wird sich da zum Kampfe rüsten?»[23]

[1] *Motu proprio «Tra le sollicitudini»*, n. 23. Im Brief von Kardinalstaatssekretär Tardini an Kardinal Frings anläßlich des *Kölner Kirchenmusikkongresses 1961* heißt es «praecipua ancilla». Der Brief ist abgedruckt im *Programmheft* des Kongresses, 4–5.

[2] n. 112.

[3] *Cf. A. Bugnini, Liturgia viva. Commento all'Istruzione della S.C. dei Riti sulla Musica sacra e la Liturgia del 3 settembre 1958*, Milano 1962, 73ff.

[4] So erließ die S. Congregatio Visitae Apostilicae im Jahre 1665 ein Dekret, «Che non si canti a voce sola tanto grave, quanto acuto, tutto o parte notabile d'un salmo, inno o mottetto...» (abgedruckt bei *F. Romita, Ius musicae liturgicae*, Torino 1936, 80). Das Verbot richtet sich gegen den aus nichtkirchlicher Tradition erwachsenen Gesang von Rezitativen und Arien in der Kirche. Der Blick des Gesetzgebers war jedoch so sehr von der zeitgenössischen musikalischen Entwicklung gefesselt, daß man den Sologesang des Kantors, der doch einen wesentlichen Bestandteil des Gregorianischen Gesanges ausmacht, mit keinem Wort erwähnte; dem Buchstaben nach wären auch die gregorianischen Responsorien unter dieses Verbot gefallen. Wie hartnäckig solche einmal aufgestellten Prinzipien durchgehalten werden, zeigt sich noch in der Instructio de Musica Sacra et Sacra Liturgia der Ritenkongregation vom 3.9.1958. Dort heißt es in § 93c: «Laici vero masculini sexus... cum a competente auctoritate ecclesiastica... ad Musicam sacram exequendam deputantur, si tale officium modo et forma a rubricis statutis peragant, servitium ministeriale directum quidem, sed delegatum, exercent, ea tamen condicione, si de cantu agatur, et chorum seu ‚scholam cantorum' constitutant». Danach übte zwar die Laienschola, die das Gradualresponsorium, nicht aber der Laienkantor, der den Vers des Graduale nach den Rubriken sang, einen liturgischen Dienst aus!

[5] Namentlich der Gregorianische Gesang und die Musik Palestrinas *Cf. A. Bugnini, op. cit.*, 46ff; 50ff.

[6] Allerdings hat es namentlich in jüngerer Zeit Versuche gegeben, den «kirchenmusikalischen Stil» in den Griff des Reglements zu bekommen. Den bedeutsamsten Versuch dieser Art machte der Allgemeine Cäcilienverein im deutschen Sprachgebiet mit seinem «Cäcilienvereins-Katalog». Aber «so wertvoll die Ausgaben der altklassischen Polyphonie und mancher in ihrem Geiste geschaffener Kompositionen... waren, so bedenklich wurde die offizielle Anerkennung der Unmenge jeder künstlerischen Bedeutung baren, oft nicht einmal handwerklich sauberen Kirchenkompositionen der vielen, die sich nun zur Kirchenmusik berufen glaubten... Der künstlerische Wert wurde der äußeren liturgischen Korrektheit gegenüber zurückgestellt, die Einseitigkeit der Beurteilung und die Festlegung auf Äußerlichkeiten eines Stilideals, sowie die musikalische Armut ließen die Bewegung erstarren». *K. Fellerer*, Caecilianismus, *Die Musik in Geschichte und Gegenwart II*, 632f.

[7] Darauf hat *J. Jungmann* in seinem Vortrag «Kirchenmusik und Liturgiereform» auf der *Internationalen Studienwoche für Kirchenmusik*, Freiburg (Schweiz), 22.–28.8.1965 hingewiesen. Die Vorträge dieser Studienwoche werden gesammelt in deutscher, französischer, englischer, italienischer und spanischer Sprache erscheinen.

[8] n. 112.

[9] n. 21.

[10] *Cf.* dazu die in Jg. 1, Heft 2 (Februar 1965) dieser Zeitschrift S. 133 mitgeteilte Literatur. Ferner: *S. Corbin*, La cantillation des

rituels chrétiens, *Revue de musicologie* 47 (1961), 3–36. *W. Lopphardt*, Luthers Lesetöne, *Musik und Altar*. 16ê4 (1964), 170–176. *F. Schieri*, Die gesungene liturgische Lesung in deutscher Sprache – ein Vorschlag, *ibid.*, 163–170 und 17/1 (1965), 18–30.

[11] *Augustinus*, *In ps. 99* (*Patr. Lat.* 37, 1272) und *In ps. 32* (*Patr. Lat.* 36, 283). – Der Hl. Paulus beschreibt die Glossolalie als «Beten des Geistes», bei dem aber der Verstand ohne Frucht bleibt. «Wer in Zungen redet, erbaut sich selbst» 1 Kor 14.

[12] *Cf. L. Agustoni*, «La cantillazione delle letture e delle preghiere nella messa.» Publikation in Vorbereitung (*cf. supra* Anm. 7).

[13] *G. Gelineau*, Faut-il chanter les lectures en français? *Église qui chante*, 55–56 (1964). In deutscher Sprache: Ist es notwendig, die Lesungen in der Landessprache zu singen? *Musik und Altar*, 16/4 (1964), 145–149.

[14] *Cf. H. Hucke*, Die Gesänge des Meßordinariums, Funktion und Gestalt, *Musik und Altar*, 17/3 (1965), 103f. In französischer Sprache: Le Credo, la fonction et la forme, *Église qui chante*, 63–64 (1965), 51 S.

[15] Ps. 150.

[16] *Augustinus*, *Confessiones*, 33.

[17] Das Problem des Musikhörens und der Musikhörer in der Liturgie harrt noch einer gründlichen Untersuchung.

[18] *Liturgiekonstitution* n. 112.

[19] *Cf. B. Huijbers*, «Wert und Grenzen des Liedes in der Liturgie.» Publikation in Vorbereitung (*cf.* Anm. 7).

[20] J. Gelineau, «La psalmodie et les chants processionnaux.» Publikation in Vorbereitung (cf. Anm. 7).

[21] Bezeichnenderweise hat das Credo in den liturgischen Gesangbüchern bis heute eine Sonderstellung bewahrt.

[22] Das hat zuerst wohl *J. Gelineau* in seinem Buche *Chant et musique dans le culte chrétien*, Paris 1962, herausgearbeitet. Deutsche Ausgabe: *Die Musik im christlichen Gottesdienst*, Regensburg 1965 (hier wären die anderssprachigen Ausgaben zu zitieren, die ich im einzelnen nicht feststellen kann).

[23] I Kor 14,7–8.

HELMUT HUCKE

Geboren am 12. März 1927 in Kassel. Er empfing seine Ausbildung an der Musikhochschule und der Universität in Freiburg im Breisgau, wo er sein Doktorat in Philosophie erwarb mit der These: «Untersuchungen zum Begriff ‚Antiphon' und zur Melodik der Offiziumsantiphonen». Er veröffentlichte musikwissenschaftliche Arbeiten insbesondere über Forschungsprobleme des Gregorianischen Gesangs und der Musikgeschichte des 18. Jahrhunderts, ist Mitarbeiter verschiedener musikwissenschaftlicher Zeitschriften, der Enzyklopädie «Die Musik in Geschichte und Gegenwart» und gab Sammlungen musikwissenschaftlicher Abhandlungen heraus. Seit 1957 war er Schriftleiter, seit 1963 ist er Mitherausgeber der Zeitschrift «Musik und Altar». Er ist Assistent am Musikwissenschaftlichen Institut der Universität Frankfurt/Main.

H. Aufderbeck

Die liturgische Versammlung in der Diaspora

Den Christen in der Zerstreuung geht es wie Steinen, die bei Wind und Wetter draußen liegen; sie verwittern. Die Erfahrung zeigt, daß der einzelne Christ und die vereinzelte christliche Familie durchweg in der Diaspora auf die Dauer nicht durchhalten, wenn sie nicht gesammelt und versammelt werden. Der Zeitraum von acht Tagen scheint die Zeitspanne zu sein, da man bei Kräften bleiben kann. Dann aber müssen die Verstreuten zusammenkommen, um die Brüder und den Herrn nicht aus den Augen zu verlieren. Die sonntägliche Versammlung ist deshalb der entscheidende Stützpunkt des christlichen Gemeindelebens in der Diaspora. Wie von den ersten Christen gilt von den Diasporachristen: «Und sie versammelten sich» (Apg 4,31; 12,12; 14,27; 15,30).[1]

Eine Versammlung von Diasporakatholiken auf einer Außenstation macht in der Regel einen ärmlichen Eindruck. «Da sind – im Sinne der Welt – nicht viele Weise, nicht viele Mächtige, nicht viele Hochgeborene» (1 Kor 1,26). Nein, was der Welt töricht erscheint, was ihr schwach erscheint, was in der Welt niedrig geboren ist und was nichts gilt, ja was überhaupt nichts ist (vgl. 1 Kor 1,27–28), das findet sich in einem kleinen Raum zusammen. Und doch liegt über dieser Versammlung

ein verborgener Glanz. Denn alle, die zusammenkommen, sind «Erwählte Gottes, Heilige und Geliebte» (Kol 3,12). In dieser Versammlung koexistieren äußere Erbärmlichkeit, was Zahl und Ansehen und Alter der Versammelten angeht, und verborgene Herrlichkeit, was ihre Berufung und Begnadigung angeht. Es ist in der Tat eine «armselige» Versammlung. Durch drei Kräfte bekommt diese Versammlung Leben, Freude und Elan. Das erste, was die Verstreuten zusammenführt, ist die Liebe zu den gleichgesinnten Brüdern. Die Christen der Diaspora, die in ihrer alltäglichen Umwelt um ihres Glaubens willen oft verlassen und einsam sind und mit einem gewissen Miß- und Unbehaben angesehen werden, wollen ihre «Koinonia» (Apg 2,42) erfahren. Diese ist Ausdruck ihrer «Bruderschaft» (1 Petr 2.17). In der Versammlung dürfen sie erleben, wie alle «in brüderlicher Liebe einander von Herzen zugetan sind» (Röm 12,10). Auch wenn sie nur zusammenkämen, um sich zu sehen, miteinander zu sprechen und eine Tasse Kaffee zu trinken, so lohnte sich diese Zusammenkunft. Es wäre zwar keine liturgische Versammlung, aber eine Agape, von der eine große, stärkende Kraft ausginge. – Das zweite, was die Verstreuten zusammenführt, ist der Glaube an den Herrn. Weil sie ihn lieben, wollen sie ihn in ihrer Mitte haben, ihn hören und in seinem Namen beten. Wenn sie auf den Namen des Herrn zusammenkommen, ist er mitten unter ihnen. (Mt 18,20). In medio ecclesiae öffnet er seinen Mund. «Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche verlesen werden. Gegenwärtig ist er, wenn die Gemeinde betet und singt» (Const. de Sacra Liturgia Art. 7). – Das dritte, was die Diasporakatholiken zusammenführt, ist die Sorge um die anderen: um die Lauen, die Abständigen, Abgefallenen, Ungläubigen; um die Kinder und die Alten, um die Kranken, Leidenden und Sterbenden und um all die, die der Hilfe Gottes bedürftig sind. Diese kleine Versammlung ist nicht nur für sich da, sondern für die vielen. Es gehört zu ihrem Dienst «Bitten, Gebete, Fürbitten und Danksagungen zu verrichten für alle Menschen. Das ist gut und wohlgefällig vor Gott, der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen» (2 Tim 2,1–4). Ihr Gebet ist voller Kraft; denn «Wenn zwei von euch auf Erden einig sind über irgendeine Sache, um die sie bitten, es wird ihnen von meinem himmlischen Vater so geschehen» (Mt 18,19).

Welche Gestalt soll die liturgische Versammlung haben? Nach vielen Versuchen wird folgende Form der priesterlosen Versammlung vorgeschlagen: Die liturgische Versammlung beginnt nach einer kurzen Einleitung (Gruß, Lied, Ansage) mit einer «Schriftlesung». Ein größerer Passus der heiligen Schrift, der eine Leseeinheit darstellt (z. B. Lk 15; Mt 24,29–25, 13; 1 Kor 15), wird in drei Abschnitten vom Lektor vorgelesen, wobei jeder Abschnitt mit einer kurzen Hinführung eingeleitet und mit einem meditativen Gebet oder Psalm oder Lied beschlossen wird. Eine Ansprache, die in der Regel vorgelesen wird, deutet das Wort der Schrift. Die Gemeinde betet danach das Apostolische Glaubensbekenntnis. – Der Schriftlesung folgt als zweiter Teil das «Gemeindegebet». Hier ist die altkirchliche Ordnung zu beachten: loben – danken – bitten – büßen – preisen. Es mögen die Gebete bevorzugt werden, die zu den Grundgebeten der Kirche gehören, damit auf diese Weise der Gebetschatz der Kirche im Herzen der Gläubigen lebendig bleibt. Die Gebete müssen so ausgewählt sein, daß sie mit der Schriftlesung eine Einheit bilden. Das Fürbittgebet, das ein fester Teil des Gemeindegebetes ist, macht die Sendung der kleinen Gemeinde deutlich, die sie für das Heil aller hat. – Es folgt ein dritter Teil, der die kleine Herde erfahren läßt, daß sie «in heiliger Gemeinschaft» steht mit der Pfarrgemeinde und ihrem Pfarrer, mit der Diözesanfamilie und ihrem Bischof, mit der katholischen Kirche des Erdkreises und ihrem Oberhaupt, ja mit allen «Heiligen» im Himmel und auf Erden, die der Herr aus allen vier Winden zusammengeführt hat. In diesem Teil ist auch der Platz dafür, daß die Brüder in der Bitte um Vergebung einander von Herzen verzeihen und in der Gabensammlung ein Zeichen dafür setzen, daß sie einander beistehen wollen. – Die Segensbitte, die Ansage der kommenden Feste und der Gruß an die Gottesmutter beschließen die Versammlung. Wichtig ist, daß diese liturgische Versammlung in ihrem Aufbau einfach und durchschaubar, in ihrer Gestalt schlicht und nicht verfeierlicht, in ihrer Art familiär und einladend ist.

Die priesterliche Versammlung in der Diaspora wird nur dann in rechter Weise zustandekommen, wenn bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind. Sie muß von einem Lektor geleitet werden, der vom Bischof oder – in dessen Auftrag – vom Pfarrer beauftragt ist. Die Liturgische Konstitution fordert das ausdrücklich (Art 35,4). Es kann niemand ohne Auftrag die Gemeinde versammeln

und Gottes Wort verkünden. Durch die bischöfliche Delegation unterscheidet sich diese Versammlung von der Zusammenkunft der Sekten. Das Amt des Lektors kann nur dem übertragen werden, der für diesen Dienst ein Charisma besitzt. Dazu gehören: der Wille zum Dienen; die Fähigkeit, Gottes Wort recht vorzulesen; die geistige und geistliche Kraft, filios Dei, qui sunt dispersi, in unum congregare (Jo 12,52); eine gütige und gewinnende Art, die der Gemeinde mit der wohlwollenden Annahme der Person die Annahme des Wortes Gottes erleichtert. Wir glauben daran, daß der Heilige Geist die Männer und Frauen bereit hält, die diesen Dienst übernehmen können; denn zu jeder Zeit läßt er die Charismen in der Gemeinde wachsen, die sie braucht. Eine entscheidene Voraussetzung für das Gelingen der priesterlosen liturgischen Versammlung ist es, daß die vielfachen Einwände, die dagegen vorgebracht werden, theologisch aufgearbetet werden. Manche meinen und meinten, Nur-Wort-Gottesdienste hätten etwas Sektenhaftes an sich; der Unterschied zwischen Priester und Laie würde verwischt; andere stellten die Frage nach der Wirkkraft einer solchen Versammlung, in der doch keine sakramentale Handlung stattfinde; andere meinten, man sei vom Kirchenrecht nicht dazu verpflichtet. All diese und andere Einwände schiebt die Liturgie-Konstitution beiseite, wenn sie sagt: «Zu fördern sind eigene Wortgottesdienste ... an den Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht» (Art 35.4).

Die regelmäßige sonntägliche liturgische Versammlung ist für das Leben der Gläubigen in der Diaspora von sehr großer Bedeutung. Sie besiegt die Macht des Satans. St. Ignatius von Antiochien schreibt: «Wenn ihr euch häufig versammelt, werden die Mächte des Satans besiegt, und es bricht sich sein verderblicher Einfluß an eurer Glaubenskraft» (Smyrn 13,1). – Ferner bewirkt sie die Stärkung und Mehrung des Glaubens. Es geht den Gläubigen der Diaspora wie den Wassern des Meeres. Wenn die Wasser stehen, werden sie stinkig und faul. Die Gemeinde bleibt nur dann «im Glauben gesund» (Tit 1,13; 2,2), wenn sie immer wieder vom Worte Gottes bewegt wird. Sonst wird sie «bezaubert» (Gal 3,1) und verfällt gerade in dem Milieu der Diaspora Fabeleien, Ideologien und allen möglichen windigen Lehren (2 Tim 4,4; Eph 4,14). – Durch die Versammlung wird die «Bruderschaft» (1 Petr 2,17) immer wieder Ereignis. «Wer nicht zur Versammlung kommt, der ist bereits vom Hochmut besessen und hat sich selbst gerichtet» (Smyrn 3,3). Er stellt sich außerhalb der Gemeinschaft. Wo aber trotz aller Unzulänglichkeiten und Ungeschicklichkeiten diese Versammlung gewollt, gesucht und geliebt wird, da wird sie für die Umwelt wie ein aufgerichtetes Zeichen brüderlicher Liebe. «Wenn dann ein Ungläubiger oder Uneingeweihter (in die Versammlung) kommt; ... wird er niedersinken, Gott anbeten und verkünden: Gott ist wahrhaft in eurer Mitte» (1 Kor 14,24). Die durch die Versammlung dargestellte Bruderschaft und im Alltag erlebte Brüderlichkeit werden Außenstehende gewinnen. Weil alles Wirken Gottes «geortet» und «datiert» ist, sollten an allen Orten und zu allen Zeiten die Gläubigen sich versammeln, damit allerorten das Lob Gottes gesungen wird und allerorten Bitten und Gebete aufsteigen für unser und der Welt Heil.

[1] *Cf. J. Hofinger–J. Kellner*, Der priesterlose Gemeindegottesdienst in den Missionen, – *Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft* 14 (1956); *dieselben, Liturgische Erneuerung in der Weltmission*, Innsbruck 1957, 204–283; *J. Hofinger, Mission und Liturgie*, Mainz 1960, 118–122; *H. Aufderbeck*, Stationsgottesdienst, *Liturg. Jahrbuch* 14 (1964), 172–184; *H. Theissing–H. Aufderbeck, Ich bin bei Euch*, Leipzig [2]1954.

HUGO AUFDERBECK

Geboren am 23. März 1909 in Hellefeld, Deutschland. Er wurde am 28. März 1936 zum Priester und am 5. September 1962 zum Bischof der Diözese Fulda geweiht. Er war Religionslehrer und Vikar, Leiter des Seelsorgeamtes in Magdeburg und ist Weihbischof und Generalvikar in Erfurt. Seine Veröffentlichungen sind: Die Feier der 40 und 50 Tage, 1960, Aedificare, 1964, Congregare, 1965, Pastoral- und Katechetische Hefte, 1964ff., alle in Leipzig.

Th. Vismans

Das Echo auf die Liturgiekonstitution und die Instructio

In der spanischen Zeitschrift «Phase», einem Fachblatt für liturgische Pastoral, beschließt P. Tena seinen Artikel «Neue Liturgie oder neue Rubriken?» mit dieser Bemerkung: «Die Bewegung, die entstanden ist infolge der Instructio des Consiliums* und die Erwartungen vor dem 7. März 1965 (dem Datum des Inkrafttretens der neuen Regelungen) waren unter dem Klerus und erst recht unter den Gläubigen weit größer als das Echo der Liturgiekonstitution des Konzils; trotzdem kann die Instructio nur von der Konstitution her wirklich begriffen werden, und man kann kaum sagen, daß es an Belehrung darüber gefehlt habe. Nichtsdestoweniger löst dieser Vergleich ein Fragezeichen aus: Haben wir wirklich die rubrizistische Denkweise überwunden?»[1]

Zweifellos lagen die Dinge nicht in allen Ländern gleich, und die Bemerkung des Autors über das verhältnismäßig geringe Echo der Konstitution gegenüber dem Echo der Instructio spiegelt in erster Linie die Lage in Spanien und in anderen Ländern wider, wo die liturgische Bewegung die Denkweise des Volkes erst wenig beeinflußt hatte. Anderwärts, besonders in mehreren westeuropäischen Ländern ist die Konstitution über die heilige Liturgie ohne Zögern und mit Wärme aufgenommen worden, weil sie die monumentale Zusammenfassung von Ansichten war, die schon in weiten Kreisen verbreitet waren. Sie eröffnete die Aussicht auf eine Erneuerung der Liturgie, die von vielen als wünschenswert, ja sogar als notwendig erkannt worden war. Fast möchte man sagen, daß die Konstitution dort noch gerade zur rechten Zeit, die Instructio aber um ein Jahr zu spät kam.

Diese Verschiedenheit der Lage nach Ländern – oder sogar nach Landstrichen und Bistümern –, ist eine unverkennbare Tatsache. Man braucht nur die verschiedenen Liturgie-Zeitschriften durchzusehen oder die Berichte der Bischofskonferenzen, die in den «Notitiae» des Consilium veröffentlicht werden, um dies feststellen zu können. Diese Verschiedenheit ist eine Tatsache, für die man Verständnis aufbringen müssen wird und mit der man rechnen muß. Man wird gutheißen müssen, daß manche Bischöfe – zweifellos wegen der pastoralen Lage ihrer Diözesen – darum bitten, daß weitergehende Erneuerungen, zum Beispiel die des Ordo Missae, vorläufig noch zurückgestellt werden; aber deshalb sollte man die Hoffnung nicht aufgeben, daß solche Diözesen nicht zum Maßstab für die ganze Kirche werden. Es wäre eine gefährliche Illusion, wenn man für das Tempo der Erneuerung über die ganze Welt hin einen Gleichschritt erwarten wollte. Das müßte unerwünschte und schädliche Spannungen hervorrufen und würde den Grundsätzen des Artikels 38 der Konstitution widersprechen.

Um aber auf das Zitat zurückzukommen, mit dem wir diesen Beitrag begonnen haben: Obwohl also die Konstitution tatsächlich in manchen Ländern mehr Echo gefunden hat als zum Beispiel in Spanien, wird man doch allgemein zugeben

* Das «Consilium» ist die nachkonziliare Kommission in Rom, die mit der Ausführung der Konzilsbeschlüsse beauftragt ist, soweit sie die Liturgie betreffen. Diese Kommission veröffentlicht regelmäßig «Notitiae», von denen ebenfalls in diesem Artikel gesprochen wird.

müssen, daß in einem bestimmten Sinne die Instructio, oder genauer: die faktische Einführung einer Anzahl konkreter Veränderungen in der Liturgie, wie sie in der Instructio festgelegt wurden, wohl überall in der Kirche mehr in Bewegung gebracht und tiefer eingegriffen hat, als die Konstitution es vermochte. Die Dynamik der Konstitution wurde nun erst recht spürbar, nicht nur ihre Weitendynamik, auch ihre Tiefendynamik. Die Instructio wirkte wie ein Stein, der in glattes Wasser fällt; die Wellen breiten sich aus bis an den äußersten Rand. Jeder Kirchengänger wurde jetzt mit der Erneuerung der Liturgie leibhaftig konfrontiert, und jeder Priester hatte die Erneuerungen nicht nur praktisch anzuwenden – was schon manche Mühen und Fragen hervorrief –, sondern er mußte – als Seelsorger – ihre Einführung auch vorbereiten, die Änderungen erklären und vor den Gläubigen vertreten. Gerade diese Besinnungen haben eine Tiefenwirkung gehabt, welche die Konstitution allein und für sich nicht hervorbringen konnte, die aber durch den ersten Schritt in Richtung ihrer Verwirklichung, nämlich durch die Instructio, geradezu notwendig hervorgebracht werden mußte. Gerade aus der Praxis haben sich überall Fragen nach den Grundlagen, den Zielen, den Perspektiven der liturgischen Erneuerung ergeben: Fragen, wofür die Antworten nicht ohne weiteres klipp und klar in der Liturgiekonstitution zu finden sind und die wir noch keineswegs alle gelöst haben.

In den vielen Zeitschriften, die sich mit der Liturgiepastoral befassen, sehen wir denn auch diese aus der Praxis selbst kommenden Fragen in zunehmendem Maße zur Sprache kommen. Mit einer Auslegung des Inhalts der Konstitution und mit einer Darstellung der Hintergründe der neuen Vorschriften und Richtlinien, mit einer Besprechung der Probleme, welche die Neuordnung mit sich bringt (zum Beispiel das Problem der Übersetzungen) und mit der Einführung von Hilfsmitteln für die beste Verwirklichung ist tatsächlich noch lange nicht alles getan. Dies alles ist zwar notwendig, aber nicht das einzig Notwendige. Man muß sich eingestehen, daß durch die offizielle Einführung der ersten eingreifenden Erneuerungen in die Liturgie, die außerdem als Vorläufer einer Reihe weiterer Veränderungen bezeichnet wurden, eine neue Situation entstanden ist, die man zwar noch mit knapper Not überschauen, aber keineswegs durchschauen kann.

Fast überall wird heute in der Umgangssprache der Ausdruck «Neue Liturgie» gebraucht. Nun kann man mit Recht und Grund gegen diesen Ausdruck Einspruch erheben, weil er letzten Endes auf einer Verwechslung von Liturgie und liturgischen Formen beruht, von Liturgie und Rubriken. Unter wie vielen verschiedenen und wechselnden Formen die Liturgie auch immer gefeiert werden mag, solange sie der Gottesdienst des mystischen Leibes Christi ist, des Hauptes und der Glieder[2], ist und bleibt sie dieselbe Liturgie. Und doch kann man sich fragen, ob der Gebrauch des gerügten Ausdrucks nicht von großem Wirklichkeitssinn zeugt. Denn bei vielen ist das «Bild» der Liturgie – und das ist durchaus etwas anderes als eine theologische Begriffsbestimmung oder als eine abstrakte Idee, sondern es ist der an die konkrete Realität gebundene Begriff, womit wir in unserem praktischen Leben arbeiten – dieses Bild ist zerbrochen. Und das gerade bei denen, für die die Änderungen, welche durch die Instructio eingeführt wurden, mehr sind als eine Änderung von Rubriken, die vielleicht etwas weitergeht als das bei früheren Gelegenheiten der Fall war, sondern ein erster Versuch,um wahr zu machen, daß es in der Liturgie nicht um Dinge, sondern um Menschen geht[3], daß Liturgie nicht in Regeln, Normen und Vorschriften besteht (wie unverkennbar diese damit auch verbunden sein mögen), nicht in einem eindrucksvollen, ehrfurchtgebietenden Zeremoniell, sondern in der liturgiefeiernden Gemeinschaft der Gläubigen selber. Wie sehr man vielleicht schon von der theologischen Besinnung auf die Liturgie her mit diesem Gedanken vertraut geworden ist, und von dem her, was all die Jahre hindurch darüber geschrieben und gesagt worden ist – der eigentliche Stoß dieses Gedankens ist dennoch erst durch die praktische Anwendung der Erneuerungen zustande gekommen, und dadurch ist das alte «Bild», das trotz allem noch tatsächlich vorherrschte, wenn es vielleicht auch nicht mehr ganz intakt war, jetzt wirklich zerbrochen. Früher oder später wird man überall, wenn die Erneuerung der Liturgie im rechten Geist angewandt wird, dieselbe Erfahrung machen. Das Beunruhigende liegt nicht in der Tatsache selbst, die eine unentrinnbare, wenn auch nicht in vollem Umfang vorherzusehende Konsequenz der Liturgieerneuerung zu sein scheint; das Beunruhigende ist vielmehr, daß in dem neuen «Bild», nach dem wir alle mehr oder weniger auf der Suche sind, wichtige oder sogar wesentliche Elemente verloren zu gehen drohen oder zumindest Gefahr laufen, in

den Hintergrund zu geraten. Um dieser Gefahr zu begegnen, genügt es nicht, auf die Liturgiekonstitution zurückzuverweisen. Denn wie bewundernswert dieses Lehrstück auch immer sein mag, wie unentbehrlich und richtunggebend es auch bleiben wird, es ist doch nicht – nach der ihm eigenen Art und Weise des Entstehens – darauf angelegt und also auch nicht imstande, dies neue konkrete Bild auszustrahlen.

Es ist ein wenig zum Modewort geworden, die Liturgiekonstitution – wie zeitweilig auch die Enzyklika «Mediator Dei» – als die «Magna Charta» der liturgischen Bewegung oder der Erneuerung des liturgischen Lebens in der Kirche zu betiteln. Vielleicht wäre man mit diesem Ausdruck etwas zurückhaltender, wenn man sich Rechenschaft davon gäbe, daß die *Magna Charta Libertatum* aus dem Jahre 1215 eine «Satzung der Freiheiten» war, die Adel und Volk einem nach Absolutismus strebenden König abgerungen hatten. Inzwischen hat der Ausdruck natürlich etwas von diesem revolutionären Klang verloren, und in diesem Zusammenhang wird er als Ausdruck dafür gebraucht, daß die Konstitution – und sie ganz sicher mehr als die Enzyklika – eine Urkunde ist, welche die Grundlage für etwas ganz Neues legt. Sie ist eine Grundsatzerklärung, erläutert durch einige praktische Normen;[4] darum ist sie auch in einem eigenen Stil geschrieben.[5] Sie kann nicht ohne weiteres in der gebräuchlichen juridischen Weise verstanden und interpretiert werden. Will man den rechtlichen Charakter dieses Schriftstückes betonen und charakterisieren, wird man ihn vielmehr in der Richtung des konstitutionellen Rechts suchen müssen, das seinen eigenen Hintergrund und seine eigenen Interpretationsregeln hat[6], die mit seiner eigengearteten Zielsetzung und mit der besonderen Art und Weise der Entstehung zusammenhängen.

Bei Betrachtung ihrer Entstehung dürfen wir nicht aus dem Auge lassen, daß die Liturgiekonstitution nicht das Werk eines einzelnen ist, ja nicht einmal einer homogenen Gruppe. Mit Recht schreibt Vagaggini: «Der Umstand, daß die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils das Ergebnis einer sehr ausgebreiteten, wirklich weltweiten Zusammenarbeit war, ist ein enormer Vorteil. Aber dieser Vorteil ist dann und wann auch begrenzt durch Nachteile: Die Texte gehen oft durch zu viele Hände; manchmal fehlt ihnen die Einheit der redaktionellen Struktur, und nicht selten sind sie das Ergebnis vieler Kompromisse.»[7] Auch in der Konstitution werden hier und da bestimmte Spannungen sichtbar, die ihren Ursprung zum Teil in verschiedenen Sehweisen haben, zum Teil auch in der Liturgie selbst, die (genau so wie die Kirche) ein Paradoxon umfaßt.[8]

Ohne den Wert dieses Konzilsdokuments irgendwie herabsetzen zu wollen und damit einen Mangel an Ehrfurcht darzutun, möchten wir dennoch die Hoffnung aussprechen, daß die Konstitution nicht als ein letztes und abschließendes Wort zu dem aufgefaßt werde, was Liturgie ist und was sie werden muß, und daß sie nicht das Schicksal der Dekrete des Trienter Konzils erleben möge, die Jahrhunderte lang von den Theologen als eine perfekte Zusammenfassung der ganzen kirchlichen Tradition angesehen wurden.[9] Dies sei insbesondere gesagt von dem höchst wichtigen Kapitel über «Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung im Leben der Kirche» (Artikel 5–13), das mit Recht in allen Kommentaren besonders hervorgehoben wird und das dennoch bei genauerem Studium nicht ganz befriedigen kann. In einer glücklichen Formulierung hat Fr. Morlot über die Eigenart der Liturgie gesagt: «Als Handlung des betenden Menschen setzt sie eine Anthropologie voraus; als auf Gott gerichteter Gottesdienst ist sie ein theologischer Ausdruck; als christlicher Gottesdienst ist sie abhängig von einer Christologie und einer Ekkesiologie».[10] Die drei zuletzt genannten Elemente – Theologie, Christologie, Ekklesiologie – kommen zweifellos genügend zu ihrem Recht, sicherlich wenn man bezüglich der Ekklesiologie nicht übersieht, daß die Liturgiekonstitution der dogmatischen Konstitution über die Kirche voranging. Aber man kann sich dabei des Eindrucks nicht erwehren, daß die Anthropologie im ganzen zu wenig zu Wort gekommen ist. Und dies kann Anlaß zu Mißverständnissen geben oder zu einer einseitigen Beleuchtung der Liturgie. Wenn zum Beispiel M. Garrido darlegt, das erste und vorherrschende Gesetz der Liturgie sei das Gesetz der Objektivität und die Liturgie sei der von Gott – und nicht vom Menschen – bestimmte Weg, das Heil zu verwirklichen[11], dann kann dies zwar richtig verstanden und ausgelegt werden; aber man fragt sich doch, ob in dieser Sicht nicht zuwenig Platz für das Handeln des Menschen in der Liturgie bleibt: mit allen Forderungen, die sich daraus für die konkrete liturgische Formgebung ergeben und deren wir uns, gerade aus der Praxis der Liturgieerneuerung heraus, immer deutlicher bewußt werden.

Unablässige Besinnung bleibt also brotnötig, gerade jetzt. Besinnung auf jene Fragen, die im Augenblick bei vielen Seelsorgern lebendig sind und die man vielleicht in dieser einen Frage zusammenfassen kann: Zu welcher Liturgie sind wir auf dem Wege? Man kann diese Frage natürlich mit der Bemerkung beiseite schieben, dies sei ein heilloser oder gar unbescheidener Versuch, die Zukunft voraussehen zu wollen, und man solle das getrost mit allem Vertrauen der Leitung der Kirche überlassen. Aber eine solche Antwort würde ganz sicher niemanden befriedigen; und mit Recht: Denn das Modell der Erwartungen bestimmt sicherlich den Geist mit, in dem die bereits verwirklichten Erneuerungen erlebt und angewandt werden und in dem man die Bildung der Gläubigen in die Hand nimmt.

Es liegt auf der Hand, daß der Auftrag, der durch das Konzil an den ausführenden Rat («Consilium ad exsequendam Constitutionem de S. Liturgia») erteilt wurde, verschieden aufgefaßt werden kann. Man könnte sich für die Zukunft eine Liturgie vorstellen, die angepaßt, erneuert, dezentralisiert und also sehr pluriform ist, die aber im Grunde von der Sache her ebenso festgelegt und gebunden ist wie die bisherige Liturgie. Es scheint sogar wahrscheinlich, daß viele Väter, welche ihre Stimme für die Konstitution abgegeben haben, tatsächlich solche Vorstellungen hatten. Aber eine derartige Liturgie würde die Ziele, die von der Konstitution selber der Liturgieerneuerung ersetzt werden, nicht verwirklichen können. Eine solche Gebundenheit kann aus der Theologie der Liturgie unmöglich abgeleitet werden. Sie widerstreitet den Forderungen der Liturgie als vitalem Ausdruck des gläubigen Menschen (was *auch* zu ihrem Wesen gehört) und ist als Traditionselement schwer annehmbar.[12] Viel annehmbarer ist die Umschreibung, die P. Gy dem Auftrag gibt, der an das Consilium erging. Die Art und Weise, wie dieser formuliert ist, sagt er, «drückt das Verlangen nach größerer Geschmeidigkeit aus, nach einer gewissen Mannigfaltigkeit, aber auch den Willen, daß diese der Einheit keinen Schaden zufüge. Der ausführende Rat muß auf pragmatische, also pastorale Weise allmählich die Uniformität zu lockern suchen und dabei stets darauf achten, daß dadurch die Einheit nicht angetastet wird».[13] Er denkt dabei vor allem an zwei Wege, auf denen dies verwirklicht werden kann: Indem man in einer ziemlich großen Anzahl von Fällen die freie Wahl zwischen verschiedenen Texten, Formeln oder Perikopen läßt, und indem man in den Rubriken selbst mehrere Möglichkeiten angibt, wie es in der Instructio und im Ritus für die Konzelebration bereits getan wurde.[14] In diesem Zusammenhang ist es vielsagend und hoffnungsvoll, daß das Consilium in einer seiner vielen (nicht offiziellen) Antworten auf ihm zugesandte Fragen diese Freiheit verteidigt, und zwar gerade mit dem Hinweis darauf, daß die Liturgiefeier etwas Lebendiges für lebendige Menschen zu sein habe.[15]

Es versteht sich wohl von selbst, daß hiermit über diese Frage nicht das letzte Wort gesprochen wurde. Die Interpretation des liturgischen Rechts und im Zusammenhang damit die Belebung des Gehorsams sind in einer Sondernummer der Zeitschrift «Paroisse et Liturgie»[16] Thema offenherziger Diskussion gewesen, die einen ziemlich scharfen Verweis der belgischen Bischöfe hervorgerufen hat.[17] Tatsächlich sind die Auslassungen mehrerer Autoren angreifbar; sie könnten Anlaß zu voreiligen Folgerungen geben, die die legitime Vorsicht der kirchlichen Obrigkeiten durchkreuzen. Nichtsdestoweniger sind die aufgeworfenen Fragen lebendig und dürfen nicht totgeschwiegen werden. Sie müssen schließlich zu einer befriedigenden Lösung gebracht werden, wenn die liturgische Erneuerung kein Schlag ins Wasser werden soll.

Schließlich wollen wir hier noch auf einen Artikel von G. Hasenhüttl hinweisen, der das allgemeine Problem der Zukunft der Liturgie auf andere Weise stellt und umschreibt.[18] Es wäre der Mühe wert, diesen Artikel einer ausführlichen Analyse zu unterziehen; jedoch müssen wir uns hier auf einige Andeutungen beschränken. Es gibt viele Gläubige, die wir sicherlich «Gläubige» nennen müssen, die aber nicht eigentlich religiös sind und die durch Gottesdienst und Liturgie nicht angesprochen werden, die sozusagen außerhalb der Zeit und außerhalb des Lebens stehen. «Die Konzilsväter wollten diese Menschen nicht verurteilen, sondern ihnen zurufen: Die Liturgie soll neu werden, sie soll nicht mehr ein abgegrenzter Bezirk sein, sondern soll jedes Ereignis des Lebens heiligen».[19] Ausgehend von Artikel 61 der Liturgiekonstitution plädiert er für eine Liturgie, die wirklich lebensnah und nicht lebensfremd ist. Die Problematik, die hier angeschnitten wird und die hier im Hintergrund steht, umfaßt viel mehr, und es ist vielleicht schwierig, dem Gedankengang des Autors ganz und gar zu folgen. Aber er geht zweifellos auf das ein, was im Augenblick bei vielen

lebendig ist, und was er sagt, verdient sicherlich eine gründliche Besinnung.

Dieser Beitrag war gedacht als Bulletin über die Literatur, die zur Liturgiekonstitution und zur Instructio erschienen ist. Tatsächlich ist er nicht mehr geworden als einige Zeilen mit persönlichen Überlegungen und Randglossen zu ein paar, allzu wenigen Artikeln, ohne irgendwelchen Anspruch auf Vollständigkeit. Aber vielleicht kann er auch so noch einigen Nutzen bringen.

[1] *P. Tena*, Liturgia nueva o rúbricas nuevas? *Phase* 5 (1965), 9: El movimiento suscitado por la Instrucción del *Consilium*, y la expectación del 7 de marzo, han sido entre el clero y los mismos fieles notablemente mayores que los ecos de la Constitución conciliar; en realidad, la Instrución no puede entenderse sino a partir de la Constitución, y por este se puede afirmar que no se ha perdido cataquesis. No obstante, hay en la comparación algún interrogante: ¿Hemos superado realmente, la mentalidad rubricista?

[2] Siehe *Constitutio de S. Liturgia*, art. 7.

[3] *F. Morlot*, Une condition préalable à toute formation liturgique: un changement de mentalité, *Maison-Dieu* 78 (1964/II), 7: La liturgie, ce ne sont pas des choses, ce sont des personnes.

[4] Vergleiche art. 3.

[5] Siehe *P.-M. Gy*, *Maison-Dieu* 76 (1963/IV), 12–13, und die Anmerkungen von *A.-M. Roguet* im Kommentar *Maison-Dieu* 77 (1964/I), 10–11.

[6] *J. Bigordá Montmany*, Estilo jurídico de la Constitución, *Phase* 4 (1964), 150: La Constitución conciliar sobre Liturgia ha de ser entendida en la línea del derecho constitucional y debe ser interpretada de acuerdo con los criterios que privan en este campo del derecho. Tal es la intención que explícita e implícitamente preside todo su articulado. Tal es la convicción que surge espontáneamente tras la reflexiva lectura y el detenido estudio de este magnifico documento.

[7] *C. Vagaggini*, Lo spirito della Costituzione sulla Liturgia, *Riv. Lit.* 51 (1964), 47: Il fatto che i testi del Vaticano II sono frutto di estesissima cooperazione, verante mondiale, è un vantaggio enorme. Ma, talvolta, è pagato anche con uno svantaggio: i testi passano spesso per troppe mani; mancano talvolta di struttura unitaria di redazione e sono non di rado frutto di tanti compromessi.

[8] *F. Morlot*, a.a.O., 20: L'Église est un paradoxe vivant, e la liturgie y participe. Der Verfasser arbeitet dann folgende Paradoxa heraus: Communauté et institution – Esprit et corps – Initiative et obéissance – Unité et diversité.

[9] Siehe *G. Albergio*, Das Konzil von Trient in neuer Sicht, *Concilium* 7 (1965).

[10] *A. a. O.*, 19: La liturgie a une nature propre; acte de l'homme en prière, elle suppose une anthropologie; culte adressé à Dieu, elle exprime une théologie; culte chrétien, elle dépend d'une christologie et d'une ecclésiologie.

[11] *M. Garrido*, Naturaleza de la liturgia en la constitución litúrgica del Concilio Vaticano Segundo, *Liturgia* 19 (1964), 164: Mas la primera ley, la que domina en toda la liturgia, es la ley de la objetividad: el camino por el que podemos y debemos ir a Dios, no lo ha dejado a nuestra libre elección, mucho menos a nuestro capricho; nos le ha trazado el mismo Dios. Nuestra salvación sólo porá realizarse si seguimos ese camino, si lo aceptamos y nos adaptamos a El.

[12] Siehe *P.-M. Gy*, Entre hier et demain; tradition e progrès, initiative et fidelité, *Maison-Dieu* 80 (1964/IV), 217–226, besonders 217–221; *G. Pinckers*, Pourquoi le Moyen-Age a-t-il uniformisé les rites liturgiques? *Paroisse et Liturgie* 47 (1965), 25–35; *M. Vanhengel*, De celebrerende priester en de heiligende symboliek der sacramenten *Tijdschr. v. Theol.* 3 (1963) 111–138, besonders 123–126.

[13] *P.-M. Gy*, a.a.O., 222: Au fond, cette formule exprime le désir d'une plus grande souplesse, d'une certaine variété mais aussi la volonté que cela ne nuise pas à l'unité. Le Conseil exécutif devra chercher, et de manière progressive et pragmatique, donc pastorale, à desserrer progressivement l'uniformité, en voyant chaque fois si l'unite ne s'en trouve pas atteinte.

[14] *Ebd.*, 222–223.

[15] *Notitiae* 1 (1965), 254: Utrum, ad uniformitatem obtinendam, quando a rubricis plures dantur possibilitates, auctoritas territorialis competens pro universa regione, vel Episcopus pro sua dioecesi statuere possit ut unica ratio ab omnibus teneatur?

Resp.: Per se licet. Attamen, semper prae oculis habendo quod non tollatur illa libertas, quae a novis rubricis praevidetur, aptandi, *modo intelligenti*, celebrationem sive ecclesiae sive coetui fidelium, ita ut sacer ritus universus sit revera quid vivum pro hominibus vivis.

[16] *Paroisse et Liturgie* 47 (1965, Nr. 1): De l'obéissance en matière liturgique.

[17] Der Brief der belgischen Bischöfe an die Redaktion von «Paroisse et Liturgie» sowie die Antwort der Redaktion wurden veröffentlicht in Nr. 3 der Zeitschrift (vor S. 241).

[18] *G. Hasenhüttl*, Die Konstitution über die heilige Liturgie; eine theologische Besinnung, *Bibel und Liturgie* 38 (1964/65), 187–192.

[19] *Ebd.*, 189.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

TH. A. D. M. VISMANS

Geboren am 6. 1. 1914 in Rotterdam, Dominikaner, zum Priester geweiht am 25. Juli 1937. Er studierte am Päpstlichen Athenäum, am Angelicum, am Institut für christliche Archäologie und am Orientalischen Institut, alle in Rom und promovierte 1942 in Theologie. Von 1959–64 war er Professor für Liturgie am Angelicum in Rom, er ist heute Professor für Liturgie im «Studium Generale» der Dominikaner. Er veröffentlichte: De Plaats van de liturgie in het godsdienstig leven, 1954, Kritische Bibliographie der Liturgie (zusammen mit L. Brinkhoff OFM), 1959, französ. 1960, engl. 1961, sowie verschiedene Artikel, vor allem in den Zeitschriften: Tijdschrift voor Theologie, Getuigenis.

Redaktionelle Note zu den Artikeln über die Gestaltung der Liturgie

Die Gestaltung der Liturgie erfährt eine Art von Dezentralisation. Man spürt eine Anpassung an die verschiedenen Völker, Sprachen und Kulturen. Der Sinn ist, daß diese Verschiedenheit etwas mehr Leben in die Liturgie jedes Volkes bringt. Andrerseits hat die Konstitution über die Liturgie auch deutlich die Tendenz, für die Pluriformität gemeinsame Wege zu weisen. So werden Richtlinien gegeben, mit der Absicht, in der Vielfalt der Formen eine bestimmte Uniformität zu wahren.

Wir wollen hier anhand der folgenden Beiträge erschließen inwiefern, nach ungefähr zwei Jahren, die Konstitution praktisch angewendet wird. Sind die zwei oben genannten Tendenzen (Pluriformität, Uniformität) zu ihren Rechten gekommen? In dem einen Land wohl mehr, in dem anderen weniger.

H. Hucke

Neue Kirchenmusik in der Muttersprache

Bei der Verwirklichung der liturgischen Reform in der Praxis werden die kirchenmusikalischen Probleme eine große Rolle spielen, ja sie werden vielleicht die größte Rolle spielen. Denn das Singen ist – neben der Kommunion – die innigste Art und Weise, in der die Gemeinde an der Liturgie teilnimmt. Fast alle Riten, bei denen das Volk in der Liturgiefeier tätig wird und die meisten Riten, in denen die Liturgiefeier sich an das Volk wendet, stellen das Problem, ob und auf welche Weise sie gesungen werden sollen. In kaum einer Beziehung stellt die Liturgiereform vor so große praktische Aufgaben wie hinsichtlich des Singens. Vielerorts ist bisher kaum oder gar nicht in der Liturgie gesungen worden. Und wo man zur Liturgiefeier sang, ist es vielleicht noch schwieriger, dieses Singen zum liturgischen Singen umzugestalten. Die kirchenmusikalische Reform der Liturgie können nicht der Klerus und die Fachleute allein ins Werk setzen, sie muß von der ganzen und von jeder einzelnen Gemeinde ins Werk gesetzt werden.

Daß die Kirchenmusik in der Liturgiereform ihr internationales Interesse verlieren würde und von Land zu Land, von Sprache zu Sprache je ganz verschiedene Probleme stelle, ist ein Irrtum. Es geht ja nicht darum, das, was bisher lateinisch gesungen wurde, nun auf irgendeine Weise auch in der jeweiligen Muttersprache singbar zu machen, sondern es geht um eine Neubesinnung auf das Wesen und die Grundlagen der Kirchenmusik und um eine Neugestaltung der Kirchenmusik von dieser Besinnung her. Dabei braucht es mehr als je zuvor in der Geschichte der Kirchenmusik die internationale Kommunikation. Die Verwirklichung der kirchenmusikalischen Erneuerung im einzelnen wird hier und da auf verschiedene Voraussetzungen treffen und verschiedene Lösungen erfordern. Die Prinzipien jedoch sind überall die gleichen. Gerade die jüngere Vergangenheit hat gezeigt, wie sehr Initiativen, neue Formen des liturgischen Singens in der Muttersprache, Bewegungen über Sprach- und Landesgrenzen hinweg wirksam, ja revolutionierend werden können; man denke an die französische Psalmodie von J. Gelineau! Und vielleicht dürfen wir hoffen, daß unsere

Kirchenmusik aus den Ländern der jungen Kirche ebenso Bereicherung erfährt, wie sie die Kirchenmusik des 4. Jahrhunderts durch die syrische Hymnodie oder die Kirchenmusik des europäischen Mittelalters durch die Musik der germanischen Völker erfahren hat.

Der Bericht über Bücher und Aufsätze zur Kirchenmusik wird niemals ein vollständiges Bild von der Kirchenmusik bieten können, er wird zu einem wesentlichen Teil Bericht über den Bericht bleiben müssen. Die kirchenmusikalische Wirklichkeit zeigt sich eher als im Schrifttum über die Kirchenmusik in den Werken der Kirchenmusik, in den Kompositionen und Singweisen selbst. Deshalb ist es notwendig, die kirchenmusikalischen Werke in das Bulletin über die Kirchenmusik einzubeziehen. Dazu soll hier ein erster Versuch unternommen werden, der fortgesetzt werden soll.

In den folgenden Berichten soll ein Überblick über die Voraussetzungen und die Veröffentlichungen neuer Kirchenmusik in der Muttersprache in verschiedenen Gebieten gegeben werden. Im Liturgieheft des nächsten Jahrgangs dieser Zeitschrift werden Berichte aus weiteren Gebieten folgen.

René Reboud

Der kirchliche Volksgesang in Frankreich seit dem Krieg

Bei Kriegsende

Als der Krieg zu Ende ging, stand es auf dem Gebiet des kirchlichen Volksgesangs in Frankreich so, daß die Pfarreien über zwei Arten von Gesängen verfügten:

Das traditionelle Repertorium:

– Einige alte und einzelne wenige in der Art Goudimels und seiner Zeitgenossen neugeschaffene Choräle;

– Gesänge von Volksmissionaren von einst: von P. Maunoir, P. Surin, P. de Montfort usw. Sie waren theologisch solid, musikalisch und textlich zuweilen etwas primitiv. P. de Montfort schrieb von sich:

«Ich leg' euch Verse, Lieder vor,
sie schmeicheln vielleicht nicht dem Ohr.
Sind sie nicht schön, tun sie doch gut
und zeigen, wie Gott Wunder tut.»

– Die zahlreichen Werke von P. Mabillotte SJ und seinen Konkurrenten, die im Opernstil des 19. Jahrhunderts komponierten;

– Die von der Romantik inspirierten Gesänge: Lamartine (Ach, wer wird mir glühende Worte geben – Worte des Himmels, eine Feuerzunge – Eine engelhafte Stimme und glutheiße Lippen – Um dich zu preisen, mein Gott), Gounod (Der Himmel hat die Erde heimgesucht – Mein Geliebter ruht in mir).

– Die Gesänge «ad mentem motu proprio». Zahlreiche Komponisten folgten dem Aufruf Pius' X. und schufen Gesänge in der musikalischen und literarischen Sprache der «Belle Epoque». Diese Werke weisen viele Konturen, feine Nuancen, zarte Empfindungen auf. Heute kann man kaum mehr zu Maria sagen: «Dein Name so süß, dein Lächeln so hold» (P. Lhande) noch in der von La Tombelle geschaffenen Melodie Jesus sagen lassen: «Lasset die Kleinen zu mir kommen!» Man käme an kein Ende, wollte man mit Kan. Besse den theologischen Knäuel des folgenden Herz-Jesu-Liedes zu entwirren versuchen: «O Ruhm du der Dreifaltigkeit, du gibst dem Sohn die Wesenheit, dem Heiligen Geist die Lauterkeit, der Vater dankt dir seine Freud'» (vgl. Cl. Besse, Vieux cantiques,

Nouvelles romances). Ein reizvolles, geglücktes Stück ist die von Brun in Ton gesetzte Litanei zur Jungfrau Maria.

Es mußte etwas anderes her

Seit 1935–36 empfand man es als notwendig, dem christlichen Volk Frankreichs andere Gesänge zu geben. Einzelne Liedersammlungen wie die von Pirio (Vannes), Delporte (Lille), Besnier (Nantes) hatten es schon unternommen, die besten vorhandenen Kirchengesänge zusammenzustellen und neue zu komponieren, doch wurde am Stil nicht viel geändert. Diese Sammelwerke haben große Dienste geleistet und leisten sie immer noch. Aber der eigentliche Start zum neuen Singen vollzog sich in den Jugendvereinigungen. Joseph Folliet machte die Lieder der jungen deutschen Katholiken bekannt, P. Doncœur und die Pfadfinderbewegung lehrten die jungen Franzosen wieder singen, R. Reboud verfaßte die ersten Lieder für eine Volksliturgie in der Jugendstadt von Jouy sur Morin, deren Seele P. Fillère SM war. Bald stieß David Julien zum Gros. Die meisten dieser Lieder waren keine Kirchenlieder im eigentlichen Sinn, sondern oft von den Liedern der totalitären Bewegungen angeregte Bekenntnislieder, die der französischen Jugend Gelegenheit gaben, ihren Glauben im Lied auszudrücken. Bald aber fühlte man, daß man Gesänge für eine lebendige Liturgiefeier brauchte, und man wandte sich dem zu, was man «das neue Kirchenlied» genannt hat.

Die religiöse Erweckungsbewegung, die «große Rückkehr», die kurz nach dem Krieg durch alle Provinzen des Landes ging, blieb dem traditionellen, unvollkommenen, aber allgemein bekannten Liedgut treu; man sang wie im 19. Jahrhundert: Ich bin Christ; Königin Frankreichs; Sprich, befiehl, herrsche. Der Erfolg war nicht schlecht, aber offensichtlich hat bei der «großen Rückkehr» der Kirchengesang von einst seine letzte große Stunde gehabt. An den beiden ersten Nationalkongressen des *Centre Paroisse et Liturgie* (1945 zu Saint-Flur; 1947 zu Lyon) äußerte sich allgemein das Verlangen nach einem bibelnäheren, liturgiegemäßeren und mehr auf die Mitbeteiligung der Gottesdienstbesucher eingestellten Gesang. Nach dem Kongreß von Lyon wurde eine Umfrage veranstaltet, die zu einer Sondernummer der Zeitschrift *Musique et Liturgie* (1948, No 4–5) führte. Sie enthält einen wertvollen Aufsatz von P. Gelineau SJ über das Problem des kirchlichen Volksgesangs. Es ist von Interesse, diesen Artikel heute von neuem zu lesen. Der Autor stellt sich von vornherein auf den pastoralen Standpunkt und bemüht sich, in die damals vorhandenen Kirchenlieder Ordnung zu bringen. Er klassifiziert erst die Melodien, dann die Texte nach Kriterien, die er heute, wie wir später sehen werden, kaum mehr anwenden würde. Er unterscheidet nämlich die gregorianischen Weisen, die Melodien in einem bestimmten Zeitmaß, den Choral, den Volksgesang, die klassischen Melodien, das traditionelle Kirchenlied, die neuen Kompositionen. Die Texte werden eingeteilt in alte Texte, traditionelle Texte, Lieder des 20. Jahrhunderts. Im Hinblick auf die Zukunft begrüßt P. Gelineau die unternommenen ersten Versuche und wünscht, es möchten aus dem Geist der Liturgie neue Texte geschaffen werden zu neuen Missionsliedern, Meßgesängen, Liedern für die liturgischen Zeiten, für das sakramentale und kirchliche Leben und zu Psalmen, die das Volk zu singen vermag. Zwei Kolonnen enthalten einen Entwurf zu den späteren «Gelineau-Psalmen», die 1948 erst im Keime vorlagen. Gelineau sagt dann noch, welche Anforderungen an den Stil zu stellen sind, welche Gesangsarten sich verwenden lassen (dabei tauchen erstmals Bezeichnungen auf, die heute ganz geläufig sind wie z. B. «responsorialer Gesang»); er betont die Wichtigkeit des gleichmäßigen Rhythmus und stellt kurzerhand fest:

«Nahezu alle Texte, die es zu unsern religiösen Liedern in französischer Sprache braucht, sind erst noch zu schaffen;

Manche sehr bekannte und auch manche weniger bekannte Melodien können beibehalten und verbreitet werden, ohne daß damit gesagt ist, es seien keine neuen Schöpfungen zu versuchen.» Der Artikel schließt mit dem Wunsch nach einem Repertorium und einer Volksausgabe.

17 Jahre später

17 Jahre nach diesem Aufsatz können wir auf den inzwischen zurückgelegten Weg zurückblicken. Dieser verlief in mehreren Etappen. Eine der wichtigsten war die gleich nach der Herausgabe der *Bible de Jérusalem* einsetzende Verbreitung von französischen Psalmengesängen. Die Übersetzer des Psalteriums (unter denen sich P. Gelineau befand) hatten sich bemüht, den Rhythmus und Strophenbau des hebräischen Originals in den übersetzten Text zu übernehmen. Dabei machte man

die wunderbare Entdeckung, daß sich die Psalmen ohne Schwierigkeiten in französischer Sprache singen ließen und daß man nicht gezwungen war, den heiligen Text in Verszeilen zu zerlegen, sondern die Strophe als Einheit belassen konnte. Das angewandte System basiert auf der Wiederkehr rhythmischer Akzente, ganz ähnlich, wie es die Kinder machen, wenn sie den Kanon «Bruder Jakob» singen: Wie viele Silben ein Vers auch zählen mag, so gibt es doch nie mehr als zwei rhythmische Akzente; nur fließen die Silben schneller dahin, wenn ihre Zahl größer ist. Gerard Manley Hopkins nannte dies den «sprung rythm» («Sprungrhythmus»). Diese zum Singen eingerichtete Psalmenübersetzung hatte einen ungeheuren Erfolg. Sie gab das Psalterium dem christlichen Volke zurück, und auch die Musiker bekamen an den Psalmen Interesse, wenn auch vielleicht zum Teil nur aus dem Verlangen, es noch besser zu machen als P. Gelineau. So kamen französische Psalmen heraus, die von Geoffray, Sanson (edle Musik), Julien (mehr volkstümlich), Jacques Berthier (Autor mehrerer Gesangsformulare für Taizé) und, in anderer Übersetzung, selbst von Ireneu Segarra (Montserrat) komponiert waren.

Führen wir nun einige Komponisten an:

P. Lucien Deiß CSSp verdient, wegen des Umfanges und der religiösen Wärme seiner Werke besonders erwähnt zu werden. Er komponierte Hymnen, Psalmen, Rezitative, responsoriale Gesänge. P. Deiß verfügt über einen ganz persönlichen, tief apostolischen Stil; die biblischen Texte sind mit großer Sorgfalt ausgesucht. In seiner selbstverständlich polyphonen Musik sind die Harmonien von großer Bedeutung. Wie P. Gelineau, wird auch P. Deiß von vielen nachgeahmt.

David Julien, ein Diözesangeistlicher, komponiert in einem Stil, der die Massen packt: seine Musik ist auf die große Menge zugeschnitten. Seine Sprache ist einfach und stark. Wie Reboud, hat er sich von den Jugendliedern entfernt und sich den Gesängen für die Liturgie angenähert.

In Lyon brachten der Verlag du Chalet (P. Servel OMI) und der Diözesangeistliche Robert Marthouret (Jef) eine gute Equipe zusammen. Jef hat in einem zugleich frischen und traditionellen Stil zahlreiche Lieder komponiert, die eine lebendige und frohe Religiosität ausstrahlen. Zu Lyon arbeitet auch P. Claude Rozier SM, einer der besten Tondichter für Gesänge dieser Art.

Diesen Kirchenmusikern haben sich gewiegte Komponisten beigesellt wie Gaston Litaize, Jean Bonfils, César Geoffray, Jean Langlais (dessen Schaffen am bedeutsamsten ist). Stilisten wie P. Barjon, Daniel Hameline, Dichter wie Jean-Claude Renard arbeiten am Texte mit.

Alle die genannten Männer und andere, die wir nicht anführen konnten, um diesen Artikel nicht zu einem dürren Namensverzeichnis zu machen, haben nun Tausende von Gesängen vertont, deren Wert selbstverständlich sehr ungleich ist. Da diese Gesänge aber auf einzelnen Zetteln herausgegeben werden und somit billig verkauft werden können, erhält jeder die Möglichkeit, sich eine Sammlung nach seinem eigenen Geschmack zusammenzustellen. Die weniger wertvollen Werke verschwinden im allgemeinen bald, die guten können sich halten, und so entsteht nach und nach ein in der ganzen Nation verbreitetes Liedgut. Dank des guten Willens der Verleger war dieses Editions- und Vertriebssystem ermöglicht worden.

Eine weitere wichtige Etappe für die Schaffung, Anregung und Kontrolle neuer religiöser Volksgesänge war die Gründung der Zeitschrift *Eglise qui chante*. Auf der Liste ihrer Redaktoren finden sich die meisten der oben erwähnten Namen. Die Zeitschrift ist das Organ des Sankt Ambrosius Vereins für den religiösen Volksgesang und der gleichartigen Vereine anderer Länder (ABSA und ACSA für Belgien und Canada). Sie gibt allen, die auf dem Gebiet des Kirchengesangs tätig sind, Gelegenheit, einander kennenzulernen, zu forschen und zu vergleichen und sich an eine gemeinsame Linie zu halten.

Von großem Einfluß war auch die Veröffentlichung des in Gemeinschaftsverlagen erschienenen Sammelbandes, *Cantiques et Psaumes*, der die besten neuen und einzelne alte Lieder enthält. Zu einem sehr günstigen Preis (ohne Noten) kam dieses Bändchen in mehr als zwei Millionen Exemplaren heraus und konnte so überall Eingang finden und mächtig dazu beitragen, den Wunsch nach einer nationalen Liedersammlung zu erfüllen.

Und nun?

Das Licht, unter dem sich diese Arbeit vollzieht, wechselt stets die Farbe. Seit der Konstitution *De Liturgia* geht es nicht mehr darum, «religiöse Lieder zu machen», sondern Gesänge für die erneuerte Liturgie zu schaffen. In der Zwischenzeit hatte man nachzudenken über die Funktion des

Gesanges im christlichen Gottesdienst, über die Funktion bestimmter Gesänge (Sanctus, Graduale usw.) und die Folgerungen, die sich daraus für ihre musikalische Struktur ergeben. P. Gelineau würde die Gesänge jetzt gewiß nicht mehr nach ihren Melodien und dem Ursprung ihrer Melodie einteilen, sondern nach ihrer gottesdienstlichen Funktion: Prozessionsgesänge – Litaneien – Rezitative – Psalmen – Hymnen – Akklamationen. Was man einst das *Ordinarium missae* nannte, spaltet sich auf, und jeder Gesang tritt wieder in die Kategorie ein, zu der er gehört: das Kyrie ist eine Litanei, das Gloria ein Hymnus, das Credo ein Rezitativ, das Sanctus eine Akklamation, das Agnus Dei eine Litanei.

Da die Liturgiekonstitution dem Gesang in der Volkssprache eine neue Würde verliehen und ihn mitten in die Liturgie hineingenommen hat, wollen die Musiker Frankreichs sich mit ganzer Hingabe ihrer Aufgabe widmen. Ohne die früher geleistete Arbeit zu verachten, bemühen sie sich in Demut und Wagemut zugleich, auf die Schultern ihrer Vorgänger zu steigen, um weiter zu sehen als sie. Den Weisungen der Kirche entsprechend, wollen sie, «von christlichem Geist erfüllt, sich bewußt sein, daß es ihre Berufung ist, die Kirchenmusik zu pflegen und deren Schatz zu mehren» (Art. 121 der Konstitution über die hl. Liturgie).

Übersetzt von Dr. August Berz

RENÉ REBOUD

Geboren am 4. Januar 1914 in Friville, Frankreich, 1938 für die Diözese Amiens zum Priester geweiht. Er studierte am Grand Séminaire in Amiens, am Institut Catholic, Paris und am Collegium Angelicum, Rom, dabei erwarb er sich das Lektorat und Lizentiat der Philosophie, das Lizentiat in Englischer Sprache und das Lektorat in Theologie. Er war Professor am Petit Séminaire und Kapellmeister an der Kathedrale zu Amiens, ist Generalsekretär der Vereinigung für Volkskirchengesang, Paris, Professor am Kirchenmusik-Institut in USA und Berchtesgaden, Deutschland, sowie Mitträger der Musikwochen von Amiens und Limerick, Irland. Er veröffentlichte eigene liturgische Kompositionen in Paris und Lyon.

E. Quack

Gottesdienstliche Musik in deutscher Sprache

Der volkssprachliche Kirchengesang spielt in Deutschland seit Jahrhunderten eine bedeutsame Rolle. Die meisten Gottesdienste werden mit deutschen Kirchenliedern gefeiert. In vielen Gemeinden ist dies die einzige Form, in der sich das Volk am Kirchengesang beteiligt, doch vollzieht sich diese Teilnahme mehr neben als in der Liturgie. Daher hat sich die liturgische Bewegung der letzten Jahrzehnte in mehrfacher Hinsicht bemüht, die Kirchenmusik zu beeinflussen.

Die durch das Konzil herbeigeführte Liturgiereform hat für die Kirchenmusik den Weg, auf dem sich viele Kräfte schon seit Jahren befanden, vollends frei gemacht. Sie hat aber auch jene auf den Plan gerufen, die bislang ausschließlich der lateinischen Tradition verhaftet waren. So ist es nicht verwunderlich, daß eine Fülle von Neuerscheinungen angeboten wird.

Ein Kernproblem bei den neuen Liturgiegesängen bildet das liturgische Rezitativ in deutscher Sprache. Es stellt sich damit auch die Frage einer deutschen Psalmodie, die in den Neuschöpfungen eine zentrale Stellung einnimmt. Um sie gruppieren sich die Gesänge zum Proprium missae und zu den kirchlichen Tageszeiten. Ein weiteres Problem ist das Singen der Prosatexte des Ordinarium missae mit der Gemeinde. Schließlich geht es noch um die Bewahrung und um das Fruchtbar-

machen des reichen Schatzes an deutschen Kirchenliedern für die Liturgiefeier. So ergeben sich für unsere Übersicht folgende Gruppen: 1. Orationen, Lesungen und Akklamationen; 2. Psalmodie; 3. Propriumsgesänge; 4. kirchliche Tageszeiten; 5. Meßordinarien; 6. Liedformen.

1. Die Frage des *liturgischen Rezitativs* konnte zu einer ersten Lösung geführt werden. Aufgrund einer Ausschreibung des Bischofs von Limburg sowie eines Auftrags des Liturgischen Instituts Trier wurden alte und neue Rezitationstöne erarbeitet und ausgewählt, die von der Fuldaer Bischofskonferenz approbiert wurden. Es finden sich darunter zwei Orationstöne und je fünf Epistel- und Evangelientöne, von denen etwa die Hälfte auf alte römische Töne zurückgeht. Der übrige Teil stammt von zeitgenössischen Komponisten. Die Veröffentlichung geschieht anonym in fortlaufender Folge für das ganze Kirchenjahr.[1] Eine übersichtliche Zusammenstellung sämtlicher Töne mit Beispielen, Anwendungsregeln und Systematik wird demnächst in Buchform erscheinen.[2] Mit den Lesetönen wurden gleichzeitig die deutschen Akklamationen, Vater unser und Embolismus approbiert.[3]

2. Die Bemühungen um eine *deutsche Psalmodie* gehen in der Hauptsache nach zwei Richtungen: a) Psallieren nach gregorianischen oder der Gregorianik verwandten Modellen im Sprachrhythmus und b) Schaffung einer neuen Psalmodie mit eigenen Modellen und rhythmisch geformter Rezitation.

a) Die deutsch-gregorianische Psalmodie ist längst von einer wörtlichen Übernahme der römischen Töne abgekommen. Sie vermeidet Melismen und wählt jene Formeln aus, die sich dem Wortakzent ohne größere Schwierigkeit anpassen. Eine umfassende systematische Darstellung und ein vollständiger deutsch-gregorianischer Psalter zum Singen stehen noch aus. Die Veröffentlichungen stehen meist im Zusammenhang mit dem Proprium missae oder kirchlicher Tageszeiten und werden an entsprechender Stelle genannt.

b) Der umfassendste Versuch einer neuen Psalmodie präsentiert sich in «Neues Psalmenbuch».[4] Es bietet 72 Psalmen und Cantica in responsorialer Singweise. Die strophisch gegliederten Psalmen werden nach neuen Rezitationsmodellen vom Kantor oder Chor vorgesungen und nach jeder Strophe von einem liedhaften Kehrvers der Gemeinde beantwortet. Durch Beigabe mehrerer Kehrverse ist es möglich, jeden Psalm in verschiedenen liturgischen Situationen (Messe, Mette, Vigil) zu verwenden. Die ein- und mehrstimmige Ausführungsmöglichkeit kann sich den jeweiligen Verhältnissen anpassen. Andere Ausgaben wie «Deutscher Singpsalter»[5] und «Gesänge zur Eucharistiefeier»[6] gestalten die Psalmodie nach dem Vorbild von P. Gelineau. Die terrassenförmige Rezitation kann jedoch dem differenzierten Sprachrhythmus nicht gerecht werden, da die Akzentuierung zu gleichförmig behandelt wird.

3. Die Psalmodie bildet den wesentlichen Bestandteil des *proprium missae:* An deutschen Ausgaben sind in erster Linie solche zu nennen, die das ganze Kirchenjahr umschließen. Dabei sind die Sonntage meist in Gruppen zusammengefaßt. *H. Kahlefelds* «Gesänge für den Gottesdienst»[7] sind in deutscher Gregorianik gestaltet; ein im Aufbau vorbildliches Werk, das aber musikalisch nur Nachahmung bleibt. «Singende Gemeinde»[8] bringt die Antiphonen zur gregorianischen Psalmodie in liedhaften Paraphrasen. In «Singendes Gottesvolk»[9] werden vielfach Liedteile als Leitverse genommen. Eine gewisse Volkstümlichkeit wird hier mit musikalisch bedenklichen Mitteln erreicht. Die Sammlung «Gesänge zur Eucharistiefeier»[10] sucht durch eine ans Primitive grenzende Einfachheit in Rhythmus und Melodie die Gemeinde anzusprechen.

In Einzelausgaben sind mehrstimmige Vertonungen erschienen, sowohl Commune- wie auch Festproprien: in modern homophoner Satzweise die «Messe für das Jahr» von *R. Thomas*[11], das deutsche Proprium von *G. Ratzinger*[12], die deutschen Psalmenmessen von *G. Fäßler* und *Gr. Müller*[13] und die ausgezeichneten Proprien für Fronleichnam, Dreifaltigkeit und Karfreitag von *F. Schieri*[14]; in mehr konventionellem Stil *H. Lemachers* Proprium zu Epiphanie[15] und die erste Weihnachtsmesse von *W. Waldbroel*[16]. Die deutschen Messen zu Fronleichnam, Herz Jesu und Marienfeste von *F. Fleckenstein* (vgl. 11) bringen die Proprien in Form schlichter einstimmiger Kehrreimlieder.

Hier sind auch noch einzelne Liturgiegesänge zu nennen, die im Lauf des Kirchenjahres Verwendung finden: *H. Schröder* hat die Passion nach Matthäus und Johannes neu vertont.[17] Nach der Choralweise und mit Turbasätzen von *Suriano* liegt die Matthäuspassion vor.[18] In modernem Organalstil hat *F. Schieri* die Gesänge zur Fußwaschung und die Cantica der Osternacht für Chor und Gemeinde vertont.[14] Die Cantica der Osternacht bringt

J. Ahrens[16] in differenziertem Chorstil. Von *K. Seckinger* sind 4 st. Zwischengesänge für das Kirchenjahr erschienen.[12]

4. Die deutsche Psalmodie findet sich vor allem auch in Ausgaben der kirchlichen Tageszeiten. Viele der neuen Diözesangesangbücher enthalten deutsche Vespern zu den hohen Festen und den Zeiten des Kirchenjahres. Die Auswahl der Psalmen hält sich nicht streng an die liturgischen Rubriken und begnügt sich meist mit geringerer Zahl. Auf Antiphonen wird oft verzichtet. Die gregorianischen Modelle werden mehr oder minder gut dem deutschen Text angepaßt. In Einzelausgaben wurden Komplet und Sonntagsvesper vom Liturgischen Institut Trier herausgegeben.[18] *H. Kahlefeld* hat außer Vesper und Komplet auch die Metten für Weihnachten und für die Kartage bearbeitet.[19] Die schon erwähnten Sammelausgaben von Psalmen[4] geben die Möglichkeit, Vespern, Metten usw. zusammenzustellen und sich dabei auch neuer Singweisen zu bedienen.

5. Einen breiten Raum nimmt in der neuen liturgischen Musik auch das *ordinarium missae* ein. Hinsichtlich der Textvorlage lassen sich drei Gruppen unterscheiden: a) Meßordinarien mit vollem Wortlaut, b) Ordinarien mit geringen Textvarianten, c) liedhafte Paraphrasen. Da eine neue Fassung des deutschen Ordinariumstextes in Sicht ist, verhalten sich viele Komponisten noch abwartend. Zum alten Einheitstext gibt es folgende Vertonungen: «Gemeindegesänge der heiligen Messe», 5 Ordinarien von *H. Rohr*[18], die in organischer, noch stark von der Gregorianik beeinflußter Melodik den Text auf Schola und Gemeinde verteilen. Eine neue Reihe «Fünf deutsche Ordinarien»[20] ist rhythmisch und melodisch liedhafter gestaltet; ähnlich auch die Augsburger Domfestmesse von *K. Kraft*.[15] Neben diesen einstimmigen Vertonungen stehen mehrstimmige Messen von *W. Hierdeis* und *J. Monter*[15], die als zeitgenössische Kompositionen Achtung verdienen, aber am Sinn der Liturgiereform vorbeigehen, da sie die Gemeinde vom Mitsingen ausschließen. Zur Gruppe b zählen die durch rhythmisch-melodische Prägnanz und durch moderne Klanglichkeit sich auszeichnende «Deutsche Ordinariumsmesse» von *F. Schieri*[18] und die im Chorsatz einfache Mainzer Domfestmesse von *H. Rohr*[18]. In der Messe mit Gemeinderufen von *E. Quack*[18] ist der Anteil des Volkes auf knappe Rufe beschränkt, um so dessen Teilnahme auch an großtextigen Gesängen zu ermöglichen. In den drei letztgenannten Ordinarien kann der Chorpart sowohl einstimmig wie auch mehrstimmig gesungen werden. In Gruppe c haben die letzten Jahrzehnte eine große Zahl von Lied-Ordinarien hervorgebracht, die infolge der Unzulänglichkeit der Texte die Liturgiereform nicht überleben dürften. Eine gesunde Richtung von Ordinariumsliedern hat sich in der kleinen Messe angebahnt und in den Ordinariumsreihen der «Singenden Gemeinde»[18] fortgesetzt. Doch muß auch hier die Kritik noch sichten, bis gültige Ergebnisse vorliegen.

6. Die Erhaltung und Vermehrung des Schatzes guter deutscher Kirchenlieder für den gottesdienstlichen Gebrauch ist eines der dringlichsten Anliegen der deutschen Kirchenmusik. Neben Meßliedern sind vor allem Psalmlieder und Festzeitlieder notwendig. In 33 Psalmliedern[18] sind Originalweisen des Kaspar Ulenberg in guter Neufassung des Textes wieder zugänglich gemacht. Mit der Beschränkung auf eine geringe Anzahl von Melodien sucht «Liedpsalter»[17] dem gleichen Zweck zu dienen. Als Propriumslieder sind diese Ausgaben besonders wertvoll. Auf die mehrstimmigen Sätze hierzu von *Lasso*, *Hagius* u.a.[17] sei besonders hingewiesen. Mehrstimmige Fassungen unserer Kirchenlieder vom einfachen Cantionalsatz bis zur Lied-Motette sind ein wesentlicher Teil des Chorrepertoires und dienen vor allem dem Alternativgesang mit der Gemeinde. Alle Verlage haben sich um die Herausgabe bemüht.

Besondere Beachtung verdient die Gattung der Liedkantaten für Chor, Volksgesang und Orgel (u.a. Intr.), in denen durch verschiedenartige Bearbeitung und Besetzung der einzelnen Strophen originelle und zugleich volkstümliche Formen kirchlichen Musizierens geschaffen werden. Von der Vielzahl von Neuerscheinungen können nur einige Repräsentanten genannt werden: «Geistliche Liedkantaten», 9 Hefte[21] von *E. Bonitz*, *H. Schubert*, *E. Pfiffner*, *E. Woll* u.a.; Kleine Liedkantaten[12] von *Doppelbauer*, *Tittel* u.a.; Liedkantaten von *I. Lemacher* und *H. Schröder*[17]. Ihr kompositorischer Wert ist unterschiedlich und reicht von anspruchsloser Gebrauchsmusik bis zum Kunstwerk. Erwähnenswert sind auch die nach Sätzen alter Meister von *J. Dahmen* zusammengestellten Liedkantaten.[18]

Die Gattung der großen geistlichen Komposition konnte in dieser Übersicht, die sich auf Musik für den Gottesdienst beschränkt, nicht erwähnt werden. Der Schwerpunkt des Neuschaffens gilt zunächst dem unmittelbaren Bedarf an liturgischer

Musik. Doch ist zu hoffen, daß vom gesunden einstimmigen Volksgesang und von einfacher Mehrstimmigkeit her unsere Zeit auch den Weg zu großen geistlichen Tonwerken gehen wird, die ihren Platz, wenn nicht innerhalb der Liturgie, so doch im Raum der Kirchen finden soll.

[1] *Orationen und Lesungen zur Feier der hl. Eucharistie;* bis jetzt 4 Hefte, Christophorus-Verlag, Freiburg.

[2] *Kommentar zu den approbierten Orations- und Lesetönen;* herausgegeben v. Liturgischen Institut, Trier; Grünewald-Verlag, Mainz und Christophorus-Verlag, Freiburg.

[3] *Priestergesänge zur Feier der hl. Eucharistie; Vaterunserblatt für die Gemeinde,* Christophorus-Verlag, Freiburg.

[4] *Neues Psalmenbuch,* herausgegeben v. *H. Hucke, E. Quack* und *K. Schmidthus,* Ausgabe für Kantor, Chor und Orgel (Einzelblätter), Volksausgabe (Text und Kehrverse); Mitarbeiter: *F. Doppelbauer, B. Hummel, K. Marx, E. Pfiffner, F. Schieri* u. a. Christ.-Verlag (Schallplatte).

[5] *Deutscher Singpsalter;* hrsg. v. *L. Drees,* Verlag J. Pfeiffer, München.

[6] *Gesänge zur Eucharistiefeier,* 33 Hefte hrsg., v. *B. Senger,* Verlag. Laumann, Dülmen.

[7] *Gesänge für den Gottesdienst,* 2 Bd., hrsg. v. *H. Kahlefeld,* Verlag. Kösel, München.

[8] *Singende Gemeinde,* 10 Hefte, hrsg. v. *H. Klein, M. Thurmair* und *H. Rohr,* Christophorus-Verlag.

[9] *Singendes Gottesvolk,* hrsg. v. *N. Föhr* und *H. Sabel,* Paulinus-Verlag. Trier.

[10] *Gebetsrufe und Psalmen,* Bischöfl. Seelsorgeamt Rottenburg.

[11] Pfarramt St. Ludwig, München (auch Schallplatte).

[12] Verlag Coppenrath, Altötting.

[13] Verlag Cron, Luzern.

[14] Verlag Uni-Druck, München (auch Schallplatte).

[15] Verlag Böhm & Sohn, Augsburg.

[16] Süddeutscher Musikverlag W. Müller, Heidelberg.

[17] Verlag Schwann, Düsseldorf.

[18] Christophorus-Verlag, Freiburg.

[19] Kösel-Verlag, München.

[20] *Fünf deutsche Ordinarien,* von *H. Schubert, E. Sorge, G. Trexler, H. Schröder, R. Bisegger,* hrsg. v. R. Ewerhart, Verlag Orbis, Münster.

[21] Verlag Pustet, Regensburg.

ERHARD QUACK

Geboren am 5. Januar 1904 in Trippstadt, Deutschland, ist Domkapellmeister und Diözesanmusikdirektor sowie Leiter des Bischöflichen Kirchenmusikalischen Instituts in Speyer, zudem ist er Mitherausgeber von «Musik und Altar». Er komponierte Messen, Liedsätze, ein Psalmenbuch, Kirchenlieder und Orgelmusik und veröffentlichte mehrere Zeitschriftenaufsätze.

Stephen Mbunga

Die Kirchenmusik in Tansania

Trotz aller Umbrüche und stürmischen Umwälzungen ist die Kultur Tansanias, seine Musik inbegriffen, immer noch vorwiegend afrikanisch. Mag auch der Typus des Menschen von einem neuen Lebensstil oder einer neuen Umgebung noch so rasch verändert oder umgestaltet werden, so behält doch selbst inmitten dieser Veränderungen die kulturelle Überlieferung eines Volkes die Oberhand. Selbst wenn sie sich selber untreu geworden wäre, wird eine Nation aus ihrer Selbstachtung heraus sich wieder erneuern, zu der ganzen Fülle der angeborenen Fähigkeiten zurückfinden und so den sie auszeichnenden nationalen Werten Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Deshalb bildet die afrikanische Musik zum mindesten die Grundlage zu einer tansanischen Kirchenmusik, obwohl im Hinblick auf die ausländischen Einflüsse kaum zu erwarten ist, daß sich in Tansania eine rein afrikanische Kirchenmusik entwickeln wird.

Auch sollte nicht übersehen werden, daß die afrikanische Kultur Tansanias zutiefst mit der Religion verbunden ist. Diese Kultur weist eine einheitliche Lebensauffassung, einheitliche Verhaltensnormen und Werte auf.

Die Tansanier haben ihr persönliches Leben und das Leben der Gemeinschaft stets abhängig gesehen von Kräften, die sich ihrer Verfügung entziehen, von übermenschlichen Kräften, die sowohl über die Welt als auch über das Leben des Menschen gebieten.

Hierin können wir somit das passende Bindeglied zwischen der tansanischen Kirchenmusik und der tansanischen afrikanischen Kultur finden.

Untersucht man die Gesänge, die solche Zeremonien und Riten umgeben, so stellt sich heraus, daß der Text der meisten von ihnen von deutlichen religiösen Gefühlen und philosophischen Anschauungen durchdrungen ist, selbst wenn die Gesänge keinen spezifischen Kultcharakter im westlichen Sinne aufweisen.

So übernimmt die Kirche eine gute Aufgabe, wenn sie Tansania behilflich ist, an seinem alten musikalischen Erbe, seinem Erstgeburtsrecht festzuhalten, und dazu beiträgt, für das organische Wachstum und das Wohl der Nation neue gute Traditionen zu schaffen. Erst dann werden die Transanier «es so richtig einsehen, daß es nichtsnutzige Bettlermentalität ist, das eigene Gut aufzugeben und um fremdes Gut anzuhalten, und dann werden sie auch fühlen, daß es ein äußerst armseliges Verhalten ist, sich selber verkümmern zu lassen, indem man Fremdes zurückweist».[1]

Im Bemühen, dem Zweiten Vatikanischen Konzil entsprechend die Liturgie wieder zur «Quelle» und zum «Gipfel» des christlichen Lebens zu machen, betont die Konstitution, der religiöse Volksgesang sei eifrig zu pflegen, so daß bei Andachtsübungen und gottesdienstlichen Feiern und auch bei den liturgischen Handlungen selbst die Stimmen der Gläubigen gemäß den Richtlinien und Vorschriften der Rubriken erklingen können.[2] Die Kirchenmusik muß von der Liturgie und der Seelsorge bestimmt sein. Mit andern Worten: «Man sollte nicht von einem Repertoire der schon vorhandenen Musikwerke, sondern vom liturgischen Dienst selber ausgehen, von dem der Gesang erwachsen muß, wie die Frucht vom Baume».[3]

Volle und bewußte Teilnahme

«Die Kirche, unsere Mutter und Lehrerin, läßt uns unsern Glauben durch ihre Riten,Gebete und Gesänge zum Ausdruck bringen. Doch, wie das Wort Gottes die Sprache der Menschen annehmen muß, um die Menschen zu erreichen, so müssen Glaube und Kult sich vermittels der menschlichen Kultur der Gläubigen ausdrücken. Der Gesang hat im Glaubensleben eines Menschen nur dann einen Sinn, wenn er in seinen eigenen Worten, Rhythmen und Melodien erklingt».[4] Daraus folgt:

1. *Inbezug auf die Sprache:* Kisuaheli, die Nationalsprache Tansanias, sollte nebst dem Latein die offizielle Liturgiesprache sein. Stammessprachen sollten aus der Liturgie ferngehalten werden nicht allein im Hinblick auf Wachstum, Geschlossenheit und Einheit der Nation, sondern auch deswegen, weil jeder Tansanier imstande ist, Kisuaheli zu verstehen oder es wenigstens ohne weiteres in Primarschulen oder Institutionen für Erwachsenenbildung zu lernen. So weit noch notwendig, sollten Stammessprachen dort, wo nur ein einziger Stamm am Gottesdienst teilnimmt, für Homilien und paraliturgische Feiern verwendet werden. Die wenigen Diözesen, die den Gebrauch der Stammessprachen für notwendig erachten, damit sich ihre Gläubigen an der Liturgie aktiver beteiligen können, würden die gleiche Wirkung auch damit erreichen, daß sie sich bemühten, ihrer Herde die Nationalsprache beizubringen.

2. *Inbezug auf Rhythmen und Melodien:* Je mehr diese afrikanisch sein werden, desto allgemeiner wird die bewußte Teilnahme sein. Diese Feststellung ergibt sich aus Art. 119 der Konstitution über die hl. Liturgie, die den tiefen Sinn der einheimischen musikalischen Überlieferungen der Völker in den Missionsländern anerkennt und die Versuche, den Kult dem eigenen, angeborenen Empfinden anzupassen, gut heißt. Die Musik ganz Afrikas ist dadurch charakterisiert, daß sie zwischen Rhythmen eine Dehnung anbringt. Pius X. sagt von der Kirchenmusik: «Ihre Hauptfunktion besteht darin, den liturgischen Text, der dem Verständnis der Gläubigen vorgelegt wird, in passende Melodien zu kleiden. Sie hat somit zum Ziel, dem Texte selber zu stärkerer Wirkung zu verhelfen».[5] Wenn dies stimmt, wie kann dann all dies zustandekommen außer vermittels einheimischer Rhythmen und Melodien? Klingt das Innere mit den Worten überein[6], so werden die Gläubigen seelisch bewegt und so weit wie nur möglich in das Mysterium einbezogen. «Wenn der liturgische Gesang entlehnt und dem Gläubigen in seinem Wortlaut oder seiner rhythmischen oder melodischen Form fremd ist, wird er ein bloßes Gewand des Glaubens bleiben und nicht zum Bestandteil seiner Struktur werden».[7]

3. Dies gilt auch *inbezug auf die Verwendung afrikanischer Musikinstrumente.* Dieses Problem bildet vielleicht die umstrittenste Frage, und viele von uns stehen ihr skeptisch gegenüber. Doch das Zweite Vatikanische Konzil stellt sich positiv dazu ein: «... Andere Instrumente dürfen nach dem Ermessen und der Bestimmung der für die einzelnen Gebiete zuständigen Autorität... zur Liturgie zugelassen werden, sofern sie sich für den heiligen Gebrauch eignen oder für ihn geeignet gemacht

werden können...».[8] Wie die Erfahrung beweist, fällt selbst die Trommel unter diese Kategorie und läßt sich für den Gottesdienst passend verwenden. Wenn ein zum christlichen Gesang passender Trommelschlag ersonnen ist, kann die Begleitung in eine der Heiligkeit der Liturgie entsprechende Form gebracht werden. Am Treffen afrikanischer Kirchenmusikkomponisten in Kitwe[9] diskutierte man namentlich auch über die Verwendung von Trommeln in der Kirche, wobei man zu folgendem Schluß kam: «Die Musiker waren der Meinung, es sollte für den christlichen Gottesdienst ein neuer Stil des Trommelns verwendet werden... Auch wurde angeregt, man solle nur nach und nach dazu übergehen, in der Kirche zu trommeln, und nur in Zentren, die sich dazu fähig erweisen... Rhythmen, die von andern, der Christengemeinde nicht vertrauten Gebieten entlehnt werden, eignen sich deshalb ganz besonders für den kirchlichen Gebrauch.»

4. Ein neues Ordinarium Missae in Suaheli: Von der Konstitution über die Liturgie[10] dazu ermächtigt, Adoptionsversuche für Afrika zu fördern, ließ die Bischofskonferenz von Tanganyika[11] das Pastoralinstitut von Bukumbi wissen, sie gebe der nationalen liturgischen Kommission sowie andern (mit Vorliebe hinzugewählten Mitgliedern), die aus eigener Initiative tätig sind, die Erlaubnis, Melodien und einfache Gesänge für die in der Volkssprache gesungenen Teile der Liturgie zu schaffen und in der Praxis zu erproben. In Zusammenarbeit dreier Mitglieder der Liturgischen Kommission mit einigen hinzugezogenen Mitgliedern wurden im Pastoralinstitut Bukumbi acht Suaheli Kyries geschaffen und vervielfältigt, um sie allen Bistümern, die an diesem Experiment interessiert sind, zu vermitteln. Die Gesänge entsprechen den oben erörterten Lösungen und den Anforderungen von Art. 121 der Liturgiekonstitution. Die Diözesen werden gebeten, einen Bericht über die gemachten Erfahrungen und Verbesserungsvorschläge zu übersehen. Das Komitee hofft, später dieses Kyriale oder das neue *Ordinarium Missae* in Suaheli für den Gesang herauszugeben. All dies läßt sich ohne weiteres vom Bischof in seinem Bistum einführen mit Ausnahme der neuen Melodien für die vom Zelebranten und den Assistenten im Suaheli-Hochamt in Suaheli gesungenen Teilen. Diese Melodien bedürfen einer besonderen Bewilligung vonseiten der Tansanischen Bischofskonferenz.[12] Bis dahin haben wir immer noch die *Toni Communes Missae* mit ihrem Text zu verwenden.

5. Ein neues Proprium de Tempore in Suaheli. Im Augustinus Priesterseminar von Peramiho und an einigen Orten im Bistum Peramiho wurden bereits Versuche zu einem neuen *Proprium de Tempore* unternommen. Das Pastoralinstitut sucht die Experimente auch über den Raum der Diözese hinaus auszudehnen. Die Ergebnisse sind befriedigend. Wie für das Ordinarium Missae wird die responsoriale Form, das allgemeine Element der afrikanischen Musik, verwendet, so daß es für die ganze Gemeinde ein Leichtes sein wird, sie bald zu singen. Die Vorsänger singen den Psalm oder einen entsprechenden Text wie in der Missa I, die Gemeinde antwortet mit einem Kehrvers, der einen für die betreffende liturgische Zeit passenden Leitgedanken enthält. Vervielfältigte Texte und Notenblätter für Ordinarium und Proprium sind beim Pastoralinstitut Bukumbi erhältlich.

Musik für aktive Bete igung

Wie die Mutter Kirche ernstlich wünscht, sollen alle Gläubigen nicht nur zu der vollen und bewußten, sondern auch zu der tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden.[13] Das Zweite kann sein ohne das Erste, aber das Erste trägt viel zum Zweiten bei. Man kann aktiv singen, ohne ganz zu verstehen, was man singt.

Diesem Zwecke kann nicht nur die afrikanische, sondern jede andere Musik dienen, wenn sie nur der allgemeinen Ansicht nach gut, leicht, einfach und ansprechend ist. Solche Musik für den Gottesdienst übersteigt kulturelle und sprachliche Schranken und kann als gemeinsamer «Nenner» ein Feld bilden, auf dem sich verschiedene Musikkulturen begegnen, da ja die ganze Menschheit dieselbe Menschennatur hat. Solche Musik findet sich im gregorianischen Choral, in einfachen fremden Hymnen und selbst unter Mischstilen. Darum müssen wir weder alle von Missionaren mitgebrachten Kirchenlieder abschaffen noch ohne weiteres mehr fremde Weisen übernehmen, sondern eine sorgfältige Auswahl treffen.

Mit andern Worten, wir brauchen ein neues tansanisches Kirchengesangbuch mit volkstümlichen afrikanischen religiösen Gesängen und gut ausgewählten, einfachen, beliebten fremden Liedern, die den Büchern zu entnehmen sind, die schon da und dort in Tansania in Gebrauch stehen. So werden Nichttansanier, die an unserem öffentlichen Gottesdienst teilnehmen, sich zuweilen daheim fühlen, da sie auf Gesänge treffen, die ihrem eigenen mu-

sikalischen Empfinden entsprechen. Bei dieser Auswahl muß aber vor allem dafür Sorge getragen werden, daß sich darin Kulturen so miteinander vereinigen, wie dies den ethno-musikologischen Prinzipien entspricht. Seien wir nämlich fest davon überzeugt, daß kein lebender Baum entsteht, wenn man grüne Blätter an einen verdorrten Stamm klebt.

Wir versuchten in diesem Aufsatz nur, einen kleinen Überblick auf den weiten Komplex unserer tansanischen Kirchenmusik zu geben. Die vor uns liegende Aufgabe ist immens und läßt sich nicht in einem Menschenalter zu Ende führen. «Es braucht Generationen schöpferischer Künstler, um einen Stil zu schaffen, der für ein Volk charakteristisch ist. Wie in andern Künsten, so entspringt auch in der Musik der Geschmack nicht dem freien Willen von Einzelpersonen, sondern er ist von ihren ererbten Neigungen bedingt, wie sehr sie auch während der Dauer eines Lebens verändert oder gesichert werden mögen».[14]

Alle Anstrengungen werden jedoch gelähmt sein, wenn nicht zwischen den Missionaren und den einheimischen Komponisten eine Zusammenarbeit besteht. Afrika durchläuft gegenwärtig eine Periode tiefen Kulturwandels, und es ist wichtig, diesen Prozeß nicht einfach als eine bloße Auseinandersetzung zwischen alten afrikanischen Ideen und neuem westlichem Gedankengut anzusehen. «Es ist eine große Chance, daß positive Elemente der alten Kulturen einen wichtigen Einfluß auf die neue Lage ausüben».[15] Wenn eine neue Religion mit einer alten Kultur in Kontakt kommt, «verändert sie diese oder wird durch diese verändert».[16] Laßt uns darum alle Vorurteile und selbstsüchtigen Motive beiseiteschieben und in einer tief übernatürlichen christlichen Liebe unsere Ansichten in Freiheit austauschen, ohne eine Meinung andern aufzuzwingen. Suchen wir, einander besser zu verstehen. Nur ein weiter Geist vermag einzusehen, daß die gegenwärtigen tiefgreifenden Änderungen auf dem Gebiet der Liturgie menschlich gesprochen nicht ohne Reibungen eingeführt werden können, und daß Gewohnheiten, die schon jahrzehntelang in der Mission üblich waren, sich nicht ohne weiteres abschaffen lassen».[17] Es braucht dazu selbstlose Einstellung, Unerschrockenheit, Bruderliebe und gegenseitiges Verständnis.[18]

[1] Mbunga St., *Church Law and Bantu Music*, Schöneck (Schweiz), 1963, S. XIV.

[2] *Constitutio de Sacra Liturgia*, 4. Dez. 1963, Kap. VI, Nr. 118.

[3] Gelineau J., Problems of Sacred Chant in the Missions, in: *Teaching all Nations*, Bd. II, Nr. 1, Hong Kong 1965, S. 116.

[4] Gelineau J., Renewal of Liturgical Singing in Mission Countries, in: *Teaching all Nations*, Bd. I, Nr. 2, 1964, S. 233.

[5] Pius X., Motu Proprio «*Tra le sollicitudini*» vom 22. Nov. 1903 (De instauratione musicae sacrae).

[6] *Regula Monasteriorum*, Kap. 19: «Mens nostra concordet voci nostrae.»

[7] Gelineau J., Renewal of Liturgical Singing in Mission Countries, in: *Teaching all Nations*, Bd. I, Nr. 2, 1964, S. 234.

[8] *Constitutio de Sacra Liturgia*, Nr. 120.

[9] *Moto, Zambia*, Febr. 1965, S. 7.

[10] *Constitutio de Sacra Liturgia*, Nr. 40, 44 und 123.

[11] *T.E.C.* 33/64, Rom 28. Okt. 1964.

[12] *Instr. ad exsecutionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam*, Rom, 26. Sept. 1964, Nr. 42.

[13] *Constitutio de Sacra Liturgia*, Nr. 14.

[14] *TNR* Sept. 1964, 2. 216.

[15] *Shorter, A.E.M., W.F., AFER*, Vol. VII n. 2 (Apr. 1965), S. 167.

[16] *Dawson Chr.*, Religion and Culture.

[17] *Pastoral Information T.E.C., DSM*, n. 5, 1965, S. 1.

[18] Bertini Luigi in *Weltmission*, Wien, Mai-August 1964, S. 20–21.

Übersetzt von Dr. August Berz

STEPHEN B.G.MBUNGA

Geboren 1927 in Lituhi-Nyasa, Tansania, 1957 zum Priester der Diözese Peramiho geweiht. Er studierte am Missionsinstitut, Rom, am Afrikanischen Institut der Universität London und am Musikwissenschaftlichen Institut der Universität Köln, und promovierte in Kanonischem Recht. Er ist Professor am Senior-Seminar von Peramiho, Mitglied des Nationalen Liturgischen Komitees, Sekretär des diözesanen Katechetisch-Liturgischen Komitees und Mitglied der Pontifica Commissio Codicis Juris Canonico recognoscendo. Seine Veröffentlichungen: Church Law and Bantu music, 1963, Misa ‚Baba Yetu', 1959, und afrikanische Kompositionen, sowie Zeitschriftenartikel.

W. van Bekkum

Liturgische Verwirklichung in Ritus und Musik in Indonesien

Die Zusammenfassung dieses Themas machte der Redaktion dieser Zeitschrift reichlich Schwierigkeiten. Der Liturgiker, Msgr. van Bekkum SVD, Bischof der Diözese Ruteng auf Flores, hat zwar eine Untersuchung der liturgischen Praxis in Indonesien eingeleitet; die zahlreichen Inseln mit den schwierigen Verbindungen (das Land ist so groß wie Europa) sind aber wenig geeignet für vielfache und dauernde Kontakte und bestimmt nicht für eine effektive Zusammenarbeit. Die Missionare arbeiten mühsam auf ihren abgelegenen Posten und versuchen dann mit individuellen Experimenten der Liturgie eine neue Gestalt zu geben, ohne daß sie im Stande sind, miteinander über die Experimente zu diskutieren. Msgr. van Bekkum wußte jedoch zu erreichen, daß im August 1965 eine dreitägige liturgische Konferenz gehalten wurde. Ihr Erfolg war, daß wenigstens eine allgemeine Übersicht gegeben werden konnte. Während dieser Konferenz in der Priorei der Zisterzienser Mittel-Javas, konnte ein indonesisches Hochamt gefeiert werden, das alle sehr beeindruckte. Auf den verschiedenen Inseln (Timor, Flores Celebes, Java, Sumatra, Borneo usw.) werden schon seit längerer Zeit Gesangbücher verwendet, die die Missionare selbständig herausgaben. Der eine bringt indonesische Texte zu gregorianischer Melodie, der andere Volksgesang von einheimischen Komponisten. Ein dritter macht sich viel Arbeit mit der Modernisierung der Gamelan-Musik und ihrer Anwendung in der Kirche.

Wir müssen im Rahmen dieser Nummer darauf verzichten, uns mit der Situation in Indonesien und ganz Ost-Asiens auseinanderzusetzen, da eine Übersicht wegen der geringen Kommunikation und daher mangelnden Angaben noch fehlt. Andererseits kann es jedoch sinnvoll sein, den Lesern zu zeigen, was mancherorts geschieht. Zwei kurze Zusammenfassungen sollen das Wirken in einer bestimmten Pfarrei bzw. auf einer Insel darstellen.

Arbeitsprogramm für eine Liturgiefeier in der Pfarrei Mano[1]

1. Verwirklicht wurden schon:

a) Das Ordinarium Missae, mit dem Text der Liturgie selbst (auf Grund eines Privilegs) in Manggarais; die Messe Nr. 32 aus Dére Manggarai gefällt nicht, erstens, weil dieselbe Melodie für alle Teile der Messe gebraucht wird, so daß der Charakter etwa von Kyrie oder Sanctus in der Melodie nicht zum Ausdruck kommt. Zweitens, weil in der Melodie auch Ordinarium und Proprium nicht unterschieden werden: so haben Introitus, Kyrie, Gloria, Graduale, Credo, Offertorium usw. ebenfalls dieselbe Melodie. Die Struktur der Messe wird dadurch unklar. Drittens ist auch der Text oft arm, weniger dem Wortlaut der Liturgie angepaßt. Viertens ist diese Messe «ad omnia» auf keine bestimmte Zeit des Kirchenjahres gerichtet. In diesem Urteil ist bereits eine positive Zielsetzung unserer Arbeit vorgegeben.

b) Ein anderes Ordinarium Missae, in dem jeder Tag eine eigene Melodie hat, stammt aus Sanda manga, Tura-latung, Pakikaba[2]. Sie hat *Atmosphäre* und ist liturgisch akzeptabel. Sie ist schon vervielfältigt. Man hat dabei mit Absicht keine Noten hinzugefügt, denn die Erfahrung lehrt, daß Notenangaben die Uniformität des Kirchengesanges in Manggarais stören. Wir legen mehr Wert darauf, einen «Instruktor» von Mano aus zur Einübung herumzuschicken.

c) Ein Proprium, das den Zeiten des kirchlichen Jahres folgt, wurde hierfür ebenfalls erarbeitet. Hierfür nehmen wir die Texte der Antiphon ad Introitum aus der Karwochenliturgie als «walé»[3] für das Volk und einen Psalm als «tjako»[4]. Nach jedem Vers antwortet das «walé» des Volkes. Für jede Zeit des kirchlichen Jahres haben wir eine eigene Melodie für den Introitus-psalm und das «walé» und überdies wechselt der Text des «walé» in jeder Messe, je nach der Antiphon.

Eine Übersetzung der Texte ist vor jeder hl. Messe leicht einzuüben. Dies gilt für die Osterzeit, für Pfingsten, für Fronleichnam, die Messe «Terribilis est» und für die normalen Sonntage nach Pfingsten. Nicht von allen Messen ist der Text fertig; man bereitet jedoch für jeden Sonntag des Kirchenjahres eine Messe vor. Vorläufig bleibt die Melodie von Offertorium, Graduale und Communio noch die gleiche, das «walé» aber wechselt.

2. Auf weitere Sicht wird folgendes geplant:

a) Eine eigene Melodie dem kirchlichen Jahre folgend für das *ganze* Proprium, also für Introitus, Offertorium, Graduale und Communio zu entwerfen.

b) Die Melodien jeder Messe selbständig zu gestalten z. B. für Aschermittwoch, für die ersten Sonntage der Fastenzeit, den Passionssonntag usw. Das wird noch Jahre weiterer Arbeiten erfordern.

Kurze Übersicht über die neuen liturgischen Kirchengesänge in der Muttersprache «Dawan» auf Timor[5]

Diese kurze Übersicht von der Insel Timor, Diözese Atambua, beschränkt sich auf einen der drei Dialekte Timors: Die Dawansprache wird von ungefähr 550000 Menschen gebraucht. Außer diesem Dialekt wird auf Timor noch Beludialekt und Maraidialekt gesprochen. Im Beludialekt haben wir ein gedrucktes Gesangbuch. Es heißt: Dakado, herausgegeben von Pertjetakan Arnoldus, 1961. Man findet darin keine einheimischen Melodien, sondern Übersetzungen aus dem Jubilate mit europäischen Melodien im Stil des 19. Jahrhunderts.

Die Lage ist etwas besser, wenn auch noch nicht ideal in der Dawansprache. Hier haben wir ein Gesangbuch «Tsi tanaeb Uis Neno» von P. Vinzent Lechovič SVD, herausgegeben von Pertjetakan Arnoldus, 1. Auflage 1957, in dreitausend Exemplaren. Die zweite Auflage im Jahre 1962 hatte bereits elftausend Exemplare.

Wie ist dieses Büchlein zustande gekommen?

Offizielle Sprache auf Timor ist indonesisch. Viele Christen lernten diese Sprache in der Schule. So konnte man auch indonesische Gesänge aus dem Gesangbuch Jubilate heranziehen. Daneben war eine starke Gruppe von Christen, die keine Schule besucht hatten. Was sollten sie in der Kirche singen? Auch sie lehrte man indonesische Gesänge. Doch für sie war es eine fremde Sprache, in den Dörfern wenig gebraucht. Selbst die Schulkinder haben diese Sprache bald vergessen. So hatten wir überall nur kleine Gruppen von Schulkindern, die während der Messe sangen, das Volk aber ging nicht mit. Im Diasporagebiet war die Lage umso schlimmer, denn die Protestanten besaßen seit lang ein eigenes Dawangesangbuch. Es heißt: «Si knino oenoe ma moeni», von P. Middelkoop, bei J. V. Voorhoeve – 's Gravenhage 1941 herausgebracht, mit Gesängen nach europäischen Melodien der Niederlande. Das Volk verstand den Inhalt und sang lebendig mit. Unsere Christen aber konnten nur beten und einige indonesische Lieder anstimmen. Verschiedene Missionare versuchten eigene Kompositionen nach den bekannten Melodien des Dawantetes, z. B. P. van Wissing, Msgr. van de Tillaart u. a. Aus dieser Not entstand das Gesangbuch «Tsi tanaeb Uis Neno» mit europäischen Melodien, die die Leute noch aus der Schule kannten. Es wurden auch italienische, deutsche, slowakische Melodien mitverwendet, z. T. mit Erfolg. Dazu kamen einige Proben mit einheimischen Gesängen, aus Flores und Timor. Man konnte diese Büchlein billig kaufen. Die Erwachsenen freuten sich über bekannte Melodien in eigener Sprache, eine Welle des Enthusiasmus für den Kirchengesang erhob sich.

Trotz dieses kleinen Erfolges bemerkte man Schwierigkeiten: Jede Strophe hatte einen neuen Text. Das Volk mußte aber oft in dunklen Kapellen singen, oft ohne Licht oder bei kleinen Lämpchen, und es fiel ihnen schwer, alle Strophen auswendig zu lernen. Wir brauchten eine andere Form der Lieder. So wurde die zweite Auflage des Gesangbuches mit neuen Gesängen bereichert. Wir wählten nun die *responsoriale* Form als die geeignetere: das Volk brauchte nur einen kurzen Kehrvers zu lernen.

Außerdem griffen wir zu pentatonischen Melodien, weil beinahe alle einheimischen Gesänge pentatonisch sind. So wurden neue Meßgesänge geschaffen, neu in der Form und der Melodie. Zum Proprium gebrauchten wir einen Kehrvers mit Psalmodie, lateinische Choralpsalmodien aber auch freie, neue Psalmodien. Leider haben wir hier bis heute noch keine vollständige Psalterübersetzung, und jeder Verfasser eines Meßgesanges muß selber Melodie und Übersetzung des Psalmes besorgen. Allerdings konnten wir keine Volksmelodien direkt übernehmen, da der Dawandialekt keine ernsten Kulturgesänge kennt, so übernahmen wir nur die Form und Struktur seiner Gesänge. Die ursprüngliche Melodie war so zwar überdeckt, jedoch spürten die Leute, daß etwas aus

ihrer eigenen Seele in den Melodien atmet. Sie lernten sie sehr schnell auch auf indonesisch, und diese Übersetzungen sind auch außerhalb dieses begrenzten Gebietes zu singen.

Zum Ordinarium sang man das Kyrie pentatonisch. Die achte Messe – Missa de angelis – ist im Dawantext besonders beliebt. Das Gloria war zu lang, es wurde zu einem Responsorialgesang umgearbeitet, ebenso das Credo in der kurzen Form des Symbolum Apostolicum. Die Sänger tragen jeden Satz rezitativ vor und das ganze Volk antwortet Amen. Es war eine praktische Lösung für dieses schwierige Gebet. Auch das Sanctus singen wir responsorial.

Zu kurze Kehrverse ermüden freilich leicht, darum ist es nötig, eine bestimmte Länge des Kehrverses zu erhalten.

In diesem Zusammenhang müssen wir die Negrospiritualgesänge erwähnen. Viele von ihnen sind pentatonisch und haben einen Kehrvers. Wir versuchten einige dieser Melodien einzuführen, und zwar mit gutem Erfolg z. B. das Lied: Swing low, swing chariot.

Da unsere Diözese das Privileg «des deutschen Hochamtes» besitzt, benützen wir einige Textformulare mit Paraphrasen, z. B. eine Adventsmesse, eine aus der Fastenzeit, ein Requiem und eine an Marienfesten.

Man singt in unseren Kirchen und Kapellen meistens ohne Harmonium, die Orgel ist noch unbekannt auf Timor. Die einheimische Instrumentalmusik besteht aus Geige, einer Art Gitarre und Flöten, außerdem hat man Schlaginstrumente: Trommel und Gong. Man könnte gerade diese Schlaginstrumente zur Begleitung pentatonischer Melodien gebrauchen, aber die Zeit ist wohl noch nicht reif genug. Hier und da werden moderne Instrumente wie Kontrabaß, Gitarre und Akkordeon einzuführen versucht, um die Stimmung zu beleben, doch erreichte man so keine aktivere Teilnahme das Volkes, das eher an eine theatrale Vorführung denkt.

Wo liegen unsere bleibenden Schwierigkeiten?

Erstens ist es der Mangel an einheimischen Kräften, die schöpferisch und wissenschaftlich an dieses Problem herangingen. Oft spielen minderwertige Vorurteile eine Rolle, so daß man an der fremden Kultur, an fremder Sprache und Musik hängt. Das Ziel der Reform bleibt jedoch: einheimische Kulturschätze zu suchen und sie im Kult der Kirche zu gebrauchen. Man muß nun zuerst das Material der einheimischen Musik sammeln, wobei sich das Problem der Einheitssprache erhebt. Man spricht im Kult überall indonesisch, obwohl die Kultur auf den Inseln sehr divergiert. So ist es fraglich, welche Gesänge man schließlich überall wird einführen können. Die ersten Möglichkeiten des einheimischen liturgischen Gesanges hat man aber entdeckt. In dieser Richtung muß die Arbeit, vor allem in enger Zusammenarbeit mit den Nachbarinseln weiterschreiten.

[1] Die Angaben stammen von Pfarrer N. van der Molen.
[2] Dies sind Kultlieder der Heiden.
[3] Responsorium.
[4] Anstimmen eines Liedes.
[5] Diese Angaben stammen von Pater V. Lechovič auf Timor.

WILHELM VAN BEKKUM

Geboren am 13. März 1910 in Achterveld, Holland, Steyler Missionar, zum Priester geweiht am 18. August 1935. Er ist Bischof von Ruteng, Indonesien. Seine Veröffentlichungen: Manggaraise Kunst, sowie kirchenmusikalische indonesische Werke.

Guilford Clyde Young

Kirchenmusik in Australien

Unmittelbar nach der Verkündigung der Liturgiekonstitution durch Papst Paul VI. beauftragte die australische Bischofskonferenz ihren bischöflichen Ausschuß für die Liturgie, die notwendigen Maßnahmen zur Bereitstellung von englischsprachigen Texten für die Teile der Liturgie zu ergreifen, die sie als notwendig erachtete. Die dringendste Notwendigkeit bestand für die Meßtexte. Verschiedene allgemein gebrauchte Missales wurden für den englischen Text der wechselnden Teile der Messe anerkannt, doch für die Teile des Ordinariums, an dem die liturgische Versammlung unmittelbar teilnahm, das heißt Responsorien, *Kyrie*, *Gloria* usw. – wurde für ganz Australien eine einheitliche Übersetzung angenommen, die in Gemeinschaftsarbeiten literarischer und musikalischer Experten geschaffen worden war, um nicht nur einen theologisch einwandfreien und in guter englischer Prosa verfaßten Text sicherzustellen, sondern zugleich einen Text, der von der Versammlung gemeinsam gesungen und gesprochen werden konnte. Bestimmte traditionelle Übersetzungen wurden ganz speziell deshalb geändert, weil sie von einer größeren Gruppe Menschen nicht leicht zu singen oder zu sprechen waren. Diese Aufgabe wurde in Australien schneller bewältigt als in den meisten anderen Ländern, weil hier die Überlegungen und Versuche zu solchen Anpassungsproblemen bereits einige Jahre zuvor aufgenommen worden waren, als die prä-konziliaren Anträge der Bischöfe und Diskussionen deutlich erkennen ließen, daß bei dem Konzil irgendeine Form der Liturgie in der Muttersprache herauskommen werde.

Um eine gewisse grundlegende Einheit der Gesangstexte in ganz Australien zu garantieren, wurden die einzelnen Bischöfe aufgefordert, Musikfachleute zu benennen, die den Bischöfen für die liturgischen Texte passende musikalische Entwürfe vorlegen sollten. Ein Unterausschuß für kirchenmusikalische Fragen wurde eingesetzt; er bestand aus fünf Priestern und zwei Laien, alle praktizierende Kirchenmusiker, aus den verschiedensten Teilen des Landes. Ihnen wurde als Schrift-Experte Pater Denis Murphy, MSC, beigegeben.

Die Musikexperten des Unterausschusses waren:

Rev. Percy Jones, Mus. Doc. Sac.	Melbourne Chairman
Rev. Albert Lynch	Perth
Rev. Joseph Howe	Tasmania
Rev. Ronald Harden	Sydney
Rev. D. G. Briglia	Melbourne
Mr. J. Govenlock	Adelaide
Mr. R. Connolly	Syndey

Die Richtlinien für diesen Unterausschuß umfaßten zwei Hauptpunkte:

1. Vorbereitung eines offiziellen gottesdienstlichen Gesanges in der Muttersprache, soweit möglich aufbauend auf den traditionellen, einfachen liturgischen Melodien für alle gesungenen Teile der Liturgie, die amtlich von der Bischofskonferenz für ganz Australien zugelassen sind;

2. Prüfung anderer musikalischer Schöpfungen zeitgenössischer Komponisten oder Adaptationen muttersprachlicher Texte für andere musikalische Kompositionen, die bei den im strengen Sinne liturgischen Riten gesungen werden können; Ausarbeitung entsprechender Empfehlungen zur Bestätigung durch die Bischöfe.

Obwohl die Mitglieder dieses Ausschusses räumlich sehr weit voneinander entfernt waren, hielten sie eine Anzahl Sitzungen ab, auf denen sie die Entwürfe des Vorsitzenden ausarbeiteten, und waren schon sehr bald in der Lage, dem bischöflichen Liturgieausschuß genügend Material vorzulegen, daß die in der Muttersprache gesungenen Messen Ende März 1965, eben zwei Wochen nach der Ausführungs-Instruktion für die Konstitution aufgenommen werden konnten. Als Ergebnis stehen folgende Veröffentlichungen für den liturgischen Gebrauch in Australien zur Verfügung:

1. Von den Bischöfen offiziell autorisiert:

a) Eine Einlage für das Altarmissale mit Melodien für Orationen, Lesungen, Akklamationen und

Responsorien, das Vaterunser und die Intonierung des Gloria und Credo;

b) Ein liturgisches Hymnenbuch mit zwei Messen *(Kyrie, Gloria* usw*)* sowie *Asperges*, Gebet der Gläubigen, Vaterunser sowie allen Akklamationen und Responsorien. Es enthält ferner Gesänge für den sakramentalen Segen, die Firmung, den Empfang eines Bischofs, sowie marianische Antiphonen und das *Te Deum*;

c) Die Texte für den Gesang des Propriums aller Sonntagsmessen sowie der Messen der Feste *primae classis* für das ganze Jahr (2 Bände), eigens für den Gesang im Psalmton übersetzt (wobei die Übersetzung auf der Kleist-Lynam Version des Psalters basiert);

d) Eine Sammlung von acht traditionellen Melodien im Psalmton, die rhythmisch dem englischsprachigen Text angepaßt sind, sowie eine Sammlung geeigneter Alleluja-Melodien für die acht Modi;

e) ein Heft für Chöre mit allen gesungenen Texten für die Zeremonien vom Passionssonntag bis Ostersonntag;

f) ein Buch für die Karwoche mit allen traditionellen Gesängen (den englischsprachigen Texten angepaßt), für den Gesang der Passion nach Matthäus und Johannes, die Verehrung des Kreuzes, die großen Fürbitten (Karfreitag), das *Exsultet* und die Weihe des Taufwassers (Osternacht);

g) in Vorbereitung: die Präfationen in englisch.

2. Andere genehmigte kirchenmusikalische Ausgaben:

Vier Messen von zeitgenössischen australischen Komponisten, sowie einige moderne Vertonungen von Proprien sind bereits genehmigt, zwei davon liegen inzwischen im Druck vor und werden schon häufig gebraucht. Die Aufgabe der Prüfung von Komponisten vorgelegter Kompositionen geht weiter, und obgleich der Ausschuß Komponisten gewinnen und anregen möchte, hat er für die Musik der liturgischen Versammlung sehr hohe Maßstäbe gesetzt; denn wenn sie auch die Fähigkeiten des Volkes nicht überfordern darf, so darf sie dennoch nicht musikalisch minderwertig oder abgedroschen sein.

Das Hauptproblem des Kirchengesanges in der Volkssprache ist das Fehlen einer geeigneten Bibelübersetzung, vor allem bei den Psalmen und beim Hohen Lied. Denn wenn der Choral und die gemeinschaftliche Rezitation oder der gemeinsame Gesang des Introitus, Graduale usw. ein würdiges Beten werden soll und nicht ein ungeordnetes Stimmengewirr, müssen diese Texte soweit rhythmisiert werden, daß sie gemeinsam rezitiert oder gesungen werden können. Keine der gegenwärtig für den allgemeinen Gebrauch anerkannten Übersetzungen verfügt über diese ungedingt notwendige Qualität. Die Kleist-Übersetzung war gewählt worden, weil sie in jambischer Prosa gehalten ist. Außerdem ist sie als Übersetzung außerordentlich exakt, hat aber auch ihre schwachen Seiten. Viel notwendiger als alles andere ist eine Übersetzung durch wirkliche Dichter, unter Mitarbeit oder nach Richtlinien von Musikern, die ihnen angeben können, was sich singen läßt und was nicht, und von Schauspielern, die wissen, wo die Grenze des gesprochenen Wortes liegen, und was besser durch Zuhören als durch rein passives Aufnehmen begriffen werden kann. Doch das ist kein spezifisch für Australien oder für die englische Sprache akutes Problem, sondern vielleicht das allgemeine Hauptproblem überhaupt beim Gebrauch irgendeiner modernen, gesprochenen Sprache, in der Liturgie.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Alle oben aufgeführten, offiziell genehmigten Veröffentlichungen sind erhältlich bei der Advocate Press, a'Beckett St., Melbourne, C. 1. Australia.

Zwei moderne Messen sowie die unter 1 (b) und 1 (d) aufgeführten Veröffentlichungen sind erhältlich bei Allan's Music Pty. Ltd., Collins Street, Melbourne. Die Begleitungen zu 1 (b) und 1 (d) sind erschienen bei Allan's Music Pty. Ltd. Eine Begleitung für das Chorheft für die Karwoche, 1 (e), hat die Advocate Press herausgegeben. Zwei Aufnahmen auf Langspielplatten sind erhältlich beim Catholic Radio and Television Office, a'Backett St., Melbourne. Die eine bringt zwei gesungene Messen und andere Wiedergaben aus dem bischöflich genehmigten liturgischen Hymnenbuch 1 (b), dargeboten von dem Chor der St. Patrick's Cathedral. Die zweite bringt zu Demonstrationszwecken den größten Teil der liturgischen Gesänge der Karwoche für Zelebrans und Chor 1 (d) und 1 (f), gesungen von Percy Jones, dem Vorsitzenden des Unterausschusses für Kirchenmusik. Diese Schallplattenaufzeichnungen haben die Arbeit der Chöre und ihrer Dirigenten in ganz Australien erleichtert und zu einer Vereinheitlichung im Vortrag beigetragen.

GUILFORD CLYDE YOUNG

Geboren am 10. November 1916 in Sandgate, Australien, am 3. Juni 1939 für die Diözese Hobart zum Priester geweiht, studierte er am St. Columba's College, Springwood, Australien, und am Institut de Propaganda Fide, Rom. Er promovierte 1940 in Rom in Dogmatik und war apostolischer Delegationssekretär, Professor für Dogmatik am Seminar Banyo, Weihbischof von Canberra-Goulborn 1948–54, Erzbischof Koadjutor in Hobart 1954–55 und ist seit 1955 Erzbischof in Hobart.

Dokumentation Concilium

Verantwortliche Redaktion: L. Alting v. Geusau, Direktor,
und M. J. Le Guillou, 2. Direktor

P. Brunner

Liturgische Erneuerung in Asien

Bestrebungen und Durchführung

Die aktive Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie hat in wahrhaft großem Maßstab am 7. März des vergangenen Jahres eingesetzt. Von überall her kommen Nachrichten über die begeisterte Aufnahme der Liturgie in der Muttersprache. Gemeinden, die seit Jahren den Ermahnungen ihrer Geistlichen, aktiv am Gottesdienst teilzunehmen, ablehnend und ohne Reaktion gegenüberstanden, zeigten nun wo man ihnen gestattet hat, ihre eigene Sprache zu gebrauchen, die Bereitschaft darauf einzugehen.

Übersetzungen in lebende Sprachen

Was im Augenblick die meisten Anstrengungen beansprucht, ist die Schaffung der Übersetzungen. Trotz der vielen Probleme, die sie aufwerfen, ist es bezeichnend, daß alle Bischofskonferenzen Asiens Rom gebeten haben, ein Maximum an lebender Sprache in die Liturgie einzuführen. Der Umfang in dem dies möglich gemacht wurde, ist so groß, daß er praktisch alle laut gesprochenen oder gesungenen Teile der Messe außer der Doxologie des Kanons umfaßt. Selbst wenn die betreffenden Länder nur eine einzige nationale Sprache haben, abgesehen vielleicht von kleinen Minoritäten von Ureinwohnern, wie Japan, Vietnam oder Thailand, sind die Übersetzungsprobleme bedeutend komplizierter als bei unseren lateinischen oder germanischen Sprachen. In Japan gebraucht man bei der Konversation einen ganz unterschiedlichen Stil, je nachdem man mit einem Höherstehenden oder Gleichstehenden spricht. Die Liturgiekommission hat entschieden: Wendet der Text sich an Gott, wie beim *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* usw., wird der vornehme Stil, der «*bungôtai*», jedoch in etwas vereinfachter Form, verwendet; für alle übrigen Teile, wie die Dialoge zwischen Priestern und Gläubigen, bedient man sich des einfachen Stiles oder «*kôgôtai*». Diese Stilmischung, der man zuweilen innerhalb eines und desselben Textes begegnet, ist nicht nach jedermanns Geschmack, und es hat nicht an Kritiken für die Übersetzer gemangelt. Eine revidierte Ausgabe, die später erscheinen soll, wird versuchen, soweit möglich die Kritiken zu berücksichtigen.

Die chinesischen Übersetzer haben ebenfalls eine Gewaltleistung zu vollbringen. Ihr Text muß zugleich in Taiwan, Macao, Hongkong und in der chinesischen Diaspora verwendbar sein, mit anderen Worten in ganz Asien, wo neben den nationalen Sprachen vier große Dialekte gesprochen werden: der von Kanton, von Shanghai, von Hakka und Amoy. In all diesen Sprachen sind die Schriftzeichen die gleichen, doch ihre Aussprache, ihr Vokabular und ihre Syntax unterscheiden sich voneinander zumindest in der Umgangssprache. Es geht also darum, Ausdrucksweisen zu finden, die all diesen Varianten des Chinesischen gemein sind, in der gleichen Weise geschrieben aber je

nach Dialekt verschieden ausgesprochen werden. Zum Glück kann die gehobenere Sprache der Presse und der Literatur eine Art gemeinsamen Nenner abgeben, dennoch müssen die Übersetzer ständig darauf bedacht sein, in ihrem Niveau eine solche Einfachheit zu wahren, daß der Text auch für die zugänglich ist, die keine Höheren Schulen besucht haben. Diese Lösung gestattet den Christen verschiedener Sprache, die häufig in einer Pfarrei miteinander gemischt sind, einen einzigen Text zu rezitieren, den jeder in seiner Weise ausspricht.

An anderen Orten ist das Problem aber noch bedeutend schwieriger. In Malaisia spricht man neben den chinesischen Dialekten noch englisch, tamil und malaiisch. Auf den Philippinen gibt es 76 Dialekte, von denen die Bischofkonferenz acht zur Würde von liturgischen Sprachen erhoben hat; dazu das Spanische (das langsam verschwindet) und das Englische, das schätzungsweise 37% der Bevölkerung versteht. Englisch ist tatsächlich die Verständigungssprache vieler Gemeinden in Asien, was die liturgische Erneuerung, die sich auf diese Weise alles zunutze machen kann, was in Übersee geschieht, beträchtlich vereinfacht. Überall haben sich regionale Ausschüsse gebildet, die Übersetzungen in die verschiedenen Dialekte erarbeiten. Das Unangenehme aber ist dabei, daß man immer innerhalb eines Sprachgebietes beträchtliche Varianten findet; und da es auf dem Gebiet der Übersetzungen häufig ebensoviele Ansichten wie Richter gibt, läßt sich eine Einigung nur schwer erreichen. So kann es vorkommen, daß ein Bischof die Übersetzung des regionalen Ausschusses ablehnt und sich daran begibt, eine eigene zu erstellen, was jedoch für die Einheit nicht besonders förderlich ist.

Dieses Beispiel veranschaulicht eins der Hindernisse, die den Fortschritt der liturgischen Erneuerung in bestimmten Gebieten lähmen. Die Entscheidungen auf der Ebene der Bischofkonferenzen reichen nicht immer bis auf die Ebene der Diözesen. So haben die Bischöfe der Philippinen an ihren Beschluß zur Verwendung lebender Sprachen in der Liturgie eine Klausel angehängt mit der Forderung, daß die praktische Durchführung der Entscheidung jedes einzelnen Bischofs überlassen sei. Da aber jeder Ordinarius die Dinge in seiner Weise sieht, haben wir zum Beispiel in Manila den Fall, daß keinerlei Gebrauch lebender Sprachen gestattet ist, nicht einmal bei der Lesung der Epistel und des Evangeliums, «wegen des kosmopolitischen Charakters dieser Erzdiözese», während in Cotabato, einem Einwanderungszentrum, von dem zuständigen Bischof alle von nationalen Bischofskonferenzen anerkannten Liturgiesprachen genehmigt sind.

Das Problem der Anpassung der Riten

Alle Bischofskonferenzen haben ihre Absicht ausgesprochen, Schritt für Schritt die liturgischen Zeichen, Gesten und Symbole dem eigenen Genie ihres Volkes anzupassen und ihren nationalen Ausschüssen die Sorge dafür überlassen, die Gewohnheiten des Landes zu studieren, ganz besonders für das Ritual der Trauung. Man wird kaum überrascht sein, daß es im ersten Stadium der Liturgiereform erst wenig Einzelheiten zum Thema der Adaption zu berichten gibt. Die in den letzten Jahren in Japan, Taiwan und Indien erschienene Rituales und die Teilübersetzungen in Vietnam, in Thailand usw., sind im allgemeinen einfache Wiedergaben des römischen Rituales. Ehe man Zeichen, Gesten und Symbole von den jeweils die Umwelt bestimmenden Kulturen entlehnt, ist es bedeutend dringlicher, daß unser Klerus sich noch stärker vom Geist der römischen Liturgie durchdringen läßt und ihre pastoralen Möglichkeiten richtig auswertet; denn nur so kann man bedauerliche Mißgriffe und Fehlentwicklungen vermeiden. Immerhin mögen einige Beispiele zeigen, in welcher Richtung sich die Liturgie von morgen in Asien entwickelt. Bekanntlich ist Japan das einzige Land, das Änderungen des Rituales auf nationaler Ebene angenommen hat. Die tiefe Verneigung ist an die Stelle der Kniebeugung getreten, und anstatt das Meßbuch zu küssen, hebt der Priester es einfach bis zur Stirnhöhe. Im übrigen scheint es, als seien die Erfahrungen überall zunächst auf einige Pionier-Gemeinden begrenzt, von denen aus sie, wenn sie ihre Bewährungsprobe bestanden haben, auf die diözesane oder nationale Ebene übergreifen sollen. In Vietnam haben die Benediktiner einer Abtei in der Nähe von Hué bei ihrer Zelebration Meßgewänder im Stil der Mandaringewänder einschließlich des großen Zeremonialhutes übernommen. Doch hat man diesen Versuch als stark archäologisierend beurteilt. Tatsächlich muß man sich die Frage stellen, ob diese Art Rückkehr zu Formen der Vergangenheit nicht die Gefahr birgt, die Kirche als veraltete Institution erscheinen zu lassen.

In Java werden die drei Prozessionen in der

Messe und der Gesang der Gemeinde vom *Gamelan*, einem einheimischen Musikinstrument, begleitet. Der Rezitativ-Ton für die Lesungen und Gebete ist ebenfalls der javanischen Tradition entlehnt. Der Gong tritt bei der Wandlung an die Stelle der Glocken. Während des Kanons wird ein großer Sonnenschirm, der sogenannte *Songsong*, mit dem man hochgestellte Persönlichkeiten ehrt, über dem Zelebranten aufgespannt, um damit auf die reale Gegenwart von Leib und Blut Christi auf dem Altar hinzuweisen. Dieser Sonnenschirm begleitet den Priester auch bei der Austeilung der heiligen Kommunion. Eine Prozession bei der Opferbereitung geleitet die Opfergaben der Gläubigen und alles, was zur Feier des Meßopfers nötig ist, feierlich zum Altar.

Aus der indischen Diözese Raigahr-Ambikapur wird folgender schöne Brauch berichtet, der eine Verbindung zwischen dem Alltagsleben und der Sonntagsmesse schafft: «Jeden Tag, ehe sie ihren Reis kocht, nimmt die Mutter der Familie, von ihren Kindern umgeben, eine Handvoll Reis weg, «den Anteil Gottes». Diese Geste ist von einer schlichten Zeremonie begleitet. Nach dem Kreuzzeichen knien alle nieder, und die Mutter spricht folgendes Gebet: «Himmlischer Vater, im Gedenken an das heilige Meßopfer lege ich ein wenig Reis beiseite. Sieh uns, Große und Kleine, an in deiner Gnade und schau auf unsere Armut.» Alle antworten: «Amen» und erheben sich, nachdem sie das Kreuzzeichen gemacht haben. Am nächsten Sonntag wird der Reis, den die Familien so beiseite gelegt haben, in großen Körben gesammelt, und bei der Opferbereitung bringen zwei Vertreter der Gemeinde sie als Zeichen der tätigen Teilnahme am Opfer zum Zelebrant.» (E. R. Hambye, SJ, *Le Renouveau liturgique dans le monde, l'Inde*, dans La Maison-Dieu, 74, S. 151).

Bisweilen würde man gewisse Adaptionen erwarten, die sich eigentlich von selbst ergeben sollten. So ist man überrascht, wenn man zum Beispiel im neuen chinesischen Rituale für die Taufe von erwachsenen Frauen immer noch die Salbung auf der Brust und zwischen den Schulterblättern entdeckt, während man doch ganz genau weiß, wie sehr es die chinesiche Frau geniert, sich von einer Person anderen Geschlechts überhaupt berühren zu lassen. Und die Bischöfe von Taiwan haben bei den Fällen, in denen die Kommunion unter beiden Gestalten gereicht werden kann, nicht an die Brautleute am Tage ihrer Trauung gedacht. Dabei würde in China diese Gewährung einen noch größeren Sinnreichtum haben, als andernorts, da das Teilen des Bechers durch die Vermählten zum traditionellen Ritual der chinesischen Eheschließung gehört und von unseren ersten Christen beibehalten wurde, wie man aus ihrem Gebetbuch ersehen kann, das im Anschluß an die Gebete, welche die Brautleute sprechen, die Bemerkung enthält: «Nach diesem Gebet wird der Hochzeitskelch getrunken.»

Der Umfang dieses Artikels gestattet es nicht, auf die Bemühungen um eine Adaptation auf musikalischem Gebiet einzugehen, doch darf man keineswegs die schönen indischen Darbietungen stillschweigend übergehen, die auf dem Eucharistischen Kongreß von Bombay aufgeführt wurden, unter anderem die Psalmen in Tamil nach einer Komposition der Katechetenschule Tindiwanam, und eine Messe von den Philippinen mit Eingeborenenweisen, die dem gregorianischen Gesang sehr nahe kamen und den Vorteil haben, zum Meßtext in fast allen einheimischen Dialekten zu passen. Die Messe ist das Werk der Benediktiner von San Beda in Manila.

Erwartungen

Was man in Asien von der postkonziliaren Kommission erwartet, ist vor allem, daß sie zur «allgemeinen Neugestaltung» (Konstitution Nr. 21) der Liturgie schreitet und ihr die ganze Fülle ihres didaktischen Wertes und die Geschmeidigkeit der Anpassung wiedergibt, die sie zur Zeit ihres Ursprungs hatte. Dabei gibt es einen Punkt, der vor allem vielen Missionaren am Herzen liegt. Er rührt an das Kernstück unseres Gottesdienstes, den Kanon der Messe. Wir erklären unseren Gläubigen, daß der Kanon das Hochgebet der Danksagung ist, welches das «heilige Volk» durch den Mund seines Zelebranten zu Gott emporsteigen läßt. Wir fügen hinzu, daß dieses Hochgebet früher einmal vom Priester, der von den *Circumstantes* umgeben war, wie Christus beim Abendmahl von seinen Aposteln, in verständlicher Sprache gesprochen wurde. Ja wir fordern nachdrücklich dazu auf, daß unsere Gläubigen diese «Eucharistie» durch ein bewußtes und kraftvolles Amen ratifizieren. Peinlich ist nur, daß unser gutes, gläubiges Volk in der Kirche nicht wiederfindet, was wir ihm im Religionsunterricht erklären. Wenn man beim Kanon angekommen ist, scheint sich die Einheit zwischen dem Priester und seiner Gemeinde, die sich während des Wortgottesdienstes fest

geschlossen hatte, wieder aufzulösen; jeder bekommt sozusagen «seine Freiheit wieder», um für seine privaten Funktionen zur Verfügung zu stehen: der Priester am Altar und die Gläubigen im Kirchenschiff. In Wirklichkeit ist ihnen gar nicht sehr klar, was man nun von ihnen erwartet. Der Kanon ist eine Art Pause zwischen dem *Sanctus* und dem Vaterunser. Anstatt Gipfel zu sein, ist es vielmehr Niedergang, eine nicht ausgefüllte Zeit, in der in unserem tropischen Klima die unter der drückenden Hitze leidende Gemeinde von allerlei Geräuschen belästigt wird, dem Husten der alten Leute, dem Weinen der kleinen Kinder und das alles untermalt von dem durchdringenden Zirpen der Grillen, der Zikaden und sämtlicher sirrender und surrender Tiere der Schöpfung.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

PAUL GEORGES BRUNNER

Geboren am 20. Dezember 1920 in Mülhausen (Frankreich), Jesuit, zum Priester geweiht am 11. März 1953. Er studierte an der Theologischen Fakultät St. Bellarmin in Shanghai und in Trier und promovierte in Theologie im Januar 1960. Er veröffentlichte L'Eucholoģe de la Mission de Chine (von 1628 bis heute) 1964, A Commentator's Handbook, Manila 1962, Our Community Mass, Manila 1962, Glory to the Lord (eine liturgische Sammlung). An folgenden Zeitschriften arbeitet er mit: Amen, Good Tidings, Teaching all Nations, Home Life, The liturgical Information of the Philippines (alle Manila), Missio (Frankreich) und Eglise vivante (Belgien).

Guilford Clyde Young

Liturgie in Australien

Die Liturgiereform in Australien erhielt ihre offizielle Genehmigung durch die Beschlüsse, welche die australische Bischofskonferenz auf ihren Treffen in Sydney im März und Juni 1964 faßte, sowie ihre nachträgliche Ratifikation durch das *Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia.*

Seither ist der *Ritus Servandus in Celebratione Missae* der Ritenkongregation (27. Januar 1965) eingeführt worden, und weitere Änderungen sind im Lichte der Erfahrung, nach Konsultation des *Consilium* vorgenommen worden.

Die australische Hierarchie hat sich für eine weitest mögliche Verwendung der Muttersprache ausgesprochen.

Alle Teile der Messe einschließlich der Präfation, nicht aber das *Nobis quoque peccatoribus*, das *Per Ipsum...* oder das *Domine non sum dignus* des Zelebranten werden laut auf englisch gesprochen. Die Übersetzung und Auswahl der Texte wurde von dem liturgischen Ausschuß der australischen Hierarchie vorgenommen.

Mitglieder dieses Ausschusses sind Erzbischof Justin D. Simonds von Melbourne (Vorsitzender), Erzbischof Guilford C. Young von Hobart, Bischof Brian Gallagher von Port Pirie, Bischof Thomas v. Cahill von Cairns (Sekretär), Bischof Launcelot J. Goody von Bunbury und Koadjutor-Bischof John Culliane von Canberra und Goulburn. Ihre Übersetzung des Ordinariums ließ erkennen, daß sie von den stilisierten hieratischen Ausdrucksformen ausging, dabei wurde auf die Anforderungen eines von einer großen Gemeinschaft gemeinsam gesprochenen Englisch besonderer Wert gelegt.

Drei weitverbreitete englischsprachige Missales wurden für die wechselnden und die gleichbleibenden Teile der Messe genehmigt. Eine vierte Auswahl folgte, als die australische Hierarchie das kanadisch-englische Missale annahm.

Alle übrigen eucharistischen Riten – zum Beispiel beim sakramentalen Segen und der Krankenkommunion – werden vollkommen auf englisch vollzogen. Die Riten für die übrigen sechs Sakramente mit Ausnahme der heiligen Weihen, werden

ebenfalls vollkommen auf englisch vollzogen. Die Übersetzungen für die Sakramente entsprechen denen aus dem alten Baltimore-Rituale, der späteren *Collectio Rituum* aus den USA und «*The Small Ritual*» der britischen Hierarchie.

Die *Allocutiones* der Ordinationsriten werden ebenso in englisch gesprochen wie die Litaneien, das Ordinarium, das Proprium usw., doch die sakramentalen Formeln bleiben lateinisch.

Die Riten für die Sakramentalien – einschließlich der Beerdigung – sind gleichfalls englisch.

Die Brevierübersetzung der Liturgical Press (Collegeville USA) ist approbiert und wird in Australien weithin gebraucht. Der Gebrauch des Englischen ging Hand in Hand mit neuen Akzentsetzungen, die deutlicher die Struktur der liturgischen Riten hervorheben. Das hat sich besonders günstig bei der Feier der Messe ausgewirkt, bei der heute eine klare Trennungslinie zwischen dem Wortgottesdienst und dem eucharistischen Gottesdienst erkennbar wird. Dies wurde genau wie in anderen Teilen der Welt dadurch erreicht, daß die Feier des Wortgottesdienstes vom Altar weggenommen wurde. Die ursprüngliche Rolle des Priesters als Vorsitzender der Versammlung läßt sich nun wieder erkennen. Der neugewonnene vertrautere Umgang mit der Bibel in vielen Kirchen hat den Sinn für ihre fundamentale Bedeutung geweckt. Die eucharistische Bedeutung des Altars ergibt sich von selbst mit größerer Klarheit. Die Gemeinden sind dabei, sich selbst als «ein Volk des Kelches und des Buches» zu sehen.

Die Aufgliederung der Riten ist Hand in Hand gegangen mit einer Verteilung der Rollen beim Gottesdienst. Die Gemeinde antwortet aus innerstem Antrieb, und in vielen Fällen hat sie das *Kyrie*, *Gloria*, *Credo* und *Agnus Dei* vollständig übernommen. Chor und singende Gemeinde finden langsam ihren Platz innerhalb der Liturgie. An verschiedenen Orten werden *Introitus*, *Graduale*, usw. von der ganzen Gemeinde rezitiert; an anderen Stellen werden sie von einer kleinen Schola gelesen. Laien lesen die Lesungen, die nicht den Evangelien entnommen sind.

Diese Beschreibung der Liturgie bedarf jedoch noch einer Klärung durch die Feststellung, daß die Entscheidungen der australischen Hierarchie für die Einzeldiözesen nicht bindend sind. Die praktische Durchführung der Beschlüsse befindet sich in den 25 australischen Diözesen in unterschiedlichen Stadien. Obwohl also die Gesetzgebung eine umfassende liturgische Reform gestattet, besteht in der Praxis ein weiter Spielraum für Variationen. Die meisten Diözesen haben jedoch das Niveau der oben skizzierten Entwicklung schon erreicht oder kommen ihm nahe.

Es darf behauptet werden, daß die große Mehrzahl der australischen Katholiken und ihrer Geistlichen die liturgische Erneuerung mit großer Freude annehmen. Deutliche Widerstände gab es nur wenig, und die betrafen in den meisten Fällen die bei den Riten verwendeten Texte. Im Grunde gab es in diesen Anfangsstadien keine Kritik an der Notwendigkeit, die Liturgie der Kirche in Australien zu reinigen und zu bereichern. Gegenwärtig sieht sich die liturgische Bewegung in Australien drei Hauptaufgaben gegenüber. Sie gelten der Überwindung von Mängeln im praktischen Glaubensverständnis der Vergangenheit.

Zum ersten gibt es bei den australischen Katholiken keine Tradition der Bibelfrömmigkeit, die in der Vergangenheit immer als Domäne des Protestantismus betrachtet worden ist.

Zum zweiten kann die neue Liturgie nicht auf ein Erbe von Kirchenliedern zurückgreifen. Es muß bezweifelt werden, daß der durchschnittliche australische Katholik mehr als einige wenige Kirchenlieder kennt, – und sehr wahrscheinlich sind es solche, die sich kaum mit der liturgischen Erneuerung in Einklang bringen lassen.

Zum dritten haben die australischen Priester auf der Basis der persönlichen Seelsorge zwar eine Art pastoralen Rekord zu verzeichnen, dem nur wenige Länder etwas Vergleichbares gegenüberstellen können, aber – vielleicht wegen der Anforderungen eines so anspruchsvollen Dienstes – ist man in Australien keine guten Predigten gewohnt, weder nach Inhalt noch nach Stil.

Doch unter dem Einfluß des Vatikanischen Konzils und in der Atmosphäre der Freiheit und der Möglichkeit zur eigenen Initiative haben verschiedene Diözesen Kampagnen für eine Pastoral-Liturgie aufgezogen. Kirchenlieder werden komponiert, die den theologischen und ästhetischen Anforderungen entsprechen und das Volk ansprechen sollen. Arbeitskreise und Seminare über liturgische und biblische Themen nehmen zu.

Die Reformbewegung hat den Kontinent in seiner ganzen Ausdehnung ergriffen und alle Teile der Liturgie gewandelt. Die Hauptaufgabe der Kirche in Australien ist nun, dieser neuen Erfahrung Tiefe und Reichtum zu verleihen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Biographie s. S. 137

Bonifacius Luykx

Liturgische Erneuerung in Afrika

Die aktive Lebendigkeit, mit der die Bischöfe Afrikas an den Diskussionen über die Liturgiekonstitution teilgenommen haben, mag für Außenstehende eine Überraschung gewesen sein. Wir Afrikaner hatten dagegen diese «aktive Teilnahme» einfach erwartet. Die Liturgie spielt hier ja eine – verhältnismäßig – weit wichtigere Rolle als in den alten christlichen Ländern, wo ein tief eingewurzelter Individualismus bei Klerus und Volk einem gemeinschaftlichen Ausdruck der menschlichen Beziehungen zu Gott im Wege steht. Dies ist denn auch ein erster Punkt, den wir bei Besprechung des Standes der Liturgie in Afrika vor Augen haben müssen (übrigens sprechen wir vor allem von Schwarz-Afrika, dem Afrika südlich des Äquators).

1. Der westliche Mensch sollte nie vergessen, daß der Afrikaner sozusagen ein «kultisches Wesen» ist, was zunächst heißen soll, daß er gegenüber der Wirklichkeit sehr religiös eingestellt ist. Er lebt mit einer erstaunlichen Selbstverständlichkeit in der unsichtbaren Welt – man möchte fast sagen: er lebt mehr in der unsichtbaren als in der sichtbaren Welt, die unsichtbare Welt ist für ihn wirklicher, er hat mit ihr zu tun; und durch den Gottesdienst kommt er gerade mit dieser Welt in Kontakt. Darum schlägt das Symbol, worauf die ganze Liturgie aufgebaut ist, ihn auch so stark in ihren Bann.

Außerdem aber hat der Afrikaner ein unwiderstehliches Bedürfnis, seine religiösen Erfahrungen und Erlebnisse durch die ganze Skala menschlicher Handlungen *auszudrücken*, vom Tanz bis zum Gebet. Und dies alles in Gemeinschaft, denn die Gemeinschaft ist für ihn nicht etwas Fremdes; sie ist er selber – vervielfältigt und ausgebreitet: Er hat die anderen nötig; er allein kann nicht bestehen und also auch nicht allein zu Gott gehen.

2. Aus diesen beiden Gründen liegt in Afrika die liturgische Problematik also ganz anders als in der westlichen Welt, wie im folgenden deutlich werden möge. Wir bauen hier zudem auf Voraussetzungen auf, die um ein Vielfaches günstiger sind als anderswo. Das erklärt, warum die liturgische Erneuerung hier auf der ganzen Linie in gutes Erdreich gefallen ist. Nach den Berichten zu urteilen, die aus den verschiedensten Ländern zusammengekommen sind, darf man schließen, daß sowohl die Missionare wie auch der einheimische Klerus die liturgischen Erneuerungen von Anfang an und nach bestem Vermögen als etwas Selbstverständliches übernommen haben, worauf sie seit langem gewartet hatten.

Tatsächlich ist in vielen Gebieten und für den größten Teil unserer Christen die liturgische Feier *das einzige Mittel zur Katechese* und zur unablässigen Mission. Jeder Missionar wünscht also, daß die Liturgie ihre volle Kraft der Heiligung und des Vortrages zurückbekommen möge, damit die Gläubigen so aktiv wie möglich daran teilnehmen und alle davon ihren Nutzen haben.[1] Dies erklärt auch, warum die liturgische Erneuerung mit der schon einige Jahre älteren katechetischen Erneuerung Hand in Hand geht, weil die Not einer isolierten Katechese schon früher erfahren wurde.

3. Andererseits gibt es neben diesen Pluspunkten auch Schattenseiten. Da gibt es zunächst das große Bedürfnis nach einer liturgischen Bildung von Klerus und Volk. Hier stehen wir mehr als auf irgendeinem anderen Gebiet vor einem «unterentwickelten Land»; und wenn trotz dieses Mangels an liturgischer Bildung (Ausnahmen brauchen wir nicht zu berücksichtigen) doch schon so viel geleistet wurde, ist dies vor allem dem Eifer der Missionare und dem angeborenen Sinn für Liturgie des einheimischen Klerus zu verdanken. Darum ist denn auch *das erste Problem die liturgische Bildung*.

Gemäß Abschnitt 16ff. der Konstitution über die Liturgie werden hier in Zukunft ganz besondere Anstrengungen nötig sein. Dies gilt vor allem für die Missionsseminare im Mutterland. Die meisten Missionare gehören zu modernen Kongregationen, haben also von Hause aus wenig liturgischen Geist mitbekommen; aber sie sind meistens für die Erneuerungen in der Kirche aufgeschlos-

sen. Diese Aufgeschlossenheit ist in der jüngeren Generation der Missionare besonders spürbar, allerdings mehr in den französischsprechenden als in den englischsprechenden Ländern Afrikas; diese leiden merklich unter der zurückgebliebenen Liturgie der englischen Mutterlande (die übrigens meistens in anderen Punkten gegenüber der französischen Gruppe einen Vorsprung haben).

Auch in den Ausbildungshäusern des einheimischen Klerus ist noch ein großer Rückstand aufzuholen. Die Liturgie wird in Zukunft Hauptfach sein müssen, in gleichem Rang mit Dogmatik, Moral, Bibelkunde und kirchlichem Recht. Es wird dafür also auch einen ausgebildeten Dozenten als Lehrstuhlinhaber geben müssen, wie Artikel 16 der Liturgiekonstitution es vorschreibt und wie es vom Papst nach der zweiten Sessio des Konzils eigens noch einmal eingeschärft wurde. Aber es läßt sich voraussehen, daß wir noch viel Geduld brauchen – auch deshalb, weil das ganze Seminarproblem aufs neue gründlich überdacht werden muß. Durch Spezialschulen in Europa wurde in dieser Hinsicht schon manches für Afrika geleistet. Sprechen wir zunächst von «Lumen Vitae» in Brüssel: Hier widmet man sich zwar vor allem katechetischer Bildung, die aber mittelbar ihre Auswirkung auf die Liturgie hat. Auch die Liturgieschule der Abtei St. Andries bei Brügge hat ihre Verdienste, weil sie seit eh und je viele afrikanische Studenten (meistens Priester) angezogen hat. Auch am Liturgischen Institut von Paris sowie von Notre Dame in Indiana (USA) haben schon viele Afrikaner studiert und auch Missionare, die für Afrika bestimmt waren. Diese Ausbildung in «weißen» Instituten hat allerdings manchmal den Nachteil, daß allzu eifrige Epigonen ohne weiteres die Gebräuche und Auffassungen ihrer westlichen Lehrmeister oder ihrer westlichen Schulen anwenden, was für gewöhnlich ganz unmöglich ist: Der Abstand zwischen Saint Séverin und Afrika ist eben unsagbar groß!

Für die Fortbildung der erfahreneren Missionare wurden in den verschiedenen Mutterländern mehrere liturgische Studientage anberaumt. Besondere Erwähnung verdient die Initiative der Missionare von Scheut: Alle Missionare, die nach Europa auf Urlaub kommen und längere Zeit bleiben, müssen regelmäßig den Vorlesungen folgen, die speziell für sie angesetzt und durch Fachleute gehalten werden; so werden sie in kürzester Zeit «auf den neuesten Stand gebracht» und natürlich auch in die liturgische Erneuerung eingeschaltet.

4. Auch in den Missionsländern selbst wurde für die Bildung von Klerus und Volk schon sehr viel unternommen. Besondere Erwähnung verdient der *Panafrikanische Kongreß für Liturgie und Katechese* in Katigondo (Uganda), der vom 29. August bis zum 4. September 1964 stattfand. Er wurde von dem unermüdlichen Pater J. Hofinger SJ organisiert, der auch den so bekanntgewordenen Kongreß «*Liturgie und Missionen*» in Uden/Nijmegen organisiert hat. Übrigens könnte man Katigondo recht gut als Fortsetzung der Konferenz von Nijmegen ansehen: als spezielle Fortsetzung für Afrika. Der afrikanische Kardinal Rugambwa war Präsident dieses Panafrikanischen Kongresses; die Besprechungen leitete vornehmlich Erzbischof Hurley. Vertreter aus allen schwarzafrikanischen Ländern und auch einige ausländische Fachleute und Beobachter waren zugegen. Der Geist war sehr gut; es wurde ausgezeichnete Arbeit geleistet. Aber auch hier war der Unterschied zwischen den französisch- und englischsprechenden Ländern spürbar, zum Vorteil der ersteren, die aus oben erwähnten Grunden in fast jeder Hinsicht weit voraus waren.

Wer sich für den Stand der Liturgie und Katechese in Afrika interessiert, muß die Akten dieses Kongresses berücksichtigen.[2]

Es ist schade, daß von den Beschlüssen von Katigondo noch nicht viel in die Praxis gelangt ist. Afrika bewegt sich langsam; es sind noch so viele andere Dinge zu tun; aber die Fundamente, auf denen wir weiterbauen können, sind gelegt.

5. Für das ganze Werk der liturgischen Erneuerung haben wir sehr viel den Fachzentren in Afrika selbst zu verdanken. Ursprünglich waren es praktisch nur ein paar Menschen (etwa ein Bischof mit seinem nächsten Mitarbeiter oder ein Seminarprofessor mit seinen Kollegen, wie z. B. das Katechetische Zentrum in Mayidi, Kongo). Aber in jüngster Zeit wurden einige Zentren mit freigestellten Fachleuten errichtet, die die Dinge mehr systematisch bearbeiten, wie z. B. das Zentrum von Butare in Ruanda (Weiße Väter) und das «Centre d'Études Pastorales» von Léopoldville im Kongo (Missionare von Scheut).

Da dies letztere vom Episkopat des Kongo als sein eigenes Zentrum angesehen wird, kann es eine größere Aktivität über das ganze Land hin entfalten; und dies könnte vielleicht gleichzeitig zum Vorbild für die anderen Länder werden. So hat der Verantwortliche für Liturgie z. B. damit begonnen, überall zu «liturgischen Einkehrtagen»

und Studientagen einzuladen, woran ein sehr großer Teil des Klerus, und meistens auch die leitenden Lehrer teilgenommen haben. Er ermutigt die Komponisten und schickt ihnen Modelltexte für Kompositionen, um so schnell wie möglich zu einem genügend breiten Repertoire guter liturgischer Kompositionen in den hauptsächlichen Landessprachen zu kommen, und diese werden dann durch das Zentrum auf handlichen Liederblättern herausgegeben. Durch die Zeitschrift «Orientations Pastorales», die alle Priester und alle Institute zu abonnieren verpflichtet sind, werden die Leser über die wichtigsten Vorgänge der Liturgieentwicklung und des liturgischen Lebens unterrichtet; sie bietet Texte für außerliturgische Gottesdienste, legt Richtlinien vor für die Belebung der Liturgie unter den begrenzten Missionsverhältnissen, bespricht die besten Bücher und so weiter. Unterdessen arbeitet der Verantwortliche für die Heilige Schrift an guten Bibelübersetzungen und Bibelausgaben. Ein billiges Volksmissale und Rituale ist schon herausgekommen. Kurz, solch ein Zentrum freigestellter Männer und Fachleute kann die besten Dienste leisten.

Schon mehrmals wurde die Rolle der Zeitschriften erwähnt. Natürlich ist es unmöglich, hier alle Publikationen vorzustellen; nur die bekanntesten sollen genannt werden: Zunächst der Veteran, die «Revue du Clergé Africain» (Grand Séminaire, Mayidi), die in den letzten Jahren bemerkenswerte Studien veröffentlicht hat. «Orientations Pastorales» (Léopoldville) wurde oben schon genannt. «Jeunes Églises» (Brügge) erhält seinen großen Wert dadurch, daß in dieser Zeitschrift meistens die Arbeiten der afrikanischen Studenten des Liturgischen Instituts der Abtei St. Andries publiziert werden. «African Ecclesiastical Review» (Masaka, Uganda) ist die meistverbreitete Zeitschrift in den englischsprechenden Ländern und bringt regelmäßig sehr gute Studien über liturgische Probleme. Obschon «Vivante Afrique» eher eine Illustrierte ist, eine hochqualifizierte Illustrierte, wurden schon mehrere ihrer Nummern Themen gewidmet, die mit unserem Thema unmittelbar in Verbindung stehen, wie die prächtige Nummer über Äthiopien, die Nummer über die östlichen Liturgien und so weiter.

6. Mit dem 7. März 1965, mit der Inkraftsetzung der Konstitution über die heilige Liturgie und der Instructio vom 26. September 1964, hat eine intensive «liturgische Aktivität» begonnen. Praktisch überall wurden in den Diözesen Liturgiekommissionen errichtet und mit der Aufgabe betraut, die liturgische Erneuerung in die Hand zu nehmen. Auch wurden überall Liturgiekommissionen innerhalb des Episkopats einer Nation errichtet, soweit diese noch nicht bestanden, wie z. B. im Kongo. Meistens wurde ein Bischof damit beauftragt, der dann seine Mitarbeiter unter Priestern und Laien auswählte.

Zunächst soll gesagt werden, daß die Erneuerung praktisch überall, sowohl vom Klerus wie vom Volk, ohne Widerstand aufgenommen und mit überaus gutem Willen in die Hand genommen wurde. Ganz sicher dort, wo eine echte Vorbereitung des Volkes stattgefunden hatte (z. B. durch eine Reihe von Predigten und Vorträgen, wie im Kongo), hat die Erneuerung großen Beifall gefunden. Sie war nämlich ein Schritt näher zum Ziel: zu einem besseren Ausdruck für die eigene religiöse Art und deren Erwartungen. In manchen anderen Ländern, wo der oben erwähnte Mangel an liturgischer Bildung der Mutterlande noch nachwirkt, war anfangs ein Zögern zu spüren; aber auch dort ist der gute Wille groß. So hat der Verfasser dieses Beitrags zum Beispiel im Oktober 1965 an verschiedenen Orten Nigerias unter Mitwirkung der Staatsuniversität Liturgiebildungstage abgehalten, an der alle Priester teilnehmen mußten, um so die liturgische Erneuerung zu beschleunigen und die nötigen Organe für die künftige Arbeit auszubilden.

In jenen Ländern, wo die liturgische Erneuerung schon weiter vorgedrungen war, z. B. in Kongo-Léo, wurden nach der oben erwähnten Errichtung der Liturgiekommissionen mehrere regionale Studientage gehalten, die der Bischof als nationaler Vorsitzender leitete. Dort wurden die vordringlichsten Probleme besprochen: die Anwendung des neuen *ritus servandus*, der mehr als eine «Öffnung» und ein Ausgangspunkt, und weniger als ein Endpunkt betrachtet werden muß; das heikle Problem der Übersetzungen in die Landessprachen; das Problem der Anpassung im allgemeinen und im besonderen. Für die Anwendung des neuen *ritus servandus* wurden verschiedene Wünsche laut, und die Bischofskonferenz wurde gebeten, diese dem Konzil vorzulegen, unter anderem ging es um Übertragung der wichtigsten Gebete und der Schlußdoxologie des Kanon in die Volkssprache.

7. Im Gebrauch der *Volkssprache* sind die Bischöfe meistens so weit gegangen, wie sie eben konnten. Verschiedene Bischofskonferenzen, wie

z. B. die von Kongo-Léo, haben auch die Präfation in der Volkssprache gestattet (gemäß Indult vom 27. April 1965). Die Gründe für den Gebrauch der Volkssprache sind nämlich in Afrika noch viel schwerwiegender als anderswo: Eine fremde, unverständliche Sprache wird hier als magisches Element empfunden; sie stärkt also den magischen Sinn und verhindert die Bildung eines christlichen Kultgefühls.

Darum ist die *Übersetzung der liturgischen Texte* eine vorrangige Notwendigkeit. Aber diese Übersetzung ist nicht einfach. Die meisten afrikanischen Völker leben noch im Stadium der «mündlichen Kultur»; das hat unsagbare Vorteile: Das Wort besitzt noch seine volle Urkraft (wenn ein Vater seinen Sohn verflucht, wird dieser sterben). Aber es hat auch Nachteile, so die große Zahl von Sprachen und Dialekten. Eine gemeinschaftliche Verkehrssprache konnte sich noch nicht durchsetzen und so den partikularistischen Nationalismus überbrücken. Eine günstige Ausnahme bildet die Suaheligruppe: Tansania, Kenya und der westliche Teil von Kongo-Léo. Eine übrigens begreifliche Verlegenheitslösung wurde in anderen Ländern gefunden, wo einfach das Französische als Liturgiesprache eingeführt wurde, als gemeinsame Sprache zwischen den zahlreichen Dialekten. Anderswo wurden die wichtigsten Idiome als Liturgiesprachen angenommen (siehe «Notitiae» 1, 55 ff.); aber für ein gutes Funktionieren der Liturgie in der Volkssprache gibt es deren viel zu viele. Es ist begreiflich, daß man in der ersten Freude über die Anerkennung der Volkssprache im Gottesdienst vergaß, daß man dazu eine Sprache braucht, die in weiteren Gebieten gesprochen wird. Deshalb scheint es uns für die Zukunft unumgänglich notwendig zu sein, der Entwicklung bestimmter Verkehrssprachen in die Hand zu arbeiten.

Das Übersetzen selbst gibt in unseren Ländern noch schwierigere Probleme auf, wo bis heute keine geschriebene Kultussprache besteht, und zwar vor allem deshalb, weil die Arbeit von einigen wenigen Leuten getan werden muß, die meistens schon mit Arbeit überlastet sind. Zur Illustration dafür darf vielleicht die Arbeitsweise von Léopoldville mitgeteilt werden:

a) Die Psalmen und Gesänge, die Gebetstexte und Lesungen werden von Unterkommissionen übertragen, in denen jeweils auch ein Fachmann sitzt;

b) die Arbeiten dieser Unterkommissionen werden in einer Zentralkommission gesammelt und (vor allem auf die Sprache hin) durchgesehen;

c) schließlich wird alles noch einmal gründlich in einer Sitzung der Liturgiekommission überarbeitet, an der auch die Fachleute teilnehmen, und welcher der Bischof und der für die zentrale Kommission des ganzen Sprachgebiets Verantwortliche vorsitzen;

d) so werden die Texte in die Bistümer und Pfarreien gesandt, und dort muß dann der praktische Gebrauch erweisen, was daran noch verbessert werden muß. Diese Arbeit verlangt eine enorme Anspannung, die sich ein großes Sprachgebiet allerdings erlauben kann, und das Resultat ist der Mühe wert.

8. An eigentlichen *liturgischen Ausgaben* bestanden meistens verkürzte Ritualia, und die Bücher des Neuen Testamentes oder mindestens die Evangelien waren bereits übertragen (obwohl wir mit Beschämung bekennen müssen, daß wir in der Vergangenheit meistens mehr um eine Übersetzung des Katechismus als des Wortes Gottes besorgt waren). Der römische Gebetstil und Gebetsverlauf sind so weit von afrikanischer Art entfernt, daß für die Gebete Neuschöpfungen nötig sind, selbst wenn wir die Themen der römischen Gebete gebrauchen könnten. Auch unter den Gesängen können wir mit den langen Introitustexten usw. nichts anfangen: wir werden den treffendsten Text herauslösen müssen und ihn als Refrain zwischen Psalmverse einstreuen, wie es das Graduale simplex vorsieht.

Inzwischen haben die meisten afrikanischen Länder die Erlaubnis erhalten, die früher gebrauchten Paraphrasen für die feststehenden Teile der Messe und die angepaßten Gesänge für die Eigenteile der Messe auch weiterhin zu gebrauchen. Dies ist eine sehr gute Lösung, eine sehr brauchbare Lösung – wenigstens vorläufig. In Léopoldville wurde denn auch bereits ein Gesangbuch für die Gläubigen herausgegeben: *Toyembani Misa*, das für alle Sonntage und Feste des Jahres angepaßte Meßgesänge enthält, mit guten afrikanischen Weisen und meistens von gediegener liturgischer Inspiration. Es kommt uns so vor, als ob erst wenige Sprachgebiete so weit sind...

9. Trotzdem geht es schließlich und endlich um viel mehr als um Übersetzungen. Diese sind nur ein erster Schritt *zu einer eigenen afrikanischen Liturgie, die Ausdruck des Tiefsten sein kann, was in der afrikanischen Seele lebt*, und was so verschieden ist von westlichem Denken und Fühlen, auch ver-

schieden von einer erneuerten westlichen Liturgie. Wir wissen recht gut, daß all unsre Bischöfe, der einheimische Klerus und die Missionare in der römischen Liturgie aufgewachsen sind; diese Liturgie wird also unser Ausgangspunkt sein müssen. Aber trotzdem haben wir nicht das Recht, unser Volk und sein Bedürfnis nach Wärme und Farbe, nach dramatischem Ausdruck, nach Bewegung und Gemeinsamkeit an einen rituellen Ausdruck zu binden, der den Antipoden der afrikanischen Gefühlswelt entsprechen mag. Damit würde sich unser Volk in seiner spontanen Offenheit für das Religiöse zutiefst enttäuscht fühlen und sich einer Art Wudukult zuwenden und die «offizielle» Liturgie dem Klerus überlassen, wie es der schwarze Mensch in allen Weltteilen getan hat, wo seine eigene religiöse Gefühlswelt nicht respektiert wurde – allem Gerede vom Aufkommen einer «universalen Bildung» zum Trotz.

Wir wissen ferner, daß dies eine *delikate Arbeit für lange Zeit* sein wird. Aber wir hatten es von Anfang an vor Augen, daß wir dahin müssen. Wir müssen die Arbeit wissenschaftlich anfassen, wie das in unserem Liturgiekurs an der Universität Lovanium (Léopoldville) geschieht. Auch wird es «test-centers» geben müssen, wo «für Gott Freigestellte» sich ganz dem Kultus widmen: monastische Stifte wie die von Léopoldville und andere. Wenn der Afrikaner mit seinem wachen kultischen Sinn jemals die Chance bekommen sollte, zum Gottesdienst der Kirche seinen eigenen Beitrag zu leisten, wird das ganze Volk Gottes davon bereichert und gesegnet werden.

(Unsere eigenen neuesten Publikationen zu diesem Gebiet sind zu weit verstreut, als daß wir sie hier zitieren könnten.)

[1] Const. 31 ff.; siehe unsere Vorlesung in Katigondo, «Revue du Clergé Africain», Nov. 1964.

[2] Der englische Text wurde in der Zeitschrift «Teaching all Nations» veröffentlicht, Manila 1964; der französische Text (lediglich die wichtigsten Vorlesungen und Entschließungen) in «Revue du Clergé Africain», Nov. 1964.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BONIFATIUS JOANNES JOSEPH LUYKX

Geboren am 6. Februar in Lommel, Belgien, Prämonstratenser, zum Priester geweiht am 25. Juli 1940, er studierte in der Abtei Postel-Retie und an der Universität Löwen, wo er auch in Theologie promovierte. Seit 1960 ist er Professor für Dogmatik an der Universität Löwen, außerdem Konsultor der Vorbereitungskommission für Liturgie des II. Vaticanums und Konsultor für die Anwendung der Konstitution. Seine Veröffentlichungen: Essai sur les sources de l'Ordo Missae prémontrée, 1946, Mis en Missaal voor de jeugd, 1955, Kinderen in de Mis. Miskatechese voor de schoolgaande jeugd, 1956, De oorsprong van het gewone van de Mis, 1955, L'influence des Moines sur l'office paroissial, 1957, La Confirmation, doctrine et pastorale, 1958, und Conferences sur la Messe, 1962. Er schreibt mit an folgenden Zeitschriften: Orientations Pastorales, Tijdschrift voor Liturgie, Ephemerides Liturgicae, Analecta Praemonstratensia, African Ecclesiastical Review, Journal of Religion, Worship, Lexika und Enzyklopädien.

E. Rau

Die Liturgiereform in Lateinamerika

a) Lateinamerika im allgemeinen

Statt mich auf konkrete Gegebenheiten, Daten und Personen zu beziehen, möchte ich hier die *Problematik* ins Auge fassen, die durch die Konstitution in unsern Ländern geschaffen wurde. Im allgemeinen läßt sich behaupten, die Reform sei günstig aufgenommen worden. Die Laien sind mit Interesse auf sie eingegangen, mancherorts selbst mit wahrer Begeisterung. Was die Ordensleute betrifft, scheint sie bei den Frauengemeinschaften stärkeren Anklang zu finden als bei den Männern. Die «getrennten Brüder» haben sie mit Wohlgefallen beobachtet, besonders insofern sie dem *Wort* größere Wertung verleiht. Die Gleichgültigen sehen sie mit Sympathie, da sie darin ein Zeichen sehen, daß die Kirche in diesem Konzil sich um eine Erneuerung und Anpassung bemüht. Eine der besten Früchte besteht meines Erachtens darin, daß wir durch die aktive Teilnahme an der liturgischen Feier ein tieferes Empfinden für die «Kirche», die «Gemeinschaft» gewinnen.

Trotzdem stellen wir die dringende Notwendigkeit fest, uns in den Inhalt der Reform zu vertiefen. Es gibt keine Reform ohne vorausgehenden Unterricht oder Katechese; die liturgische Pastoral muß in den Rahmen der ganzen Pastoral eingebaut werden. Das wird unser Volk aus der religiösen Unwissenheit retten, an der es krankt.

Im Schoße des CELAM (Bischofsrat Lateinamerikas) ist nach der Approbation der Liturgiekonstitution eine liturgische Abteilung auf lateinamerikanischer Ebene geschaffen worden. Bewundernswerte Anstrengungen sind erfolgt. Die Begeisterung für die Reform breitet sich durch Kurse, Veröffentlichungen, Institute, Besuche ... über den ganzen Erdteil aus. Doch läßt sich noch nicht verlangen, daß diese Abteilung in den Bischofskonferenzen ihr Hauptzentrum findet. Zuweilen kann es besser sein, wenn die Reform organisch von unten nach oben geht, so daß sie zuerst in jedem Land und Volk, in jedem Bistum, in jeder Pfarrei Wurzeln faßt, selbstverständlich immer im Einklang mit den Konzilsnormen. Sonst laufen wir Gefahr, durch gleichschaltende Verordnungen einem bloßen Formalismus zu verfallen. In diesem Sinne stellen wir fest, daß sich der *Klerus* der Bedeutung des Wortgottesdienstes noch nicht genügend bewußt geworden ist.

Durch den ganzen Kontinent hin hat sich das Problem der Textübersetzungen gestellt. Seine Lösung stößt auf viele Schwierigkeiten. Die einen sind der Ansicht, es dränge sich eine «Vereinheitlichung» für ganz Lateinamerika und auch die übrigen Länder spanischer Zunge auf. Andere ziehen die Verschiedenheit in der Einheit, die Anpassung an jedes einzelne Land vor.

Zum Verständnis der Bedeutsamkeit dieses Problems muß man sich erinnern, daß zwar in allen lateinamerikanischen Ländern außer Brasilien spanisch gesprochen wird, daß aber die Sprache in den verschiedenen Zonen beträchtliche Unterschiede aufweist. Die Erfahrung zeigt, daß das Volk mit mehr Bewußtsein und Freude die Gebete und Gesänge annimmt, die in der Sprache seines Alltagslebens verfaßt sind, wenn nur die gottesdienstliche Würde gewahrt ist, als wenn man ihm eine Redeweise aufdrängt, die nicht die «seine», nicht die seiner Gemeinschaft ist. Die Kirche hat die Einförmigkeit des dem Volke unverständlichen Lateins gebrochen. Sollen wir nun dem gleichen Volk Redewendungen, Wörter, Ausdrücke aufzwängen, die ihm fremd sind? Wie oft haben wir nach der Verbreitung der neuen Lektionare im Volke den Ausruf vernommen: Nun verstehen wir endlich das Evangelium! Mir scheint, das Problem ist wichtiger, als manch einer glaubt.

Zweifellos bedeutet diese Lösung für einzelne Länder, die nicht so leicht in der Lage sind, einen eigenen Text zu haben, ein Problem. Doch diese Schwierigkeit ist nicht unlösbar. Der CELAM hat die Veröffentlichung der hauptsächlichen liturgischen Texte begonnen. Die liturgische Kommission der Bischöfe Argentiniens ist im Begriff, diese Übersetzung abzuschließen, und hat die hauptsächlichsten Meßtexte veröffentlicht, um jetzt an

die Ausgabe des Rituales heranzutreten. Sodann lassen sich auch die zahlreichen Übersetzungen in Betracht ziehen, die schon vor der Konstitution vorhanden waren. So können die Bischofskonferenzen nunmehr die Übersetzung bestimmen (und haben es teils schon getan), die dem Geiste jedes Landes am besten entspricht. Dies muß auf jeden Fall die erste Etappe sein, auch wenn man eines Tages in den Ländern spanischer Zunge nach den Erfahrungen in den einzelnen Gebieten zu einer größeren Einheit gelangen will.

Es gilt, organisch voranzukommen und von der Wirklichkeit unseres Volkes auszugehen, für welches der Text bestimmt ist, und wir müssen schrittweise vorgehen; die Etappen können sogar lang dauern.

Wir haben einige lateinamerikanische Begegnungen abgehalten, auch mit den «getrennten Brüdern», um z. B. eine passende gemeinsame Fassung des Vaterunsers, des Glaubensbekenntnisses, des Dialogs mit dem Zelebranten zu erreichen usw. Die Lösungen sind noch nicht reif.

b) In Argentinien

Der stärkste Faktor, der die Reform in der Richtung der Konstitution leitet, ist ohne Zweifel das *Pastoralliturgische Direktorium des Argentinischen Episkopats* mit seinem *Anhang*, das nach dem Erscheinen der *Instructio* herauskam und die *offizielle* Norm bildet.

Dank dieser Einheit der argentinischen Bischöfe dem so wichtigen Problem der liturgischen Erneuerung gegenüber hat die *Bischöfliche Liturgiekommission*, die aus fünf Bischöfen, fünf Experten mit beratender Stimme und 17 Mitarbeiterexperten besteht, für das ganze Land die notwendigsten liturgischen Bücher herausgeben können: 2 *Lectionare* (Episteln und Evangelien); *Gehen wir zur Messe:* Führer für die Sonn- und Feiertagsmessen; *Heiliger Vater:* Ordinarium der Messe; *Dem Herrn zur Ehre:* Liedersammlung; *42 Psalmen:* Text und Musik; verschiedene *Wortgottesdienste* für Orte, wo es wenig Priester gibt usw. Überdies hat sie verschiedene *liturgische Begegnungen* mit den liturgischen Diözesankommissionen organisiert, die schon in fast allen Bistümern existieren. Bei der letzten Begegnung, die in Embalse 3° stattfand und sich mit dem Zentralthema der *Homilie* befaßte, waren ungefähr hundert Priester zugegen.

Zwei Probleme werden wir demnächst ins Auge fassen müssen: die Erneuerung der Kulträume, der Altäre, Bilder und Kirchen, sodann das schwierige Anliegen der Melodien für die schon approbierten spanischen Texte. Hiefür ist eine Subkommission geschaffen worden. Was den Gesang betrifft, zeigen sich zwei Strömungen. Die eine zieht neue Melodien vor. Die andere möchte gregorianische Melodien verwenden und dem spanischen Text anpassen. Im Schoße der Kommission wiegt die erste Auffassung vor. Man bereitet einen großen Wettbewerb liturgischer Gesänge vor, zu dem alle Musiker spanischer Zunge eingeladen werden.

Folgerung: Wir dürfen behaupten, daß in allen lateinamerikanischen Ländern die Reform auf dem Weg ist. Wir hoffen, im Laufe dieses Jahres zur Koordinierung aller Bemühungen zu gelangen, um in der wundervollen Verschiedenheit unseres Kontinents Einheit zu erreichen. All diese jungen Völker streben danach, allmählich, aber kraftvoll auf den Wegen voranzuschreiten, die das Konzil geöffnet hat.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

ENRIQUE RAU

Geboren am 29. September 1899, 1922 zum Priester geweiht in der Diözese Mar del Plata, studierte er am Metropolitan-Seminar in Buenos Aires, 1918 promovierte er in Philosophie, 1922 in Theologie. Er war Vizerektor und Studienpräfekt am Seminar von La Plata, von 1931–55 Professor für Theologie am selben Seminar, Weihbischof und Generalvikar von La Plata und Bischof im Chaco, Argentinien. Er ist nun Bischof der Diözese Mar del Plata, Präsident der Nationalkommission für Liturgie und der Abteilung Liturgie des CELAM, sowie Mitglied der Konzilskommission zur Beratung der Ausführungen der neuen Liturgie. Seine Veröffentlichungen: El Misterio Sacramental de la Iglesia, Espigas Jocistas (über pastorale Arbeit), El Celibato Virginal, El Nacional-socialismo y la Iglesia (zusammen mit P. Juan C. Ruta), Vivamoa el Concilio. An folgenden Zeitschriften arbeitet er mit: Als Gründer an der Revista Teologia und der Revista de Musica de Musica Sagrada: Psallite, Pastoral Jocista, Boletin eclesiastico.

G. Diekmann

Die Vereinigten Staaten und Kanada

Bis jetzt wurde noch keine umfassende Untersuchung vorgenommen, um den Stand der liturgischen Praxis in den Vereinigten Staaten und Kanada vor und nach der Promulgation der Liturgiekonstitution festzustellen. Das vorhandene Tatsachenmaterial läßt jedoch einen annähernd genauen Überblick zu.

In den Vereinigten Staaten beschloß die nationale Bischofskonferenz erst 1958 die Gründung einer offiziellen Bischofskommission für das liturgische Apostolat. Ein gutes Vierteljahrhundert zuvor hatte die liturgische Bewegung im Volke Wurzel gefaßt. 1926 wurde von P. Virgil Michel OSB die Monatsschrift *Orate Fratres* (jetzt *Worship*) ins Leben gerufen und der liturgische Verlag der St. John's-Abtei in Collegeville (Minnesota) gegründet. Daß die Bewegung gleich von Anfang an pastoral ausgerichtet war, trat darin zutage, daß ihr Begründer in enger Verbindung zu Dom Lambert Beauduin stand und persönlich an der Sozialarbeit kundig teilnahm. In seinen zahlreichen Veröffentlichungen und Aufsätzen blieb die Liturgie nie auf den Kirchenraum beschränkt; er sah das christliche Leben als ganzes, mit der Liturgie als seiner geistlichen Kraftmitte. Darum unterstützte er kräftig zwei Freunde, Tom und Dorothy Coddington, die in den frühen Dreißigerjahren eine Zeitschrift mit dem Titel *Liturgy and Sociology* zu veröffentlichen begannen – gewiß ein einzig dastehendes Phänomen in der Geschichte der modernen liturgischen Erneuerung. Nachdem P. Virgil 1938 verstorben war, betonte während der folgenden fünfzehn Jahre P. H. A. Reinhold die soziologische Dimension weiterhin in besonderer Weise, indem er jeden Monat einen «Timely Tract» (Wort zur Zeit) zu *Orate Fratres* beisteuerte.

Die Liturgischen Wochen, die seit 1940 alljährlich stattfanden, machten das pastorale Anliegen der Bewegung auf dem Raum der ganzen Nation bekannt. Daß die Nationale liturgische Konferenz ins Leben trat, ist hauptsächlich ihnen zu verdanken. Obwohl die einzelnen Mitglieder der Hierarchie die Konferenz förderten und sich ihr zeitweise als Vorsitzende zur Verfügung stellten, behielt sie einen nicht offiziellen Status bei. Unter ihren führenden Männern und in ihrem aus Diözesanpriestern, Ordensleuten und Laien zusammengesetzten leitenden Ausschuß waren besonders in den letzten zehn Jahren die hervorragenden Liturgiewissenschaftler und Seelsorgepioniere des Landes vertreten. 1955 wurden die Nationalen liturgischen Wochen in Nordamerikanische liturgische Wochen umbenannt, um auf die wachsende Zusammenarbeit mit dem Nachbarland Kanada hinzuweisen. Das Tätigkeitsgebiet der Konferenz hat sich in den letzten Jahren stark ausgeweitet, so daß ihr emsiges Hauptquartier in Washington mit einem vielseitigen Publikations-, Erziehungs- und Werbeprogramm heute praktisch an der Spitze unserer pastoral-liturgischen Bewegung steht.

Die 1958 ernannte offizielle Bischofskommission für das liturgische Apostolat suchte in Übereinstimmung mit der Instruktion von 1958 die Errichtung diözesaner liturgischer Kommissionen zu fördern. Leider ging es in allzuvielen Fällen bei der Ernennung in diese Kommissionen um eine bloße Ehrung. Der Titel eines Monsignore bietet noch keine Gewähr für liturgisches Interesse oder Gespür. Erst nach einigen Jahren konnte der Geist Leben in die dürren Gebeine bringen. Der Bischofskommission ist es auch zu verdanken, daß 1961 eine neue Version der *Collectio Rituum* verteilt wurde, obwohl die Vorbereitung dieser Ausgabe das Werk eines von den Bischöfen *ad hoc* ernannten Komitees war. Die Kommission sollte ferner als Bindeglied zwischen der Hierarchie und der Liturgischen Konferenz dienen; ihr Sekretär berichtete alljährlich zur Zeit der Jahresversammlung der Bischöfe über das Wirken der Konferenz und den Stand der liturgischen Erneuerung. Obwohl in Kanada nur eine einzige Bischofskonfe-

renz besteht, wurden für die englisch sprechenden und die französisch sprechenden Bevölkerungsteile des Landes verschiedene Bischofskommissionen ernannt, die aber über ein gemeinsames Sekretariat verfügen.

Kardinal Joseph Ritter von St. Louis, Erzbischof Paul Hallinan von Atlanta und Bischof Albert Martin von Nicollet, Kanada, waren während der ersten und zweiten Konzilssession als Mitglieder der Liturgischen Kommission des Konzils tätig. Die detaillierten Berichte, die sie über die Ansichten und das Vorgehen der Kommission ihren Bischofsversammlungen regelmäßig erstatteten, trugen sicher entscheidend dazu bei, daß die beiden Hierarchien die Arbeit der Kommission tatkräftig unterstützten. 1963 wurde Erzbischof Hallinan zum Mitglied der Amerikanischen Bischofskommission für das liturgische Apostolat ernannt und diente ihr in der Folge als Sekretär, während Bischof Martin zum Sekretär für das französischsprachige Kanada bestimmt wurde.

Nach der Promulgation der Liturgiekonstitution stellte die amerikanische Bischofskommission eine Auswahl von Übersetzungen liturgischer Texte zusammen und unterbreitete diese im Frühjahr 1964 dem Bischofskollegium zur Approbation. Eine Plenarversammlung der Bischöfe, die am 2. April 1964 stattfand, bestimmte, wie weit die Volkssprache gebraucht werden dürfe. Ihre Dekrete wurden vom Consilium am 1. Mai bestätigt. Da bereits ein Plan bestand, eine Übersetzung liturgischer Texte zum Gebrauch für die ganze englischsprachige Welt zu schaffen, wurden die von den amerikanischen Bischöfen approbierten Übersetzungen den schon vorliegenden entnommen. Das englisch sprechende Kanada übernahm größtenteils die Texte der Vereinigten Staaten, während die Diözesen französischer Sprache die in Frankreich publizierten Texte zu Nutzen zogen.

Die Erlaubnis, in ausgedehntem Maße die Volkssprache zu gebrauchen, war die weitaus am sehnlichsten erwartete aller vom Konzil angebahnten Reformen. Sie wurde in den Vereinigten Staaten in drei Stufen verwirklicht: Schon im Mai 1964 wurde die Erlaubnis erteilt, das Brevier in der Volkssprache zu beten, da bereits eine passende Übersetzung zur Verfügung stand; im September 1964 wurde ein neues Rituale in der Volkssprache eingeführt, und vom 29. November, dem ersten Adventssonntag an wurde die Volkssprache auch in die Messe übernommen, da dann das neue Missale bereit stand. Der Grund dafür, daß verschiedene Daten gewählt wurden, lag einzig darin, daß man jeweils warten mußte, bis der betreffende Text im Druck erschienen war. Dennoch machte sich unter der Laienwelt ein gewisses Unbehagen bemerkbar, da der Klerus scheinbar bevorzugt wurde, insbesondere dann, wenn einzelne Geistliche, wie dies gelegentlich der Fall war, sich auf das Brevier in der Volkssprache geradezu stürzten, während sie für die Einführung der Volkssprache in die Messe eine nicht so große Begeisterung zeigten. Um der weitverbreiteten Ungeduld zu begegnen, kamen einige Diözesen offiziell und einzelne Priester auf eigenen Antrieb hin dem auf November angesetzten Zeitpunkt zuvor. Eine ähnliche Unzufriedenheit äußerte sich noch lauter unmittelbar nach Einführung der Volkssprache, da die Orationen, der Embolismus nach dem Vater unser (um von der Präfation zu schweigen) sowie der vorausgehende Dialog weiterhin noch auf lateinisch zu beten waren. Der sprachliche Mischmasch, der sich daraus ergab, befriedigte niemand. Deshalb fand das neue Missale für das englischsprachige Kanada, wo für die meisten dieser Teile die Volkssprache erlaubt war, auf dem «schwarzen Markt» reißenden Absatz. Trotzdem alle Aussicht besteht, daß wir vom Frühjahr 1966 an alle diese Texte ebenfalls in englischer Sprache haben werden, mag in einigen Kreisen ein verhängnisvoller Präzedenzfall aufgekommen sein, wobei im Gegensatz zu einer allzu legalistischen Buchstabentreue in der Vergangenheit nun für offensichtlich unverständliche und weniger sinnvolle Rubriken auf eigene Faust Lösungen gesucht werden, ist doch heute die «Echtheit des Zeichens» zum populären liturgischen Schlagwort geworden. Darum liegt in den Vereinigten Staaten die Schwierigkeit vielleicht nicht so sehr darin, daß einzelne nicht geneigt sind, schon beschlossene Reformen zu akzeptieren, sondern mehr darin, daß eine wachsende Minderheit voller Ungeduld ist, weil das Tempo, in welchem die angekündigten tiefgreifenden Änderungen vorgenommen werden, als viel zu langsam empfunden wird.

Die Bischöfe fast aller Diözesen gaben großzügig Erlaubnis, das Brevier in der Volkssprache zu beten, und im Laufe des Jahres gingen die meisten Priester dazu über, es auf englisch zu verrichten. Solche, die dies noch nicht dürfen, wie zum Beispiel die zum Chorgebet verpflichteten Ordensleute werben für die Erlaubnis.

Der nächste größere Schritt zur Liturgiere-

form erfolgte am 7. März 1965, an welchem Datum die Instruktion vom vorhergehenden September in Kraft trat. Um dieser Aufforderung tatkräftiger nachzukommen und die gesamte nationale liturgische Erneuerung besser zu leiten, kündigte die Bischofskommission im Dezember 1964 die Errichtung eines ständigen Sekretariats in Washington an und bestellte P. Frederic McManus zu seinem ersten Sekretär. Diese Wahl stieß allgemein auf freudige Zustimmung, denn P. McManus war langezeit mit der liturgischen Bewegung in den Vereinigten Staaten identifiziert worden. Er war während vier Amtsperioden Präsident der Nationalen liturgischen Konferenz, war Konsultor der Liturgischen Kommission des Konzils und ist gegenwärtig Konsultor des nachkonziliaren Consiliums. Das Sekretariat zu Washington dient dazu, die Tätigkeit der Bischofskommission zu koordinieren und dem Landesepiskopat die nötigen Unterlagen zu verschaffen. Einer seiner ersten Schritte war die Ernennung einer Expertenkommission für Kirchenmusik, die Vorschläge für die Vertonung der Gesänge des Zelebranten und der Assistenten zu machen hat.

In der Mai-Ausgabe der *Notitiae* berichtete Kardinal Ritter: «Es kann wohl gesagt werden, daß man bei diesen ersten Schritten zur Liturgiereform in den Vereinigten Staaten auf keine bedeutenden Schwierigkeiten stieß. Wo sich in einzelnen Fällen Schwierigkeiten ergaben, waren sie fast immer auf einen Mangel an Vorbereitung und Verständnis zurückzuführen... Unser Volk hat die liturgische Erneuerung mit Begeisterung aufgenommen und sieht der weitern Entwicklung auf dem Gebiet der Liturgie mit Zuversicht entgegen.» Inzwischen ist nichts passiert, was zwänge, dieses Urteil zu ändern. Zwar hat der Geistliche Gommar De Pauw, der einer «Katholischen traditionalistischen Bewegung» vorstand, eine Zeitlang in der ganzen Nation viel von sich reden gemacht. Er behauptete, er spreche im Namen von sechzig Prozent der Katholiken der Vereinigten Staaten und werde von dreißig (nicht genannten) Bischöfen sowie von hohen (ungenannten) Vatikanischen Stellen unterstützt. Tatsächlich aber haben die Schätzungen, die bis jetzt auf der Ebene einer Pfarrei, Diözese oder in einem weiteren Rahmen angestellt wurden, ausnahmslos eine starke Mehrheit von manchmal über achtzig Prozent zugunsten der hauptsächlichen Änderungen ergeben. Wie vorauszusehen war, ist der Gebrauch der Volkssprache am meisten populär, während der Kommentator, insbesondere die Art der Ausübung dieses Amtes am meisten kritisiert wurde. Schade, daß der konservative Standpunkt kein besseres Sprachrohr hatte als P. De Pauw. Seine der Phantasie entsprungenen Vorwürfe, «die liturgischen Änderungen seien unseren Bischöfen von einer kleinen, aber gut organisierten Minderheit sogenannter liturgischer Experten, die sich selbst zu solchen ernannt hätten und sich in ihren Elfenbeintürmen abschlössen, abgerungen worden», und «liturgischer Progressismus erscheine vielen immer stärker und alarmierender als bloß die erste Phase eines viel weiter greifenden Plans mit dem Ziel, die ganze katholische Kirche protestantisch zu machen», haben eine Organisation in Mißkredit gebracht, die an sich gute Dienste hätte leisten können, indem sie Liturgiker offen und sachkundig auf Schwierigkeiten und Gefahren aufmerksam gemacht hätte.

Unter den Maßnahmen, um dem «Mangel an Vorbereitung und Verständnis», von dem Kardinal Ritter gesprochen hat, zu begegnen, sind die folgenden vielleicht am wichtigsten:

1. *Die Arbeit der Nationalen liturgischen Konferenz.* Ausgezeichnete Presseberichte über die Verhandlungen des Konzils über die Liturgie weckten ein solches Interesse, daß die 1963 in Philadelphia abgehaltene Liturgische Woche es auf 15 000 Teilnehmer brachte und die von 1964 in St. Louis nahezu 20 000 Teilnehmer zählte, darunter beide Male mehrere tausend Priester aus den Vereinigten Staaten und Kanada. 1965 wurde ein noch größeres Publikum erreicht, indem man die Woche in drei Städten hielt: in Baltimore für den Osten, in Chicago für den mittleren Westen und in Portland für den fernen Westen. Im Frühjahr 1965 veranstaltete die Konferenz eine Studienwoche für Mitglieder von diözesanen liturgischen Kommissionen, die von über 400 Teilnehmern besucht war, und im April eine andere für Kirchenarchitekten und Diözesankommissionen für kirchliche Kunst und Architektur, an der sich wenigstens eine gleich große Schar beteiligte. Weitere solcher Studientreffen, u.a. eines für Kirchenmusik werden vorbereitet. Die Konferenz hat auch eine Reihe von Büchern und Broschüren veröffentlicht, das sogenannte «Parish Worship Program» (Pfarreigottesdienstprogramm), das dazu bestimmt ist, die neuen Reformen einführen zu helfen. Gegenwärtig unternimmt sie eine soziologische Sondierung der Einstellung gegenüber der aktiven Beteiligung der Liturgie usw.

2. Die von der Bischofskommission veröffentlichte glückliche *Instruktion betreffend den Übergang zur Volkssprache in der Messe*. Die Bischofskommission betonte die Würde und Wirkkraft des gesprochenen liturgischen Wortes und die Notwendigkeit, es richtig zu verkünden. Die Instruktion spricht von der Dringlichkeit, mit der Heiligen Schrift persönlich stärker vertraut zu werden, empfiehlt Wortgottesdienste in der Pfarrei und erinnert die Priester in kraftvollen Worten an ihre Verantwortung als Diener des Wortes. «Durch seine Stimme, Gebärde und Körperhaltung sollte der Lektor die Würde und Heiligkeit der Handlung unterstreichen. Er hat die Rolle eines Herolds des Wortes Gottes, die Funktion, zu einer sinnvollen Begegnung mit dem lebendigen Wort zu führen.» Das Dokument trug wesentlich dazu bei, der tatsächlich bestehenden Gefahr zu begegnen, die schlampige Art, in der man auf lateinisch rezitierte, in das Beten und Lesen bei volkssprachlichen Gottesdiensten hinüberzunehmen. In Kanada hat die Bischofskommission zwei Nationalkonferenzen von Diözesankommissionen organisiert. Auch gibt sie ein instruktives Mitteilungsblatt heraus und veranstaltete im letzten September eine Nationale liturgische Woche für Priester, Ordensleute und Laien.

3. *Nationale Studienwochen für den Klerus*. Das Aufkommen solcher Institutionen in Kanada und den Vereinigten Staaten ist zweifellos eines der ermutigendsten Phänomene der vergangenen drei Jahre. Im Sommer 1965 fanden gegen zwanzig solcher theologischer, liturgischer, biblischer, pastoraler, katechetischer Studienwochen statt mit jeweils durchschnittlich um die hundert Teilnehmer. Die meisten von ihnen befaßten sich mit der Heiligen Schrift, doch der heute glücklicherweise bestehende Zusammenhang zwischen den einzelnen theologischen Disziplinen sogte dafür, daß dabei besonders auch die liturgische Seite der Probleme zur Sprache kam, die bei keiner Studienwoche unberücksichtigt blieb. Man kann sich darauf verlassen, daß die amerikanischen Bischöfe und Priester die Reformdekrete gehorsam ausführen. Es braucht jedoch theologische Überzeugungen und vertiefte Einsichten in Gottes Heilsplan, der sich in der Heilsgeschichte und im liturgischen Mysterium vollzieht, um die äußeren Änderungen zu einer tiefen und dauernden geistlichen Erneuerung werden zu lassen. Wir waren in der letzten Zeit von den meisten unserer Kleruszeitschriften schlecht bedient: Konservative Publikationstaktiken bewahrten die Leser vor einer verständnisvollen Sympathie für die heutigen theologischen und biblischen Strömungen. Daß ältere wie jüngere Priester auf diese Studieninstitutionen so begeistert ansprachen, berechtigt zu neuer Hoffnung. Diese Hoffnung ist umso mehr am Platze, wenn wir an gewisse Fortschritte denken, die zu gleicher Zeit eintraten: an die zwei akademischen Liturgischen Institute (Notre Dame-Universität in Indiana, St. John's Universität in Collegeville), an die rasche Verbreitung von höheren theologischen Schulen für Kleriker und Laien, die alle der Liturgie und der verheißungsvollen neuen katechetischen Bewegung die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken suchen.

4. *Der Einsatz diözesaner liturgischer Kommissionen*. Dieser ist selbstverständlich seiner Intensivität nach sehr verschieden: er variiert zwischen einem bloß symbolischen und einem vollen Einsatz. Eines der besten Programme ist das von Chicago, das vom verstorbenen Kardinal Meyer stark gefördert wurde. Seit Februar 1965 liegt ein «Pastorales Direktorium für die Meßfeier» vor, das von hervorragender Qualität und äußerst reichhaltig ist. Die 460 Pfarreien des Bistums (des größten der Vereinigten Staaten) wurden in fünfzig liturgische Distrikte mit je einer «Modellpfarrei» aufgeteilt. Ein sechswöchiges Studienprogramm bereitete alle Priester der Diözese auf das Märzdatum der Einführung der neuen Liturgie vor, und ein fortwährendes Bildungsprogramm sieht vor, daß jedem Priester monatlich ein anregendes neues Buch oder eine entsprechende Broschüre übersandt wird. In sechzehn Vorträgen wurden die Ordensschwestern instruiert, während ein sechswöchiges Ausbildungsprogramm für Kommentatoren und Lektoren und Chorleiter nicht weniger als 11400 Laien erfaßte. Das umstrittene Problem des *altare versus populum* wurde vom Kardinal klar gelöst, indem er gegenüber jenen, die das Moment der *admiratio* geltend machten, den Spieß umdrehte und an seine Priester schrieb: «Ich fordere euch auf, gegen das Volk gewandt zu zelebrieren, damit im ganzen Erzbistum die gleiche Ordnung herrsche, und das Volk will nicht der *admiratio* ausgesetzt sein von solchen, die an den Mahnungen Roms keinen Gefallen finden.» Erzbischof Cody, sein Nachfolger, half in einer seiner ersten Verlautbarungen der Sache weiter, indem er die Erlaubnis erteilte, jeden Sonntag zwischen vier und acht Uhr eine Abendmesse zu halten. Eine andere hervorragende Er-

rungenschaft auf diesem Gebiet stellt das «Pastorale Direktorium über den Kirchenbau» *(La Construction des Eglises)* dar, das Kardinal Léger und die andern Bischöfe der Kirchenprovinz von Montreal im April 1965 herausgaben. Um der Nächstenliebe willen verzichte ich darauf, Dokumente von der entgegengesetzten Seite des Spektrums anzuführen. Es darf jedoch gesagt werden, daß einzelne vier oder fünf Diözesen im alten Fahrwasser weiterfahren, als ob es nie ein Konzil gegeben hätte, und einige andere wenige Bistümer scheinen zu wünschen, es hätte nie stattgefunden. Die große Mehrheit macht einen ernsthaften, wenn auch nicht in jeder Instanz oder Hinsicht verständnisvollen Versuch. Letzlich kommt es entscheidend auf den persönlichen, tatkräftigen Einsatz (oder wenigstens die entschiedene Hilfe) des Diözesanbischofs an.

Von besonderem Interesse ist die ökumenische Wirkung der liturgischen Reformen. Bezeichnenderweise nahmen seit 1963 mehrere hundert protestantische Pfarrer an den Liturgischen Wochen teil, und innerhalb der gleichen Zeitperiode gewann *Worship* mehr als tausend neue Abonnenten aus den Kreisen des protestantischen oder orthodoxen Klerus.

Was sich in Zukunft ergeben wird, ist selbstverständlich irgendwie von dem bedingt, was wir aus der Gegenwart mitbringen. Der immer raschere Prozeß der Verstädterung wird die Ausmaße unseres wahrscheinlich größten pastoraltheologischen Problems noch erweitern. Dieses liegt darin, daß sich in den Großstädten und den Stadtrandpfarreien das Gefühl einer sinnvollen, wirklichen Gemeinschaft kaum herstellen läßt. Um diesen Zustand zu verbessern oder zu beheben, stellt man gegenwärtig in etwa fünf Bistümern das Experiment an, in verschiedenen Häusern Werktagsmessen zu halten, zu denen auch die Nachbarn eingeladen sind. Auf jeden Fall werden die Rolle der Pfarrei und die Bedeutung der traditionellen Territorialpfarreien lebhaft diskutiert. Ein anderer Faktor, der sich seltsamerweise bei einigen Priestern eher zu Ungunsten der liturgischen Erneuerung auswirkte, ist der bemerkenswert hohe Stand der Beteiligung am Sonntagsgottesdienst und des Sakramentenempfangs. Warum soll man etwas, das offensichtlich solchen «Erfolg» hat, in Frage stellen oder ändern? Nur eine anhaltende und systematische theologische Neuorientierung aufgrund der Konstitution, die den Charakter der Sakramente als Glaubenszeichen betont, kann aufgehen lassen, daß diese «Häresie der Zahl» wohl nichts anderes als eine feinere Variante der «Häresie der Werkheiligkeit» bildet.

Unter den Hoffnungen auf künftige Reformen nimmt wohl der Gebrauch der Volkssprache den ersten Platz ein. Ordensleute, die zum Chorgebet verpflichtet sind, wünschen ihn nicht nur zur Förderung ihres eigenen Gebetslebens, sondern sind nahezu einmütig davon überzeugt, daß sonst die Ordensberufe verhängnisvoll abnehmen werden. Und da nun der früher wie ein Tabu gehütete Glaube, der Kanon müsse still sein, durch die Konzelebration überwunden ist, wird die Bitte immer lauter, das ganze eucharistische Hochgebet möge bei jeder hl. Messe laut gebetet oder gesungen werden, damit wir wirklich «den Tod des Herrn verkünden, bis er wiederkommt». Andere Hoffnungen gehen nach größerer Sinnhaftigkeit der Zeichen und nach Vermeidung von Verdoppelungen. Man ist immer ungehaltener über das doppelte *Confiteor* und *Domine non sum dignus* in der Messe, die vielen Kreuzzeichen und Kniebeugungen während des Kanons und oft über einen anscheinend so geringfügigen Umstand wie die Verpflichtung, noch einen eigenen Introitus zu rezitieren, nachdem ein passendes Einzugslied gesungen wurde. Daß die gegenwärtigen Texte insbesondere der Kindertaufe und der Krankensalbung unpassend sind, tritt jetzt beim Gebrauch der Volkssprache nur noch um so offenkundiger hervor.

Sehr begrüßt wurde es, daß man bei der Liturgiereform unter Einheit nicht Einerleiheit verstanden hat. Daraus erwuchs die Hoffnung, das Prinzip der Flexibilität und der Anpassung an besondere Bedürfnisse werde inskünftig sich auch dahin auswirken, daß die Möglichkeit gegeben wird, den Kanon zu ändern und einfacher und im Wortlaut biblischer zu gestalten; bei Kindermessen innerhalb bestimmter Grenzen leichter verständliche Lesungen zu wählen; an Stelle der Matutin eine Schriftlesung von bestimmter Zeitdauer zu halten und vielleicht auch Laien zu erlauben, die heilige Kommunion auszuteilen, wenn viele Kommunikanten da sind. Und endlich, warum sollten nicht die heute so scharf voneinander abgegrenzten Kategorien Stillmessen, gesungene Messe und Hochamt aufgegeben werden zugunsten der Messe einfachhin, die jeweils so feierlich gestaltet werden könnte, wie es den jeweiligen Gegebenheiten entspricht? Mit einem Wort: Die Konstitution über

die heilige Liturgie hat nicht nur eine neue Aera aktiver Beteiligung an den heiligen Riten herbeigeführt, sondern auch in einem vorher nie gekannten Ausmaß den Wunsch ausgelöst, eine Liturgie zu erhalten, die durch ihre Einfachheit, Klarheit, und Sinnhaftigkeit, wie sie dem heutigen Menschen und den biblischen und geschichtlichen Grundlagen entsprechen, in noch stärkerem Maß Gipfel und Quelle des christlichen Lebens (Art. 10 der Liturgiekonstitution) zu sein vermag.

Aus dem Amerikanischen übersetzt von Dr. August Berz

GODFREY DIEKMAN

Geboren am 4. April 1908, Benediktiner, zum Priester geweiht am 28. Juni 1931, studierte er am Collegio Sant'Anselmo, Rom, und am Liturgischen Institut Maria Laach, und promovierte in Theologie. Er ist Professor für Patrologie in Collegeville, Konsultor der Vorbereitungskommission des Konzils für Liturgie, Konsultor der Liturgiekommission des II. Vaticanums und Konsultor der Kommission zur Ausführung der Liturgieerneuerung. Er ist Herausgeber der Zeitschrift Worship und arbeitet mit an der Encyclopedia Brittannica, er schrieb die Bücher: Come let us worship und Masses of Holy Week and Easter.

H. Rennings

Die Verwirklichung der Liturgiereform in Europa

Die Verwirklichung der vom Konzil beschlossenen Liturgiereform zeigt in den Diözesen Europas bisher zwei Phasen: 1. Eine Periode der Information und Vorbereitung der ersten Teilreformen; 2. Die Einführung dieser Reformschritte und erste Erfahrungen.

Orientierungs- und Vorbereitungszeit

Nach der Promulgation der Liturgiekonstitution im Dezember 1963 äußerten viele Konzilsväter – öfter in gemeinsamen Hirtenschreiben an ihre Mitchristen im Priester- und Laienstand – ihre Freude über den erfolgreichen Abschluß und das Ergebnis der konziliaren Beratungen zur Liturgie. Da das Konzilsdokument seine Tragweite nicht einmal dem Klerus (abgesehen von den Spezialisten) leicht erschließt, wählten die bischöflichen Verlautbarungen zentrale Ideen der Konstitution aus und erläuterten sie. Für den Großteil der Gläubigen blieben diese Darlegungen meist reichlich abstrakte Theorie, da sich an der vertrauten Art der Gottesdienste noch nichts änderte; beeindruckend wirkte die Einmütigkeit der Kirchenversammlung bei der Schlußabstimmung über die Konstitution.

Diese Situation wandelte sich auch nicht viel als im Frühjahr 1964 mehrere Länderepiskopate in Anwendung des Apostolischen Schreibens «Sacram Liturgiam» den Gebrauch der Muttersprache für die Schriftlesungen der Messe vorschrieben, bzw. gestatteten (z. B. Schweiz, Frankreich, Österreich, Deutschland, Belgien, Portugal); die volkssprachliche Perikopenverkündigung war in einigen Ländern mit gewissen Einschränkungen schon länger üblich gewesen. Weitere Neuerungen aufgrund des Apostolischen Schreibens erregten in den Gemeinden keine besondere Aufmerksamkeit.

Eine solche wurde erstmals deutlicher spürbar bei der Einführung der neuen Kommunionspendeformel, bei der manche Gläubige das «Amen» anfangs als Störung ihrer Andacht empfanden; verschiedentlich wurde die Meinung laut, die neue Formel hätte mit einer angemesseneren Art der Darreichung des Herrenleibes verbunden werden sollen. Die Nachrichten über den Fortgang der Reformvorbereitungen und die eigenen Erfahrungen einer Auflockerung der bisherigen rubrizistischen Verfestigung der Gottesdienste trugen dazu bei, die Realität der beschlossenen Erneuerung weiteren Kreisen bewußt zu machen.

Die zur Vorbereitung der Reformmaßnahmen gebildeten nationalen und regionalen Gremien befaßten sich u. a. mit der Übersetzung liturgischer Texte sowie den neuen Aufgaben der Kirchenmusik und des Kirchenbaus. Bei den Kongressen und zahlreichen Studientagungen standen allgemeinere Erörterungen im Vordergrund, da noch keine konkreten Anhaltspunkte für Art und Ausmaß der ersten Reformen vorlagen.

Mit der Ausführungsverordnung «Inter Oecumenicis», die für den 1. Fastensonntag 1965 eine auch für die Gemeinden bedeutsame Teilreform in Aussicht stellte, setzte eine starke Aktivität ein, da nur wenig Zeit für die Vorbereitung verblieb; die schnelle und unbürokratische Arbeitsweise des Consilium ist dabei besonders hervorzuheben. Einige der neuen Meßdirektorien mußten allerdings schon wieder modifiziert werden, als im letzten Moment vor dem Reformtermin noch ein revidierter «Ritus servandus» und «Ordo Missae» erschienen. Das Ende der ersten Phase war gekennzeichnet durch eine ziemlich allgemeine Unsicherheit über das, was nun kommen sollte.

Erste Reformschritte und Erfahrungen

Da die Reformdokumente nachdrücklich die Berücksichtigung der Gegebenheiten der Orts- und Länderkirchen wünschen und das Ausmaß der Änderungen weitgehend den Bischofsversamm-

lungen anheimstellen, wird bisher von den Erlaubnissen unterschiedlich Gebrauch gemacht. Für die Meßfeier ist im allgemeinen – mancherorts nicht für die Missa in cantu – die Verwendung der Volkssprache für Ordinarium, Proprium und auch die Orationen zugelassen. Die Zelebration zum Volk wird gestattet und läßt ein Empfinden für das gemeinsame Handeln der gegliederten Versammlung als Merkmal der Liturgie wachsen. Bei der Sakramentenliturgie ist die Verwendung der Muttersprache über den Gebrauch der doppelsprachigen Ritualien hinaus noch nicht so verbreitet. Generell läßt sich feststellen, daß im englischen Sprachgebiet wohl die stärkste Zurückhaltung geübt wird, wohingegen im französischen Sprachgebiet die weitestgehenden Erlaubnisse erteilt sind. Bemerkenswert scheint die Beobachtung, daß die Länder mit einer älteren Tradition liturgischer Reformbestrebungen zwar einzelne günstigere Voraussetzungen aufweisen, aber bei dem Übergang zur nachkonziliaren Entwicklung auch die Belastung dieser liturgischen Traditionen mitschleppen.

Niemand wird erwartet haben, daß die Reform ohne Schwierigkeiten vonstatten gehen würde. Die positiven und negativen Reaktionen und bisherigen Erfahrungen zeigen – bei aller Notwendigkeit eines differenzierenden Urteils – einige Gemeinsamkeiten, deren Beobachtung die zukünftigen Etappen der Reform erleichtern würde.

Die kurze Zeitspanne zwischen der Veröffentlichung der territorialen Direktiven und ihrer Anwendung reichte nicht aus, den Klerus ausreichend zu unterrichten, zumal dessen mangelhafte pastoralliturgische Ausbildung nun erschreckend deutlich ans Licht kommt. Für die von der Instruktion (Nr. 4) so betonte erläuternde Unterweisung der Gemeinden reichte die Zeit noch weniger. Es fehlt an Literatur, die den Gemeindemitgliedern die Ziele der Reformen in volkstümlicher Weise nahebringt. Für jene Priester, die nach allen vorausgegangenen geringfügigen Änderungen endlich merklich weiterkommen wollten, entstand die Versuchung, die Gemeinden zu überfordern, was gelegentlich nicht ohne Schock abging. Wo der Klerus in der Erkenntnis, daß die ganze Gemeinde handelndes Subjekt der gottesdienstlichen Versammlung ist (vgl. Konstitution Art. 26), in Gespräch und gemeinsamer Überlegung mit den Laien die Reformen begann, traten kaum Widerstände auf. Die Rücksichtnahme auf die Situation der jeweiligen Gemeinde als einer der Normen des Gehorsams in liturgischen Angelegenheiten ist für viele Seelsorger ein Problem, das ihnen mit den bisherigen Kategorien nicht lösbar scheint.

Gemeinsame Planung von Vorsteher und Gemeinde bietet auch Schutz gegen die größte Gefahr, die nach allen Erfahrungen der Reform droht: Sich damit zufriedenzugeben, ein altes Zeremoniell gegen ein vermeintlich moderneres auszuwechseln. Das konziliare Kirchenverständnis, die neu- oder wiedergewonnenen theologischen Erkenntnisse mit ihren praktischen Konsequenzen sowie die geistliche Erneuerung der Gläubigen (vgl. Instruktion Nr. 5–8) als Grundlage und Ziel der Wandlungen der gottesdienstlichen Zusammenkünfte müssen nachdrücklich und verstehbar erschlossen werden. Der Wunsch, die ganze Reform möglichst schnell abzuwickeln, übersieht die Einbettung der liturgischen Adaptionen in das Gesamtprogramm der Kirchenreform des Konzils und Papst Paul VI., die als geistig-geistlicher und eben nicht nur rituell-institutioneller Prozeß wachsen muß. Am schwierigsten ist die Lage in solchen Gemeinden, in denen nur ein einziger, vielleicht älterer Priester den Vorsteherdienst versieht, dem die ganze vom Konzil ausgelöste Entwicklung trotz guten Willens bisher innerlich unverständlich geblieben ist.

Für die muttersprachlichen liturgischen Texte greift man überwiegend noch auf ältere Volksmeßbücher, Ritualien, Bibelausgaben usw. zurück, die provisorisch approbiert sind. Die Unzufriedenheit mit diesen Übertragungen ist weit verbreitet und erstreckt sich auch auf einige – ziemlich hastig – neugeschaffene. Es wird bedauert, daß die Übersetzungen nicht nur sprachlich zu sehr vom lateinischen Original bestimmt sind, sondern auch inhaltlich antiquierte Denk- und Redeweisen der liturgischen Texte übernehmen mußten. Da die jetzigen Texte in absehbarer Zeit definitiven Fassungen weichen sollen, steht man angekündigten teuren doppelsprachigen Missaleausgaben mit den provisorischen Texten skeptisch gegenüber; schon aus ökonomischen Gründen wären Bücher, die nur den Text des jeweiligen liturgischen Dienstes enthalten, vorzuziehen.

Die regelmäßige muttersprachliche Verkündigung der biblischen Lesungen hat schon bald die Dringlichkeit einer reicheren Perikopenauswahl bewiesen. Ein Antrag der deutschen Bischofsversammlung auf vorläufige Benutzung einer erweiterten Perikopenliste an das Consilium wurde

von diesem zuständigkeitshalber an die höhere Autorität weitergeleitet und ist bis jetzt noch nicht genehmigt. Die Homilie als fester Bestandteil liturgischer Versammlungen stößt weniger auf grundsätzliche als praktische Hemmnisse.

Die großen Probleme, die die Liturgiereform der Kirchenmusik gebracht hat, bestehen in Ländern ohne wie auch auch in solchen mit Tradition im volkssprachlichen Gesang. In den einen muß völlig neu begonnen werden, was durch die provisorischen Textfassungen erschwert wird; in den anderen entsprechen die Gesänge weitgehend nicht den liturgischen Bedürfnissen, was bei genauer Beachtung der Vorschriften zur Vernachlässigung des Gesanges oder zu sinnwidrigen Ersatzrezitationen führt. Für den rechten Ausgleich zwischen lateinischem und volkssprachlichem Gesang bilden sich bescheidene erste Ansätze aus.

Die neuen Richtlinien für die Innengestaltung der Gotteshäuser sind von den Architekten mit großer Befriedigung aufgenommen worden, da ihnen für Neubauten endlich ein Programm vorliegt. Bei der Herrichtung der bestehenden Kirchen ist vielfach provisorisch eine Sitzgelegenheit, ein näher zur Gemeinde befindlicher Altar und eine Art Ambo aufgestellt worden; öfter führt ihre ungeschickte Anordnung zu einem sinnlosen Hin- und Herlaufen des Altardienstes. Ein Symptom für die tiefe Verwurzelung einseitiger Glaubensunterweisung ist das relativ große Unverständnis vieler Gläubiger für die mögliche Trennung von Tabernakel und Altar.

Ein sehr erfreuliches Zeichen für eine lebendige öffentliche Meinung in der Kirche waren die Diskussionen, die durch die Änderungen ausgelöst wurden und die sich bis in die Spalte «Leserzuschriften» nichtkatholischer Zeitungen niederschlugen. Vereinzelt drückte sich Mißfallen auch in kleineren Protestaktionen und organisierten Zusammenschlüssen aus. Die große Zahl der Gläubigen bejaht die Notwendigkeit von Reformen und nimmt deren Absichten positiv und dankbar an. Die Erörterungen über Umfang und Tempo des Vorgehens greifen alle Überlegungen auf, die auch von den Konzilsvätern bei den Beratungen der 1. Session vorgetragen wurden; der Dialog des Konzils setzt sich fruchtbar in den Gemeinden fort. Es wiederholt sich die Erfahrung, daß die Zahl der ablehnenden Äußerungen nicht repräsentativ gewertet werden darf. Manche Vorbehalte beziehen sich zudem mehr auf übereiltes und ungeschicktes Vorgehen; gelegentlich erscheinen die liturgischen Reformen eher Anlaß zu sein, kleingläubige Sorge angesichts des ganzen Wandlungsprozesses der Kirche auszudrücken. Es kann nicht überraschen, wenn alle jene fadenscheinigen Argumente gegen die Liturgiereform vorgebracht werden, mit denen kirchenamtliche Stellen in der Vergangenheit den nun als reformbedürftig anerkannten Zustand der Liturgie zu rechtfertigen versucht hatten.

Wenn zur Zeit Altes und Neues oft beziehungslos nebeneinander herlaufen, ist das eine typische Übergangssituation, die auch ihre Vorteile hat. Die Reform erweist sich nicht als Abspulen eines generalstabsmäßig festgelegten Planes, sondern entwickelt ihre eigene Dynamik als gemeinsames Suchen aller Glieder der Kirche nach den rechten Ordnungen ihrer Versammlungen. Nichts wäre verhängnisvoller als angesichts von Schwierigkeiten auf halbem Weg stehen zu bleiben. *B. Fischer* bringt dazu einen treffenden Vergleich: «Wer lange in einem Gipsverband gegangen ist und ihn endlich abgenommen bekommt, weiß ganz genau, daß damit wieder der eigentliche und natürliche Zustand eingetreten ist, und doch fühlt er sich zunächst irgendwie unbehaglich. Etwas von dieser Unbehaglichkeit wird die Liturgiereform... für die Gläubigen ohne Zweifel mit sich bringen. Aber bald wird das frohe Gefühl überwiegen, daß der eigentliche und natürliche Zustand wiederhergestellt ist.»

HEINRICH RENNINGS

Geboren am 9. Juli 1926 in Moers/Niederrhein, zum Priester geweiht am 17. Dezember 1955 für die Diözese Münster, studierte er an den Theologischen Fakultäten der Universitäten Münster und Innsbruck, sowie am Institut supérieur de Liturgie in Paris. In Philosophie promovierte er 1952, in Theologie 1965. Er ist Referent für Liturgiepastoral und Dozent an der wissenschaftlichen Abteilung des Liturgischen Instituts Trier. Er veröffentlichte: Kommentar zu dem Meßdirektorium der Deutschen Bischöfe, ²1962, Kommentar zur Instruktion vom 26. 9. 1964, 1965, Richtlinien und Ritus für die Meßfeier, 1965, zudem ist er Herausgeber der Reihe «Lebendiger Gottesdienst», 1961ff, und schrieb Artikel in folgenden Werken: Liturgisches Jahrbuch, Katechetische Blätter und in Lexika und Handbüchern.

E. Hillman

Die Hauptaufgabe der Mission*

* Dieser Aufsatz des amerikanischen Afrikamissionars ist geschrieben zu einer Zeit, als das Missionsdekret des 2. Vatikanischen Konzils noch nicht verabschiedet war. Die eine Grundthese des Aufsatzes, daß Mission unter den nicht-christlichen Völkern und die Seelsorge unter christlichen (wenn auch weithin entchristlichten) Völkern *zwei* Aufgaben der Kirche sind, die nicht identifiziert werden dürfen, ist durch das Missionsdekret bestätigt. Dadurch verliert aber der Aufsatz nicht an Interesse. Denn er begründet diese Grundthese in einer theologisch sehr originellen Weise, die hier zur Diskussion gestellt wird: in *jedem* Volk muß die sichtbare Kirche als das sakramentale Heilszeichen für *alle* aufgerichtet werden, das für *alle* Zeiten eines solchen Volkes gültig ist und auch für diejenigen gilt, die der Kirche als sichtbarer Gesellschaft nicht angehören. So verbindet sich hier ein hoffender Heilsoptimismus für alle (den man oft als Unterminierung des Missionswillens empfindet) mit einem entschiedenen Missionswillen zu einer inneren Einheit. K. RAHNER

Seit dem Befehl Christi, die Frohbotschaft als Zeugnis jedem Volke zu verkündigen, sind fast zweitausend Jahre verstrichen. Man hätte wohl annehmen dürfen, daß die Träger dieser Verkündigung während dieser Zeit zu einem gemeinsamen Verständnis der genauen Bedeutung dieses Auftrags hinsichtlich des Wirkungskreises und der Organisation gekommen wären. Man hätte erwarten können, eine gewisse Zielrichtung und Zielsicherheit, eine klar dargelegte Prioritätsordnung der apostolischen Werke unter ihnen zu finden. Fünf Enzykliken sind über dieses Thema schon geschrieben worden. In ihnen wurden die Ziele und Methoden der Missionsaufgabe der Kirche erklärt. Mit einer höchstens flüchtigen Bezugnahme auf diese Schriften präsentieren dagegen viele katholische Schriftsteller heutzutage die Missionstätigkeit der Kirche immer mehr als etwas, was zunächst das kulturelle Milieu Europas und Amerikas angeht: man spricht von der «Mission für die Arbeiter», für «die Landleute», für «die Intellektuellen» usw. und für die entchristlichten «Massen», die zurückzugewinnen und vor dem Kommunismus zu schützen sind. Mindestens ein Mitglied der Konzilskommission für die Missionen vertrat die Meinung, daß «die Missionen der Kirche nicht nur in Afrika und Asien sind; sie sind in New York, Chicago, Boston, London, Paris.»[1] Mindestens ein Kardinal hatte über die Missionen mit fast ausschließlicher Bezugnahme auf die Apostasie und den Glaubensverfall unter den Massen Europas geschrieben: die dortigen Gemeinden stellten ein unbegrenztes Tätigkeitsfeld für die Mission dar, welche Tätigkeit in diesen Gemeinden sich an «jedes Individuum ohne Ausnahme» richtet und «niemals vollendet» werde.[2] Im gleichen Sinne hat ein prominenter Theologe eine «Missionstheologie» geschrieben über die Pflicht eines jeden Katholiken Frankreichs, ein Missionar in Bezug auf die «verlorenen Schafe» in seiner eignen Gemeinde und seinem eigenen Milieu zu werden, ohne mit einem Wort die Verpflichtung dieser nämlichen Christen zu erwähnen, an der Missionsaufgabe der ganzen Kirche, an der Weltmission unter den nicht-evangelisierten Völkern teilzunehmen, welche ja zwei Drittel der Menschheit außerhalb der kulturellen Sphäre des alten Christentums ausmachen.[3] Mit dieser neuen Orientierung der Missionstätigkeit der Kirche solle es für Chri-

sten überall möglich sein, ihren Missionseifer zu verstärken, wobei sie keine größeren Opfer zu bringen brauchen, als die, die sie für die Erweiterung der Kirche unter den Völkern der nicht-westlichen Welt schon immer gebracht haben. Die Kirche könne so mit ruhigem Gewissen vorwiegend eine Angelegenheit Europas und Amerikas bleiben, wo sie schon über 90% ihrer sichtbaren Gemeinde zählt. Aber das «gründliche Hüten» dieser schon vorhandenen Gemeinde würde sicher immer stärker das Potential unserer Mission in Anspruch nehmen, obwohl dieses selbst jetzt wenig mehr als einen Tropfen auf den heißen Stein bedeutet: eine Handvoll verglichen mit der Zahl von Priestern und Orden, welche den christlichen Gemeinden dienen. Einige wenige Auslandsmissionare könnten, wie Mitgleider eines privaten Klubs, fortfahren in der Arbeit, die sie bislang getan haben, sich also den «Werken der Übergebühr» am äußeren Rande der «christlichen Welt» widmen, innerhalb derer die Kirche ihre wirklich ernste Arbeit, die Gläubigen von «zu Hause» zu pflegen, ausübt.

Aber wie katholisch ist diese Ansicht? Wo ist unser «zu Hause»? Bevor wir diese eigenartige Auffassung billigen, welche unsere Missiontätigkeit nach innen auf die kulturellen Milieus von Ländern richten würde, in denen die Kirche schon auf einheimischen Fundamenten fest begründet ist, sind einige Fragen zu stellen und zu beantworten.

Zwar ist die vorhandene Kirche vielerorts mit dringenden sozialen und seelsorgerischen Problemen konfrontiert, welche den großzügigen Einsatz der gesamten Kirche verlangen. Aber dürfen diese Probleme mit der Missionsaufgabe der ganzen Kirche verwechselt werden? Erzbischof Eugene D'Souza hat die Konzilsväter schon darauf aufmerksam gemacht, daß augenblicklich weniger als 5% der Gesamttätigkeit der Kirche in der Welt der Evangelisation von «Stämmen und Sprachen und Völkern und Nationen» gewidmet wird, für die die Kirche als eine einheimische Wirklichkeit bisher noch nicht existiert hat.[4] Sollten diese wenigen Auslandsmissionskräfte jetzt geopfert werden, um sie gegen den Vormarsch einer politisch-ökonomischen Ideologie in die Bresche zu werfen, um die Reste eines alten Christentums zu erneuern und vielleicht ein ewiges Königreich auf Erden zu bauen? Dürfen die «kulturellen Milieus» Europas und Amerikas mit den «Stämmen und Sprachen und Völkern» der ganzen Welt gleichgestellt werden? Haben wir die Bedeutung jener natürlichen Menschenkategorie für die Mission überhaupt in Betracht gezogen: der «gentes» (oder ethne), worüber die Hl. Schrift so viel zu sagen hat, der «ethnici» der Missionsenzykliken? Soll unser ohnehin schwacher Missionselan von Feldern verschlungen werden, in denen die gute Saat schon einmal ausgestreut worden ist?

Das Missionsziel der Kirche ist nicht zweideutig. Zumindest ist es so bis jetzt nicht gewesen. Die Tätigkeit der Mission ist niemals defensiv oder präventiv gewesen und kann es von Natur aus auch nicht sein. Seit der Zeit des Paulus hat der Missionar sich nicht darum bemüht, das Evangelium zu verkünden, «wo Christi Namen schon genannt wurde»,[5] sondern um «Glaubensgehorsam unter allen Völkern»[6] zu bewirken, die noch nicht geglaubt haben. Hier ist keine Rede vom Aufbau oder Wiederaufbau auf schon gelegten Fundamenten, noch vom Bekehren zur sichtbaren Kirche eines jeden Individuums in einer bestimmten Gegend; es handelt sich vielmehr darum, unter immer neuen Völkern für die Kirche einen Grund zu legen.[7] Der Heidenapostel erlaubt sich nicht, sich von den pastoralen Sorgen der schon vorhandenen Kirche in Anspruch nehmen zu lassen.[8] Für ihn wie für die Väter des 1. Vatikanischen Konzils ist die Kirche ein Heilszeichen, welches unter den Völkern aufgerichtet werden und alle, die noch nicht geglaubt haben, berufen soll.[9] «Er richtet den Völkern ein Banner auf und sammelt die Versprengten von Israel; die Zerstreuten von Juda holt er heim von den vier Enden der Erde.»[10]

Die Tätigkeit der Mission muß also in erster Linie und spezifisch in der Aufgabe bestehen, dieses Banner unter immer mehr Völkern aufzurichten, welche Christus durch eine auf festen Fundamenten unter ihnen begründete Kirche noch nicht erkannt haben. Die Heilsgnade selbst ist für *alle* Menschen erreichbar,[11] da sie «ein für allemal»[12] von Christus, durch dessen Tod und Auferstehung für *alle* Menschen erworben ist. Vom Anfang bis zum Ende der Zeit erleuchtet das Wort Gottes «jeden Menschen, der in die Welt kommt»,[13] und bietet jedem innerhalb der eigenen flüchtigen, zeit- und raumbedingten Erfahrung der Gesamtgeschichte der Menschheit die gleiche Heilsgnade frei von Zwang an. *Denn viele*, die Christus weder in der Prophetie noch in seinem historischen Fleische noch in seiner sakramentalen Kirche gekannt haben, *sind* (wie Abel durch die Rechtschaffenheit des Verlangens, welches die christliche Tradition als eine Art Taufe anerkannt hat) *berufen*. Denn weder das alte noch das neue Israel hat ein Monopol auf diese Gnade. Die

Gnade bleibt allen Menschen, überall und in jeder geschichtlichen Periode angeboten. *Aber wenige sind* aus *jedem* Volke *auserwählt*, die *sichtbare* Kirche auf Erden zu gestalten.

Es ist eine historisch gegebene Tatsache, daß nur eine verhältnismäßig geringe Minderheit der erlösten Menschen erwählt worden ist, um jene «kleine Herde» zu bilden, die das sichtbare Zeugnis der sakramentalen Kirche ist, welche ein für allemal in jedem Volke begründet werden soll, um das, was Christus ein für allemal vollbracht hat, unter jedem Volke zu bezeichnen und sakramental zu «wiederholen». Dieses Heilszeichen, das unter allen Völkern, und zwar je an Ort und Stelle, durch die Missionsarbeit der ganzen Kirche nach und nach aufgerichtet werden soll, ist das Banner, unter welches die auserwählten Zeugen Gottes «aus jedem Stamm und jeder Sprache, aus jedem Volk und jeder Nation»[14] gerufen werden, um das neue Israel unter jedem Volke zu gründen, damit die ganze Welt es sehen kann.

Der eigentliche Missionsauftrag der Kirche ist also wie folgt: «...eo autem, ut omnes norunt, hae sacrae expeditiones primo loco spectant, ut christianae veritatis lumen novis gentibus luculentius affulgeat, utque novi habeantur christiani. Ad illud tamen, extremam veluti metam, contendant necesse est, quod quidem semper ante mentis oculos esse debet, ut nempe Ecclesia apud alios populos firmiter constabiliatur, eidem propria, ex indigenis delecta, tribuatur Hierarchia.»[15] Wenn dies einmal unter einem Volke erreicht ist, dann ist der eigentliche Missionsauftrag hier «vollendet».[16] Dieser Auftrag besteht als solcher also nicht «für immer», nicht einmal bis jedes zeitgenössische Individuum zur sichtbaren Mitgliedschaft der Kirche bekehrt worden ist. Er ist eine eschatologische Funktion der Kirche, die selbst zur irreversiblen und einmaligen Menschheitsgeschichte gehört und sich deshalb der Erfüllung ihrer Mission nähert. Diese Erfüllung geschieht mit der gleichen Unwiderruflichkeit, die alle historischen und gesellschaftlichen Zustände und Ereignisse der Geschichte charakterisiert, die nur der Reihe nach je einmal erscheinen und sich entfalten, sich kollektiv entwickeln und sich in dem einen Endziel erfüllen, das aller Kreatur gesetzt ist. Die Geschichte des Christentums bewegt sich nicht in Kreisen um einen Abschnitt der Menschheit, sondern einbahnig vom Alfa zum Omega, das Herr über alle ist.[17] Jedes Ereignis entfaltet sich allmählig innerhalb der Kontinuität eines einzigen geschichtlichen Organismus, indem es das wird, was es ist; das, was vorher geschah, ist also nicht weniger gültig als das, was ist, und das, was sein wird; jedes geschichtliche Moment hat nach vorn und nach rückwärts in der einen ganzen Geschichte seine Bedeutung für die ganze. So trägt jedes unterscheidbare Volk – auch wenn allen anderen unbekannt – einzigartig und progressiv zur Entwicklung des Königsreiches Gottes bei, das unsichtbar in den Herzen der Menschen ist, bevor und nachdem es in der unter einem Volke nach dem andern historisch begründeten Kirche sichtbar gekennzeichnet war. Dieses historische Fortschreiten der erlösten Menschheit ist ein *Teil* der Aufgabe, im ganzen Menschen das Abbild Gottes wiederherzustellen, dessen Gnade für diese Wiederherstellung aller in Christus überall und für immer gegeben ist.

Für Gott gibt es weder Nach noch Vor. Die Ersten sind die Letzten, und die Letzten sind die Ersten. Denn die Menschheit wird als *eine* gerufen. Aber der menschlichen Verfaßtheit wegen hat die Kirche – der im Raum und in der Zeit sakramental gegenwärtige Christus – den historischen Auftrag, alle auch in einem *sichtbaren* Symbol der Einheit zu rekapitulieren. Dieses Zeichen ist die Kirche: das Königreich, welches *sakramental* zu allen Menschen kommt, Christus und sein Werk innerhalb der greifbaren Geschichte eines Volkes nach dem anderen vergegenwärtigt in Gestalten, welche durch alle, die erwählt sind, durch ausdrücklichen Glauben an Christus Zeugnis zu geben, gesetzt werden und das universelle und das ewig-aktuelle Menschenheil kennzeichnen, das an einem spezifischen Zeitpunkt innerhalb der Geschichte einer bestimmten ethnisch-kulturellen Volkseinheit ein für allemal von Christus errungen wurde. Wie das Wort einmal im physischen Körper des historisch erwählten Volkes Fleisch geworden ist, so soll die Kirche im «sakramentalen» Körper je des «erwählten» Volkes auch *einmal* «Fleisch» werden, indem sie im Raum und in der Zeit unter den Völkern das wirksam, «sakramental», dargestellt, was Christus ein für allemal vollbracht hat. Es gehört zu dem eigentlichen Missionsauftrag der Kirche, diesen «sakramentalen» Körper ein für allemal dadurch zu vollenden, daß sie die erwählten Zeugen, den immer noch zerstreuten Rest, zusammenruft unter den Stämmen und Sprachen, den Völkern und Nationen, welche nach jenem Banner Ausschau halten, das sie heim ins neue Israel führen wird. Der Missionsauftrag, das Heilsbanner unter jedem Volke ein für allemal aufzurichten, ist vollendbar und

wiederholbar. Er besteht in dem sukzessiven Erreichen des Ziels, unter einem Volke nach dem anderen die progressive Vorbereitung für das letzte Kommen des Herrn am Ende dieser Welt und das Kennzeichen dieses Kommens selbst zu bewirken. Dieser Auftrag ist, wie die Kirche selbst, ein sakramentales Zeichen des Kommens des Herrn in Herrlichkeit, wann «schauen wird ihn jedes Auge... und Wehklagen werden über ihn alle Geschlechter der Erde»;[18] es ist das Hoffnungszeichen für alle, die sein Kommen lieben, und der Maßstab ihres Verlangens nach seiner Gegenwart. «Und an alle Völker muß zuerst verkündet werden das Evangelium», «zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird kommen das Ende».[19] Die Vollendung des Missionsauftrags der Kirche als notwendiges Zeichen des Endes hängt von dem greifbaren Erfolg der Predigt des Evangeliums ab. Es handelt sich nicht um die totale Bekehrung jedes einzelnen Individuums an jedem Ort zur sichtbaren Kirche; denn nur wenige sind dazu auserwählt. Die Vollendung dieses Auftrages hängt auch nicht von der historischen Fortdauer der sichtbaren Kirche unter einem bestimmten Volke ab; denn sie ist nirgends auf Erden ein ewiges Königreich. Selbst in den letzten Tagen, nachdem das Evangelium überall verkündet worden ist, werden viele zu Fall kommen; weil die Gesetzeslosigkeit überhand nimmt, werden viele zu Fall kommen, wird die Liebe der vielen erkalten.[20] Das Missionszeichen vom Ende wird einfach dadurch vollendet, daß das Evangelium an alle Völker verkündet worden ist: dadurch daß «das Tor zum Glauben» allen Völkern aufgetan wird,[21] indem die sichtbare Kirche auf festen Fundamenten in jeder Nation ein für allemal begründet worden ist. So war Paulus gezwungen, alles zu tun, was er konnte, wo er konnte, um «das Kommen des Tages Gottes zu beschleunigen»,[22] indem er immer wieder neuen Völkern gepredigt hat und die jungen unvollkommenen christlichen Gemeinden der Obhut ihrer eigenen Hirten anvertraute, «damit die Verkündigung vollendet werde, und alle Heiden sie hören».[23] Es gibt für jedes Volk, sowie für die ganze Welt eine Zeit, an der die Missionsaufgabe erfüllt und vollendet sein wird.[24]

Die Kirche unter den Völkern teilt und kennzeichnet die Einmaligkeit des erlösenden Werkes Christi, welches innerhalb der aus vorübergehenden Ereignissen bestehenden Geschichte vollbracht wurde und welche Ereignisse ihre wahre Bedeutung erst am Ende erfahren. Wie im physischen Leben eines jeden Menschen und in der historischen Erfahrung der verschiedenen ethnisch-kulturellen Völkereinheiten, welche die Menschheit ausmachen, so auch im Leben der Kirche: was ist, was war, was kommt – alles hat eine immer gegenwärtige Endgültigkeit in den absteigenden wie in den aufsteigenden Entwicklungen. Nichts wiederholt sich. Wenn die Kirche einmal in einem Volk fest begründet ist, dann ist der Missionsauftrag der Kirche in diesem Volk vollendet. Wenn der gute Samen einmal auf einen Acker gesät wird, dann wird dieser Acker der Obhut des eigenen Landmannes überlassen bis zum Ende.[25] Missionare müssen sich auf anderen Feldern beschäftigen, wo der gute Same noch nicht gesät worden ist. Es wird nichts in der Hl. Schrift von «Wieder-Evangelisation» gesagt. Das Ende muß einmal kommen. Was sagte Augustinus: «Der Bräutigam ist abwesend; prüfe dein Gewissen: willst Du, daß er kommt, oder willst Du, daß er ein wenig länger zögert?»[26]

---

1 F. Sheen, Worldmission 1963, Bd. 14, Nr. 3, 12.

2 L. Suenens, L'Eglise en état de mission, Bruges, Desclée, 1953, (englische Übersetzung: The Gospel to every creature, London 1956).

3 A. Henry, Esquisse d'une Théologie de la Mission, (englische Übersetzung: A Mission Theology, Notre Dame 1962).

4 Vatikanum II; Rede während der zweiten Session: «Die Missionsaufgabe der Kirche» (Okt. 1963), erschienen in Konzilsreden, hrsg. von Y. Congar, H. Küng und D. O'Hanlon, Benziger Verlag, 1964. 5 Röm 15,19–21. 6 Röm 1,5. 7 1 Kor 3,10.

8 1 Kor 1,17. 9 Denziger-Baumgartner 1794.

10 Is 11,10–12. 11 Jo 1,1–18. 12 Hebr 9,26.

13 Jo 1,9. 14 Off 5,9.

15 Pius XII, Evangelii Praecones (Acta Apost. Sedis 1951,507).

16 Benediktus XV, Maximum illud (Acta Apost. Sedis 1919,445).

17 Off 21,6; Apg 10,36. 18 Off 1,7.

19 Mk 13,10; Mt 24,14. 20 Mt 24,10–26.

21 Apg 14,24. 22 2 Petr 3,12. 23 2 Tim 4,17.

24 Apg 12,25; 14,25. 25 Mt 13,24–30; 36–43.

26 Enarratio in Ps 127: 8–9 (Patr. Lat. 37,1681–82).

EUGENE HILLMAN

Geboren am 2. November 1924 in Boston, Mass. USA. Er gehört dem Orden der Väter des Hl. Geistes an, zum Priester geweiht wurde er 1950. Ein Jahr lang lehrte er Kirchengeschichte am Senior Seminar der Diözese Moshi, Tanzania. Er war der erste Priester, der eingeladen wurde, 1952 den nomadischen, kämpferischen Stamm der Massai im Norden von Tanzania zu evangelisieren. Seine Dissertation veröffentlichte er unter dem Titel «La moralité de la Boxe». Außerdem publizierte er ein Buch über die Theologie des missionarischen Engagements: The Church as Mission, sowie verschiedene Artikel über die Theorie der Missionierung, in verschiedenen amerikanischen Zeitschriften.

K. Müller

Die großen Prinzipien der zentralen Missionsleitung

«Unter den unzähligen Urkunden und Dokumenten der päpstlichen Archive», so schreibt Prof. Mulders[1] mit Berufung auf den Protestanten Th. Trede[2], «wird man schwer ein Stück finden können, das bis in unsere Tage so mächtig nachwirkt wie die Konstitution *Inscrutabili Divinae Providentiae* vom 22. Juni 1622, wodurch die *S. Congregatio de Propaganda Fide* endgültig umschrieben wurde.» So laut hier und da die Kritik an den römischen Behörden wurde und so sehr man auch einem «aggiornamento» der obersten Missionsbehörde das Wort reden mag, der Grundtenor der Gespräche über die Propagandakongregation, auch in der Konzilsaula, war der eines großen Respektes vor ihrer historischen Leistung und der sicheren Überzeugung, daß ihr auch in Zukunft große Aufgaben bevorstehen.

Die Geschichte der Inkarnation Christi in die noch unchristliche Welt, mit anderen Worten: die Missionsgeschichte, ist ein deutliches Zeugnis für das göttliche Element in der Kirche. Die Durchdringung der römisch-hellenistischen Welt, der Siegeszug durch die germanisch-slawischen Völker, die Weltmission der beginnenden Neuzeit sind gewaltige, nicht allseitig natürlich zu erklärende Leistungen. Sie zeigen allerdings auch, daß Inkarnation Christi immer Inkarnierung in einem menschlichen Leib ist, daß dem mystischen Leib Christi, der die Kirche ist, auch ein menschliches Element inne ist, daß auch die missionierende Kirche immer wieder gegen das allzu Menschliche in ihr, gegen rein menschliche Methoden und Praktiken, gegen das Verstricktsein in rein diesseitige Anschauungen und Zielsetzungen ankämpfen muß, daß das Bemühen, eine Braut ohne Flecken und Runzeln zu sein, ihr als ständige Aufgabe gegeben ist.

I. DER PRIMAT DER RELIGIÖSEN ZIELSETZUNG

Mit der Sozialstruktur des Menschen ist es gegeben, daß sich die Kirche nicht nur an einzelne Individuen, sondern auch an die menschlichen Gemeinschaften und ihre jeweiligen Staatsgebilde wendet (und wenden darf). Das war im konstantinischen Reich der Fall, das war so bei der Missionierung der germanischen Stämme, das erreichte einen historischen Höhepunkt, als Papst Alexander VI. mit gleichzeitiger Ziehung einer Demarkationslinie den portugiesischen und spanischen Königen auftrug: «Überdies befehlen wir Euch kraft des heiligen Gehorsams... auf diese Inseln und auf das Festland rechtschaffene, gottesfürchtige, weise und zuverlässige Männer zu schicken, die fähig sind, die Einheimischen zu den guten Sitten zu führen und im katholischen Glauben zu unterweisen».[3] Die «Patronatsrechte» Spaniens und Portugals, die hierin ihren rechtlichen Ursprung haben, wurden durch spätere päpstliche Bullen interpretiert und ausgeweitet. Spanien und Portugal haben als missionierende Nationen Großartiges geleistet, zugleich aber wurde damit dem Missionswerk auch eine Hypothek aufgeladen, die der zentralen Missionsleitung jahrhundertelange Auseinandersetzungen aufzwang und ihre Schatten bis in die jüngste Vergangenheit geworfen hat.

Die eingangs erwähnte Gründungskonstitution der Propaganda ist ein rein positiv gehaltenes, unpolemisches Dokument; es stellt die Hinzuführung der Seelen zur Kirche Christi[4] als eine den Papst sehr bedrückende Aufgabe heraus und will ihm durch die Bestellung einer Kardinalskongregation mehr Aufmerksamkeit, Planung und Nachdruck verleihen.[5] Der religiösen Zielsetzung der damit ins Leben gerufenen Kongregation entspricht auch

ihr Name; es soll ihr um die «Propagatio Fidei», um nichts anderes gehen.

Die berühmte Instruktion der Propaganda an die Apostolischen Vikare vom Jahre 1659 (Ad Exteros)[6] ist im Vergleich zur Erhebungsbulle bereits ganz von der Zeitgeschichte geprägt. «Was ist absurder als Frankreich, Spanien, Italien oder irgendein anderes Land Europas in China einzuführen? Nicht dies, sondern den Glauben sollt ihr bringen!» «Predigt den Völkern Gehorsam gegen ihre Obrigkeit... Bringt keine politischen Unterwühlungen in jene Gegenden, weder der Spanier, noch der Franzosen, noch der Türken, noch der Perser oder anderer; rottet diese vielmehr, soweit ihr könnt, in der Wurzel aus. Und wenn einer von euern Missionaren trotz Ermahnung solche Dinge nicht läßt, schickt ihn unverzüglich nach Europa zurück, damit er nicht durch seine Unklugheit die so wichtigen Unternehmungen der christlichen Religion in Gefahr bringe.» «Da nun einmal die Natur der Menschen so ist, daß sie das Eigene und besonders ihr eigenes Volk den übrigen in Hochachtung und Liebe voranstellen, so gibt es für sie keinen stärkeren Grund zu Haß und Abneigung, als die Veränderung ihrer vaterländischen Sitten, vor allem derjenigen, woran sich die Menschen seit Urväter Zeiten gewöhnt haben; namentlich dann, wenn man an die Stelle der abgeschafften die Gebräuche des eigenen Volkes setzen will.» Die Menschen sollen am Auftreten der Missionare erkennen, daß sie «nur Geistiges und das Heil der Seelen» im Sinne haben, daß all ihr «Arbeiten, Streben und Sinnen – alles andere ausgeschlossen – nur auf das Himmlische gerichtet ist.»

Es ist eindrucksvoll, einen zusammenfassenden Artikel wie den Beckmanns über die Propagandakongregation im Spannungsfeld internationaler Politik zu lesen.[7] Es waren das dramatische Auseinandersetzungen zwischen der Propaganda und den Patronats- bzw. Protektoratsmächten, mit Siegen und Rückschlägen, mit Unbeugsamkeit und Kompromißbereitschaft; und erst im 19. und z. T. im 20. Jahrhundert gelang es ihr vollends, die Mission grundsätzlich aus der Abhängigkeit von der Staatsmacht zu befreien. Für Indien wurden das Konkordat von 1857 und die Errichtung der kirchlichen Hierarchie durch Leo XIII. (1886) von entscheidender Bedeutung, nachdem das Breve *Multa praeclare* Gregors XVI. (1838) noch zum «goanischen Schisma» geführt hatte. Letzterer, Gregor XVI., war es auch, der mit der Reorganisation des chinesischen Territoriums begann, wo dann allerdings eine neue Form der Abhängigkeit, die des französischen «Protektorates», hindernd in den Weg trat. In Korea wurde schon 1831 ein «Apostolisches Vikariat», d. h. ein von der Patronatsmacht unabhängiger Kirchendistrikt geschaffen; freilich nicht ohne Schwierigkeiten seitens der Patronatsdiözese Peking, zu der Korea kirchlich gehörte. In den überseeischen Gebieten Spaniens blieb der direkte Einfluß der Propaganda bis in dieses Jahrhundert hinein mehr oder weniger ganz null. In Lateinamerika konnte das erste «Apostolische Vikariat» 1874 errichtet werden. Auf den Philippinen dauerte es bis 1910; damals wurde Palawan Apostolisches Vikariat. Bis zum zweiten Weltkrieg folgten dann noch die Apostolischen Präfekturen Montañosa und Mindoro, und nach dem Zweiten Weltkrieg die Apostolische Präfektur Sulu, die heute alle drei Apostolische Vikariate sind. In Afrika und Ozeanien verlief die Einflußnahme der Propaganda insofern reibungsloser, als die jungen, im 19. Jahrhundert erstehenden Missionsorden und auch die wiedererstehende Gesellschaft Jesu sich bedenkenlos und vollständig zu ihrer Verfügung stellten. Daß sich die Propaganda im 19. Jahrhundert durch Bestellung von Missionaren des jeweils kolonisierenden Landes nicht mit dessen Kolonisierungszielen, geschweige denn Kolonisierungsmethoden, identifizierte, braucht keines eigenen Beweises.

Es war kein Geringerer als Benedikt XV., der nach dem Ersten Weltkrieg, da die Wogen des Nationalismus unkontrollierter denn je hervorbrachen, die Missionare ermahnte: «Die Euch übertragene Sendung ist geradezu göttlich und weit über die Armseligkeit menschlicher Rücksichten erhaben... Begreift daher, daß zu jedem von Euch der Herr gesagt hat: ‹Vergiß dein Volk und dein Vaterhaus!› und denkt daran, daß Ihr nicht ein Menschenreich auszubreiten habt, sondern das Reich Christi; daß Ihr nicht für das Vaterland hier auf Erden Bürger zu werben habt, sondern für das Vaterland, das droben ist.» Und er sprach über nationalisierende Tendenzen im Missionswerk das harte Urteil aus: «Das wäre für die apostolische Arbeit eine abscheuliche Pest, die alle Spannkraft der Liebe zu den Seelen im Künder der Frohbotschaft lähmen und sein Ansehen beim Volk untergraben würde.»[8]

Ohne auf weitere Zeugnisse einzugehen, sei noch auf ein Wort Pius XII. verwiesen, der die Hingabe des Missionars und seine Selbstentäußerung so radikal faßte, daß er formulierte: «Er (der Missionar) muß also jenes Gebiet, dem er das Licht des Evangeliums bringen will, wie ein zweites Vaterland betrachten und mit der schuldigen Zuneigung lieben.

Er suche nicht so sehr materielle Vorteile, noch verfolge er die Interessen seiner Nation oder seines Ordens, sondern vielmehr das Heil der Seelen. Gewiß soll er seinem Volk und seiner Ordensgenossenschaft in tiefer Liebe zugetan sein, doch mit viel brennenderem Eifer soll er die Kirche lieben.»[9] Wenn die «Emigration» des Missionars und seine «Immigration» ins Missionsvolk so tief zu fassen ist, wie hier als Forderung herausgestellt wird, versteht man wohl die Auffassung der Konzilsväter, «daß ein Missionar auf Zeit wohl eine wertvolle Hilfe für die Mission ist, aber nicht der Missionar, wie die Kirche ihn sich vorstellt; Missionsberuf bedeutet Ganzhingabe und Hingabe auf Lebenszeit: Vergiß dein Volk und dein Vaterhaus!»[10]

II. BESTIMMENDE GRUNDPRINZIPIEN DER RÖMISCHEN MISSIONSZENTRALE

1. Vorrang des direkten Apostolates

Wenn hier das Wort vom Vorrang des direkten Apostolates gebraucht wird, will damit nichts gegen die Bedeutung der sog. «Präevangelisation» gesagt werden, die heute wieder sehr stark in den Vordergrund gerückt wird und eine sehr bedeutende missionsmethodische Frage ist. Noch weniger ist damit etwas ausgesagt über die auch vom Konzil stark unterstrichene «Präsenz der Liebe», die, weit mehr als eine Frage der Missionsmethode, Ausfluß und Zeugnis der christlichen Existenz überhaupt ist: Wer Gott mit dem Namen «Vater» ruft, kann nicht anders als im Mitmenschen, und zwar in jedem Mitmenschen, seinen Bruder sehen. Wohl aber ist damit eine Aussage gemacht über das, was man charakterisierenderweise als «Kulturmission» bezeichnet hat, und auch über eine hier und dort beobachtete Verabsolutierung der sog. «Werke» der Caritas. Caritas ja, und Caritas über alles, die «Werke» der Caritas aber haben dienende Funktion.

Es ist ohne Zweifel eine einseitige Interpretation Christi und seiner Botschaft, wenn die Synode von Juthia (1665) den Unterricht in der Sternkunde, den mathematischen Disziplinen, der Malerei und den mechanischen Künsten als «Ausgeburt einer unruhigen und ehrgeizigen Seele» verwarf mit der Begründung: «Weil wir nicht lesen, daß solche Mittel von Christus und den Aposteln angewandt seien.»

Pius XII. war ein starker Befürworter der sog. indirekten Missionsmittel, der Schule, der Presse, der Krankenfürsorge, der Sozialarbeit. «Da einmal die Jugend, besonders jene mit wissenschaftlicher Bildung, höheren Studien oder Kenntnissen in den freien Künsten, den Lauf der zukünftigen Epoche und Geschichte lenken wird, sieht jeder, welch hohe Bedeutung der Sorge um Elementar- und höhere Schulen und Kollegien zukommt... Nicht weniger nützlich ist die Herausgabe und Verbreitung zeitgemäßer Schriften... Hier möchten Wir auch dringend jene Werke und Unternehmungen empfehlen, die nach Kräften den Krankheiten, Gebrechen und Nöten zu begegnen suchen... Wir gehen nun zu einem anderen, nicht weniger wichtigen und ernsten Punkt über. Wir möchten nämlich einige Punkte zur Lösung der sozialen Frage nach den Normen der Gerechtigkeit und Liebe streifen.»[11] Zurückhaltender urteilte Johannes XXIII., wenn er unter dem Stichwort Ausbildung von Laienhelfern die Schule wohl empfahl, aber dann doch hinzufügte: «Da es jedoch offensichtlich schwierig ist, die Ausbildung von Leitern der Katholischen Aktion ins Schulprogramm einzubauen, müssen hoffnungsvolle junge Leute oft außerhalb der Schule zusammengefaßt werden, um sie theoretisch und praktisch ins Apostolat einzuführen und anzuleiten... Immer jedoch wird es notwendig bleiben, die an den öffentlichen Schulen vermittelte humanistische und berufliche Ausbildung durch eine klug und überlegt gestaltete geistliche Bildung zu ergänzen, damit die Menschen nicht falsch unterrichtet und zur Arroganz aufgeblasen jene Schulen verlassen und dadurch der Kirche und ihrem Volk mehr schaden als nützen. Ihre religiöse Bildung muß der geistlichen Entwicklung folgen.»[12]

Das Schema *De activitate missionali Ecclesae* des II. Vaticanums hat kein eigenes Kapitel über die Schule, mahnt aber ganz allgemein zur Betätigung bzw. Mitarbeit «in rebus oeconomicis, socialibus et educativis recte ordinandis» (Nr. 12). An anderer Stelle des Schemas (Nr. 15) wird die Schule als Mittel zur Bildung der christlichen Gemeinschaft empfohlen. Im gesamten dürfte auch hier eine gewisse Zurückhaltung vorliegen. Die Mäßigung, die sich das Schema auferlegt, mag seinen Grund haben in der veränderten Kultursituation der Welt. Wo immer im Verlauf der Geschichte die Kirche die einzige kulturvermittelnde Instanz war, oder wo öffentliche Instanzen wohl Ausbildung, aber rein laizistische, vermittelten, mußte sich die Kirche notwendigerweise dieser Aufgaben annehmen; das ist eine Forderung des Naturrechtes und liegt in der Linie ihrer christlichen Aufgabe.[13] Lieber aber dürfte es der Kirche sein, wenn andere Stellen, freilich in ihrem

Geiste, ihr diese Kraft und Mittel raubenden Arbeiten abnehmen würden und sie sich ganz auf ihre eigentliche Funktion, die Verkündigung des Gotteswortes, konzentrieren könnte.

2. *Gründung von Bischofskirchen*

Fast gleichzeitig mit der Gründung der Propagandakongregation erschien in Spanien eine Missionsschrift,[14] die die interessante These vertrat, daß die Bischöfe die eigentlichen und ersten Missionare sein müßten, daß diesen als Nachfolgern der Apostel unmittelbar der Auftrag des Heroldsdienstes gegeben sei, daß jede neugegründete Kirche mit dem Blute ihrer Bischöfe getränkt werden müsse, daß die Mission der damaligen Zeit (der Autor denkt vor allem an Japan) deswegen scheiterte, weil sie durch einfache Priester, nicht aber durch Bischofsmissionare getragen werde. Man kann sich die Frage stellen, ob das Bischofsamt nicht auch heute noch eine Fälschung dadurch erfahre, daß man es zu sehr unter der Rücksicht des Regimes und der Administration statt des Verkündigungsdienstes und des Divinum officium sehe – die Klage des Autors aber war für die damalige Zeit mehr als berechtigt.

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts bestanden an der ganzen Süd- und Ostküste Asiens einschließlich der Inseln nur die zwei Erzbistümer Goa und Cranganor und die fünf Bistümer Cochin, Meliapur, Malakka, Macao und Funay. Daß die Bischöfe bei so ausgedehnten Jurisdiktionsbezirken keinen Kontakt zum Volk und den Missionaren hatten, ist selbstverständlich. Es liegt auf der Hand, daß unter diesen Umständen weder Planung noch Leitung, geschweige denn die Diaconia Verbi, möglich waren, daß Unordnungen im Apostolat, ohne abgestellt werden zu können, wild weiter zu wuchern imstande waren, daß bei Streitigkeiten der Missionare die schlichtende Instanz fehlte, daß kaum etwas geschah, die drückende Priesternot zu beheben, und vieles andere mehr.

Die 1622 gegründete Propagandakongregation erkannte sehr bald, daß die Errichtung neuer Bistümer und die Ernennung von Bischöfen, die von Portugal unabhängig waren, eine absolute Notwendigkeit bedeuteten. Das aber war angesichts der politischen und kirchenpolitischen Lage eine sehr schwierige Aufgabe.

Eine erste Maßnahme in dieser Richtung war die Ernennung eines Erzbischofs und eines Bischofs für Japan, das zu dem schon mehrere Jahre vakanten Bistum Funay gehörte; beide aber, weder Erzbischof Antonio della Madre de Dios noch Bischof Matthäus de Castro erreichten je ihr Bestimmungsland. Letzterer, ein Inder, wurde 1637 zum «Administrator seu Vicarius Apostolicus» von Idalcan (Teil des Bistums Goa) ernannt.

Mit dieser Ernennung taucht in der Geschichte ein neuer Titel, der des «Vicarius Apostolicus» auf. Ein «Apostolischer Vikar» hatte keine Potestas ordinaria, vielmehr nur die eines «Vikars des Papstes». Damit glaubte Rom, bei seiner Ernennung auf Portugals «Patronatsrechte» keine Rücksicht nehmen zu müssen.

Nachdem in Idalcan der Anfang gemacht worden war, dachte man (1648) daran, auch in Bengalen, auf den Solor-Inseln, in Makassar, in Siam, auf Mozambique, Ceylon und an anderen Stellen Apostolische Vikare einzusetzen; wegen Schwierigkeiten mit Portugal aber kam es noch nicht dazu. Erst 1659/60 wurden weitere Apostolische Vikare ernannt, und zwar die bekannten Pallu, de la Motte und Cotolendi für Tonkin, Cochinchina und Nanking. Ihre ungnädige Aufnahme im Fernen Osten ist hinreichend bekannt.

Wie unglückselig die Abhängigkeit von nichtkirchlichen Kräften sich auswirkte, ersieht man auch daraus, daß z. B. der Bischofssitz von Macao, dem ganz China unterstand, von 1615–1692 vakant war. Ähnlich war es in anderen Patronatsdiözesen. Was Wunder, wenn endlich 1660 ein Apostolischer Vikar für Nanking eingesetzt wurde! Alexander VIII. allerdings ließ sich wiederum davon abbringen, Nanking und Peking zu Patronatsdiözesen zu erheben. Innozenz XII. aber suchte das Nachgeben seines Vorgängers dadurch abzuschwächen, daß er neben den Patronatsdiözesen Macao, Nanking und Peking die Apostolischen Vikariate Fukien, Szetschwan und Schansi erhob. Diese Regelung blieb bis ins 19. Jahrhundert.

Es würde zu weit führen, die wechselreiche Geschichte im einzelnen weiter zu verfolgen. Heute ist praktisch die ganze Welt in Bischofskirchen – Teil- oder Partikularkirchen, wie man neuerdings gerne sagt – aufgeteilt. Organisatorisch ist das eine imposante Leistung, theologisch aber ist damit erreicht, daß heute an allen Orten «Seinem Namen geopfert und ein reines Speiseopfer dargebracht wird.» Joseph Ratzinger macht in einem Kommentar zur Konstitution *Lumen gentium* darauf aufmerksam, daß die Grundgestalt der Kirche «die gottesdienstliche Versammlung» und ihr Grundgehalt «der Gottesdienst, die Anbetung des Vaters durch Christus im Heiligen Geist» ist, und daß der von Chri-

stus gestifteten Kirche die Aufteilung in Teilkirchen, d.h. in ein «Gefüge von gottesdienstlichen Gemeinschaften» mit «verbindlichem Orientierungspunkt im Sitz des Heiligen Petrus in Rom» wesentlich sei.[15] Unter dieser Rücksicht hat das Missionswerk der Kirche, seitdem Rom durch die Gründung der Propaganda die Leitung bewußt wieder an sich genommen hat, sehr erhebliche Schritte vorwärts getan. Nicht allerdings nur unter administrativem, organisatorischem, strategischem, sondern vor allem unter theologischem Aspekt. «Der Bischof ist mit der Fülle des Weihesakramentes ausgezeichnet, Verwalter der Gnade des höchsten Priestertums, vorzüglich in der Eucharistie, die er selbst darbringt oder darbringen läßt, und aus der die Kirche immerfort lebt und wächst. Diese Kirche Christi ist, wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in Verbundenheit mit ihrem Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich an ihrem Ort das von Gott gerufene neue Volk im Heiligen Geist und in reicher Fülle.»[16]

3. Einheimischer Klerus und Hierarchie

Seit den Anfängen stand es auf dem Programm der Propagandakongregation, aus den Missionsvölkern selber Priester und Bischöfe heranzuziehen. Schon 1626 habe ein japanischer Bischof eine diesbezügliche Aufforderung erhalten.[17] Vier Jahre später erging eine gleiche, energisch gehaltene Anordnung für Indien mit dem Hinweis auf das Beispiel der Apostel und der Urkirche, auf das größere Vertrauen, das die einheimischen Priester besitzen und deren bessere Kenntnis der Sprache, Sitten und Neigungen.[18] Die ersten Apostolischen Vikare des Pariser Missionsseminars erhielten den ausdrücklichen Auftrag, «ut omnibus modis, atque rationibus curarent iuventutem illam sic instituere, ut sacerdotii capaces redderentur, et ab eis consecrarentur».[19] Die Instructio der Propaganda vom 23. November 1845 führt allein 15 Dokumente auf, durch die Rom den autochthonen Klerus empfahl, einschließlich der energischen Drohung Innozenz' XI., die Apostolischen Vikare durch Auferlegung kanonischer Strafen zu «zwingen», Christen aus dem Lande und Volke auf das Priestertum vorzubereiten und ihnen die hl. Weihen zu spenden. Und der Erfolg? Tonkin hatte 25 Jahre nach Gründung des Pariser Missionsseminars elf und Cochinchina 2 einheimische Priester. Der erste chinesische Priester, Fray Gregorio López, ein Dominikaner, wurde 1654 zum Priester geweiht; 1674 wurde er zum Apostolischen Vikar für die nördlichen Provinzen Chinas ernannt, konnte aber erst, eben weil er Chinese war, 1685 die Bischofsweihe empfangen. Die Apostolischen Vikare Matthäus de Castro und Custodius Pinho, beide Inder, hatten ihre Ausbildung am Propagandakolleg in Rom empfangen. Ja, es geschah manches, aber die zitierte Instructio von 1845 mußte doch feststellen: «Atque tamen impensis hisce, et numquam intermissis curis eum non respondisse exitum, quem Apostolica Sedes merito sibi pollicebatur, tristis experientia demonstrat.»[20]

Der Widerstand vor allem der Missionspraktiker gegen eine zu starke Förderung des einheimischen Klerus währte bis in die jüngste Zeit. Rom aber ging konsequent seinen Weg. Benedikt XV. stellte in der Enzyklika *Maximum illud* die Ausbildung eines landeseigenen Klerus als die «Hauptsorge» der Bischöfe heraus und forderte für ihn eine solche Vorbereitung, «daß er der Verwaltung des göttlichen Dienstes gewachsen sei und folgerichtig eines Tages selbst die Leitung seines Volkes übernehmen könne».[21] Kardinal van Rossum ermahnte die Ordensobern: «Von größter Wichtigkeit ist, daß die Obern in den ihren Instituten anvertrauten Missionen sehr auf die Ausbildung eines einheimischen Klerus bedacht sind. Das ist fürwahr notwendig, da die verschiedenen Territorien ihnen gerade zu dem Zwecke übergeben sind, darin die Kirche grundzulegen und auszubauen. Die Bekehrung der Ungläubigen ist nur der Anfang, der erste Stein eines solchen Hausbaues; ihr muß die Bildung der christlichen Gemeinde folgen mit eigenen Kapellen oder Kirchen, mit der Einrichtung (und möglicherweise der Dotation) von Schulen, Waisenhäusern, Asylen, Hospitälern und anderen Werken; dem aber muß folgen, oder richtiger Hand in Hand gehen, die Bildung eines einheimischen Klerus und einheimischer Ordensgenossenschaften beiderlei Geschlechtes.»[22] Man hat den Eindruck, daß dieser programmatische Text den Mitgliedern der Missionskommission bei der Erstellung des Missionsschemas vor Augen stand, als sie das Kapitel «De Communitate Christiana efformanda» formulierten.

Den eigentlichen und unaufhaltbaren Durchbruch brachte der Pontifikat Pius XI. Abgesehen von seinem energischen Eintreten in Wort und Schrift weihte er selber 1926 die ersten sechs chinesischen und 1927 den ersten japanischen Bischof. In China stieg die Zahl der landeseigenen Priester von 938 im Jahre 1923 auf 2022 im Jahre 1939, in Japan in derselben Zeit von 40 auf 130. Korea zähl-

te 1919 nur 42 einheimische Priester, 1939 aber 122. In Indien und Ceylon wuchs die Zahl der einheimischen Priester von 1923–1948 um rund 2000, die der ausländischen nur um 761. Indochina hatte 1923 insgesamt 33 landeseigene Priester, 1948 aber 82. Der erste indonesische Priester wurde 1926 in Maastricht geweiht, 1948 waren es schon 66. Afrika hatte nach dem Ende des Ersten Weltkrieges 145 afrikanische Priester, im Jahre 1939 aber 358, und 1948 bereits 958, die Priester der Ägypter, Abessinier und Gallas nicht mitgerechnet.[23] In dem Maße, in dem Einheimische zu Priestern geweiht wurden, konnten auch ganze Diözesen dem einheimischen Klerus anvertraut werden, konnten immer mehr Japaner, Chinesen, Filippinos, Indonesier, Inder, Afrikaner zu Bischöfen, Erzbischöfen, ja Kardinälen erkoren werden. Ein Blick in die Konzilsaula bietet ein erhebendes Bild von der Einheit der Kirche aus der Vielheit der Kirchen aus allen Völkern, Stämmen und Nationen. «Das Wort Gottes ist wie ein Samenkorn, das aus guter, mit göttlichem Tau getränkter Erde Saft zieht, ihn transformiert und sich assimiliert, um zu wachsen und schließlich reichliche Frucht zu tragen. So nehmen nach Art der Inkarnation die jungen, in Christus gegründeten und auf dem Fundament der Apostel aufgebauten Kirchen alle Reichtümer der Nationen, die Christus zum Erbe gegeben sind, zu einem wunderbaren Austausch in sich auf. Aus den Gewohnheiten und Überlieferungen, der Weisheit und Lehre, den Künsten und Wissenschaften ihrer Völker entlehnen sie all das, was ein Beitrag sein kann, Gottes Herrlichkeit zu preisen, die Gnade des Erlösers deutlicher zu machen und das christliche Leben in rechter Weise zu ordnen.» (Schema *De Activitate missionali Ecclesiae* Nr. 20.)

4. Inkorporative Akkomodation

In den letzten Jahrzehnten ist viel über Akkomodation gesprochen worden, freilich fast ausschließlich im Sinne didaktisch-pädagogischer Akkomodation, kaum im Sinne dessen, was man «inkorporative Akkomodation» nennen könnte. Didaktisch pädagogische Akkomodation ist notwendig, aber sie ist nicht ein spezifisch missionarisches Problem. Auch der Vater muß sich dem Kinde «anpassen», um ihm Kenntnisse zu vermitteln, der Lehrer dem Schüler, der Pfarrer dem Pfarrkind. Akkomodation in diesem Sinne ist eine allgemein menschliche Frage. Nicht nur die Klugheit erfordert sie, sondern auch die Liebe.

Es ist auffallend, daß Pius XII. bei seinen Ausführungen über missionarische Akkomodation gern Ausdrücke aus der organischen Welt gebraucht. Es ginge nicht an, so sagt er, den «Baum» der heidnischen Kultur einfach auszuhauen und den der europäischen Kultur in die Missionsländer zu «verpflanzen». Der Missionar habe vielmehr zu sein wie ein kluger Gärtner, der den «üppig wuchernden Wald» nicht ausrodet, dem «wilden Wuchs» vielmehr das «Edelreis» des eigentlich Christlichen «aufpflanzt»,[24] damit so eine neue gottgewollte «nova creatura» werde, eine Neuvermählung von Natur und Gnade, die Fortsetzung der Menschwerdung in ein neues Volk hinein.

Ganz ähnlich lautende Bilder finden sich in dem eben angeführten Text aus dem Missionsschema dieses Konzils. Da wird von «Samenkorn» gesprochen, von «Saft», der aus der Erde gezogen wird, von «Transformation» und «Assimilation», von «Wachsen» und «Frucht-bringen»; es wird der Vergleich zur «Inkarnation» gezogen, wo menschliche Natur und göttliche Natur bis zur Personeinheit zueinander treten.

Es sei hier noch einmal auf den Kommentar Ratzingers zur Kirchenkonstitution verwiesen. Er führt dort aus, daß die Kirche als Volk Gottes immer eine «Kirche unterwegs» sei und fügt hinzu: «Das schließt ein, daß sie sich nie beruhigt am Ziele wähnen darf, daß sie immer wieder bereit sein muß, sich von ihren geschichtlichen Verwurzelungen in dieser oder jener Zeit und ihrer Kultur zu lösen und einer neuen Zeit zu dienen, der sie das eine Wort Gottes verkünden muß, das ewig bleibt, das aber in dieser Welt nur dadurch leben kann, daß jede Generation ihr neu ihr Fleisch und Blut anbietet, es neu durchlebt und durchleidet. Für die Theologie der Mission, die in dem Kapitel über das Volk Gottes anklingt, sind diese Einsichten von entscheidender Bedeutung.» Und er fährt fort: «Von der Vätertheologie her bietet sich ein Bild von viel tieferem Anspruch an, das sachlich im Hintergrund der Ausführungen unserer Konstitution wirksam sein dürfte: die ‹assumptio hominis›, die Annahme des Menschen in seiner ganzen geschichtlichen Dimensionierung, die in der Fleischwerdung des Wortes in Bethlehem grundsätzlich begonnen hat, muß in der Mission weitergehen, derart, daß das Fleisch der Menschheit, d.h. ihre irdisch-geschichtliche Existenz wahrhaft zum Fleisch des Wortes wird – ein Prozeß, der nicht ohne schmerzliche Umwandlung vor sich geht, gemäß dem Gesetz des Weizenkorns, das nicht anders Leben verheißt als durch

den Tod des bloß-Eigenen hindurch, so aber wahrhaft zu vieler Frucht reifen kann.»[25]

Wer rein vordergründig denkt, wird im neuen Missionsschema ein Kapitel über Akkomodation vermissen. Wer aber tiefer schaut, wird feststellen, daß das, was man theologisch als Akkomodation bezeichnen kann, sich durch das ganze Schema hinzieht.

Christus, das inkarnierte Wort Gottes, sei als der Missus in mundum «wahrhaftiger Mittler zwischen Gott und den Menschen» und seiner menschlichen Natur nach «ein neuer Adam, der neuen Menschheit Haupt» (Nr. 3). In Ausführung des Sendungsbefehls wirke die ganze Kirche mit, ein jeder gemäß seiner Stellung, seinem Amt und seiner gnadenhaften Berufung im Leibe (Nr. 5). Die Sendung der Kirche sei nichts anderes als die Fortsetzung der Sendung Christi (ebd.), Christus aber ist gesandt, aus der Vielfalt der Menschen das «eine Volk Gottes» den «einen Leib Christi», den «einen Tempel des Heiligen Geistes» zu bilden (Nr. 7). Die Bildung der christlichen Gemeinschaft im Missionsvolk wird gesehen als «Sammlung zu dem einen Volk Gottes, das ist ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein Gott zugeeignetes Volk» (Nr. 15). Der theologischen Sicht der Gesamtkirche als des «einen Volkes Gottes entspricht die theologische (und nicht juridisch-administrative) Sicht der Teilkirchen: Die Teilkirchen sollen ihre Eigen-art, ihr Eigen-gesicht, ihr Eigen-gewicht haben, sie sollen «Volk Gottes» sein aus dem «Fleische» des Volkes, aus dem sie hervorgegangen sind; nur so bedeutet Vielheit der Kirchen Reichtum der wahren Einheit (siehe Nr. 19f). Eine echte Theologie der Teilkirchen ist genau das, was mit «inkorporativer Akkomodation» gemeint ist: Das ganze Göttliche im ganzen Menschlichen, und umgekehrt; ein connubium mysticum von Gottheit und Menschheit zu einer neuen Inkarnation des Logos in einem neuen Volk; eine «assumptio hominis» in einer neuen «geschichtlichen Dimensionierung». «Die Kirche hielt von ihrem Ursprung bis auf unsere Tage an der Regel von höchster Weisheit fest, daß die Annahme des Evangeliums nichts von dem zerstöre oder beseitige, was die verschiedenen Völker in ihrer Anlage, ihrer Begabung an Gutem, Edlem und Schönem besitzen. Da die Kirche die Völker unter dem Schutz christlichen Glaubens zu einer höheren Bildung, zu feineren Lebenssitten ruft, so handelt sie nicht wie jemand, der üppig wuchernden Wald ziellos abholzt und ausrottet, sondern wie einer, der dem wilden Wuchs gutes Reis einsetzt, damit er einmal bessere und süßere Früchte trage und zur Reife bringe.»[26]

Wenn wir bei den bisherigen Ausführungen immer wieder auf erhebliche Fortschritte der Missionsunternehmungen hinweisen konnten, müssen wir an dieser Stelle gestehen, daß wir in der lateinischen Kirche hierin noch vollkommen am Anfang stehen. Unsere Philosophie ist «westlich», die «Theologie» ist westlich, die Gebete und Gebetsgebärden sind westlich, die Liturgie ist westlich, die einheimischen Priester und Hierarchen sind westlich erzogen und denken und fühlen mehr oder weniger westlich, der Durchstoß zu genuiner einheimischer Kunst und Architektur steht noch bevor. Und doch sind alle Völker gerufen, die ihnen eigenen Gaben zur Krippe zu bringen. Vielheit in der Einheit! Akkomodation in diesem Sinne nähert sich stark der Identifikation mit Missionierung überhaupt, Missionierung allerdings in einer letzten Ausfolgerung. So konnte das Missionsschema mit vollem Recht auf ein eigenes Kapitel über Akkomodation verzichten.

III. «AGGIORNAMENTO» DER OBERSTEN MISSIONSLEITUNG

1. Schon seit mehr als hundert Jahren bringen die Päpste dem Missionswerk ein ganz persönliches Interesse entgegen. Papst Gregor XVI., der selber oberster Chef der Propagandakongregation gewesen war, kannte die Nöte der Mission wie kein anderer und konnte deshalb so unbeirrt seinen Weg gehen. Pius XI. nannte sich selber «Missionspapst» und nutzte jedwede Gelegenheit, die Dringlichkeit der Mission zu empfehlen und sich für ihre Anliegen und ihren Fortschritt einzusetzen. Beim gegenwärtig regierenden Papst ging das persönliche Engagement bereits so weit, daß man ihm den Titel «Missionar» zueignete. Man sollte darin nicht eine fromme Spielerei sehen oder gar einen Exzeß, eine dem Papst als Oberhaupt der Kirche zugedachte Reverenz, sondern ganz schlicht und einfach ein Stück konkret gewordener katholischer Theologie. Wenn es wahr ist, was durch den Generalsuperior der Steyler Missionare bei einer kürzlichen Pressekonferenz erklärt wurde, daß die Missionstätigkeit der Kirche «nicht irgendeine periphäre Aktion ist, kein freiwilliges Hobby einiger exzentrischer Missionare oder Gesellschaften, sondern zum innersten Sein und Wesen der Kirche gehört» und daß man vom Konzil «mit Recht die Heimholung der Mission in das Herz der Kirche» erwarte, dann ist es eigentlich eine Selbstverständlichkeit, daß der

Papst nicht nur ein allgemeines Interesse an der Mission habe, sondern daß die Mission sein persönlichstes Anliegen sei. Und wenn es für alle Bischöfe zutrifft, daß sie nicht nur für ihre Diözese, sondern «pro totius mundi salute» konsekriert sind, wieviel mehr trifft das für den Heiligen Vater zu, dem als Vikar Christi auf Erden die Inkarnation Christi in alle Völker hinein als erste und heiligste Aufgabe gegeben ist.

2. Der Heilige Vater stellte im Motu proprio *Apostolica Sollicitudo* vom 15. Sept. 1965 fest,[27] daß die Differenziertheit der Anforderungen der Zeit und der Wandel der menschlichen Gesellschaft andere Arbeitsweisen erfordern. Er spricht von «Zeichen der Zeit» und sieht sich vor die Notwendigkeit gestellt, in der «Regierung der Kirche» (Apg. 20, 28) in engere und festere Gemeinschaft mit dem Episkopat der Kirche zu treten. Es sei nicht nur der Respekt vor den Bischöfen, der ihn dazu bewege, sondern das «gravissimum pastoris universalis onus», das ihm übertragen sei, lege es ihm auf. «Die heutige Zeit, die voller Unruhe und Not, aber auch offen für die heilbringende Inspiration der göttlichen Gnade ist, läßt es Uns täglich erfahren, welche Hilfe für Unser Apostolisches Amt dieses Zusammengehen mit den geweihten Hirten bedeutet, das wir auf jede Weise fördern und pflegen wollen.» Zu diesem Zwecke setzt er einen «ständigen Bischofsrat» ein, dem er den Namen «Bischofssynode» gibt.

Im Sinne des Motuproprio hat die «Bischofssynode» beratende Funktion; von einer «Teilhabe» an der «Leitung» wird nicht gesprochen, es sei denn im erwähnten Zitat der Apostelgeschichte. Einen Schritt weiter in der Ausdeutung des «Kollegialitätsprinzips», auf dem Grunde der Kirchenkonstitution, geht das Missionsschema: Die Sorge um die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt sei «Sache des Corpus Episcoporum», darum solle «unter den Obliegenheiten allgemeiner Bedeutung die Missionssache als die größte und heiligste Aufgabe der Kirche im Consilium Centrale des Papstes besondere Berücksichtigung finden».

Wie man die Bischofssynode auch interpretieren mag, die Mitglieder dieses «Zentralrates» des Papstes sind als die Vertreter und Repräsentanten des Corpus Episcoporum gedacht, und als solchen muß ihnen die Missionstätigkeit der Kirche nicht nur als positiver Auftrag, sondern von innen her, eben weil sie Repräsentanten des Corpus Episcoporum sind, ein besonderes Anliegen sein.

Die Einrichtung der Bischofssynode kann sich für das Missionswerk der Kirche sehr segensvoll auswirken, und zwar in derselben Weise, in der sich das Konzil segensreich auf die Weltmission ausgewirkt hat. «Erstmals auf einem Konzil», so sagte P. Johannes Schütte SVD in der eben erwähnten Pressekonferenz, «spielt die Weltmission durch ihre vielseitige und stets spürbare Gegenwart eine entscheidende Rolle.» In Zukunft wird es so sein, daß die Gegenwart der Weltmission in der Kirche ständig spürbar sein wird, spürbar durch ihre Vertreter in der Bischofssynode. Die Bischofskonferenzen Japans, Indonesiens, Indiens und Afrikas werden zu der Synode genauso ihre Vertreter schicken wie die der USA, Spaniens, Frankreichs oder Polens, je nach der Zahl der Mitglieder der Bischofskonferenzen einen, zwei, drei oder gar vier. Auch die Orden, die noch weitgehend die Hitze des missionarischen Alltags tragen, werden durch eine durch das Motuproprio festgelegte Zahl ihrer Generalsuperioren vertreten sein. Die Mission wird in Zukunft in der Leitung der Kirche mitsprechen, wird ihre Probleme und Sorgen vortragen, sie wird ein ständiger Anruf an die Bischöfe der konstituierten Kirchen sein, sie wird durch ihre Art, den Problemen zu begegnen, den Heimatbischöfen Anregung, Ansporn und Trost sein, sie wird den ihr eigenen Reichtum dem Ganzen der Kirche beifügen, daß dieses schöner, klarer, in ihrer Aussagekraft leuchtender und überzeugender werde; die Heimatkirchen aber werden demütiger werden, bereiter zum Dienst und zu evangelischer Nachfolge, bereiter, den materiell und geistig darbenden Brüdern und Schwestern in der Ferne alle nur mögliche Hilfe zu gewähren, bereit, den nach Wegen und Lösungen suchenden jungen Kirchen durch ihre Erfahrungen zu Dienst zu sein. Das Sacrum Commercium der Kirchen, das der neuen Sicht der Kirche so wesentlich ist, erfährt durch das so kraftvolle Symbol der Bischofssynode einen dauernden Antrieb.

3. Aus dem, was wir in unseren Ausführungen bereits über die Propagandakongregation als der kompetenten Missionsbehörde des Missionswerkes gesagt haben, läßt sich schließen, daß diese nicht nur gesunde Prinzipien hatte, sondern sie auch recht und schlecht, soweit es die Kraft der Umstände zuließ, durchführte. Der protestantische Missionswissenschaftler G. Warneck nannte die Propaganda «eines der großartigsten Institute der Welt», und der Historiker L. v. Ranke, ebenfalls Protestant, sagte von ihr: «Die Propaganda hat ihren Beruf auf eine großartige Weise zu erfüllen ge-

sucht, und vielleicht in der ersten Zeit am großartigsten.» Die Aussagen über die historischen Verdienste der Propaganda und die Art und Weise ihres Umganges mit den Vertretern der Missionen fanden, wie schon bemerkt, auch in der Konzilsaula den vollen Beifall der Konzilsväter.

Wenn trotzdem von einem Aggiornamento dieser so verdienten Kongregation gesprochen wurde, dürfte das auf dem Prinzip beruhen, das Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika *Mater et Magistra* aussprach, nämlich, daß heute jedes Problem von einiger Bedeutung, sei es auf dem Gebiet der Wissenschaft, der Technik, der Wirtschaft, des Soziallebens, der Politik, der Kultur, die Möglichkeiten einer einzelnen Institution übersteige und nur noch in internationalen, weltweiten Zusammenhängen gelöst werden könne.[28] Dieses Prinzip ist wohl ein Beweis für die Existenzberechtigung, ja Existenznotwendigkeit dieser zentralen Missionsbehörde, empfiehlt bzw. fordert aber auch eine innere Umstrukturierung für die heutige Zeit.

Das Missionsschema diktiert der Propaganda einen unüberschaubaren Berg von Aufgaben zu, und zwar die «Leitung und Koordination» des gesamten Missionswerkes, der Missionsarbeit selber, wie auch der heimatlichen Missionshilfe. Sie hat sich demnach um die Berufe und um die rechte missionarische Spiritualität zu kümmern, sie hat den Missionseifer immer wieder anzustacheln, das Missionsgebet zu empfehlen, über die Missionen zu informieren; sie soll Missionare finden und sie entsprechend der Bedürftigkeit der Missionen einsetzen; sie soll einen Operationsplan entwerfen, Normen, Direktiven und Impulse geben; sie soll auch eine Steigerung der materiellen Missionshilfe erreichen und diese umsichtig und planvoll zur Verteilung bringen, dabei Urgenz, Nützlichkeit, Ausdehnung des Missionsgebietes, Zahl der Gläubigen und Ungläubigen, Werke und Institute, Helfer und Missionare mit berücksichtigend. Angesichts solcher Aufgaben müßten Administration und Direktion dieses Dikasteriums dynamisch sein, es müßte wissenschaftliche Methoden und zeitgemäße Mittel gebrauchen und nicht übersehen, dabei auch die modernen Erkenntnisse der theologischen, methodologischen und missionspastoralen Reflexion auszuwerten. Um all dem gerecht zu werden, werden zwei konkrete Neuerungen vorgeschlagen:

a. Die Kongregation soll zusammengesetzt sein aus Repräsentanten all jener, die am Missionswerk mitarbeiten: der Bischöfe aus der ganzen Welt, wie auch der Moderatoren der Institute und der Päpstlichen Werke. «Diese sollen zu festgesetzten Zeiten zusammengerufen werden, um unter der Autorität des Papstes die höchste Leitungsgewalt des gesamten Missionswerkes auszuüben.»[29]

b. Der Kongregation stehe ein ständiger «Coetus Consultorum peritorum scientiae aut experientiae probatae» – ein Sekretariat von Wissenschaftlern und Missionspraktikern – zur Verfügung, das unter anderem bemüht sein wird, über die Situation in den einzelnen Ländern, das Denken und Fühlen der verschiedenen menschlichen Gemeinschaften und über die möglichen Evangelisationsmethoden auf dem Laufenden zu sein und für beides, das Missionswerk selber wie auch das heimatliche Missionswesen die entsprechenden, wissenschaftlich fundierten Vorschläge zu unterbreiten.

Die augenblickliche, bzw. bisherige Organisation der Propagandakongregation ist bereits sehr ehrwürdigen Datums. An der Spitze der Behörde steht der Kardinalpräfekt. Ihm zur Seite steht ein Kollegium von Kardinälen, die in den wichtigeren Fällen mitberaten und bestimmen und somit den eigentlichen Hauptkörper der Kongregation bilden, von denen praktisch aber nur die in Rom residierenden Kardinäle zu den entscheidenden Sitzungen herangezogen werden. Eine weitere wichtige Instanz ist der Generalsekretär als der Stellvertreter des Kardinalpräfekten. Zur Erarbeitung von Gutachten für schwierigere Fragen steht eine größere Zahl von Konsultoren aus dem Episkopat wie Welt- und Ordensklerus zur Verfügung. Dazu kommen noch Minutanten und Schreiber. Dem Anliegen der Missionskommission, das sich die Konzilsväter zu eigen gemacht haben, dürfte wohl Genüge geschehen sein, wenn dieser ehrwürdige Apparat eine innere, eine den Erfordernissen der Zeit entsprechende innere Belebung und Ausweitung erfahren würde. Der Coetus der Periti, der ein aktives Team von Missiologen, Soziologen und Praktikern umfaßt, kann den Mitgliedern der Kongregation wertvollstes Material für die Erstellung ihrer Gutachten beibringen. Das Personal der Propaganda selber sollte, in der Vorstellung der Konzilsväter, nicht aus Beamten bestehen, die wohl treu von der Pike auf dienen und so allmählich die Karriereleiter hinaufsteigen, sondern inneren Einblick in die Situation und Schwung und Umsicht genug haben, die erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen und durchzusetzen. Vor allem aber sollte, wiederum in der Vorstellung der Konzilsväter, der Kern der Behörde, das Kollegium der eigentlichen Mitglieder eine viel größere Breite haben und die Welt-

mission in der Vielfalt ihrer Aufgabengebiete wirklich repräsentieren; nur ihnen glaubt man den Einblick und die Stoßkraft zutrauen zu sollen, die die Differenziertheit und Kompliziertheit der heutigen Welt-, Kirchen- und Missionssituation erfordern.

4. Eine nicht unwesentliche Rolle im bisherigen Organisationsgefüge der Weltmission nahmen als Vertretungen Roms in den einzelnen Missionsländern die Apostolischen Delegaturen bzw. Internuntiaturen ein. Sie waren die Repräsentanten des Apostolischen Stuhles in den ihnen zugewiesenen Ländern und hatten die konkrete Aufgabe, den Heiligen Stuhl über den Stand der jeweiligen Christenheit zu informieren, die Interessen der Kirche zu verteidigen, drängende Fragen, die an sie herangetragen wurden, selber zu entscheiden, die Verbindung der jungen Kirchen mit Rom zu festigen, die Missionsarbeit aus ihrer Isolierung herauszuheben, die Zusammenarbeit der einzelnen Missionen zu fördern u. a. m.

Auch über ein Aggiornamento dieser Institutionen ist diskutiert worden. Wenn das Missionsschema nun doch darüber schweigt, dürfte der Grund darin liegen, daß es im Sinn der Gesamtsicht des Konzils dieses Aggiornamento verlagert wissen wollte auf die regionalen Bischofs- und Ordensobernkonferenzen und auf die Kurien der Teilkirchen, d. h. der residierenden Bischöfe.

Es überschreitet den Rahmen dieses Artikels, dies noch weiter auszuführen. Die leitenden Grundgedanken dabei aber würden wiederum die gleichen sein: dynamischere Leitung, Leitung mit dem Blick und in Zusammenarbeit im größeren Rahmen, Leitung mit Zuhilfenahme von vorgebildeten und erfahrenen Fachkräften resp. Spezialistenteams. Darum der Vorschlag eines «Pastoralrates» an der bischöflichen Kurie, darum der Vorschlag der Aktivierung der Bischofskonferenzen und der Zusammenarbeit mehrerer Bischofskonferenzen, darum auch der Vorschlag der Zusammenarbeit der verschiedenen Missionsinstitute, wiederum aus der Erkenntnis heraus, daß ein einzelnes Institut und ein einzelner Bischof den Erfordernissen der Zeit heute nicht mehr gewachsen ist.

5. Wenn nun soviel über Organisation, Administration, Planung, Direktion, Methode, Aggiornamento usw. gesprochen worden ist, darf als abschließende Bemerkung nicht fehlen, daß das alles wohl sehr nützlich, ja notwendig ist, daß der Mensch all seine Fähigkeiten nutzen muß, um dem Werke Gottes zu dienen, daß das alles letzten Endes aber doch nicht entscheidend ist. Wenn Gott das Haus nicht baut, arbeiten die Bauleute vergebens. Mission ist im tiefsten Grunde ein Werk der Gnade und darum ein Werk Gottes, ein Werk des Heiligen Geistes. An ihm liegt es, die Stunde zu bestimmen. An ihm liegt es, an unser menschliches Mühen und Planen und Plagen anzuknüpfen und es zum Anlaß der Gnadenmitteilung werden zu lassen. Seiner Ökonomie entspricht es aber auch, das Schwache zu erwählen, um das Starke zu beschämen oder gar auf das menschliche Element ganz zu verzichten und Wunder der Gnade und Bekehrung zu wirken. Saulus war noch voll Wut und Mordgier gegen die Christen, und die Jünger des Herrn gingen ihm voller Angst aus dem Wege, als der Lichtstrahl der Gnade ihn traf und die Stimme des Herrn ihn einlud: «Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich.» Petrus weigerte sich, mit dem Heiden Kornelius in Dialog und Tischgemeinschaft zu treten, der Bote Gottes aber sprach zu Kornelius: «Deine Gebete und deine Almosen sind emporgestiegen zu Gott, so daß er deiner gedenkt.» Die «Apostel und Ältesten in Jerusalem» waren voller Eifer für die Sache des Herrn, Gott aber überzeugte sie durch die Zeichen und Wunder, die er durch Paulus und Barnabas unter den Heiden wirkte, «die aus den Heiden, welche sich zu Gott bekehren, nicht zu belästigen». Paulus und Barnabas gerieten wegen des Johannes Markus in Streit miteinander und gaben die Teamarbeit auf, Gott aber nutzte sie weiter als seine Werkzeuge. Mission ist im tiefsten Werk Gottes. Nicht umsonst fügt der Herr dem Missionsbefehl die Verheißung bei: «Und sehet, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Weltzeit.»

[1] A. Mulders, Missiegeschiedenis, Bussum, Paul Brand, 1957; deutsche Übersetzung: Missionsgeschichte, Regensburg 1960, 259.

[2] Cf. T. Trede, Die Propaganda Fide in Rom. Ihre Geschichte und ihre Bedeutung, Berlin, 1884.

[3] Bulle Inter cetera (Bull. Rom. V, Editio Taurun., 361 ff).

[4] «Opus aductionis animarum ad Ecclesiam Christi.»

[5] Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide I, Roma 1907, Nr. 3, 2–4.

[6] Ibid., I, Nr. 135, 42 f.

[7] J. Beckmann, La Congrégation de la Propagande de la Foi face à la politique internationale, N. Zeitschrift f. Missionsw. 19 (1963), 241 bis 271.

[8] Enzyklika Maximum illud vom 30. 11. 1919 (Act. Apost. Sed. XI, 1919, 446).

[9] Enzyklika Evangelii praecones vom 2. 6. 1951 (Act. Apost. Sed. XLIII, 1951, 506).

[10] Cf. Schema De activitate missionali Ecclesiae des II. Vaticanum, Nr. 21.

[11] Cf. Enzyklika Evangelii praecones, op. cit., supra Anm. 8, 514 bis 517.

12 Enzyklika Princeps Pastorum vom 28. 11. 1959 (Act. Apost. Sed. LI, 1959, 858).

13 In diesem Sinne dürfte auch der Zusatz zu verstehen sein, der nach der öffentlichen Diskussion in der Konzilsaula in das Missionsschema eingefügt wurde: «Mit besonderer Sorgfalt werden sie – die Gläubigen – sich der Erziehung der Kinder und der Heranwachsenden durch Schulen verschiedener Art annehmen; diese sind nicht nur ein hervorragendes Mittel zur Bildung und Förderung der christlichen Jugend, sondern gleichzeitig ein großer Dienst an der Menschheit, besonders in den Entwicklungsländern, um die menschliche Würde zu heben und menschlichere Lebensbedingungen vorzubereiten.» Nr. 12.

14 M. Sarmiento de Mendoza, Milicia evangelica para contrastar la idolatria de los Gentiles, conquistar almas, derribar la humana prudencia, destarrar la avaricia de ministros, Madrid 1628.

15 Dogmatische Konstitution über die Kirche; authentischer lateinischer Text; deutsche Übersetzung im Auftrage der deutschen Bischöfe, Aschendorff, Münster, s 10 und 14.

16 Cf. ibid, Nr. 26.

17 Cf. Collectanea I, Nr. 1002, 543.

18 Ibid., Nr. 62, 15.

19 Ibid., Nr. 1002, 543.

20 Ibid.

21 Siehe Acta Apost. Sed. XI (1919), 445.

22 Sylloge. Praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide, Roma 1939, Nr. 112, 215.

23 Heutiger Stand des einheimischen Klerus: Japan 607, Südkorea 346, Formosa 298, Hongkong 107, Philippinen 2316, Süd-Vietnam 1306, Indonesien 220, Indien 6520, Afrika hat 75 schwarze Bischöfe (2 Kardinäle, 17 Erzbischöfe, 41 Bischöfe, 15 Titularbischöfe) und (in den Propagandagebieten) ca. 2500 afrikanische Priester.

24 Vor allem in der Ansprache an die Leiter der Päpstlichen Missionswerke von 1944 und in der Enzyklika Evangelii praecones.

25 Op. Cit., 11.

26 Pius XII. in der Enzyklika Evangelii praecones, op. cit. Anm. 8.

27 Cf. L'Osservatore Romano vom 26. 9. 1965.

28 Acta Apost. Sed. LIII (1961), 449.

29 «Hi omnes, statutis temporibus convocandi, sub auctoritate Summi Pontificis, supremam ordinationem totius operis missionalis exerceant».

KARL MÜLLER

Geboren in Blankenberg, Deutschland, trat in den Orden der Steyler Missionare ein und wurde 1948 zum Priester geweiht, 1952 promovierte er in Missiologie an der Gregoriana in Rom, 1961 in Münster an der Theologischen Fakultät. Von 1952–60 war er Professor für Kirchengeschichte und Missiologie in St. Augustin bei Siegburg, von 1960–62 war er Rektor des Collegiums St. Pius in Münster. Seit 1962 ist er Studienpräfekt am Generalat seines Ordens in Rom. Seine Dissertation in Missiologie trägt den Titel: Paulus als Apostel der Völker nach dem Galater- und Römerbrief, seine Dissertation in Theologie: Die Geschichte der katholischen Kirche in Togo. Außerdem veröffentlichte er folgende Titel: Die Weltmission der Kirche, ²1963, und Missionsstudien, 1962.

W. Bühlmann

Die Kirche Afrikas zwischen dem Apostelkonzil und dem Vatikanum II

Überblicke geben ist ein zweischneidiges Schwert. Man hat davon alles und nichts und verfällt dazu meist noch einer großen Selbsttäuschung, indem man meint, man wüßte es nun, und dabei konnten die Dinge nur angetönt, aber nicht wirklich behandelt werden. Wenigstens eine Klippe möchten wir umgehen und versuchen, uns nicht bloß auf die Fassade und äußere Entfaltung und Gestaltung der Kirche in Afrika zu beschränken, sondern an die beiden Spannungspole heranzukommen, die das innere Leben dieser Kirche beherrschen.

Wenn die Gesamtkirche im Vaticanum II um ihr «aggiornamento», ihre innere Regeneration ringt und Krusten und Erstarrungserscheinungen, die im Lauf der Jahrhunderte auftraten, in einer Verjüngungskur, in einer Konfrontation und Kontaktnahme mit den lebendigen Kräften der Urzeit, abwirft, so hat auch die Kirche Afrikas diesen Prozeß mitzumachen. Denn sie ist ein Teil dieser Kirche und wurde infolgedessen in mancher Hinsicht ein Abbild eben dieser verkrusteten westlichen Kirche. Sie kommt also nicht um das Anliegen des Vaticanum II, um die innerkirchliche Erneuerung, herum.

Zusammen mit der kirchlichen Aufgabe des 20. Jahrhunderts stellt sich ihr aber noch die Aufgabe des 1. Jahrhunderts, das Anliegen des Apostelkonzils, die Loslösung von der Vorgängerin, der Synagoge, die expansive Durchdringung einer großen, nichtchristlichen Welt und die Konfrontation mit dieser Welt. Diese spezifisch missionarischen Probleme sind im Vaticanum II begreiflicherweise weniger diskutiert worden.* Sie sind vor allem nachkonziliare Aufgaben der Bischofskonferenzen im Afrika der Zeit des Apostelkonzils.

Bevor wir diese zwei Aspekte näher ins Auge fassen, müssen wir doch für dieses ganze Geschehen einen Rahmen schlagen und das äußere Erscheinungsbild der Kirche Afrikas in ein paar Strichen skizzieren. Nachdem die erste missionarische Chance Afrikas in Nordafrika (1–7. Jahrh.) nach hoffnungsvollen Anfängen mit einem totalen Fiasko geendet hatte, und ebenso die zweite in Kongo und andern Gebieten von Zentral- und Westafrika (16.–18. Jahrh.), läuft gegenwärtige die dritte missionarische Epoche. Sie begann um die Mitte des letzten Jahrhunderts, ist also die kürzeste, aber bis jetzt weitaus erfolgreichste. Nach den Jahrzehnten der Anbahnung nahm seit den 20-er Jahren die Katholikenzahl in wachsendem Tempo zu. 1927 zählte man – in den Gebieten der Propaganda Fide – 4526095 Katholiken; 1938: 6794951; 1955: 18896649; 1963: 24262266. Wenn man die rund 3 Millionen Katechumenen mitzählt und ganz Afrika umfaßt, kann man heute mit über 30 Millionen Katholiken rechnen. Afrikanische Priester gibt es ungefähr 2700, afrikanische Schwestern gut 6000 (Genaue Zahlen sind nicht mehr erhältlich, da man in den Statistiken keinen Unterschied zwischen «weißen» und «schwarzen» Priestern oder Schwestern mehr macht). Am Ende der dritten Konzilsperiode, also im Herbst 1964, zählte man 16 afrikanische Erzbischöfe und 50 afrikanische Bischöfe. Diese Kirche Afrikas also steht vor den spannungsreichen Aufgaben, die sich aus dem letzten und dem ersten Konzil der Kirchengeschichte ergeben.[1]

I. KONFRONTATION MIT DEM URBILD

Nemo dat quod non habet. Die Missionare, die vor 50 und 20 Jahren in die Afrika-Mission auszogen und entsprechend 15 Jahre früher ihre religiöse Erziehung und die religiösen Eindrücke ihrer Jugendzeit erhalten haben, gingen mit *diesen* Eindrücken und Leitbildern in die Mission und haben mit die-

* Dieser Artikel wurde im Juli 1965 abgeliefert, also bevor das Schema über die missionarische Tätigkeit und über die nichtchristlichen Religionen angenommen und veröffentlicht wurde.

sen Methoden in Afrika das Christentum verkündet. Diese Formen und Mittel konnten in der «guten, alten Zeit» – sowohl in Europa wie in Afrika – ihren Zweck erreichen (sonst wären ja auch die Missionare selbst nicht gute, eifrige Christen geworden!), erweisen sich aber heute – sowohl in Europa wie in Afrika – als nicht mehr adäquat. Während sich im Rücken jener ausgereisten Missionare in der Heimat die vielfache Erneuerung anbahnte, die im Konzil ihren vollen – wenigstens was die offizielle Anerkennung betrifft – Durchbruch fand, erhielt die Kirche Afrikas erst seit kurzen Jahren, vor allem seit der Zeit des Konzils, Anschluß an diese Erneuerungsbewegung. Es ist erfreulich zu sehen, wie sich nun auch das Angesicht der Kirche Afrikas erneuert und wie die Anliegen des Vaticanum II Gestalt annehmen.

1. Katechetische Erneuerung: Die 30 Millionen Katholiken Afrikas sind größtenteils anhand des «Kleinen Katechismus» unterrichtet worden. In den Anfängen war das Schulwesen so wenig entwickelt, daß es nichts anderes gab als auswendig lernen lassen. Selbst heute kommt es noch in manchen Gegenden vor, daß sogar die Katechisten nicht einmal lesen und schreiben können und so einfach die Katechismus-Fragen und -Antworten, die sie selbst von hinten nach vorn kennen, wiederum den andern beibringen. Manche dieser Katechismen haben seit 50 Jahren stets neue, unveränderte Auflagen erlebt.

Da und dort jedoch hat schon seit zwei, drei Jahrzehnten die Erneuerung eingesetzt. Vor allem hat die Internationale Studienwoche über Missionskatechese in Eichstätt 1960 einen spürbaren Anstoß gegeben. Der ausführliche Kongreßbericht[2] wurde allen Missionsbischöfen kostenlos zugeschickt. Seither machte sich überall eine Unruhe bemerkbar, und einzelne oder ganze Gruppen setzten sich dahinter, ihre katechetischen Handbücher und Methoden zu überprüfen. Dem gleichen Anliegen diente die «Panafrican Catechetical Study Week» in Katigondo/Uganda vom 26. August bis 1. September 1964. Sie war von den Bischöfen Afrikas anläßlich ihres ersten Zusammentreffens während des Konzils beschlossen worden. P. Joh. Hofinger S J hatte den Auftrag, sie zu organisieren. Sie war von 27 Fachleuten aus Europa und Amerika und 72 Bischöfen, Priestern und Laien aus 16 Ländern Afrikas besucht. In gemeinsamer Anstrengung wurde versucht, sich der Lage klar zu werden und die entsprechenden Maßnahmen vorzuschlagen. Die Referate, Diskussionen und Resolutionen wurden in mehreren pastorellen Zeitschriften ausführlich abgedruckt,[3] und werden das Ihrige beitragen, um Afrika eine katechetische Methode zu geben, welche auch den heutigen Afrikaner zur Entscheidung und eigentlichen Umkehr zu führen vermag.

Diese Studienwoche hatte noch zwei besondere Auswirkungen. Um die Information und Forschung zu fördern und zu koordinieren, wurde der Wunsch nach einem gesamtafrikanischen Zentrum ausgedrückt, und die Weißen Väter entschlossen sich darauf, ihr «Centre de Pastorale Catéchétique et Liturgique» in Butare/Rwanda mit P. X. Seumois als Direktor in dem Sinn auszubauen. Ferner wurden durch die Kontakte in Katigondo die Fäden geknüpft, um den in Südafrika 1963 erschienenen sehr guten Erwachsenen-Katechismus «Africa's Way to Life»[4] andern Gegenden anzubieten, damit nicht überall Missionare sich an die gleiche Arbeit machen müssen. Er wird gegenwärig in 14 verschiedene afrikanische Sprachen übersetzt, um dann von Geoffrey Chapman, London, in einem Zug gedruckt zu werden, wobei das Fastenopfer der Schweizer Katholiken die Hälfte der Kosten decken wird, damit sich die afrikanischen Missionen diesen umfangreichen und mit Farbbildern versehenen Katechismus leisten können.

Als besonderer Grundsatz für die Zukunft wird gelten müssen, daß man vom bloßen Dozieren zum Dialog übergehen solle, indem man auch die vorchristlichen religiösen Werte und Ansatzpunkte ausnützt und das Christentum nicht bloß in den Verstand, sondern dem ganzen existierenden Menschen vermittelt. P. Pl. Tempels OFM hat hier theoretisch und praktisch den Weg gewiesen.[5]

2. Biblische Erneuerung: Das Wort hat in Afrika eine ungeheure Macht. Das Wort des Zauberers galt den alten Afrikanern als unfehlbar. Das Wort der politischen Führer reißt die Massen hin. Das Wort der neoafrikanischen Schriftsteller fasziniert die Leser. Die Zauberkraft des Wortes wird als ein Wesenselement der neoafrikanischen Kultur angesehen.[6] Wie muß sich da die Strahlungskraft des Wortes Gottes entfalten können! Wie wird der Afrikaner auf ein solches Kerygma reagieren!

Wir haben ehrlich zuzugeben, daß uns die verschiedenen protestantischen Missionen mit der Verbreitung des Wortes Gottes weit voraus waren. Nicht, daß wir nichts getan hätten. Aber unser Rückstand bleibt bestehen. Heute spüren wir von der erneuerten Katechese her, die zur heiligen Schrift führen soll, und von der erneuerten Liturgie her, die mit der Wortfeier beginnt, ein dringendes

Bedürfnis, die Bibel in den afrikanischen Sprachen zu besitzen. Nun wäre es ein unverantwortlicher Verschleiß von Kraft und Personal, wenn man die Arbeit, welche die Protestanten schon getan haben, noch einmal tun würde, einfach um der Prestigegründe willen und wegen einer überholten antireformatorischen Haltung. So haben sich im Swahili-Sprachgebiet 1962 Verhandlungen zwischen den katholischen und protestantischen Missionen ergeben, die zu folgendem Ergebnis führten: die Katholiken übernehmen den vorliegenden Text der protestantischen Bibel, fügen die deuterokanonischen Bücher bei und setzen die als notwendig erachteten Fußnoten hinzu. Das ist aber nur der erste Schritt, um rasch die Bibel zu haben. Als zweiter Schritt wurde eine katholisch-protestantische Kommission ernannt, welche den irgendwie revisionsbedürftigen Text gemeinsam überarbeitet, was 8–10 Jahre beanspruchen kann. Dann würden die Protestanten voraussichtlich diese Bibel mitsamt den deuterokanonischen Büchern und den Fußnoten übernehmen, so daß man wirklich die eine und gleiche Bibel hätte.

Dieser Präzedenzfall von Tanzania hat Schule gemacht. Heute wird bereits in mehreren Ländern Afrikas die gleiche Zusammenarbeit geplant oder ausgeführt, und um diese Entwicklung zu fördern, nahm die Katigondo-Studienwoche folgende Resolution an: «In Anbetracht der gemeinsamen Liebe zur Heiligen Schrift, welche alle Christen verbindet, in Anbetracht der ökumenischen Bestrebungen und des unbedingten Bedürfnisses nach der Heiligen Schrift in der Muttersprache, bittet die Panafrikanische Katechetische Studienwoche die Hierarchie aller Teile Afrikas, dort, wo es angezeigt erscheint, mit den protestantischen Autoritäten in Kontakt zu treten, um für eine rasche und gemeinsame Publikation des Alten und Neuen Testamentes in Übersetzungen, die sowohl exegetisch wie sprachlich einwandfrei sind, zu sorgen. Für die Zwischenzeit empfehlen wir, daß nach dem Gutfinden der Hierarchie für die Katholiken die Erlaubnis eingeholt werde, sich der protestantischen Bibel zu bedienen.»[7]

3. Liturgische Erneuerung: Die Messfeier in Afrika war schon stets ein Gemeinschaftsakt. Die sogenannte stille Messe gab es gar nicht. Es wurde gemeinsam gebetet und gesungen, was man auswendig konnte. Während der Liedteil eine gewisse Abwechslung hatte, blieben sich die Gebete jahraus jahrein gleich, sterotype Sätze für den Eingang, für das Gloria, selbst für Epistel und Evangelium usw.

Die zunehmende Übersetzung des Missale und liturgische Erneuerung bringen nun auch hier die letzten Möglichkeiten zur Entfaltung. Der Afrikaner ist ganz auf das liturgische Tun angelegt. Es ist ihm weniger gegeben, sich wie die Inder im Tempel auf den Boden zu setzen und sich in Betrachtung zu versenken. Der Afrikaner ist extravertiert. Er liebt das gemeinsame Schauen von Farben, Bildern und Symbolen, das gemeinsame Hören, Beten und Singen, das gemeinsame Sitzen, Stehen und Handeln. Sie sind nicht Suchende und Grübelnde, sondern intuitiv und existenziell Erlebende. Bei religiösen Liedern und Riten strahlt und tönt es bei ihnen. Die liturgische Erneuerung wird von Afrika her noch Überraschungen zu erwarten haben, da nun der Weg für lokale Anpassung freigegeben ist.

Unterdessen wird und wächst es erst noch im stillen. P. Boniface Luykx O. Praem, z. B. ist in Leopoldville mit einem Arbeitskreis daran, die Elemente der afrikanischen Frömmigkeit zu studieren und für die Liturgie auszuwerten, damit sie wirklich eine «Feier» werde, wie es dem Afrikaner entspricht. Kürzlich hat auch ein afrikanischer Priester, B. Nyom, in einer Dissertation darauf hingewiesen, daß die afrikanische Gebetsweise ganz existenziell war, sich aus der konkreten geschichtlichen Situation heraus ergab und sich als dramatisches Geschehen des Menschen, des Stammes und der Schöpfung in gemeinschaftlich-liturgischer Form abwickelte, und daß die Gebetsformeln, welche die Katechumenen auswendig lernten und jeden Sonntag aufsagten – z. B. Morgengebet, die 10 Gebote, die Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe vor jeder Messe! – die afrikanische Religiosität verarmen ließen.[8] Die liturgische Erneuerung wird diesen Verarmungsprozeß hoffentlich wieder aufheben!

4. Dialog: Die Kolonialzeit war gekennzeichnet durch den Monolog. Selbst der Missionar verfiel leicht und sogar aus heroischer Haltung und Hingabe heraus dem sogenannten Paternalismus, der sich am Anfang aufdrängte, aber pädagogisch doch verfehlt war. Man tat alles für die Afrikaner, aber damit engagierte man sie selbst nicht. Am Ersten Internationalen Kongreß der schwarzen Schriftsteller und Künstler in Paris 1956 sagte ein Redner: «Die Welt war in zwei Lager gespalten: das Lager der Lautsprecher und das Lager der geschlossenen Mäuler. Während Jahrhunderten hat das europäische Solo den Weltenraum mit seinen Imperativen erfüllt.»[9] Selbst die afrikanischen Priester schrieben anläßlich ihres ersten gemeinsamen Auftretens in

der Öffentlichkeit: «Man hat zulange unsere Probleme durchdacht für uns, ohne uns und selbst gegen uns.»[10]

Die Umwälzung in Afrika zwingt und der Geist Johannes XXIII. und des Konzils drängt nun zum Dialog auch in Afrika.

a. Mit den katholischen Afrikanern: Im profanen Sektor haben die Afrikaner überraschend schnell die volle Verantwortung übernommen. Das wirkt sich wohltuend auf die afrikanischen Priester und Bischöfe aus. Zwar hatte die Kirche diesbezüglich einen Vorsprung. Sie besaß schon Diözesen unter der selbständigen Leitung afrikanischer Bischöfe und Priester, als noch kein Land politische Unabhängigkeit erlangt hatte. Die Entkolonisierung und die damit verbundene Afrikanisierung in Politik und Wirtschaft hat auch die Förderung afrikanischer Kräfte innerhalb der Kirche vorangetrieben. Die afrikanischen Bischöfe, Priester und Laien, die sich vorher den Missionaren gegenüber noch irgendwie zurückgesetzt glaubten, übernehmen zusehens die volle Verantwortung und Führung. Vorher galt die Kirche weithin als eine Angelegenheit der Missionare. Jetzt spüren die Afrikaner, daß es um «ihre Kirche» geht. Die Aktivierung der Laien auf allen Stufen, im Pfarreirat, in der katholischen Aktion, als Katechisten, für die christliche Kindererziehung in der Familie, im öffentlichen Leben, und die entsprechende Schulung werden heute als vordringliche Anliegen erkannt.

Die 6. Bischofskonferenz von Kongo-Leopoldville im Jahre 1961, welche sich sehr offen mit der neuen Situation und den sich daraus ergebenden Aufgaben auseinandersetzte, erklärte diesbezüglich: «Um Priester- und Ordensberufe zu entdekken, zu wecken und zu formen, hat die Kirche in Kongo gewaltige Anstrengungen gemacht und bedeutende Opfer auf sich genommen. Für die Zukunft hat das Apostolat der Laien eine ebenso entscheidende Bedeutung. Es muß deshalb von Seite der Priester alles unternommen werden, um Laienberufe zu wecken, die Christen zu formen, die sich mit dem Apostolat befassen, und den Eifer jener zu erhalten, die schon das Beste ihrer selbst dafür hergegeben haben.»[11]

b. Mit den protestantischen Mitchristen: Wenn der innerprotestantische ökumenische Gedanke und Antrieb von den Missionen ausging, weil sich hier die Spaltung in viele Kirchen und Sekten noch verhängnisvoller auswirkte als im christlichen Mutterland, so brauchte die katholisch-protestantische Annäherung in den Missionen mehr Anlaufzeit als in Europa und Amerika, weil in den Missionen beide Gruppen im Vormarsch sind und einander zuvorzukommen suchen, während man im Westen in stabilen Blöcken nebeneinander lebt. Trotzdem ist nun auch in Afrika fast plötzlich die «johanneische Ära» angebrochen.

Die heutige Lage in Afrika stellt die Kirchen geradezu vor die Alternative einer weitgehenden Zusammenarbeit oder der Kapitulation. Wenn nämlich zwei sich streiten, freut sich der Dritte, und das ist hier der Materialismus, der Kommunismus, der Islam. Wenn die Kirchen auf sozialer Ebene nicht zu einer Zusammenarbeit gelangen in der Bekämpfung des Alkoholismus, der Prostitution, der Korruption, dann stehen alle diesen Übeln machtlos gegenüber. Wenn sie auf politischem Gebiet nicht den gemeinsamen Einfluß aller Christen und aller Gottgläubigen geltend zu machen verstehen, tragen sie die Verantwortung dafür, wenn sich die Politik total von der Religion distanziert. Wenn sie im kirchlichen Raum nicht den Eindruck einer gewissen Einheit erwecken, können sie nicht mehr verhindern, daß immer mehr Getaufte der Kirche den Rücken kehren, und werden sie keine Aussichten mehr haben, den weitergehenden Zersplitterungsprozeß zu stoppen und auch die sich rasch vom alten Heidentum emanzipierende Bevölkerung zu gewinnen.

So hat sich in den letzten Jahren im Verhältnis der Kirchen vieles gebessert und es wären viele erfreuliche Ereignisse zu melden, z. B. daß man die Weltgebetsoktav gemeinsam feiert, daß man neben der schon erwähnten Zusammenarbeit für die Übersetzung der Bibel auch gemeinsame Bibelwochen durchgeführt, daß man in schulischen Belangen nicht mehr gegeneinander kämpft, sondern gemeinsam plant und die Rechte der konfessionellen Schule gegenüber den Regierungen verteidigt. In Kamerun hat man kürzlich eine interkonfessionelle Organisation für das Filmapostolat gegründet. Für Kenja hat ein interkonfessionelles Komitee in den U. S. A. ein Flugzeug gestiftet, das Missionaren aller Konfessionen zur Verfügung steht. Es trägt als Signum eine Taube, Sinnbild des Friedens, und die Initialen U. M. A. T. T. (United Missionary Air Training and Transport). Man hofft bald ein zweites Flugzeug liefern und den Dienst auch auf andere Länder ausdehnen zu können. Hinsichtlich der gemeinsamen Ausnützung der Massenmedien faßte die Katigondo-Studienwoche die Resolution, die Hierarchie möchte Schritte unternehmen, um am lutherischen Sender «Stimme des Evangeliums» in

Addis Abeba, der sehr gute Programme ausstrahlt, auch unsererseits mitzuarbeiten. Umgekehrt soll mit Hilfe der katholischen Rundfunk- und Fernsehanstalt der Niederlande und von Misereor in Liberia eine starke Sendestation errichtet werden, welche allen Christen in Afrika offenstehen soll.

5. Lokale Kirche: Das Konzil hat, nicht zuletzt im Hinblick auf die Missionen, eine weitgehende Dezentralisation der Kirche vorgenommen und den lokalen Bischofskonferenzen vermehrte Bedeutung zugesprochen. Die Kirche Afrikas stand dieser größeren Verantwortung gegenüber nicht unvorbereitet da. Es gab bereits 20 Nationale Bischofskonferenzen, die z. T. sehr gut ausgebaute und funktionierende Sekretariate haben. Im Konzil haben die rund 300 Bischöfe Afrikas die ganze Kirche überrascht, als sie sich als erste zu einem kontinentalen Generalsekretariat unter dem Vorsitz von Kardinal Laureano Rugambwa mit zwei Generalsekretären Erzbischof Zoa für die französich sprechenden Teile, und Bischof Blojous P. A. für die englisch sprechenden Teile, organisierten. Ferner haben sich die 20 Nationalen Bischofskonferenzen zu 9 regionalen zusammengeschlossen, um großräumiger planen und handeln zu können. So erscheint die Kirche zwar nach wie vor als die eine katholische Kirche, aber zugleich auch als die Kirche Afrikas, als die Kirche der 300 Diözesen, als die Kirche der rund 5 000 Hauptstationen, in denen überall Kirche ist und wird.

Auch das äußere Kleid der Kirche nimmt zusehends afrikanische Formen und Farben an. Zwar hatten schon die Päpste seit Benedikt XV. klare Prinzipien für eine Anpassung gegeben. Aber das blieben eben Prinzipien, Theorien, sie setzten sich nicht in Praxis um. Erst im Zug des afrikanischen Nationalismus begann man sie ernst zu nehmen und sich zu sagen, daß die Kirche sich die jedem Volk eigenen Werte inkarnieren solle. Gegenwärig ist vieles im Werden. Während man noch vor wenigen Jahren fast ausnahmlos europäische Kirchenlieder mit übersetztem Text sang, ist nun ein wahrer Frühling des afrikanischen Kirchenliedes aufgebrochen. Auch in Kirchenschmuck, Bebilderung der Katechismen und Gebetbücher, Entfaltung der Liturgie usw. wird nun mehr und mehr der afrikanische Stil den Ton angeben.

Vor Beginn des Konzils sandte die «Société Africaine de Culture» Hunderte von Fragebogen an Bischöfe, Priester und Laien in Afrika, um sie zu einer Besinnung und Stellungnahme zum Thema «Katholische Kirche und afrikanische Kultur» herauszufordern und dadurch das Konzil zu beeinflussen. Leider seien nur wenige Anworten eingegangen. Es haben dann aber doch eine Anzahl afrikanischer Priester und Laien in einem Seminar in Rom im Mai 1963 ihre Reflexionen über diese Fragen gemacht und die Ergebnisse veröffentlicht.[12]

Nachdem die Afrikaner Christen geworden sind, soll nun auch das Christentum afrikanisch werden, nicht nur, um diese Menschen mit ihrem Sein, ihrem Sinnen zu erfassen, sondern auch, um das Zeugnis nach außen im Afrika von heute nicht mehr als nötig zu belasten. Damit kommen wir zum zweiten Aspekt.

II. KONFRONTATION MIT DER UMWELT

Die Kirche Afrikas steht nicht nur vor der Aufgabe, als Teil der 2000 Jahre alten Kirche sich durch die Konfrontation mit dem Urbild stets zu verjüngen und zu verlebendigen – das Anliegen des Vaticanum II – sondern zugleich auch als junge Kirche im eigentlichen Sinn die Probleme der Urkirche und des Apostelkonzils zu lösen. Sie hat sich mit der Umwelt zu konfrontieren, die sie missionarisch durchdringen und mit der sie eine innere Auseinandersetzung austragen soll. Wenn die Verchristlichung eines Menschen oder eines ganzen Volkes ein Prozeß ist, der nie ganz abgeschlossen sein wird, so weist er doch in den Anfängen ganz besondere Probleme auf. Und die Kirche Afrikas ist eine Kirche des Anfanges, der Neophyten. Die überwältigende Mehrzahl ihrer 30 Millionen Anhänger stammen aus der 1. und 2. christlichen Generation. Bischof Anastasius Hartmann OFMCap (1803–1866), der vor seinem Einsatz in Indien Professor am Missionskollegium St. Fidelis in Rom war, verfaßte in jener Zeit eine Missionspastoral,[13] worin er ein eigenes Kapitel hat über die Art und Weise, mit den Neophyten umzugehen. Überraschend ist nicht nur seine Einfühlungsgabe in die besondere Situation dieser Neophyten, sondern auch die Tatsache, daß er zu ihnen alle jene rechnet, deren Voreltern noch nicht mehr als 200(!) Jahre dem Christentum angehören!

1. Die missionarische Sendung in der Welt: Wenn der protestantische Missionshistoriker K. S. Latourette in seinem 7bändigen Werk die Zeit des neuen Aufbruches der Mission «das größte Jahrhundert» in der Geschichte der Christenheit nennt,[14] so meint er damit vor allem Afrika. Nirgendwann und nirgendwo ist die einheimische Kirche so rasch aufgebaut und begründet worden wie in diesem Kontinent.

In mehreren Ländern Afrikas sind 25–50% der Bevölkerung katholisch, und da sich die Christen vor allem aus den Jungen rekrutieren, während die Alten Heiden blieben, verschiebt sich die Proportion, ganz abgesehen von neuen Gewinnen, jedes Jahr zugunsten der Kirche. An vielen Orten werden wir in 10, 20 Jahren christliche Mehrheiten haben, so daß sich dann auch die viel besprochene Bevölkerungsexplosion zugunsten der Christen auswirkt, während in Asien die christliche Gruppe in eine immer noch geringere Minderheit versetzt wird.

Die rasche Expansion des Christentums ist umso dringlicher, als sich die afrikanischen Religionen, trotz gewisser Renaissance-Erscheinungen, rasch zersetzen. Sie tragen die Keime des Zerfalles in sich selbst. Es sind nämlich ausgesprochene Sippenreligionen. Der Sippenälteste ist zugleich religiöses Haupt, die Gräber der Ahnen sind der Ort der religiösen Betätigung. Wenn aber die Sippe zerfällt – und sie zerfällt! –, hören auch die Opfer an die Ahnen auf, die Einweihungsriten und alle religiösen Gebräuche! Es sind ferner ausgesprochen integralistische Religionen, die *alles* religiös durchtränken und deuten. Die Geister – die «causae primae!» – sind verantwortlich für Gesundheit und Fruchtbarkeit in der Familie und auf dem Feld. Mit den «causae secundae» rechnet man kaum. Wenn nun aber das kausale, technische, wissenschaftliche Denken eindringt – und es dringt ein! Jede Schule ist ein Strahlungsherd dieses Denkens! –, kommt über die Stammesreligion eine Krise, die sie kaum überstehen wird. Statt von Geistern, redet man jetzt von Mikroben. Statt Fetische auf dem Feld aufzustellen, sucht man jetzt besseres Saatgut zu bekommen. Statt um Lebenskraft zu beten, kauft man Pillen! Schließlich sind es, im Gegensatz zu den Hochkulturreligionen Asiens, primitive Religionen, die keinen eigentlichen Gründer kennen, keine großen Propheten hatten, keine heiligen Bücher besitzen, in keiner überlokalen Organisation zusammengefaßt sind. So werden sie dem Ansturm der neuen Zeit erliegen, und falls das Christentum diese vom Heidentum abwandernden Scharen nicht auffangen kann, wird sich ein katastrophales geistiges Vakuum über Afrika ausbreiten.

So steht die Kirche Afrikas vor einer riesigen Aufgabe, aber bereits vor einem gewaltigen Erfolg, der auch seit der erreichten Unabhängigkeit weiter anhält. Dabei weiß sie freilich, daß mit der Erstverkündigung die Aufgabe noch keineswegs vollendet ist, und mehr und mehr fordert man, das Schwergewicht von der Ausbreitung auf die Vertiefung des Christentums zu verlagern. Doch können sich diese zwei Aufgaben nicht konkurrenzieren. Eine wahrhaft innerlich erneuerte Kirche wird aus dem eigenen Selbstverständnis heraus notwendig auch ganz missionarische Kirche sein. Sie wird sich nicht mit dem Erreichten zufrieden geben, sie wird aus dem Pfingstsaal herausbrechen und Zeugnis geben, wird aktive Laien und vermehrte Priesterberufe hervorbringen. In dem Maß das geschieht, wird die Kirche Afrikas, zusammen mit der Gesamtkirche, erfahren, daß man richtiger nicht mehr bloß von «missionarischer Bewegung», sondern von «missionarischer Erneuerung» redet. Denn man wird Mission nicht mehr bloß als äußere Tat und zusätzliche Leistung sehen, sondern als eine innere Haltung, die das ganze Denken, Beten und Handeln des Christen durchdringt, gestaltet und verchristlicht. Mission löst Kräfte aus, die zu innerkirchlicher Erneuerung und zu den Höchstformen des christlichen Apostolates führen. Mission steht somit auf gleicher Ebene wie die liturgische Bewegung und die Bibel-Bewegung, die sich mehr und mehr als liturgische und biblische Erneuerung erwiesen und auswirkten und die sich zusammen mit der missionarischen Erneuerung gegenseitig bedingen und fördern.

2. Der Fremdheitscharakter des Christentums in Afrika: Trotz aller Erfolge darf man sich keinen Illusionen hingeben. Das Christentum hat Ansehen in Afrika. Dank seiner Schulen sind die meisten Gebildeten und heute verantwortlichen Leute Christen. Trotzdem bleibt es noch in mancher Hinsicht, mehr als man denkt, ein Fremdkörper im heutigen Afrika, wie damals das junge Christentum im römischen Reich. In der Zeit der Kolonisation befand sich die Kirche mehr als heute noch im Anfangsstadium, aber in gewisser Hinsicht war sie damals in Afrika mehr zuhause als heute. Die Verkündigung fand im Rahmen der europäischen Kolonialverwaltung statt. Die hauptsächlichsten und lange Zeit einzigen Verkünder waren europäische Missionare. Nach dem ersten Widerstand brach in den meisten Afrikanern ein heißes Verlangen durch, so zu werden wie die Europäer, in der Kleidung, in der Bildung, im Reichtum, im Lebensstandard, und selbstverständlich auch in der Religion. Das europäische Kulturideal gleißte wie ein ersehntes Paradies vor ihren Augen. In dieser Zeit konnte man problemlos westliche Formen der Verkündigung, der Liturgie, des Kirchengesanges, der Kirchenbauten usw. nach Afrika bringen. Die Kirche Roms befand sich also in Afrika in ihrer eigenen Heimatluft,

und die Afrikaner traten in diesen westlichen Kirchenraum ein, ohne sich viel Gedanken zu machen.

Mit dem Zweiten Weltkrieg aber trat eine Wandlung ein. Das Nationalbewußtsein erwachte. Der Entkolonisierungsprozeß nahm mit rasendem Tempo seinen Lauf. In wenigen Jahren sind hier 35 neue Staaten entstanden. Heute ist der Europäer – sei es der Techniker, Handelsmann oder Missionar – nur noch Gast in einem fremden Land. Damit ist die erwähnte europäische Hausatmosphäre in der Kirche plötzlich fragwürdig geworden, auch die vorher unumstrittene Autorität des Missionars, auch die vorwiegend negative Haltung gegenüber der afrikanischen = «heidnischen» Tradition.

Plötzlich merkt die missionierende Kirche des Westens, daß sie in einer religiös-fremdartigen Welt lebt, und wie die Urkirche beim Vorstoß zu den Heiden sich von ihrer Vorläuferin, der Synagoge, loszulösen suchte, um den Heidenchristen kein schwereres Joch aufzuerlegen als nötig war, so muß sich die Kirche Afrikas heute neu darauf besinnen, wie weit sie sich von ihrer «Vorgängerin», der Kirche des Westens, loslösen soll, um den Afrikanern nicht mehr westlich-geschichtlichen Ballast aufzuerlegen als nötig ist. Dabei gehen wir, der Kürze halber, nicht weiter auf die erwähnten äußern europäischen Formen ein, sondern denken nur an die innere Spannung zwischen christlicher Verkündigung und afrikanischer Tradition.

Gewiß, das Kerygma kann und darf nicht entwertet und verwässert werden. Das «scandalum crucis» kann nicht umgangen werden. Der religiöse Schock im Augenblick des Glaubens, der Umkehr und Hinkehr zu Christus, darf und soll nicht erspart, sondern vielmehr durch die heutige katechetische Methode intensiviert werden. Die Frage ist nur, wie weit man das «scandalum legis» schaffen soll, wie weit man die Last einer westlichen Auffassung, die sich inzwischen weitgehend als überholt erwies, noch weiter aufladen soll.

Das meinte ein afrikanischer Bischof, der sich gegenüber dem Konzilsberichterstatter L. Kaufmann S. J. so aussprach: «Sehen Sie, wir sind gerade gut genug, um dem alten Europa zu helfen, mit sich selbst ins Reine zu kommen. Wir sitzen hier und hören diese Debatten an und helfen mit unseren Stimmen mit, an der in der europäischen Vergangenheit der Kirche verfahrenen Situation herumzuflicken und vielleicht da und dort eine Türe zu einem Ausweg aufzumachen. In der zweiten Session, als mir das klar wurde, habe ich drei Wochen gebraucht, um mich durch Gebet und Meditation abzufinden, ein Ja zu einer Vergangenheit zu sagen, die nicht die unsrige ist, und aus Solidarität den ehrlichen Wunsch zu hegen, daß wirklich Aufgestautes weggeräumt werde... Was ich aber von diesem Konzil erwartet hätte, das war zu wissen: was ist relativ, was ist historisch bedingt, und was ist der Kern, was ist das Evangelium, wie ich es auf unserem Kontinent zu verkünden habe?»[15]

In europäischer Selbstverständlichkeit hatte man von Anfang an alle «heidnischen» Praktiken verurteilt und für die Christen verboten. Da aber die Christen in einer Umgebung lebten und immer noch leben, die halb oder mehrheitlich nichtchristlich ist und deren Leben, wie wir bereits sagten, integralistisch religiös gestaltet ist, so können sich die Christen vom religiösen Leben der Sippe gar nicht distanzieren, man müßte sie denn unter eine Glasglocke stellen oder einfach ganz isolieren – und selbst dann kämen noch viele Überzeugungen und Praktiken aus dem «Heidentum» mit ihnen. Tatsächlich macht ein Großteil der Christen, trotz der jahrzehntelangen eindeutigen Verbote, im religiösen Leben der Sippe so oder anders noch mit. Sie stehen aber damit in einem beständigen Dilemma, wie es ein afrikanischer Priester, der jetzige Bischof von Songea/Tanzania, James Komba, in seiner Dissertation ausdrückte: «In dieser Hinsicht kann ich aus eigener Erfahrung sprechen. Welche Last drückt das Herz eines jungen Ngoni-Christen nieder, wenn er nicht weiß, wie er sich in dieser und jener heidnischen Umgebung verhalten soll. In jedem heidnischen Ritus sieht er die Gelegenheit zur Sünde. Er befindet sich zwischen zwei großen widerstrebenden Kräften, der Autorität der Eltern auf der einen, der Autorität der Kirche auf der andern Seite. Die Kirche, so scheint ihm, biete ihm nichts anderes als das Verbot «Du darfst nicht». Wenn ihm z. B. die Alten eine rituelle Mahlzeit vorsetzen, glaubt er, essen zu müssen. Er ißt gegen sein Gewissen – und bereut es, gegessen zu haben. So sieht er die Welt in seinem Geist allmählich wie einen Sack voller Ärgernisse. Er kommt zur Auffassung, daß das Christentum nichts Gutes, nichts Glückliches zu bieten habe.»[16]

Man muß sich wirklich allen Ernstes fragen, ob sich in dieser Hinsicht nicht ein radikales Umdenken aufdränge. Die afrikanischen Religionen haben sich mit ihrem vorherrschenden Monotheismus und ihrem geschlossenen Weltbild von der Lebenskraft religionswissenschaftlich als ganz anders erwiesen, als man während der vier Jahrhunderte seit der Entdeckung meinte. Es legt sich demgemäß

auch eine neue theologische Beurteilung nahe im Sinn der gesamten theologischen Neubewertung der nichtchristlichen Religionen.[17] Die missionarische Praxis dürfte aber nicht unbeeinflußt von dieser religionswissenschaftlichen und theologischen Neubewertung bleiben, und der Heidenchrist müßte nicht plötzlich verdammen, was bisher seine legitime Religion war. Im vollen Wissen, daß er von der vorläufigen zur endgültigen Religion gekommen sei, dürfte er doch die relative Legitimität der afrikanischen Religionen auch weiterhin anerkennen und in einem gewissen Rahmen an deren Ausdrucksformen weiterhin erlaubterweise teilnehmen, wie die Apostel weiterhin in die Synagogen gingen, aber darüber hinaus ihre eigene Eucharistiefeier hielten.

Praktisch würde das heißen, daß der afrikanische Heidenchrist an religiösen Stammesbräuchen, soweit sie «religiös» sind und nicht direkt gegen die Liebe, Gerechtigkeit oder Sittlichkeit verstoßen, teilnehmen dürfte, z. B. an den Libationen für die Ahnen bei der Ernte oder bei Todesfällen, selbst wenn diese Riten mit falschen Vorstellungen über die Art und Weise des Weiterlebens der Ahnen und ihrer Bedürfnisse verbunden sind. Es würde sich hier nur um «Irrtümer» im Sinn der unvollkommenen Vorstellungen des Alten Testamentes handeln, die nicht in sich schlecht sind und die der Christ selbstverständlich umdeuten könnte, um in den Libationen einfach einen Akt der Pietät gegen die Ahnen und gegen die Sippe zu sehen. Er dürfte auch zum Sippenältesten, zum «Zauberer», wie man sagte, gehen und eine Medizin erbitten, wenn seine Frau keine Kinder bekommt, denn tatsächlich haben diese «Zauberer» oft wirksame Medizinen, und wenn sie diese mit dem Gedanken an die Ahnen und an die von ihnen herströmende Lebenskraft verquicken, ist das wiederum nichts in sich Schlechtes. Auch wenn ein heidnischer «Prediger» durchs Land zieht, um alle Leute von der Schadzauberei rein zu waschen, müßte den Christen das Mitmachen nicht unbedingt verboten werden. Tatsächlich gehen die meisten eben doch, weil sie einfach gehen müssen, ansonst sie von der Sippe der Schadzauberei verdächtigt werden.

Diese Liste müßte sehr differenziert weiter ausgeführt werden, was nur im ständigen Dialog mit echten und offenen Christen und ihrem Gewissen geschehen kann. Selbstverständlich kennt das Heidentum Gebräuche, die in sich schlecht sind, denen gegenüber die Christen nach wie vor nur in Opposition treten können, um sie eben dadurch in ihrer Schlechtigkeit zu entlarven. Manche andere Gebräuche, vor allem die magischer Art, stehen zu jedem modernen technischen Fortschritt in Widerstreit und müßten vor allem mit diesem Argument ihrer Rückständigkeit überwiesen werden. Es ist aber auffallend, wie selbst dem modernen und von der Sippe isolierten Afrikaner dieses magische Denken noch lange nachgeht. Bei anderen Gebräuchen schließlich könnten und sollten die Christen ruhig mitmachen und sie innerlich umdeuten und schließlich zu einem christlichen Brauchtum umgestalten. In all dem führen also legalistische Verbote zu keinem Ziel, wie die bisherige Erfahrung zeigt. Nur ein tiefes theologisches Durchdenken kann Klarheit schaffen und einen festen Standpunkt vermitteln. Daraus erhellt, daß mit dem Katechismus-Unterricht noch nicht alles erledigt ist. Nur eine intensive Erwachsenenbildung, nur eine ständige Glaubensvertiefung, nur die stets erneuerte Einsicht, daß das Alte Testament und auch die vorchristlichen afrikanischen Religionen im Grunde überholt sind, kann mündige Christen schaffen, die der Gefahr des Synkretismus entgehen und anderseits nichts von der religiösen Substanz des vorchristlichen afrikanischen Menschen zerstören.

Es ist noch interessant, einen Blick auf das Verhalten des heiligen Paulus gegenüber diesen Fragen zu werfen. Judenchristen griffen ihn an, weil er den Heiden, welche die Taufe annahmen, nicht die Beschneidung und das Gesetz auferlegte. Das Apostelkonzil anerkannte seine Praxis und fand, man solle den Heidenchristen kein Joch auf den Nacken legen, das man selber nicht zu tragen vermochte, und daß sie durch die Gnade des Herrn Jesus Christus das Heil erlangen. Auf Antrag des Jakobus wurden indes noch vier, z. T. legalistische Einschränkungen auferlegt, sich zu enthalten von Götzenopfern, von Blut, von Ersticktem und von der Unzucht (Apg 15,1–35). Paulus nahm zu dieser Frage der «Götzenopfer» seinerseits Stellung, aber von einer vertieften theologischen Schau her. In 1 Kor 10,14–22 bringt er folgenden Syllogismus: Sowohl im Judentum wie im Christentum wie im Heidentum schafft das Opfer Gemeinschaft. «Haben nicht die, welche die Opfer essen, am Opferaltar teil?» Nun aber, «was die Heiden opfern, das opfern sie den bösen Geistern, nicht Gott». Also «möchte ich nicht, daß ihr mit den bösen Geistern in Verbindung tretet... Ihr könnt doch nicht mit dem Herrn und mit den bösen Geistern Tischgemeinschaft haben». Was aber, wenn der Minor im Licht der neuen Religionswissenschaft und Theo-

logie nicht mehr stimmt? Dann muß eben die ganze Frage neu durchdacht werden, wie wir es in diesem Überblick nur antönen konnten.

Natürlich muß zur neuen theologischen Einsicht immer auch die pastorelle Klugheit kommen. Ist es ratsam, die bisherige Praxis in diesen Belangen nun plötzlich zu ändern? Sind die Christen in der Mehrzahl schon mündig genug, um das zu verstehen und zu wissen, was sie tun? Der heilige Paulus wußte auch um die Rücksichtnahme auf schwache, weniger erleuchtete Christen. Wenn es nach ihm nicht anging, an Götzenopfern teilzunehmen, so glaubte er doch, daß es erlaubt sei, Opferfleisch auf dem Markt zu kaufen und zu essen, da das keinen Zusammenhang mehr mit dem kultischen Akt habe. Falls aber andere sich darüber ärgern sollten, möge man es aus Liebe unterlassen. Denn sonst «wird der Schwache durch deine Erkenntnis ins Verderben gerissen, der Bruder, für den Christus gestorben ist. Wenn ihr euch aber gegen die Brüder versündigt und ihr schwaches Gewissen verletzt, sündigt ihr gegen Christus. Gibt darum eine Speise meinem Bruder Anstoß, so will ich in Ewigkeit kein Fleisch essen, um meinem Bruder nicht Anstoß zu geben» (1 Kor 8,7–13). Das ganze ist also eine Frage der richtigen Aufklärung und des reifen Gewissens, das aber in letzter Instanz von der Liebe geleitet wird.[18]

So wären noch viele Kontroversfragen zu lösen, die bisher das Christentum mehr als nötig zu einer nicht-afrikanischen Religion stempelten, und die vielleicht in der Zeit des Dialogs anders angegangen werden könnten, wie auch manche Kontroverspunkte mit dem Protestantismus durch den Dialog entschärft und sogar als gegenseitig annehmbar erkannt wurden. Jedenfalls ist «das Verlangen nach einer Confessio Africana verständlich, die nicht ein neues dogmatisches Bekenntnis formulieren, sondern vom Evangelium und vom geltenden Bekenntnis aus eine Antwort auf die spezifischen Probleme des christlichen Afrikaners der Jetztzeit geben soll.»[19]

Bei all diesen berechtigten und notwendigen Bemühungen um Konfrontation mit der afrikanischen Umwelt und entsprechender Afrikanisierung des Christentums wird man letztlich nicht vergessen dürfen, daß das Wesen der christlichen Botschaft zu dieser «Welt» im biblischen Sinn im Widerspruch steht, daß darum auch die christlichen Afrikaner den Mut aufbringen müssen, sich als «Pilger und Fremdlinge» zu wissen und daß sie unterdessen des Fremdheitscharakters ihrer Existenz nicht entraten können.

1 Zur weiteren Orientierung über die äußere Entwicklung und die inneren Probleme cf. W. Bühlmann, Afrika, gestern, heute, morgen (Herder Bücherei Nr. 86), Freiburg i. Br. ²1961 (spanisch: Herder, Barcelona 1964); idem, Die Kirche unter den Völkern – Afrika, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1963 (französisch: Desclée Cie, Tournai 1965; englisch: Sheed and Ward, London 1965); J. Mullen, The Catholic Church in modern Africa, Geoffrey Chapman, London 1965; C. Groves, The Planting of Christianity in Afrika I–IV, Lutterworth Press, London 1958.

2 Katechetik heute, hrsg. von J. Hofinger, Herder, Freiburg i. Br. 1961 (englisch: Teaching all Nations, Herder and Herder, New York; Burns, London; französisch: Les Ed. du Cerf, Paris; spanisch, Eset, Vitoria).

3 African Ecclesiastical Review, oct. 1964 (Masaka/Uganda); Revue du Clergé africain, numéro spécial: Mayidi/Kongo; Teaching all Nations, oct. 1964 (Hong Kong).

4 In drei Bänden. Department of Education and Catechetics of the South African Cath. Bishops Conference, Pretoria.

5 Cf. sein neues Buch: Notre Rencontre, Léopoldville 1962.

6 Cf. J. Jahn, Muntu. Umrisse der neoafrikanischen Kultur, Düsseldorf 1958, bes. 125–159.

7 Cf. die Artikelreihe «Die Bibel in der kath. Weltmission» in N. Zeitschr. f. Missionsw., Schöneck-Beckenried 1960–65. Im Verlag der NZM auch als Buch erschienen.

8 Prière biblique et prière négro-africaine, Mélanges de Science Religieuse XXI, Lille 1964, 32–99. «La prière étant pour les Bantou plus une réalisation qu'une spéculation, ceux-ci mettront leur point d'honneur sur l'attitude plutôt que sur la formule (94)... En Afrique, la formule de prière toute faite, par manque de souci d'adaptation, a paralysé et appauvri l'expression religieuse négro-africaine» (95).

9 Présence Africaine, Paris 1956. «Le monde était divisé en deux camps: le camp des haut-parleurs et le camp des bouches closes.

WALBERT BÜHLMANN

Geboren am 6. August 1916 in Luzern, Schweiz, Kapuziner, zum Priester geweiht 1942. Nach seinem Theologiestudium, das er an seinem Ordensseminar und der Universität Freiburg, Schweiz, ablegte, wobei er in Freiburg auch promovierte, ging er als Missionar nach Dar es Salaam, wo er von 1950–53 wirkte. Seit 1954 ist er in Fribourg mit einem Kurs für Missiologie beauftragt. In den letzten Jahren unternahm Pater Bühlmann zahlreiche Studienreisen u. a. nach Indien, Indonesien und verschiedene afrikanische Länder. Seine Gedankenwelt bringt bereits seine Dissertation: Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem. Dargestellt am Swahili und an anderen Bantusprachen, 1949, zum Ausdruck. Andere Werke von ihm sind: Der ewige Auftrag in der heutigen Zeit, 1961, Afrika, gestern, heute, morgen, 1960, Die Kirche unter den Völkern: Afrika, 1963, Pionier der Einheit. Bischof A. Hartmann, 1966, außerdem arbeitet er mit an dem «Katholischen Missionsjahrbuch der Schweiz» und an der Nouvelle Revue des Sciences Missionaires.

Pendant des siècles, le solo européen emplissait l'univers de ses accents impératifs...» (21).

[10] Des Prêtres noirs s'interrogent, Les Ed. Du Cerf, Paris 1956, 16 (deutsch Frankfurt a.M. 1960).

[11] Actes, Léopoldville 1961, 197: «Pour découvrir, susciter et faire aboutir les vocations sacerdotales et religieuses, l'Eglise au Congo fait un effort énorme et consent d'importantes sacrifices. L'apostolat laïc a une importance aussi décisive pour l'avenir. Tout doit donc être mis en œuvre, du côté clergé, pour éveiller les vocations laïques, pour former les chrétiens qui s'engagent dans l'apostolat, et soutenir la ferveur de ceux qui déjà lui donnent meilleur d'eux-mêmes.»

[12] Personnalité africaine et Catholicisme, (Présence Africaine), Paris 1963.

[13] Psychologia arti pastorali applicata, hrsg. von A. Jann, Innsbruck 1914. Cf. Kap. 8. Cf. auch W. Bühlmann, Ein Pionier der Einheit: Bischof Anastasius Hartmann, Schöningh, Paderborn 1966.

[14] History of the expansion of Christianity VI, New York 1937–45 (VII vol). 442.

[15] Hochland 57 (Febr. 1965), 208.

[16] God and Man. Religious elements of the Ngoni of South-West Tanganyika, viewed in the light of Christian faith (Pontif. Urbanian Univ. de Propaganda Fide, 1959, 264).

[17] Wir verweisen nur auf H. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie (Questiones Disputatae 22), Herder, Freiburg i.Br. 1964) und die darin angegebene Literatur, sowie auf die Artikel in Gott in Welt – Festgabe K. Rahner, Herder, Freiburg i.Br. 1964, im zweiten Band.

[18] Cf. dazu Y. Congar, Die Kasuistik des heiligen Paulus, Priester und Laien im Dienst am Evangelium, Herder, Freiburg i.Br. 1965, 58–84 (französ. Original: Sacerdoce et laïcat, Les Ed. Du Cerf, Paris 1962).

[19] E. Dammann, Die Religionen Afrikas, Stuttgart 1963, 253.

M. Fang Che-yong

Die katholische Kirche in China:

Bilanz der Gegenwart und Ausblick auf die Zukunft

Über China ist in der letzten Zeit vor allem in englischer, französischer und deutscher Sprache verschiedentlich geschrieben worden. Über die katholische Kirche in China bietet uns ein neueres Buch von Thaddäus Hang[1] einen ziemlich vollständigen Überblick. Wer sich interessiert, wird darin zuverlässige Information und eine auserlesene Bibliographie finden. In diesem Artikel möchte ich einige der bedeutsameren Gegebenheiten der heutigen Lage der katholischen Missionen in China hervorheben (I), um dann besonders zwei Punkte näher zu untersuchen: die Lage des Katholizismus im kommunistischen China (II) und das Problem der Anpassung (III).

I. HEUTIGE LAGE DES KATHOLIZISMUS IN CHINA

Kontinentalchina. Die *Gesamtbevölkerung* Chinas bei Beginn der kommunistischen Herrschaft betrug 461 Millionen; *Katholiken:* 3 295 688 – was eine Zunahme von 20 948 gegenüber dem Vorjahr 1948 bedeutete.[2] – *Klerus:* Bischöfe: 96; Priester: 5 701; Ordensbrüder: 978; Klosterfrauen: 6 927; Seminaristen im Theologie- oder Philosophiestudium: 874; Seminaristen der untern Stufen: 2 689. – *Erziehungswesen:* Drei katholische Universitäten: *Fujen* in Peking, gegründet 1925; 1950 2 324 Universitätsstudenten, davon 407 Katholiken und 1 917 Nichtkatholiken. *Tsinku* in T'ientsin, gegründet 1923 als höhere Lehranstalten für Industrie und Handel; die Zahl der Studenten betrug 887: 86 Katholiken und 801 Nichtkatholiken. *Aurora* in Schanghai, gegründet 1903, mit 1 472 Universitätsstudenten, 414 Katholiken und 1 058 Nichtkatholiken. Überdies existierten 202 Mittelschulen mit 53 306 Schülern und 1 849 Elementarschulen mit 183 233 Zöglingen. Dazu wären noch ungefähr zweitausend Katechismusschulen zu rechnen.

Das «Annuario Pontificio» von 1965 behält die hierarchische Einteilung der Zeit vor fünfzehn Jah-

ren bei (cf. pp. 1250-51); d.h. 20 Erzdiözesen, 93 Diözesen und 29 Apostolische Präfekturen. Wir wissen aber, daß mehr als siebzig der Ordinarien dieser Sitze als Fremde aus China vertrieben wurden. Mehr als ein Dutzend derselben ist schon gestorben. Der einzig fremde Bischof, der sich noch in China befindet, ist Msgr. J. Walsh, der am 18. März 1960 zu zwanzig Jahren Gefängnis verurteilt wurde. Msgr. L. Bianchi, Bischof von Hongkong, hat ebenfalls keine Möglichkeit, in dem größeren Teil seines Bistums, der jenseits des Bambusvorhangs liegt, seine Hirtentätigkeit auszuüben.

Von den 35 chinesischen Ordinarien waren 4 Erzbischöfe, 20 Bischöfe, 3 Apostolische Präfekten und 8 Apostolische Administratoren. Von diesen sind 5 Bischöfe gestorben; 5 wurden nach einem Volksgericht, 4 ohne Gericht zu Gefängnis verurteilt, und etwa 7 können ihre Hirtentätigkeit nicht ausüben. Einige wenige Bischöfe blieben bei der Machtübernahme durch den Kommunismus außerhalb Chinas und haben nicht zu ihren Sitzen zurückkehren können.[3]

Das katholische Leben im kommunistischen China ist zum Teil vollkommen unmöglich, in den andern Fällen sehr gefährdet. Die Journalisten, die das Land 1965 besucht haben, z. B. Mark Gayn vom *Toronto Daily Star*[4] oder Hans Henle von der *Süddeutschen Zeitung* (München) haben wenig oder nichts über religiöse Dinge zu erzählen gefunden. Henle legt überdies in der langen Artikelreihe, die er in den April- und Mainummern der genannten Zeitung veröffentlichte, eine erstaunliche Leichtgläubigkeit und Naivität an den Tag.[5] Ein französischer Priester dagegen, Abbé R. Baron, konnte sich bei einem Besuche Chinas 1964 mit einem chinesischen Priester in Verbindung setzen und vernahm von ihm, daß das zweite Vatikankonzil auf die Kirche Rotchinas keinerlei Einfluß ausübt. Die Liturgie geht weiter wie zuvor; der Name des hl. Josef wurde nicht in den Kanon aufgenommen, die Kurzformel «Corpus Christi» bei der Austeilung der Kommunion kommt nicht zur Anwendung, Epistel und Evangelium werden bei der Messe weiterhin lateinisch gebetet usw.[6] Es scheint eine Angst vor jeder Art Änderung zu bestehen, und dies läßt sich begreifen. Wenn es für uns eine Notwendigkeit ist, das Leben der Kirche zu erneuern, so ist es für die dortigen Christen lebenswichtig, das Wesentliche zu bewahren, was ihnen noch geblieben ist. Jede Neuerung wäre für sie unkontrollierbar und würde Verwirrung anrichten und mehr Schaden als Nutzen stiften.

Taiwan und Hong Kong. Während Kontinentalchina uns mit seinem dunkeln Horizont nur negative und entmutigende Zahlen bietet, eröffnet die Blüte der Kirche in Taiwan und Hong Kong lichtvolle Ausblicke auf die Gegenwart und die nahe Zukunft. Trotzdem kann kein Chinese – er sei denn wirklich kurzsichtig – sich mit dem noch so blühenden «status quo» der beiden Inseln zufrieden geben; sein Herz und sein Blick haften am Festland und hangen am Schicksal der Hunderte von Millionen seiner Brüder. Die Zentralregierung von Taipeh betrachtet Taiwan mit seiner gelungenen Agrarreform, seiner kräftigen Industrie und seinem stets wachsenden Außenhandel als Vorbildprovinz,[7] und ihr Wunsch geht dahin, diese Erfahrungen nach Kontinentalchina hinüberzutragen und dort anzuwenden, sobald dieses von der kommunistischen Besetzung frei wird. Auch die Kirche von Taiwan lebt in einer ähnlichen psychologischen Spannung. Obwohl die apostolische Arbeit auf der Insel ermutigend ist und reiche Frucht trägt, geht der Blick der Kirche über deren enge Grenzen hinaus; sie sehnt sich danach, dem ganzen chinesischen Kontinent die Frucht des jetzigen Apostolats zukommen zu lassen.

Taiwan. Im Jahre 1945 gab es nur 9389 Katholiken auf der Insel. Zehn Jahre später betrug ihre Zahl 48517 und heute (30. Juni 1964) sind es 265564. Dadurch beträgt bei einer Gesamtbevölkerung der Insel von 11883523 der Prozentsatz der Katholiken 2,34%; auf dem Kontinent war er nie auf 1% der Gesamtbevölkerung gelangt. Vor zwanzig Jahren war die ganze Insel eine einzige Apostolische Präfektur mit weniger als 50 Priestern. Heute umfaßt die Hierarchie eine Erzdiözese und 6 Bistümer mit 712 Priestern, 73 Ordensbrüdern und 716 Klosterfrauen. Kleine Seminare gibt es vier mit einer Gesamtzahl von 182 Seminaristen; daneben noch eines für Spätberufe mit 24. Das Interdiözesanseminar St. Thomas von Aquin in Taipeh für die höheren Stufen ist kürzlich vom Hl. Stuhl gebilligt worden; das Gebäude ist im Entstehen begriffen, und das ganze Werk wird unter der Leitung des neuen Rektors Rev. Joseph Liu organisiert. Katholische Stationen mit einem oder mehr residierenden Priestern zählt man 355, solche ohne residierenden Priester 669. Kollegien für Mittelschulbildung gibt es 17 mit 12094 Zöglingen. Ein Kollegium für höheres Lehramt in Taichung zählt 997 Studenten. Die Universität Fujen, die kürzlich in Taipeh wieder eröffnet wurde, hat 447 Studenten. Die Zahl der katholischen Professoren, die an verschiedenen

Universitäten lehren, beläuft sich auf 77. Für Studenten gibt es 24 Pensionate; 170 Spitäler, Kliniken und medizinische Beratungsstellen sind über die ganze Insel verstreut; in 5 Kollegien wird 1650 Schülern Primarschulunterricht erteilt; 503 Kindergärten zählen 42003 Kinder.[8]

Hong Kong. Die Bevölkerung der Kolonie Hongkong wurde am 1. Oktober 1964 auf etwa dreieinhalb Millionen geschätzt; die Katholiken zählten zum gleichen Zeitpunkt 220280, machten also 6% der Gesamtbevölkerung aus. Wenn man diese Zahlen mit denen von 1954 vergleicht, so zeigt sich ein Fortschritt: damals waren es 62921 Katholiken; 1948 nur 33848. Es arbeiten in dieser Kolonie 336 Priester, 120 Ordensbrüder und 733 Schwestern. Zum großen Seminar gehören 23 Studenten (6 davon studieren in Rom), zum kleinen 97. Es bestehen 46 Stationen mit residierendem Priester und 71 Kirchen.

An der katholischen Kirche in Hongkong treten drei Elemente besonders hervor:

1. Das Laienapostolat. Die katholischen Vereinigungen zählen 25374 Mitglieder; sie haben im verflossenen Jahr (1964) 3334 Personen auf die Taufe, 1752 auf die erste Kommunion und 1260 auf die Firmung vorbereitet. Die gleichen Laienapostel machten im Lauf desselben Jahres 22813 Besuche bei katholischen, 23067 bei nichtkatholischen Familien und 3188 Spitalbesuche, wobei sie 15089 Patienten besorgten. Zur Pflege ihrer geistigen Weiterbildung machten 6585 Mitglieder der katholischen Verbände wenigstens einmal in diesem Jahr Exerzitien. *2. Sozialwerke.* Es gibt 39 «Caritas»-Vereinigungen, 4 Sozialzentren, 6 Spitäler mit 1315 Betten und 31 Kliniken und Beratungsstellen. Letztes Jahr wurden 690000 Fälle behandelt. Der Sorge für die Kinder und Jugendlichen widmen sich alle Arten von Einrichtungen: Kinderkrippen, Waisenhäuser, Nahrungs- und Spielzentren, verschiedene Klubs mit Sälen für Erholung, Lektüre usw. für Knaben und Mädchen. Überdies gibt es viele besondere Hilfsstellen, wie die 18 Küchenzentren, die jeden Tag an minderbemittelte Kinder 8000 warme Mahlzeiten austeilen usw. *3. Erziehungsstätten.* Das Wachstum des katholischen Erziehungswerkes seit dem japanisch-chinesischen Krieg ist sehr beachtlich. 1946 gab es nur 12 katholische Schulen mit 8650 Zöglingen; 1956 waren sie auf 135 mit 47503 gestiegen, und 1964 waren es 192 katholische Schulen mit einem Gesamtbestand von 133687 Schülern. Diese Erziehungsstätten verteilen sich wie folgt: 26 Kindergärten, 94 Kollegien mit Primarunterricht, 38 mit Mittelschulunterricht, 7 technische Handelsschulen und 27 Abendschulen.[9]

Für *Macao* liegen keine genauen Statistiken neueren Datums vor. 1958 berechnete man die Einwohner dieser portugiesischen Kolonie auf 200000; diese Zahl wird vom katholischen Jahrbuch von Hongkong auch für 1965 angegeben. Die Katholikenzahl aber ist von 25365 im Jahre 1958 auf 32000 in diesem Jahr gestiegen; sie bilden 16% der Bevölkerung der Kolonie. Auch hier entwickeln sich die kirchlichen Werke für Erziehung und Sozialhilfe in schönem Maße.

Diasporachinesen. Neben den Chinesen von Taiwan, Hongkong und Macao muß noch eine dritte Gruppe in Betracht gezogen werden: es sind die der Diaspora. Nach einer Statistik von 1961[10] leben 13326802 Chinesen außerhalb Chinas. Der größte Teil davon (12872937) befindet sich in Südostasien; 276862 davon sind Katholiken. Die übrigen verteilen sich wie folgt (in Klammer jeweils die Zahl der Katholiken): Amerika: 378825 (45859); Ozeanien: 82056 (16555); Afrika: 60300 (22175); Europa: 28667 (2305).[11]

Zusammenfassend: außerhalb Kontinentalchinas entfaltet sich das Apostolat der Kirche unter drei großen Gruppen von Chinesen, die zwar in sehr verschiedenen Verhältnissen leben, aber doch die Freiheit besitzen, den Glauben anzunehmen: die von Taiwan, Hongkong-Macao und der Diaspora. Die Gesamtzahl der Chinesen in der freien Welt beträgt daher beinahe 30 Millionen; davon sind 854491 katholisch.

II. GENAUERER BLICK AUF DIE KIRCHE IN ROTCHINA

Die *Bewegung der dreifachen Autonomie* (Selbsterhaltung, Selbstausdehnung, Selbstregierung), die von 1951 bis 1955 dauerte, ist bekannt. In Wirklichkeit war dies eine Bewegung, die Unabhängigkeit von Rom anstrebte. Die Kirche Chinas wußte kraftvoll und entschlossen zu widerstehen und errang den Sieg. Zwei typische Helden dieser Periode waren P. Beda Chang S. J. und der Weltgeistliche Johannes Tung; sie entlarvten in den zwei Großstädten Schanghai und Chungking mit christlichem Mut die Schliche der Kommunisten und zeigten mit ihrer Klarsicht und ihrem tapferen Glaubensbekenntnis den Katholiken der ganzen Nation den Weg, den sie zu gehen hatten. Diese Periode schloß mit der Verhaftung von Msgr. Ignatius Kung, Bischof von Schanghai, und vieler anderer Bischöfe, Prie-

ster und Laien in verschiedenen Teilen Chinas ab; welche zwischen dem 8. und 26. September 1955 erfolgte. Msgr. Kung wurde zum Symbol der typischen Haltung der chinesischen Katholiken im allgemeinen dem Kommunismus gegenüber, der sich in die Kirche einzuschleichen suchte: eine gerade, energische, kompromißlose, mißtrauische, anscheinend feindselige Haltung gegen die von den kommunistischen Autoritäten ergriffenen Maßnahmen, die sie als für die Kirche unannehmbar halten mußten, auch wenn sie in freundlicher Form dargestellt wurden.[12] Niemand kann die Bedeutung und den providentiellen Wert verkennen, welchen diese Festigkeit in der Anfangsphase des Widerstands gegen den Kommunismus für die katholische Sache besaß. Auf die Dauer jedoch ließ sich diese Haltung nicht bewahren, da die Begegnungslinie der beiden Fronten sich der allgemeinen Taktik der Kommunisten entsprechend immer mehr verschob; auf perfide Weise suchten sie jeden Augenblick die wirksamste Art, um die unnachgiebigen Katholiken zu zermürben. Wir werden das im Folgenden sehen.

Aus dem Scheitern der Bewegung der dreifachen Autonomie lernten die chinesischen Kommunisten zwei Dinge: erstens, daß man von den Katholiken keine absolute Unabhängigkeit von Rom verlangen konnte, und zweitens, daß sie zur Erreichung positiver Ergebnisse das Haupt, d.h. die Hierarchie angreifen mußten. Diese Überzeugung ließ die *Patriotische Katholische Chinesische Vereinigung* entstehen, die in zwei vorbereitenden Sitzungen, die im Januar und Juli 1956 stattfanden, geplant und in zwei weiteren Sitzungen vom Februar und Juni 1957 vervollständigt wurde; an die letzte (17. Juni bis 15. Juli) wurde die Generalversammlung von Peking (15. Juli – 2. August) angeschlossen, auf der die genannte Vereinigung offiziell gegründet wurde.

Was auf der Pekinger Generalversammlung vor sich ging, läßt sich mit einem chinesischen Sprichwort ausdrücken: «*t'on ch'uan yi mon*», d.h. «es schliefen zwei im gleichen Bett, aber jeder hatte einen andern Traum». Wenn wir die offiziellen Mitteilungen der Regierung von Peking lesen, kennen wir nur einen der Träume, den der Kommunisten. So wurden z.B. in der «Volkszeitung» vom 3. August 1957 die Ergebnisse der Versammlung in folgenden Ausdrücken veröffentlicht: «Die 241 Vertreter der drei Millionen Katholiken (es befanden sich darunter mehr als 10 Bischöfe und 200 Kleriker; der Rest waren Ordensleute und Laien in leitender Stellung),[13] die aus 26 Provinzen und mehr als hundert Bistümern stammten, kamen in den folgenden Punkten überein: die chinesischen Katholiken müssen den patriotischen Geist pflegen, positiv am Aufbau des Sozialismus der Heimat und den andern patriotischen Tätigkeiten teilnehmen, den Weltfrieden verteidigen und der Regierung behilflich sein, ihre Politik der religiösen Freiheit zu verwirklichen».[14] Was die Beziehungen zum Vatikan betrifft, so fährt die gleiche Zeitung weiter: «Die Versammlung faßte den Beschluß, die chinesische katholische Kirche müsse Unabhängigkeit und eigene Autorität mit eigener Hierarchie besitzen, könne zwar ihre rein religiösen Beziehungen mit der Vatikanischen Kurie beibehalten, aber unter der Bedingung, daß dadurch den vaterländischen Interessen sowie ihrer eigenen Unabhängigkeit und Würde kein Eintrag geschehe. Mit andern Worten: in der dogmatischen und moralischen Lehre, d.h. in dem, was sie glauben und tun soll, kann sie dem Papst gehorchen, muß dagegen endgültig jede Art von politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zur Vatikanischen Kurie abbrechen».[15]

Glücklicherweise besitzen wir außer der kommunistischen Presse noch einen katholischen Zeugen über die Generalversammlung von Peking, Herrn Thomas.[16] Dank seiner Mitteilungen können wir auch den andern Traum kennen, d.h. den der Katholiken, die an der Versammlung teilnahmen, der sich in das eine Anliegen zusammenfassen läßt: Rettet, was zu retten ist![17] Die Tatsachen sind die folgenden:

1. Die erste Falle, die die Kommunisten legten, bestand darin, viele Bischöfe und Priester zu nationalen politischen Abgeordneten zu ernennen, um die Spannkraft der Kirche zu brechen und auf irgendeinem Weg mit ihr zu Verhandlungen zu gelangen.[18]

2. Der zweite Schritt war der Versuch, durch die genannten Abgeordneten die übrigen Katholiken zu gewinnen. Allem Anschein nach antworteten von den über hundert angefragten Bistümern etwa achtzig bejahend auf den Vorschlag einer allgemeinen Versammlung, auf der die Probleme der Kirche zu behandeln wären (p. 23f).

3. Die dritte Initiative verlegte sich darauf, gewisse Zugeständnisse und Versprechungen zu machen, z.B. die Gewährung kirchlichen Besitztums, die Gründung eines nationalen großen Seminars für die Erziehung des Klerus, die Erlaubnis katholischer Presseerzeugnisse und Verlagshäuser. Unter den eindringlichen Fragen der kirchlichen Hier-

archie[19] ließen die Kommunisten stillschweigend ihre Irrtümer in der Kirchenpolitik und ihren Mangel an Kenntnissen hinsichtlich der innerkirchlichen Angelegenheiten gelten und versprachen, für die Zukunft Abhilfe zu schaffen (p. 84). Auf diese Weise entstand eine Art Gespräch – erzwungen oder nicht –, das umso hinterlistiger war, als die Kommunisten immer betonten, sie sprechen nicht von Ideologien oder religiösen Glaubenssätzen, sondern einfach von Patriotismus, vom materiellen Aufbau der Nation und vom Wohlstand des Volkes.

Der erste Beschluß der Teilnehmer an der Versammlung – er wurde nachher rückgängig gemacht – war die Organisation eines Pilgerzugs nach Rom, um den Hl. Stuhl über die augenblickliche Lage der Kirche Chinas zu informieren und gegenseitiges Verständnis zu erreichen. Danach erfolgte in der Versammlung eine Diskussion, ob zwei Priester, die von Rom suspendiert worden waren, an ihr teilnehmen können oder nicht; schließlich wurde ihre Gegenwart hingenommen (p. 85 f).

Von den Kommunisten wurden als «Rechtsstehende» die bezeichnet, welche die traditionellen Stellungen der Kirche verteidigten. So erklärte z. B. Msgr. Chao Chensheng S. J., Bischof von Hsienhsien (Hopei) vor allen die folgenden Grundsätze: Liebe zur Religion bedeutet auch Liebe zum Vaterland; das Beschreiten des sozialistischen Weges muß freiwillig erfolgen und darf nicht mit Gewalt aufgezwungen werden; zur Gründung der patriotischen Vereinigung ist die Billigung Roms notwendig; der Papst liebt China, ist Antiimperialist, Verteidiger des Weltfriedens usw. (p. 136; 206).

Ein Problem von überragender Bedeutung war die *Wahl und Weihe neuer Bischöfe*. Da der Vorschlag der Kommunisten die Billigung der Versammlung nicht erlangte, stellten sie ihn auf später zurück, ohne in der Presse etwas davon zu erwähnen. Das Problem ergab sich aus dem Umstand, daß die Mehrzahl der Bistümer keinen Ordinarius mehr besaßen und hiefür Abhilfe geschafft werden mußte. Einige «Linksstehende» schlugen vor, da die Kirche Chinas eine eigene Hierarchie habe, solle sie von sich aus Bischöfe wählen und konsekrieren. Doch fand der Vorschlag bei den übrigen Teilnehmern keinen Anklang. Um die Schwierigkeit zu überwinden, beriefen die Kommunisten gegen Ende der Versammlung eine Sondersitzung ein, zu der eine Gruppe von 30 Mann aus den angesehensten Bischöfen und Priestern eingeladen wurde. Zuerst wurde dort das Ergebnis der vorhergehenden Diskussionen dargelegt; dann fragten die Kommunisten den Erzbischof von Shen-yang (Mukden), Msgr. P'i und Msgr. Chao, ob sie bereit wären, so gewählte Bischöfe zu konsekrieren. Beide gaben eine ablehnende Antwort; ebenso die übrigen Bischöfe, die befragt wurden. Die kommunistischen Agenten mußten wohl oder übel zugeben, daß es nichts nützte, Bischöfe zu ernennen, wenn sie nicht geweiht würden. Da es sich also um ein Lehrproblem handelte, das unlösbar schien und auf jeden Fall von der Kirche selber gelöst werden mußte, da die Regierung diesbezüglich keine eigene Ansicht hatte, wurde beschlossen, es für später aufzuheben, da man für den Augenblick keine Lösung fand (p. 140).

Einen Fortschritt in der Lösung des Problems der Wahl und Weihe der Bischöfe stellte der Vorschlag einiger Priester dar, den danach andere und selbst die Kommunisten annahmen: die chinesische Hierarchie solle Bischöfe wählen und dem Hl. Stuhl die Namen zur Billigung unterbreiten. Natürlich müßten die Kandidaten auf der Regierungslinie stehen, aber anderseits auch für den Hl. Stuhl annehmbar sein. Man insistierte daher nicht auf der Wahl eines suspendierten Priesters aus Peking, den die Kommunisten zu wählen wünschten; der Betreffende selber erhob dagegen Einspruch, da er dem Hl. Stuhl keinen neuen Anlaß zur Unzufriedenheit bieten wolle (p. 205). Die ersten zwei Bischöfe, die dem Hl. Stuhl präsentiert wurden, waren für die Sitze Hankow und Wuchang (Provinz Hupeh) bestimmt. Rom antwortete mit zwei Telegrammen: im ersten erklärte es die Wahl für ungültig; im zweiten drohte es im Fall der Konsekration den Konsekratoren und dem Geweihten mit der Exkommunikation. Das geschah Ende März 1958 und gab den Kommunisten die Befriedigung, diese Reaktion von seiten Roms vorausgesagt zu haben. Für die Bischöfe und Priester dagegen, welche für die Präsentation der Gewählten beim Hl. Stuhl gekämpft hatten, war dies ein schwerer Schlag, der sie in eine schwierige Lage brachte. Die der Überlieferung der Kirche getreuen Bischöfe blieben unentwegt bei ihrem Entschluß, nicht zu konsekrieren; andere dagegen, anscheinend auch Msgr. P'i und Msgr. Chao, die früher erklärt hatten, sie werden nicht weihen, zeigten sich jetzt dazu geneigt (p. 206). Tatsächlich fand am 13. April 1958 in Hankow eine erste Konsekration statt, bei der die erwähnten zwei Gewählten, die in Rom präsentiert worden waren, die Weihe erhielten. Konsekrator war Msgr. Ly Tao-nan, dem vier Bischöfe assistierten. Die Zeremonie erfolgte mit großer Feierlichkeit und in aller Öffent-

lichkeit (p. 207f). Seither haben an andern Orten und zu andern Zeiten andere Konsekrationen stattgefunden. Im Januar 1962 zählte man etwa 42 auf diese Weise geweihte Bischöfe.[20]

Die Gründung der Patriotischen Katholischen Vereinigung Chinas war das bedeutendste Ereignis der Kirche in China und ist es geblieben. Der erwähnte katholische Zeuge gibt uns den Schlüssel zur Deutung der offiziellen Mitteilungen der kommunistischen Presse.[21] In diesem Licht ist auch die Mitteilung über die zweite Generalversammlung, die vom 6. bis zum 18. Januar 1962 in Peking stattfand und an der 256 Teilnehmer gezählt wurden, zu verstehen.[22] Darin wird die sozialistische Erziehung der Katholiken, die 1958 an die Hand genommen worden war[23], erwähnt und der reaktionäre Charakter des Hl. Stuhles von neuem festgestellt; als positiven Teil könnte man die wiederholte Aussage betrachten, daß Partei und Regierung die Politik der religiösen Freiheit weiter einhalten würden. Hinsichtlich des Planes für die Zukunft sind von den fünf Punkten, die er enthält, die letzten zwei von einer gewissen Neuheit:

Das religiöse Leben ist der Politik und den Gesetzen der Regierung anzupassen. Unter Mithilfe der Bistümer ist ein theologisches Zentrum für die Bildung des Klerus und «intellektueller Elemente» zu gründen.[24] – Msgr. P'i wurde wiederum zum Präsidenten der Vereinigung gewählt. Die Tatsache der Teilnahme der Katholiken an diesen Versammlungen und an der Tätigkeit der Patriotischen Vereinigung darf uns nicht veranlassen, ohne weiteres über sie abzuurteilen.[25] Das legt uns kein Geringerer als Papst Johannes XXIII. mit seiner veränderten Haltung nahe. Zu Beginn seines Pontifikats erinnerte er noch an «das unselige Schisma»[26] der Kirche Chinas; später hat er aber nie mehr davon gesprochen. Paul VI. hat bisher über die Kirche in Rotchina Schweigen gewahrt; in seiner Enzyklika «Ecclesiam suam»[27] aber weist er einerseits den gottlosen Atheismus zurück – eine Zurückweisung, die nach seinen Worten «in Wirklichkeit eher eine Klage von Opfern als ein Urteil von Richtern ist» (p. 1097) –, während er anderseits festhält: «Wir verlieren die Hoffnung nicht, daß sie eines Tages mit der Kirche einen andern positiven Dialog eröffnen werden, der von dem abweicht, der jetzt unsere Verurteilung begründet und uns zur Klage zwingt» (p. 1098). Diese Worte finden natürlich auch auf die jetzige Lage in Rotchina Anwendung. Vor allem die «seelsorgliche Überlegung» des Papstes, der sich bemüht, «im innersten Geiste des modernen Atheisten die Gründe seiner Unruhe und seines Verneinens zu entdecken» (p. 1097), muß in uns eine Geisteshaltung schaffen, die für einen positiven, aufbauenden Dialog der Zukunft grundlegend sein wird. Die letzten drei Motive, die der Papst für das Bemühen um ein Verständnis des genannten Phänomens aufzählt, treffen besonders für den Fall Chinas zu: 1. «das Sehnen voller Leidenschaft und Utopie, aber oft auch voller Großmut, nach einem Traum von Gerechtigkeit und Fortschritt im Streben nach sozialen Zielen, die vergöttert und an die Stelle des Absoluten und Notwendigen gesetzt werden, aber gerade die unersetzliche Notwendigkeit eines göttlichen Ursprungs und Endziels beweisen, daß dessen Transzendenz und Immanenz darzulegen Aufgabe unseres geduldigen und weisen Lehrens sein muß.» 2. «Ein strenger Appell an die menschliche Vernunft, eine wissenschaftliche Auffassung vom Weltall zu bieten...; dieser Appell wird sie aber, im Gegensatz zum Wunsche derer, die darin eine unüberwindliche Waffe für ihren Atheismus zu finden glauben, durch seine innere Kraft auf den Weg zu einer neuen, endgültigen Annahme des höchsten Gottes auf metaphysischem wie auf logischem Gebiete führen.» 3. «Wir sehen sie zuweilen auch von edeln Empfindungen angespornt; sie fühlen sich von der Mittelmäßigkeit und dem Egoismus so vieler Gesellschaftskreise unserer Zeit abgestoßen und sind imstande, aus unserem Evangelium Form und Sprache menschlicher Solidarität und menschlichen Mitleids zu übernehmen» (p. 1097).

Die Errichtung des Ungläubigensekretariates durch den Papst bedeutet einen konkreten Schritt nach vorn. Ist der Dialog mit den Marxisten möglich? Versuche wurden auf den Zusammenkünften gemacht, welche die Paulus-Gesellschaft im Herbst 1964 in Köln und im Frühling 1965 in Salzburg organisierte; da bot sich für «Kommunisten und Theologen die Gelegenheit, ihre heutigen Auffassungen über das Thema «Mensch und Religion» gegenseitig kennenzulernen, und beide mußten zugeben, daß wir noch weit davon entfernt sind, daß das Denken des einen dem andern bekannt ist».[28] Und wie steht es mit den Marxisten Chinas? Daß die chinesischen Kommunisten wahrhaft Marxisten und Leninisten sind, bezweifelt niemand. Seit 1962 arbeitet der chinesische Kommunismus fieberhaft daran, sich für die kommende Generation Nachfolger heranzubilden. Die erste der fünf Bedingungen, die Mao Tse Tung aufgestellt hat, verlangt, sie müssen wahrhaft Marxisten und Leninisten sein.[29]

Während nun bei den westlichen marxistischen Theoretikern und Politikern verschiedene Auffassungen von Persönlichkeit und Personalismus, von Demokratie und Freiheit (Schaff) und Religion (Garaudy, Bosnjack, Luporini)[30] festzustellen sind, ist dies bei den chinesischen Kommunisten nicht der Fall oder tritt wenigsten nicht zutage. Mao Tse Tung, der zwar als der größte Theoretiker des chinesischen Kommunismus betrachtet wird, ist tatsächlich mehr Praktiker als Theoretiker, mehr Politiker als Denker. Unter seinen zahlreichen Werken nehmen die theoretischen Schriften nach Quantität und Qualität einen unbedeutenden Raum ein. Für ihn ist der Marxismus-Leninismus eher eine Revolutionsmethode als eine Theorie. Seine unbestreitbaren Eigenschaften als Mann der Intuition, als hervorragender Führer, als Kenner der Geschichte, als Mensch, der immer bereit ist, zu lernen und sich zu korrigieren, seine Erfolge in der Organisation und im Militär, seine Geschicklichkeit in der Behandlung der Intellektuellen, seine Fähigkeit, China zu wahrer Unabhängigkeit und Autonomie (auch Rußland gegenüber) zu führen, all das hat aus ihm ein Idol gemacht, und die ganze Nation wird durch das Studium seiner Schriften gebildet. Wie weit hat er sich jedoch von sich selber und von seinem Ideal, «das chinesische Volk aus seinem tiefen und schweren Elend»[31] zu befreien, entfernt! Er glaubte im Marxismus – Leninismus das beste, wirksamste «Rezept» zur Befreiung Chinas vom Imperialismus zu finden und setzte es mit Erfolg – freilich auch mit unzähligen Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten – ein. Zuletzt aber erwies sich dieses Rezept in seinen Händen als unerbittlichen Herrn, der das Volk nicht befreite, sondern auf eine Weise versklavte, die viel schlimmer ist als der frühere Imperialismus. Darin liegt das gewaltige Verbrechen Maos, das ihm das chinesische Volk nicht verzeihen wird.[32] Das zeigte sich in der Epoche der «hundert Blumen» des Jahres 1957 deutlich; die Sorge Maos, Nachfolger heranzubilden, ist ebenfalls ein Zeichen dafür. Hierauf stützt sich die Vorhersage Herrn Lin Yü-ho's, eines Kenners der Probleme Rotchinas, die chinesischen Kommunisten werden in der zweiten und dritten Generation bereits auf den Wegen des Revisionismus wandeln.[33]

Die möglichen Änderungen im chinesischen Kommunismus, sein im tiefsten Grunde edles Interesse für das Wohl des Volkes, die Notwendigkeiten und Bestrebungen dieses Volkes selbst sind Elemente, die den Weg zum Dialog öffnen können. Gewiß ein schwieriger, aber ein unausweichlicher Weg. Denn es bleibt uns erstens kein besseres Heilmittel, als die Wirklichkeit hinzunehmen, wie sie ist, und die sagt uns, nach den Anfangsstürmen gedenken die chinesischen Kommunisten für den Augenblick nicht, die Kirche zu vernichten oder sich direkt mit ihr zu messen, sondern verpflichten alle, auch die Katholiken, zum Aufbau der Nation beizutragen. Um sich daher die Aussicht auf die Zukunft nicht vollständig zu verschließen, ist es wohl an der Zeit, an die Möglichkeiten eines Dialogs zu denken und einen «modus vivendi» zu suchen. Das muß natürlich von oben kommen. Daß der andere Partner zwischen Imperialismus und Religion unterscheidet, hängt aber nicht nur von seiner Entwicklung ab, sondern auch von dem Grade, in dem wir unsere Reform verwirklichen.

Selbst wenn sich China wiederum für die Verkündigung des Evangeliums öffnen würde, so wäre zweitens der Dialog weiterhin eine ebenso wichtige wie schwierige Aufgabe. P. Pedro Arrupe, der General der Gesellschaft Jesu, hat treffend bemerkt, die religiöse Verwendung des Wortes «Dialog» lege heute vor allem eine geistige Haltung nahe; als Bedingungen des Dialogs nennt Arrupe ein Klima gegenseitiger Achtung und den Gebrauch der gleichen Sprache.[34] Was die letzte Bedingung betrifft, ist es richtig, daß die Kommunisten die Bedeutung der Wörter zu verdrehen pflegen. Doch was für Anstrengungen haben wir gemacht, um zu verstehen, was sie sagen wollen? Nehmen wir als Beispiel den Satz des Marx: «Die Religion ist Opium für das Volk». Allzu häufig sehen wir darin nur einen Angriff der Kommunisten auf die Religion. Wenn wir aber von seinem atheistischen Ursprung absehen, wieviel soziologische und historische Seiten schließt er in sich, die uns zu einer Reform, zu einem «aggiornamento» verpflichten![35] Diese Erscheinung nun, daß unsere Sprache nicht der ihrigen entspricht, können wir auf jedem Gebiete des chinesischen Kontinentes feststellen.[36] Was die gegenseitige Achtung betrifft, so verdienen sie doch jene mehr, die mehr gelitten haben, z. B. die, welche unter dem kommunistischen Herrschaft leben; wir verdienen soviel, als wir uns bemühen, den «gekreuzigten Christus» nicht nur zu predigen, sondern auch nach seinem Beispiel zu leben.

III. UNSERE AUFGABEN: TATKRÄFTIGES WIRKEN UND ANPASSUNG

Diese beiden Begriffe schließen sich keineswegs aus, setzen einander vielmehr voraus und ergänzen

sich gegenseitig. Trotzdem beobachtet man in den Missionsländern häufig, daß leistungsfähige Menschen sich weniger angleichen. Wir müssen daher von diesen zwei Aspekten der Missionstätigkeit getrennt sprechen. Wir verstehen hier unter den zwei genannten Begriffen «*die apostolischen Arbeiten, die geleistet werden müssen*» und «*den Geist, in dem sie zu tun sind.*»

Die dringendsten Arbeiten. Soll die Kirche nicht bloß ein Dasein am Rande des Geschehens führen und trotz ihrer geringen Zahl im Vergleich zur Gesamtbevölkerung ein integrierender Teil eines asiatischen Volkes wie China werden, so ist nach P. L. Ladany das wirksamste und wirtschaftlichste Mittel, *die Intellektuellen zu gewinnen.*[37] Das ideologische Gebiet, in dem Philosophie, Literatur, Sozialwissenschaft, Recht usw. ihren Einfluß ausüben, verdient die größte Aufmerksamkeit. Der gleichen Ansicht sind auch F. Legrand und T. Hang. Der erste betrachtet als wichtigste Einflußzonen die der Religion und Moral, Philosophie, Erziehung, Soziologie und Literatur;[38] der zweite betont die Notwendigkeit, daß nicht nur eine systematische Übersetzung der größten Werke des Christentums hergestellt und eine intelligente, wohl ausgewählte Assimilation der chinesischen Kultur betrieben wird, sondern daß die Kirche auch für das Gebiet der Politik, Wirtschaft, Soziologie und Literatur Interesse aufbringt und ihnen ihre Tätigkeit zuwendet.[39]

Es ist leicht zu sehen, in welchem Mißverhältnis diese Aufgaben zu den Mitteln sowohl an Personal wie an Finanzen steht, über welche die Kirche in China verfügt. Daher drängt sich die Mitwirkung der intellektuellen katholischen Welt des Westens als eine Notwendigkeit auf. P. Ladany bemerkt richtig, wenn man die Intellektuellen gewinnen wolle, so setze das nicht nur eine bessere Koordinierung der Arbeit und eine von der heutigen verschiedene Auswahl und Heranbildung unserer Leute voraus, sondern auch eine dauernde Unterstützung durch die intellektuellen katholischen Kreise von höchstem Niveau im Westen.[40]

Ein Problem, das mit dem erwähnten in enger Beziehung steht, ist das der chinesischen Studenten im Ausland, deren Zahl sich heute auf mehr als 10000 beläuft; mehr als die Hälfte davon befinden sich in den Vereinigten Staaten von Amerika.[41] Von 1905 bis 1960 haben die chinesischen Studenten in den USA 2789 Doktorate in Physik, Ingenieurtätigkeit, Soziologie, Biologie, Kulturwissenschaften usw. erlangt;[42] ungefähr in der gleichen Zeit doktorierten in Frankreich 582 und in Deutschland 755 Studenten. Zählen wir noch die von England und den übrigen Ländern Europas hinzu, so waren es in diesen 55 Jahren mehr als 5000 chinesische Studenten, die in Europa und Amerika den Doktorgrad erwarben.[43] Was für einen Einfluß haben diese Männer auf die Gestaltung der zeitgenössischen Geschichte Chinas ausgeübt! Und dieser Prozeß geht weiter. Haben die katholischen Intellektuellen Europas und Amerikas genügend über diese Möglichkeit, auf die Geschichte eines Volkes Einfluß zu gewinnen, nachgedacht?[44]

Das Bemühen um die Ausdehnung muß von dem um die Tiefe begleitet werden, und dies erfordert ein Zentrum für theologische Studien. Diese Notwendigkeit sieht auch T. Hang. Unter den drei neuen Abteilungen, die er für das «Catholic Central Bureau» von Taipeh vorschlägt, ist die erste die für Theologie und Liturgie.[45] Denn wie können wir die Kirche «in ihrem ganzen Reichtum und ihrer ganzen Katholizität, als eine Antwort auf das tiefste Sehnen der heutigen asiatischen Völker» darstellen (Ladany), wenn wir nicht über eine wohl assimilierte und der Gesinnung und Kultur jedes Volkes angepaßte Theologie verfügen? Diese Arbeit erscheint für China umso dringender, als weder in Taiwan noch in Hongkong bis heute ein theologisches Zentrum oder eine streng theologische Zeitschrift existiert. Im Klerus haben viele den Doktorgrad in Philosophie oder im kanonischen Recht; der Theologie und der Hl. Schrift dagegen haben sich nur sehr wenige gewidmet. Die Protestanten scheinen von dieser Notwendigkeit überzeugter zu sein und haben schon Werke herausgebracht, die den unsrigen voran sind, so z. B. die des H. H. Lit-Sen Chang und die chinesischen Übersetzungen der Werke von O. Cullmann, E. Jakob, J. M. Kitagawa usw.[46] In dieses Kapitel gehören alle Probleme der Seminarbildung, besonders in der Theologie; sie werden in den nächsten Jahren auch für China sehr aktuell werden.

Endlich ist jedermann die Notwendigkeit eines Studiums und eines vorentworfenen Planes für die Koordinierung der Arbeiten und die Konzentrierung der Kräfte klar. In den letzten Jahren hat man tatsächlich begonnen, Schritte in dieser Richtung zu unternehmen. Alle Bischöfe von Taiwan haben zusammen mit dem von Hongkong und dem von Macao öfters Zusammenkünfte abgehalten, um Pläne auszuarbeiten und Dinge zu besprechen, welche die ganze chinesische Kirche betreffen. Die höheren Obern von etwa 20 männlichen Orden und Kongregationen haben seit 1964 in Taiwan eben-

falls begonnen, eine jährliche Versammlung zu halten, um einen Weg zu größerer Zusammenarbeit untereinander zu finden.[47]

Geist der Anpassung. Wie auf der übernatürlichen Ebene die Leistung nicht das höchste Kriterium bildet, oder besser, ein Leistungskriterium herrscht, das sich von dem der natürlichen Ordnung unterscheidet, so ist auch bei der Missionsarbeit und in der Kontaktaufnahme mit einer fremden Kultur und fremden Menschen die Leistung nicht alles; sie muß vom Geiste der Anpassung begleitet sein. Die zwei besondern Hinweise, die Papst Paul VI. in seiner Enzyklika «Ecclesiam suam» für eine gute Erneuerung des kirchlichen Lebens gibt,[48] passen vortrefflich für die Missionen. Er empfiehlt erstens den *Geist der Armut*, da dieser uns «viele unserer Schwächen und Verluste in der Vergangenheit» verstehen lasse und uns sage, «welcher Art unsere Lebenshaltung sein soll und welches die beste Methode ist, um den Seelen die Religion Christi zu verkünden». Was Msgr. Kobayashi für Japan sagt, gilt auch für China: das Lebensniveau, das die Missionare einhalten, steht allzu oft dem des Volkes fern.[49] Zweifellos liegt hier ein schwieriges Problem vor, wenn es darum geht, konkrete Maßnahmen zu treffen; das darf aber kein Hindernis dafür sein, daß der Geist der Armut alle unsere Anstrengungen zugunsten der «Leistung» begleiten und beseelen muß. Ich glaube, das Beispiel, das uns P. Ch. de Foucauld und sein Schüler P. A. Peyriguère gegeben haben, sollte bei allen Missionaren viel mehr Nachhall finden.

Als zweites empfiehlt uns der Papst den *Geist der Liebe*, der «heute den ihm zukommenden ersten und höchsten Rang in der Skala der religiösen und sittlichen Werte einnehmen muß, und zwar nicht nur in der theoretischen Wertung, sondern auch in der Praxis des christlichen Lebens.» Die Übung der Liebe muß in den Missionen einen Lokalcharakter besitzen, der dem Volke der Mission entspricht. Dabei spielten Herz und Gefühl eine sehr wichtige Rolle. Wenn der Missionar sein Gefühsleben nicht dem des Volkes, bei dem er wirkt, so gut als möglich annähert und dessen innerste Bestrebungen nicht zu den seinen macht, wird seine Liebe – sie mag sich vielleicht als sehr übernatürlich betrachten – nicht Fleisch werden, sondern abstrakt und unfruchtbar bleiben. Da jedoch «nihil volitum quin praecognitum», muß der Missionär, um mit dem Volke im innersten Herzensempfinden eins zu werden, es kennenlernen, seine Vorzüge und Mängel, seine Eignungen und Schwierigkeiten usw. studieren. Wer den Durchschnittstyp des chinesischen Charakters kennenlernen will, wird in einem andern Buche von T. Hang eine gute Wegleitung finden.[50] Man möge mir gestatten, hier einige seiner Ergebnisse vorzulegen. Zwei Schlüsseleigenschaften des chinesischen Charakters sind die Tendenz zum Konkreten und zur Gesamtschau; auf dem Gebiet des Gefühlslebens ist es die distanzierte, indirekte und abgeschwächte Äußerung des Empfindes. Die Neigung zum Konkreten und zur Gesamtschau tut sich in der ganzen Geschichte, vor allem jedoch in der Sprache, Schrift und Denkart Chinas kund. Dieses Denken geht nicht nach der dem Westen eigenen Logik und Systematik, hat aber auch wieder seine Vorteile, wie die Beweglichkeit, Raschheit und Tiefe der Intuition, besonders auf dem Gebiet der menschlichen Beziehungen. Gehört nicht vielleicht auch die biblische und hebräische Denkweise zu diesem Typ? Der distanzierte Ausdruck des Gefühls, wie er sich z. B. in Malerei und Musik zeigt, erklärt viele Erscheinungen, die vom westlichen Menschen zuweilen fälschlicherweise als Unaufrichtigkeit, Mangel an Vitalität, Stumpfheit des Gefühlslebens und Empfindungslosigkeit gedeutet werden. In Wirklichkeit entspricht der Geist des Chinesen eher dem «esprit de finesse» Pascals als dem «esprit de géométrie», der nun lange Zeit die intellektuelle Welt des Westens beherrscht hat.

Für die Aufnahme des Christentums haben die Chinesen viele günstige Voraussetzungen, z. B. die lange Überlieferung und Lehre der sittlichen Vollkommenheit. Doch fehlt es wie bei den andern Völkern auch nicht an besonderen Schwierigkeiten und Hindernissen. Die hauptsächlichsten darunter sind ihre Neigung zum Relativismus und Synkretismus sowie die vorwiegende Bedeutung, welche die ästhetischen Werte in der chinesischen Kultur einnehmen. Relativismus und Synkretismus vertragen sich schlecht mit dem unnachgiebigen Dogma des Katholizismus, und der übertriebene Ästhetismus führt leicht zu Trägheit und zum Verlust des sittlichen Empfindens. Der periodische Niedergang der chinesischen Dynastien ist ein guter Beweis dafür. Zur Überwindung des ersten Hindernisses wird die Pflege der spekulativen Theologie beträchtlich beitragen, z. B. einer die modernen Strömungen der katholischen Theologie gebührend berücksichtigenden Scholastik. Und will man das richtige Mittelmaß des Ästhetismus erlangen, so wird es notwendig sein, in der christlichen Lehre nicht nur das «verum» und «bonum», sondern auch den Aspekt des «pulchrum» ausschöpfen zu lernen, wie es

z. B. H. U. von Balthasar in seinem neuern Werke «Theologie der Herrlichkeit» getan, anderseits aber auch die Entsagung und christliche Askese zu pflegen, die auf der Liebe zu Gott und zum Nächsten beruht.

Ein wirksames Mittel zur Erkenntnis eines Volkes ist das Studium seiner Geschichte. Es wird nicht möglich sein, psychologisch die gleiche Wellenlänge mit einem Chinesen zu bekommen, wenn man die Geschichte Chinas in den letzten 125 Jahren, seit dem Opiumkrieg, nicht kennt. Und in der übrigen Zeit seiner Geschichte hat China in allen Epochen seine nationalen Helden, seine großen Literaten und Weisen und Menschen hoher sittlicher Vollkommenheit gehabt, die der Nachwelt glänzende Beispiele der Kindesehrfurcht, der ehelichen Treue, des Edelmutes unter Freunden usw. hinterlassen haben. All das bildet ein sehr wichtiges Band zur Einigung der Glieder eines Vokes untereinander; der Missionar muß es verstehen, davon Gebrauch zu machen, um die Menschen, denen er das Evangelium verkünden soll, zu Gott zu führen.

Zwei letzte Erwägungen. 1. Die Anpassung des Missionars besitzt eine hervorragende psychologische und pädagogische Bedeutung: sie soll die Annahme des Evangeliums leichter und voller gestalten. Das war das Streben des hl. Paulus: «Ich werde allen alles, um alle zu retten» (1 Kor 9, 22). Die sogenannte inkorporative Anpassung vollzieht sich nach den trefflichen Darlegungen von P. Neuner[51] besser in der Anpassung der Offenbarung und des Dogmas. Das ist aber nicht jedermanns Aufgabe, sondern erfordert ein theologisches Zentrum, wie ich oben angetönt habe, und Missionare, die daran Interesse haben und dafür vorbereitet sind. Der Geist der Anpassung dagegen, von dem ich bisher gesprochen, bezieht sich auf alle. Gewiß gibt es unter den apostolischen Arbeiten einige, die dringender sind als andere; auch sind nicht alle Missionäre mit den gleichen Fähigkeiten, dem gleichen Geschmack und gleicher Berufung ausgestattet. Trotzdem kommt allen in der Arbeit für das Evangelium eine aktive, unersetzliche Rolle zu. Wer sieht z. B. nicht ein, daß die Schwestern, die an Schulen und Kollegien arbeiten und die künftigen Mütter gut erziehen, für die christliche Gesellschaft von morgen grundlegende Arbeit leisten?

2. Bei all unsern Anstrengungen zur Förderung der Kirche in den Missionen dürfen wir nicht vergessen, daß deren Entwicklung letztlich ein Geheimnis ist. Die genauen, untadeligen Berechnungen sind nützlich und zuweilen notwendig, erklären und lösen aber nicht alle Probleme der Missionen. Eine dieser Berechnungen wäre z. B. der Vergleich der jährlichen Zunahme eines Volkes mit der Anzahl der Taufen und Konversionen. Wir sollen natürlich nicht erwarten, daß Gott für uns Wunder wirkt. Trotzdem bleibt das Prophetenwort wahr, daß der Arm des Herrn nicht kurz geworden ist (cf. Is 59, 1). Er wird es an seinem Teil nicht fehlen lassen; das Problem liegt bei uns, bei unserem treueren und selbstloseren Eingehen auf seinen Ruf. Seien wir überzeugt, daß wir immer Besseres und mehr tun können; hierin liegt die Größe und die Beschränkung des Menschengeistes und seiner Mitarbeit mit Gott. Kaiser T'ang, der Begründer der Dynastie Shang (im 18. Jahrhundert v. Chr.) ließ in seinem Bad folgende Worte einmeißeln:

«Wenn du dich an irgendeinem Tag
erneuern kannst,
so tue es jeden Tag;
verwirkliche in ganzer Fülle deine tägliche
Erneuerung.»

1 T. Hang, Die katholische Kirche im chinesischen Raum, Geschichte und Gegenwart (Sammlung Wissenschaft und Gegenwart), München 1963.

2 Es sei hier meinem Dank an P. J. Krahl S. J. Ausdruck verliehen, der mich diese Angaben einem Artikel entnehmen ließ, der in The New Catholic Encyclopedia (The Catholic University of America, Washington) erscheinen wird. Für weitere Angaben cf. China News Analysis (CNA) 186 (Hong Kong, 28. Juni 1957).

3 Cf. T. Hang, op. cit., 138–144.

4 Cf. The Philippines Herald, The National Newspaper, Manila, 14–20 Juni 1965.

5 Ein Brief, den ich von München erhielt, sagt unter anderem über diese Artikel: «Empört war ich über soviel Naivität, die all das glaubt, was man ihr vorsagt.»

6 Cf. Eglise Vivante 17 (1965), 64ff, und Die Kath. Missionen 82 (1963), 24ff.

7 Nach einer neueren Statistik, die in einem Leitartikel der Central Daily News, Taipeh, 1. Juli 1965 (am ersten Tag nach dem Unterbruch der Wirtschaftshilfe der USA, die 15 Jahre gedauert hatte) erschien, war der Prozentsatz der Zunahme im Jahre 1964 in der landwirtschaftlichen Entwicklung 9,6, in der Industrie 28,8%; im Außenhandel hatte sich ein Überschuß von 21 Millionen amer. Dollars ergeben. Der Lohn hatte sich pro Person um 7,3%, was etwa 150 amer. Dollars ausmacht, gehoben, die Lebenskosten nur um 2,5%.

8 Cf. Catholic Directory of Taiwan. Taipeh 1965.

9 Cf. Hong Kong Catholic Directory 1965, Hong Kong 1965.

10 Cf. T. Hang, op. cit., 185–208. Der Apostolische Visitator Mgr. C. von Melckebeke, ein alter Chinamissionär, hat sehr viel zur Erreichung einer allgemeinen Übersicht über das Apostolat unter den Diasporachinesen beigetragen.

11 Natürlich geben diese Zahlen nur eine allgemeine Idee und können nicht vollständig und genau sein. So sind z. B. von Europa nur England, Holland, und Frankreich berücksichtigt worden. Nun

gibt es aber auch in Italien, Spanien, Deutschland und andern europäischen Ländern Chinesen, die gesamthaft eine nicht zu verachtende Zahl ausmachen.

[12] So erwähnt man z.B. die Tatsache, daß Mgr. Kung nicht darauf einging, an der Parade des 1. Oktober 1953 teilzunehmen, und daß er dem scheinbar freundlichen Besuch des damaligen Bürgermeisters von Shanghai, Ch'en Yi, auswich.

[13] Cf. Free Pacific Magazine, Saigon (chinesisch veröffentlichte Zeitschrift) 50 (Febr. 1961), 85.

[14] Cf. ibid., 49 (Jan. 1961), 24.

[15] Cf. ibid., 204.

[16] Herr Thomas (pseudonym) war kein Mitglied der Pekingerversammlung, befand sich trotzdem die ganze Zeit dort und konnte mit hervorragenden Persönlichkeiten der Versammlung über ihre Probleme sprechen. 1959 verließ er China und verfaßte danach elf lange Artikel, die er in der Monatschrift Free Pacific Magazine in Saigon veröffentlichte. Alle Angaben, die wir hier verwerten, finden sich in dem Band von 1961; die in Klammern angegebenen Seitenzahlen entsprechen denen des Bandes.

[17] Der Umstand, daß die offizielle kommunistische Mitteilung die Suprematie des Papstes in dogmatischen und moralischen Fragen anerkennt, setzt Verhandlungen in der Versammlung voraus, die sich unserer Kenntnis entziehen.

[18] Mgr. Chao wandte sich um Weisungen nach Rom, ehe er das Amt eines politischen Abgeordneten der Provinz Hopeh annahm, erhielt aber keine Antwort; cf. ibid., 84.

[19] Es handelte sich um Fragen wie: Warum wurden die kirchlichen Obern eingekerkert? die Güter der Kirche beschlagnahmt? Besuche der Christen verboten? Wie stimmt all dies zur Religionsfreiheit? usw.

[20] Cf. T. Hang, op. cit., 128.

[21] Ich habe Herrn Thomas im Juni 1963 in Saigon getroffen. Er war überzeugt, daß die westliche Welt das kommunistische System nicht versteht. Nur das gab er mir zu, daß die Kommunisten die Lüge als in sich gerechtfertigte Methode anwenden.

[22] Für die großen Religionen findet gewöhnlich alle vier Jahre eine Generalversammlung statt. Cf. CNA 439 (28. September 1962), 4.

[23] Zum Prozeß des Eingehens auf die Lehre vgl. eine Abhandlung aus neuester Zeit: La persécution des catholiques chinois, in: Etudes (Febr. 1965), 264–273.

[24] Diese «Intellektuellen» wären die Agenten der Partei. Cf. CNA 439, 5–6.

[25] Cf. T. Hang, op. cit., 123–124.

[26] Cf. Acta Apostolicae Sedis 1958, 985; 1959, 19. 421.

[27] Ich verwende die spanische Übersetzung von Ecclesia 24 (1964), 1085–1099. Die Zahlen in Klammer beziehen sich auf diese Übersetzung.

[28] Herder-Korrespondenz (Orbis Catholicus), 19 (Wien 1965), 417.

[29] Cf. Tsu Kuo (= das Vaterland), 8 (Hong Kong Nov. 1964), 303.

[30] Cf. Herder-Korrespondenz, l.c., 416–418.

[31] Worte Mao Tse-tung's vom Jahre 1941.

[32] Cf. Liu Lie, Die Nacht wird vorübergehen, 1965 (Noch unveröffentlichtes chinesisches Manuskript).

[33] Cf. College Life (chinesisch), 26 (Hong Kong 1965), 9. Herr Lin ist Redaktor der in n. 29 genannten Zeitschrift Tsu Kuo.

[34] Pressekonferenz im Bureau der Civiltà Cattolica, die am 14. Juni 1965 stattfand.

[35] Cf. G. Cottier, Die Anziehungskraft des Kommunismus und die Aufgaben der Entwicklungshilfe, in: Concilium 1 (1965), 206.

[36] So haben z.B. die Ausdrücke «Martyrium» und «Blutvergießen», welche die Agentur Fides (Mai und Juli 1957) verwandte, im Rahmen der Versammlung von Peking keinen Sinn.

[37] Cf. L. Ladany, Meditation on the Church in Asia, for Missionaries and Catholic Universities, in: Christ to the World, 8 (1963), 244–252.

[38] Cf. F. Legrand, The Intellectual Apostolate, its Importance – how to Organize it; ibid., (Leitartikel), 195–204.

[39] Cf. T. Hang, op. cit., 101–105.

[40] Cf. L. Ladany, op. cit., 251f.

[41] Cf. Education and Culture (chinesisch), 259 (Taipeh 1961, April), 26.

[42] Cf. China Newsweek (chinesisch), 784 (Taipeh, 24. Aug. 1964), 3f.

[43] Cf. Daily Central News (chinesisch), Taipeh, 17. Okt. 1964.

[44] Ein Werk verdient, hier erwähnt zu werden: das OFAUC (Obra de Formaciòn Apostolica de Universitarios Chinos: Werk zur Ausbildung chinesischer Studenten für das Apostolat), das von Juan Pao und seinen Gefährten angebahnt wurde und bereits in der Universitätsstadt von Madrid ein höheres Kollegium baut.

[45] Die andern zwei sind: für Flüchtlinge und Auswanderer, und für Studenten im Ausland. Cf. T. Hang, op. cit. 210f.

[46] Es existiert ein ganzes Programm für diese Arbeit: Theological Text Books Program, sponsored by Association of Theological Schools in South East Asia. Director of Programm: J. R. Fleming.

[47] Cf. Christian Life Weekly (chinesisch), 29. April 1959, 4.

[48] Ecclesia 24 (1964), 1092.

[49] Cf. Herder-Korrespondenz, l.c., 423.

[50] T. Hang, Grundzüge des chinesischen Volkscharakters, Würzburg 1964. Cf. besonders pp. 11, 14, 31–52, 116–127.

[51] Cf. J. Neuner und K. Müller, Akkomodation (dogmatische, missionarische), in: Lex. f. Theol. u. Kirche I, 240ff.

MARK FANG CHE-YONG

Geboren am 26. November 1926 in Kweichih, Anhwei, China, Jesuit, zum Priester geweiht 1955, studierte in Rom am Istituto Pontificio Athenaeum, Biblicum und Propaganda Fide, an den Universitäten München und Comillas, Spanien. Er promovierte in Exegese 1963 in Rom. Pater Fang Che-yong ist Professor für Exegese und Hebräisch an der Theologischen Fakultät von Baguio auf den Philippinen. Seine Dissertation trägt den Titel: De discrepantiis inter textum graecum et hebraicum libri Sira – quarum origo, sensus necnon momentum theologicum investigantur. Von ihm erschienen außerdem die Titel: Pars theseos: Quaestiones theologicae selectae libri Sira, 1963, Erde die ihn trug – illustrationes vitae Christi, 1962, zudem arbeitet er vor allem an den Zeitschriften Verbum Domini und Vox Cleri mit.

M.-J. Le Guillou

Die Mission als ekklesiologische Thematik

Der vorliegende Beitrag möchte die Bedeutung der Mission als ekklesiologische Thematik an Hand folgender Punkte aufzeigen: Die Ekklesiologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die Mission und die Haltung der Päpste als Gegebenheiten der Kirche, die Mission als neu aufkommendes ekklesiologisches Thema und die Ausweitung des Missionsbegriffs.

I. DIE EKKLESIOLOGIE ZU BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS

Stets war sich die Kirche des Auftrags Christi bewußt, seine Sendung immer wieder neu zu aktualisieren, den Menschen die Heilsbotschaft zu verkünden und sie in Jesus Christus zusammenzuführen, damit eines Tages alles in ihm als dem Haupt zusammengefaßt sei. Das Bewußtsein dieser Sendung und ihrer Auswirkung auf die Ekklesiologie hatte jedoch zu Beginn dieses Jahrhunderts nicht mehr seine volle Ausstrahlungskraft. Die undifferenzierte Behauptung, die Kirche sei für alle Gebiete zuständig, hatte den Missionsgedanken so sehr verblassen lassen, daß die gesellschaftlich verfaßte Kirche nur noch von ihren Rechten und Vollmachten Gebrauch machte.

In den Traktaten der Ekklesiologie, in Artikeln und populären Schriften über die Kirche aus dem 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts spielt der Missionsgedanke praktisch keine Rolle.[1] Man begnügt sich mit der Feststellung, die Kirche habe einen Heilsauftrag empfangen; damit scheint der Gegenstand erschöpfend behandelt. Erst im Zusammenhang mit der Frage der Ämter taucht das Thema «Mission», gleichsam am Rande, wieder auf, und zwar im Hinblick auf die Frage, welche Rolle die Kirche bei der Austeilung der Gnade und Sakramente spiele. Der Ausdruck «Mission» kommt dabei freilich nicht vor; ihn wendet man nur auf ferne Länder an, in die die Kirche ihre Missionare aussendet. Auch die durch die großen Entdeckungen des 16. Jahrhunderts ausgelöste Missionsbewegung hatte sich, so merkwürdig es klingt, auf die Ekklesiologie kaum ausgewirkt; dies lag zum Teil daran, daß Reformation und Gegenreformation als schwere Sorgen auf der Kirche lasteten, teils kam es daher, daß man sich die Welt zweigeteilt vorstellte: auf der einen Seite die christliche Welt oder die Kirche, auf der anderen die Missionsländer oder die heidnischen Länder.[2] Kurz, die Tatsache der Mission und ihre Aufgabe ließen die Kirche selbst unberührt; sie brachten keine Erneuerung der verschiedenen Kapitel der Ekklesiologie mit sich. Daher war es auch ein Protestant, G. Warnek, der die Missiologie als eigene wissenschaftliche Disziplin ins Leben rief und die ersten großen katholischen Missiologen, Schmidlin und Charles,[3] in sie einführte.

II. DIE MISSION WIRD WIEDER EINE EKKLESIOLOGISCH BEDEUTSAME TATSACHE

Seit Ende des 18. Jahrhunderts war die Mission zunächst nur ein entscheidender Faktor des kirchli-

Anmerkung der Generalredaktion:

Das Bulletin kondensiert zwar nur französische Literatur. Wir meinen aber, daß der deutsche Leser für das Heranziehen französischer Literatur besonders dankbar sein würde.

chen Lebens. Zu dieser Zeit standen die Kirchen in Auseinandersetzung mit der *Welt als ganzer in der Gesamtheit ihrer historischen und sozialen Entwicklung.* Diese Situation wurde dadurch herbeigeführt, daß neue Weltstrukturen auftraten, die ihrerseits auf das Selbstbewußtsein des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens zur Zeit des Erasmus und Galilei zurückgingen.

In prophetischer Schau erkannte der Priester Lamennais, daß die neue Missionssituation, vor die sich die Kirche gestellt sah, eine völlige Erneuerung ihrer pastoralen Methoden bedeute. Der Fehlschlag seines Versuches, der ebensosehr seinen eigenen Unzulänglichkeiten zuzuschreiben war wie der Tatsache, daß die Kirche in religiöser Hinsicht noch nicht reif genug war, lastete leider schwer auf dem ganzen 19. Jahrhundert; zum Teil war wohl auch dieser Fehlschlag dafür verantwortlich, daß die Theologie dieses Jahrhunderts in gewisser Hinsicht nicht aufgeschlossen genug war. Die Forschungen der Tübinger Schule, welche die Mission durch eine Wiederentdeckung einer christlichen Sicht der Geschichte hätten erneuern können, führten zu keinem Ergebnis.[4]

Dennoch wirkte sich die Umgestaltung der Welt nach und nach auf die Kirchen aus; dabei kam die neue Missionssituation der Kirche in drei eng miteinander zusammenhängenden Tatsachen zum Ausdruck: 1. die Katholische Aktion, 2. das Experiment der Arbeiterpriester, 3. die ökumenische Bewegung. Ihre Bedeutung ergibt sich u.a. daraus, daß das Konzil sich ihrer annahm und ihre Untersuchung anordnete.

Diese drei Phänomene warfen ein völlig neues pastorales Problem auf und wirkten sich entscheidend auf die Ekklesiologie aus:

a. In den unscheinbarsten Phänomenen wurde die Kirche *als ganze* in Frage gestellt, obwohl nur wenige Menschen davon betroffen waren; durch sie hindurch wurde man sich allmählich des *Problems der Kirche in der Welt* bewußt, indem man die eigene Situation neu bestimmte, neu sah und neu erlebte.

b. Dieses historische Geschehen traf auf eine Kirche, die sich wieder auf ihre biblischen, patristischen, liturgischen und theologischen Quellen besann. Die Wiederentdeckung der Wissenschaften vom Menschen, vor allem der Anthropologie und Soziologie, gab ihm außerdem Antrieb und ermöglichte auch neue Interpretationen und Strukturbildungen.

1. Neue Kontaktaufnahme mit der Welt als ekklesiologisch bedeutsame Tatsache

Die Entfaltung der Missionsthematik in der Ekklesiologie führt uns somit dazu, die konkrete Wirklichkeit zu untersuchen und uns mit den Themen zu befassen, in denen das Leben selbst zum Ausdruck kommt.

a. Die *Katholische Aktion* war wesentlich ein Vorgang, in dem sich der Christ seiner selbst als *Christ in der Welt* bewußt wurde; dies spiegelt sich zunächst in den Termini der *Bruderschaft* und *Eroberung*, verbunden mit einem Dynamismus der Gemeinschaft, einer Kühnheit und Freiheit, wie sie im Schlagwort: «Wir machen unsere Brüder, d.h. alle Menschen, wieder zu Christen» zum Ausdruck kommen. Mission der Kirche geschah dort, wo die *Laien* in der Masse gegenwärtig waren.[5]

b. Die zweite Welle waren die *Arbeiterpriester*. Ebensowenig wie die Katholische Aktion war sie das Ergebnis eines Missionsplanes oder einer Organisation, sondern einer Begegnung mit den Menschen.

Die Erfahrung der Priester, die zu den Arbeitern nach Deutschland gesandt wurden, zeigte, daß die Kirche von den Massen getrennt und abgeschnitten war, daß der schon von der Katholischen Aktion wahrgenommene Unglaube nicht einfach ein Zerbröckeln der Grundmauern der Kirche war. Wir standen mitten in einer stürmisch sich entwikkelnden Welt, einer festgefügten Industriekultur, die einen neuen Menschen formte. Die Kirche in dieser Welt gegenwärtig zu machen, was nur durch Arbeit und eine Lebensgemeinschaft mit ihr möglich war, drängte sich als eine Forderung der *Inkarnation* auf; dabei ging es nicht darum, Menschen in die Kirche zurückzugewinnen; die Kirche hatte sich ja in diesen Kreisen noch gar nicht inkarniert. Vielmehr setzte sich der Gedanke durch, die Kirche durch das Priestertum in ihnen zu inkarnieren, d.h. heimisch zu machen, um sie *in die Welt einzupflanzen* oder sie *neu zu entdecken*. Dieser letztere Ausdruck versuchte jene in dieser Welt immer schon anwesende Gnade einzufangen, die in dem Maße zutage trat, in dem die Arbeiterpriester Fuß faßten; er wollte verständlich machen, daß die Kirche dort nicht ihr altes, von einer vergangenen Christenheit geformtes Gesicht tragen würde. Und noch bevor diese Gnade ganz sichtbar wurde, zeigte sich, dank des Samenkorns dieser Priester, das man in die Erde senkte, d.h. durch ein Wachstum *von innen her*, die Gemeinschaft mit dieser Welt in

einem neuen Licht. Sie wurde dem Priester nicht mehr durch christliche Institutionen oder eine christliche Gemeinsamkeit vermittelt, die es vielleicht schon lange nicht mehr gab, sondern sie vollzog sich in einer *Schicksalsgemeinschaft*, die ihren vollen Tribut einforderte, als einige Priester in den Deportationslagern starben. Von da her brach die Idee durch, sich von den christlichen Formen und einer gewissen Institutionalisierung der Kirche zu lösen.[6]

So machten Priester und Laien die Entdeckung, daß sie einer Welt gegenüberstanden, deren Entwicklung von nun an die Zukunft bestimmte; sie sahen die Kirche *im Zustand der Mission*. Diese Formulierung, die M.-D. Chenu auf einer Tagung in Lisieux (Juli 1947) vorschlug, brachte die ekklesiologische Dimension jener Entdeckung der Arbeiterpriester zum Ausdruck.[7]

c. Der Schmerz, den die Mitglieder und leitenden Persönlichkeiten der *ökumenischen Bewegung* über die Einstellung des Experimentes der Arbeiterpriester empfanden, ließ deutlich werden, wie sehr sich die Christen von dieser missionarischen Pionierarbeit betroffen fühlten. Dieses Gefühl ist um so verständlicher, als sich der Ökumenismus, im Zusammenhang mit der neuen Situation, vor die sich die Kirchen seit Beginn des 19. Jahrhunderts gestellt sahen, aus einer wesentlich missionarischen Perspektive heraus entwickelt hat. Indem die Mission auf die «Evangelisation der Welt in dieser Generation» hinarbeitet und durch kleine Laiengruppen neue Missionsunternehmungen und die «Jungen Kirchen» gründet, offenbart sie die ganze Dringlichkeit des Strebens nach Einheit; gleichzeitig wirft sie damit das Problem der Beziehung von Kirche und Welt in seiner ganzen Schwere auf. Daher war auch seit der Internationalen Konferenz der Missionsgesellschaften zu Edinburgh (1910) die Missionsbewegung stets die treibende Kraft der ökumenischen Bestrebungen. Die 3. Vollversammlung zu Neu-Delhi (1961) beschloß die Eingliederung des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen und proklamierte damit, daß das Problem der Einheit nur aus missionarischer Sicht gelöst werden könne. Die gemeinsame Erfahrung der Christen, die darauf bedacht waren, in Gemeinschaft die ihnen von der Welt gestellten Probleme zu sehen, hatte schon für sich selbst eine missionarische Symbolbedeutung.

Die konkrete Wirklichkeit der Mission (der «Jungen Kirchen» wie auch der anderen Kirchen, die sich immer bewußter wurden, daß die christliche Botschaft allumfassend ist) zwang die Gliedkirchen des Ökumenischen Rats der Kirchen zu einer Katholizität mit immer höheren Anforderungen. So wies auch sie mit darauf hin, daß die Mission ein ekklesiologisches Thema ist.[8]

Bevor sie jedoch ein ekklesiologisches Thema war, war sie eine Tatsache der charismatischen Kirche, ein Geschehen, das seit dem 2. Vatikanischen Konzil in seiner wahren Dimension offenbar wird: von Papst Johannes XXIII. als ein wirkliches Pfingsten gewollt, entdeckt dieses Konzil in seiner Tiefe aufs neue den Sinn für die Mission, für die Verkündigung des Evangeliums, die Beziehung der Katholiken zu «den anderen» (Christen, Gläubigen, Ungläubigen); es entdeckt erneut, gleichsam spontan, in demselben Geist, der es beseelt, den Strom der großen katholischen Tradition, indem es der *ganzen* Kirche die Umwälzungen der Welt allmählich zum Bewußtsein bringt.

2. *Die Haltung der Päpste als eine Gegebenheit der Kirche*

Die Päpste haben die missionarische Tragweite dieser Vorgänge rechtzeitig begriffen, selbst wenn sie glaubten, die Bewegung der Arbeiterpriester scharf stoppen zu müssen, um sie zu vertiefen und ausreifen zu lassen.

Die Haltung der Päpste seit Pius XI. ist ein zweiter, nicht übersehbarer, ekklesiologisch bedeutsamer Faktor. Die Ernennung der ersten chinesischen Bischöfe (1926) durch Pius XI., die Impulse, die der gleiche Papst der spezialisierten Katholischen Aktion gab, die Aufmerksamkeit, die Pius XII. allen Kultursachbereichen und allen Gebieten menschlichen Wirkens entgegenbrachte – in der Sorge, die Gegenwart der Kirche durch die Stimme des Lehramtes in diesen Bereichen zu sichern –, die Aufhebung der Bulle Benedikts XIV. (1742), die 197 Jahre lang ein so tragisches Hindernis für die Missionierung Chinas[9] bildete, die durch Johannes XXIII. neu aufgenommenen Beziehungen zu den getrennten Kirchen und zur nichtchristlichen Welt, die Reisen Pauls VI., der den Dialog außerhalb des offiziellen Rahmens suchte, und nicht zuletzt das Konzil selbst – all diese Tatsachen haben dazu beigetragen, daß man sich über die wahren Dimensionen der Sendung der Kirche klar wurde. Darüber hinaus ist es jedoch nützlicher zu zeigen, wie die gleichen Päpste die Auswirkung der Mission auf die Ekklesiologie klar gesehen haben.

Von Pius XI. möchten wir drei Aussagen festhal-

ten, welche die Mission wieder in die Ekklesiologie eingliedern: Zunächst die eindeutige Anerkennung der missionarischen Bedeutung des *christlichen Volkes* zu einer Zeit, in der Missionare nur eine für ferne Länder ausgesonderte Kategorie von Priestern waren: «Die Katholische Aktion unterscheidet sich nicht von der der Kirche übertragenen göttlichen Sendung noch von deren Apostolat.»[10] Von der gleichen Sicht her bringt der Papst wieder die Finalität der Kirche zur Geltung: Sie ist für die Menschen da, um sie vor Introversion zu bewahren: «Nicht die Menschen sind für die Kirche geschaffen, sondern die Kirche für die Menschen.»[11] Die Kirche ist nur ein «provisorisches Mittel wie jedes Mittel... sie hat das gleiche Ziel wie die Menschen, die in sie eingegliedert sind und nur in ihr zur Entfaltung kommen».[12]

Obwohl es verfrüht wäre, aus dem gigantischen Werk Pius' XII. schon jetzt Schlüsse zu ziehen, möchten wir doch zwei charakteristische Züge hervorheben: Die *Sorge*, vor allem durch eine Ausdehnung der lehramtlichen Sendung der Kirche in den Entwicklungen des modernen Menschen gegenwärtig zu bleiben, um die Universalität der Kirche zu wahren; und die *Sorge*, dieser Sendung eine hierarchische Struktur zu geben, sie zu definieren und deren sichtbare Grenzen abzustecken (deshalb wurde auch das Missionsthema in der Enzyklika «Mystici Corporis» sehr knapp behandelt).

Die Öffnung zur Welt hin, die sich unter Johannes XXIII. vollzog, führte zu einer dynamischeren Auffassung von der Sendung der Kirche. In seiner Eröffnungsansprache des Konzils lassen sich *zwei Schwerpunkte* seiner Theologie erkennen: auf der einen Seite eine johanneische Vision, in der die Welt wie Licht und Finsternis radikal in zwei Teile aufgespalten ist – obwohl er niemals diese beiden Antipoden miteinander identifiziert noch die Welt in Gegensatz zur Kirche stellt –, auf der anderen Seite jedoch betrachtet er die Welt und ihre Entfaltung mit wirklicher Sympathie: sie ist ein großer Bau, vor dem die Kirche Achtung hat, an dem sie mitbaut und dessen Wohltaten sie entgegennimmt. Ohne die Heilssendung der Kirche im geringsten zu verkennen, bringt er sie in Beziehung zur Welt: «Indem er die besten Kräfte der Kirche eint und sich bemüht, die Menschen für die Heilsbotschaft aufgeschlossener und empfänglicher zu machen, ebnet er gewissermaßen den Weg zur Einheit aller Menschen und baut bereits an dieser Einheit mit, der unerläßlichen Grundlage dafür, daß das irdische Jerusalem immer mehr dem himmlischen gleiche.»[13] Dies bedeutet aber nicht Modernisierung und Anpassung der Methoden, sondern den Versuch, sich der ganzen Weite der Sendung der Kirche bewußt zu werden, die den Weg zur Einheit aller Menschen vorbereitet; durch sie und dank des Lichtes Christi werden sich die Menschen «bewußt, was sie eigentlich sind».[14] Er sieht also Kirche und Welt als zwei Bewegungen, die einander nicht widerstreiten, sondern sich gegenseitig anerkennen. Daher müsse man auch die Runzeln der Kirche beseitigen, damit sie durch die Kraft ihres Beispiels alle Menschen mitreiße.[15]

Paul VI. seinerseits hat bereits die Umrisse einer Theologie der Kirche aufgewiesen, in welcher der Dialog mit der Welt ein Wesenselement darstellt. Im Rückgriff auf die intuitiven Einsichten Pius' XI. bekräftigt er, daß die Kirche «nicht selbst ihr eigenes Ziel ist, sondern ganz durch Christus, in Christus und für Christus da sein möchte; ebenso möchte sie ganz den Menschen gehören, bei ihnen sein und für sie dasein».[16] In der gleichen Richtung sagte er einige Monate vor seiner Wahl in Mailand: «Wenn sich die Kirche der Welt öffnet, so findet sie ihr eigenes Wesen... während die Kirche, die sich selbst sucht, die Welt sucht»;[17] daraus entspringt die Idee von der Kirche als Sauerteig: «Sie löst sich von der profanen Gesellschaft und erscheint gleichzeitig als lebendiger Sauerteig, als Heilsinstrument für diese Welt; so entdeckt und umschreibt sie ihre Sendung.»[18]

So richtete sich von Pius XII. bis Paul VI. die Aufmerksamkeit mit größerer Eindringlichkeit als je auf das Problem der Sendung der Kirche; dies geschah sowohl im Hinblick auf die Entwicklung der Welt, die man jetzt mit mehr Sympathie betrachtete, als auch innerhalb einer Bewegung, die in verschiedenen Formen das Antlitz der Kirche mitprägt.

3. Rückkehr zu den Quellen als ekklesiologischer «Katalysator»

Tatsachen reichen nicht aus, um die Theologie wachzurütteln, mag ihr pastoraler Beitrag noch so groß sein. Dafür ist die Mission ein typisches Beispiel. Damit die genannten Entdeckungserfahrungen, die sich in der lebendigen Welt vollzogen, die Ekklesiologie wieder ernsthaft zur Diskussion stellten, mußte man fähig sein, die Quellen neu auszuschöpfen.

Die ganze erste Hälfte dieses Jahrhunderts lieferte sozusagen das Tatsachenmaterial sowohl für eine Reflexion über das Geschehen als auch für des-

sen theologische Durchdringung. Eine im Hinblick auf die Situation und die modernen Lehrsysteme erneuerte Terminologie und neue historische Bezugspunkte förderten diese Entwicklung und trieben sie voran.

Wir können hier unmöglich alle Schriften, gleich welcher Art, würdigen, in denen Begriffe wie «*Mission*», «*Volk*», «*Mystischer Leib*», «*Reich*», «*Wort*», «*Kerygma*», «*Katechese*», «*Zeugnis*», «*Dienst*» (*Diakonie*) usw. wieder in ihren biblischen und patristischen Zusammenhang gebracht wurden.

Dank der Entwicklung dieser Begriffe konnte man nun, mit ein wenig Bescheidenheit freilich, sehr viele Formeln und zu starre Definitionen genauer fassen. Die Bewegung erneuerte sich von den Quellen her. Überstürzte Improvisationen sowie ein gewisser Dogmatismus wurden hier durch ein sachgerechteres Verständnis der Tradition als lebendiger Gegenwart relativiert. In einer weit zurückliegenden, archaischen Epoche hatte man das Leben, seine Synthesen und sein Auf und Ab besser begriffen als in einer Zeit, in der die Gewohnheit, alles analytisch zu sezieren, es schwieriger macht, sie zu fassen, sowie weniger schmackhaft.[19]

III. DIE AUFNAHME DES MISSIONSTHEMAS IN DIE EKKLESIOLOGIE

So beeinflußten sich im Laufe der genannten Reflexion über die Kirche neue Ereignisse und überkommene Tradition gegenseitig. Dieser Einfluß ist bereits bei den Initiatoren wirksam; ihre zwei Schwerpunkte haben wir bereits aufgezeigt: den ökumenischen und den gesellschaftlich-kulturellen; sodann wirkt sich dieser Einfluß in der theologischen Verarbeitung nach dem Krieg aus sowie schließlich in den pastoralen Perspektiven, die sich aus ihm ergaben.

1. Katholische Aktion und Ökumenismus

Bereits in seinen ersten Berichten (1932–1937) setzt sich Yves Congar mit den drei von der Katholischen Aktion aufgeworfenen Themen auseinander: mit dem «zugeknöpften» Charakter der Kirche, die «von außen als große und mächtige Organisation erscheint, als Stadt, deren Mauern man von außen betrachtet»;[20] mit der Notwendigkeit, «Möglichkeit und Bedingungen der Ausbreitung der Kirche in den Kulturen, in denen sie sich raumzeitlich verleiblicht, neu zu entwerfen»;[21] und schließlich mit der Teilnahme der Laien am Wirken der Hierarchie, deren «dogmatische Rechtfertigung und ontologische Grundlage im sakramentalen Charakter der Firmung zu suchen sind.»[22] Hier sieht man, im Gegensatz zur aufkommenden Vollmachtsauffassung, die Sendung der Laien organischer; und zwar als eine Sendung, die immer schon zum sakramentalen Leben der Kirche gehört, noch bevor sie durch einen äußeren Akt der Autorität zustande kommt.

Das Thema der Mission stellte sich erneut von drei verschiedenen Gesichtspunkten her: Die Gestalt der Kirche in der Welt muß sich wandeln; ihre Sendung geht mitten hinein in das Leben und die Mannigfaltigkeit der Kulturen, in die sie sich einwurzeln soll; die Sendung der Laien ist etwas Neues, das allmählich dazu zwingt, das organische Gefüge der Ämter neu zu fassen.

Diese Art der Problemstellung deutet eine Änderung des Blickpunktes an, die daher kommt, daß der Theologe nun den Unglauben als ein Gewissensphänomen gelten läßt und die Kirche mit den Augen des Ungläubigen sieht, nicht um ihn abzuweisen, sondern um ihn zu verstehen. In dieser Hinsicht ist es bedeutsam, daß ein Theologe wie Y. M.-J. Congar die von «*La Vie Intellectuelle*» veranstaltete Umfrage über die gegenwärtigen Gründe des Unglaubens genau verfolgte und sie theologisch auswertete.[23]

1937 wird die Frage der Sendung der Kirche in «*Chrétiens désunis*» (1. Band der Reihe *Unam Sanctam*) als zentrales Problem wieder aufgegriffen. Die Mission entdeckt sich selbst, indem sie die Katholizität von ihrer Verhaftung an die Apologetik löst: «Die Katholizität der Kirche, verstanden als Eigenschaft ihres Seins, ist identisch mit der dynamischen Universalität ihrer Einheit: sie ist die Kraft ihrer Einheitsprinzipien, den ganzen Menschen, alle Menschen und alle menschlichen Werte in sich aufzunehmen, sie zur vollen Erfüllung zu führen und zu erhöhen, sie für Gott zu gewinnen und mit ihm zu vereinigen.»[24]

Katholizität ist apostolisch.[25] Sie wird wesentlich unter dem Symbol der Mutterschaft dargestellt: «Gerade im Namen dieser Mutterschaft, in der ihre Sendung besteht, und im Namen des Gesetzes der assumptio, das für sie spezifisch ist, muß sich die Kirche in ihrer Struktur der menschlichen Differenzierung anpassen.»[26] Diese Sendung umfaßt somit *zwei Aspekte:* Einerseits geht die Kirche hinaus zu den Menschen, anderseits führt sie sie zusammen: incarnatio und assumptio.[27] Y. Congar führt dies in einem ziemlich abstoßenden Bild aus: «Die Kirche gebiert in ihrem Innern Kinder, die sie drau-

ßen empfangen hat, sie nimmt sie mitten aus der fleischlichen Menschheit heraus, die kraft des Gesetzes ihrer Natur zerstreut ist.»[28]

Hier haben wir eine patristische These vor uns, die das genaue Gegenteil der These Teilhard de Chardins ist, eine These, wonach die Menschheit in ihrer Entwicklung durch Teilung, Trennung und Zerstreuung immer komplizierter wird, so daß die Menschen «immer verschiedener voneinander werden».[29]

«*Chrétiens désunis*» enthält eine sehr wirkungsvolle ekklesiologische Sicht der Mission. Zukünftige Diskussionen und Forschungen sind hier bereits vorgeformt. Heben wir nun die Kernpunkte heraus:

a. Mission ist ein ständiges Geschehen; sie erstreckt sich ebensoweit wie das Leben der Kirche. «Die Kirche», so sagt P. Haubtman im gleichen Sinn wie Y. Congar, «ist missionarisch nicht aus praktischer Notwendigkeit, um vorübergehenden historischen Umständen zu genügen, sondern aus ihrem Wesen heraus, kraft ihrer Natur als eines lebendigen Organismus. Mission existiert außerdem überall, in den sogenannten Missionsländern ebenso wie in den katholischen Ländern.»[30] Diese offensichtliche Tatsache war durch die Formel M.-D. Chenus von der «Kirche im Zustand der Mission» aktuell geworden;[31] dennoch betonten H. Godin und Y. Daniel gleichzeitig, daß die Mission etwas genau Umschriebenes und von der Pfarrei völlig Verschiedenes sei, auch dann, wenn sich diese in ihrem Apostolat verjüngt und erneuert hat.[32] Von den Thesen Y. Congars aus gesehen bleibt das Problem des spezifischen Charakters der vielen Missionsunternehmungen innerhalb der einen Mission der ganzen Kirche offen. Anderseits bleibt, auch wenn man die Mission als Leben des Hl. Geistes in der Kirche begreift, das Problem der Beziehung des missionarischen Bewußtseins zu den kirchlichen Formen sowie das Problem des Charismas zur Institution ungelöst.

b. Y. Congar, der die Sendung der Kirche mit der Menschwerdung Christi in Zusammenhang bringt und diese Sendung in inkarnatorischer Terminologie ausführt, konnte hierbei an ein traditionelles Thema anknüpfen, das J. A. Möhler sehr klar entwickelt hat: «Die Kirche ist also der sich ständig erneuernde Jesus Christus, der in menschlicher Gestalt wieder auftritt: sie ist die fortwährende Inkarnation des Sohnes Gottes.»[33] Trotz seines ausgeglichenen Standpunktes erfährt dieses Thema, das von nun an, in der Theologie wie in der Erfahrung der Menschen, mit der Mission verbunden wurde, ein abenteuerliches Schicksal: Es dauert nicht lange, und man wird Inkarnation und Eschatologie, Humanismus und Übernatur, menschlichen Fortschritt und Opfer in Gegensatz zueinander bringen, wie z. B. im Buch «*Incarnation ou Eschatologie*» von B. Besret.[34]

c. Y. Congar deutet zwar die historische Bedeutung der kirchlichen Mission bereits an, doch ist diese Dimension noch nicht so ausgeprägt wie in seinem späteren Werk. In «*Chrétiens désunis*», das bereits die Größe der Welt und die ganze Breite der kulturellen Entwicklung erfaßt, bleibt jedoch noch offen, wie es um die Beständigkeit dieser Schöpfung, des menschlichen Fortschritts wie der Menschheit bestellt sein wird, wenn diese einmal in den Schoß der Kirche einmünden wird, die ja eine Gesellschaft ganz anderer Art und Trägerin der Einheit ist..., oder wenn die Kirche, als Same in der ganzen Welt verstreut, diese Einheit am Ende der Zeiten in Jesus Christus vollkommen erreicht haben wird. Schematisiert könnten wir sagen: hier die Congarsche, da die Teilhardsche Richtung, die beide, nur auf der Ebene der Mission, in allzu bekannten Diskussionen wieder aufgegriffen werden.[35]

1937 wird also auf Grund der rapiden Entwicklung der Ereignisse, der Theologie und ihrer verschiedenen Richtungen das Problem der Mission großzügig, zusammenfassend, aber explosiv aufgeworfen. Im Folgenden möchten wir nun dieses Problem, M.-D. Chenu folgend, analysieren, der mehr als jeder andere seinen weiteren Verlauf bestimmt hat.

2. *Die Katholische Aktion und die Welt von heute*

M.-D. Chenus Ausgangspunkt ist nicht die Tatsache der Mission als solche, sondern eine soziologische Feststellung: Die Analyse der gegenwärtigen Situation. Hier faßt er die Kirche «im Zustand der Mission», an dem Punkt, wo das Evangelium mit der im Aufbau begriffenen Welt zusammenstößt.

Chenu entdeckt die Dimensionen der Mission der Kirche, d. h. die Dimension der Situation:[36] Industrialisierung und ihre Rückwirkungen auf die Arbeit, das Phänomen der Vergesellschaftlichung, den wirtschaftlichen und politischen Sektor. Diese ungeheure Expansion der Gesellschaft und des Menschen ist der «Raum», in dem sich die Sendung der Kirche und der Glaube des Menschen vollziehen.[37] So scheint es, daß in der freien Begeg-

nung der göttlichen mit der ganzen menschlichen Wirklichkeit die Mission sich vom Glauben, der mit der Welt in Verbindung steht, nicht unterscheidet. Mission ist der Zustand des Glaubens, der in der Welt gelebt wird: ein Glaube, der das Geschehen zu deuten versteht und «alles mit den Augen Gottes betrachtet»,[38] aber auch ein Glaube, der sich inkarniert hat, der das Wachstum der Menschheit in sich aufnimmt, so daß es ein «Wachstum aller in der Gnade Gottes in Christus werde».[39] Indem M.-D.Chenu, ausgehend von diesem weltzugewandten Glauben, dem Arbeiter wie dem Journalisten ihre Sendung zurückgibt, gibt er sie auch dem Theologen zurück; sie stehen nicht mehr an der Grenze miteinander unvereinbarer Bereiche, sondern beide stehen «gebannt vor der gleichen Wirklichkeit».[40]

So wird alles wieder miteinander vereint und versöhnt: die christliche Sendung des Arbeiters steht nicht mehr neben seinem Leben; seine Bruderliebe schaltet sich nicht «wie ein frommes Linderungsmittel» ein, «das hinterher die Härte einer vorher entworfenen Wirtschaftsstruktur zu mildern sucht, gleichsam als Schmiermittel, das das regelmäßige Funktionieren eines zunächst ohne Rücksicht auf die betreffenden Menschen zusammengesetzten Getriebes sicherstellt».[41] Die Bruderschaft, die diese Liebe ins Leben ruft, erfordert im Gegenteil «diese Strukturen und diesen Gemeinschaftssinn der Wirtschaftler, Soziologen und Politiker. Ja, um sich zu verwirklichen, erhebt diese Bruderschaft den Anspruch , die sozialen Funktionen und Werte gerade als solche und in ihren autonomsten Forderungen zu durchdringen».[42]

Der Journalist seinerseits ist mehr als jeder andere «in die Ängste und Hoffnungen der Menschheit verstrickt... und erlebt dort das Wirken der göttlichen Gnade».[43] «Er ist von Berufs wegen der eigentliche Held der evangelischen Freiheit.»[44] Auch der Theologe findet zu seiner Sendung zurück, führt doch die Theologie, wie jeder Glaubensakt, zum Dialog und zur Missionssituation. Sie erweist sich hier als belebendes Element, da sie dem Glauben seine geistliche Struktur und organische Kraft wiedergibt. Auch der Theologe hat diese belebende Funktion, denn sein Denken wird im Kontakt mit den intellektuellen Kreisen und geistigen Strömungen seiner Zeit immer differenzierter; hier findet er jene überlegene Gelassenheit «in den entscheidendsten Auseinandersetzungen mit den Weltanschauungen und Kulturen, jenes ständige schöpferische Neuschaffen mitten in den festgefügtesten Strukturen... jene Kühnheit im Jubel einer vom Licht des Glaubens erleuchteten Vernunft».[45]

Seither zeigen die Schriften M.-D.Chenus in prophetischer Schau die Wesenselemente der Mission auf:

a. Die Sendung der Kirche wird nicht nur von ihrem ihr immanenten Dynamismus her gesehen, sondern all das wird klar herausgestellt, was die Welt in ihrem Wandel wie in ihren festgefügten Formen der Kirche über ihre eigene Sendung zu sagen hat. Man ist nicht versucht, sich die Kirche als einheitstiftende Macht vorzustellen, die die Bruchstücke der Welt einsammelt und in sich aufnimmt, einer Welt, die unfähig ist, sich zu einigen. Die Symbolik der Mutterschaft Y.Congars reicht nicht aus, um die Sendung der Kirche zu erfassen; das Symbol des Ferments, das in den Teig gemengt wird, muß hinzukommen.

b. Die Inkarnationstheologie wird in Richtung der Mission stark vorangetrieben. «Es ist widersinnig», schreibt Chenu, «und man verkennt die Absicht Christi in seiner radikalsten Initiative, wenn man meint, er rette die Menschen, indem er sie mit sich in den Himmel hineinzieht; nicht dadurch rettet er sie, sondern indem er, Gott, die menschliche Natur annimmt.»[46] Das besagt aber nicht, daß Christus nicht zum Vater führt, sondern nur, daß er dies auf dem Weg der Inkarnation tut.

Im Anschluß an eine theologische Tradition, die bis zum hl. Johannes zurückreicht, ist M.-D. Chenu der Auffassung, daß Christus gerade in dem Augenblick zum Vater zurückkehrt, in dem er im Tod das menschliche Schicksal bis zur Neige auskostet; dadurch, daß er sich mit all jenen verband, die in ihm als dem Haupt zusammengefaßt werden, nicht aber nachträglich, durch eine seinem Werk äußerliche Belohnung.[47] Die Inkarnation hört ebensowenig zu Weihnachten auf, wie die Erlösung im Ölgarten beginnt. Die ganze Inkarnation ist Opfer; somit können wir annehmen, daß sich die Mission ebensoweit erstreckt wie die Solidarität Christi mit der Menschheit, sie ist also nicht als räumlich umgrenzte Aufgabe aufzufassen.

c. Die Mission entdeckt wieder ihre Einbettung in die Geschichte und in die gesamte Schöpfung, so daß sie wieder zur Lebensquelle für die wird, die sich diesen Wirklichkeiten widmen; die Theologie ist ein Teil dieser Mission, «denn die schwierige Aufgabe, täglich das Geschehen der Welt im christlichen Licht zu sehen und zu beurteilen, kann nur in einem Glauben durchgeführt werden, der in theologisches Wissen übergegangen ist».[48]

d. Seit dieser Zeit setzt sich M.-D. Chenu mit dem Problem der Institution und der Mission auseinander, indem er versucht, die Katholische Aktion und die Pfarrei gegeneinander abzugrenzen. Dazu gehört Mut, denn die gegenseitigen Beziehungen sind gespannt. Da die Pfarrei die sozialen Verflechtungen nicht zu durchdringen vermag, müsse man seiner Meinung nach der Katholischen Aktion eine eigene Struktur zuerkennen. Das Problem ihrer Beziehungen bleibt dabei jedoch ungelöst. Zu einer Zeit, in der es kaum gestattet war, die christlichen Institutionen, die mehr oder weniger am Rande der Gesellschaft gegründet wurden, in Frage zu stellen, entdeckt er aufs neue und völlig selbständig das Phänomen eines Glaubens, der im Kontakt mit der ganzen sichtbaren Wirklichkeit gelebt wird.

3. Die Mission in neuer Sicht

Das Buch «*France, Pays de Mission*» (1943) wirkte wie ein Fanal. Von da an bis zur Eröffnung des Konzils (1962) brach ein neues Bewußtsein von der Sendung der Kirche durch. «*France, Pays de Mission*» ist eine Herausforderung und soll eine Welt wachrütteln, in der die Kirche praktisch inexistent ist. H. Godin und Y. Daniel, die erfahrenen Pioniere der Katholischen Arbeiterjugend (JOC), wecken ein neues Weltbewußtsein. Die «Tat Christi» gilt es zu erneuern, der einen Leib annimmt und auf die Erde kommt, um uns zu retten. Mission – das heißt «Sendung» der Wahrheit und des Lichtes für den einzelnen und die Gesellschaft, die noch ohne sie leben.[49]

Weiter präzisiert das Buch das Ziel dieser Sendung: «*Ein Missionar geht dorthin*, wo das Zeichen der Kirche in der menschlichen Gesellschaft *noch nicht aufgerichtet ist;* dazu wird er gesandt.»[50] Das ganze Buch tendiert dahin, den ursprünglichen Charakter der Mission aufzuzeigen: Kirche entstehen zu lassen, während die Pfarrei, starr abgeschlossen und wehrlos gegenüber dem modernen Heidentum, diese Lebenskraft nicht besitzt. Kurz, in dieser ersten Sicht öffnet sich vor uns das Missionsfeld, doch «wer dieser Berufung folgt, unterscheidet sich von der übrigen eingerichteten und verwalteten Kirche». Mit Nachdruck wird der spezifische Charakter der Mission hervorgehoben. Die Unterscheidung geht so weit, daß der Bischof «nicht als Missionar, sondern als Hirte angesehen wird. Er wird seine Herde regieren, indem er klar die Sorge um die Eroberung mit der einer guten Verwaltung zu verbinden weiß».[51] Diese Behauptung kann selbstverständlich von einer Missionstheologie nicht aufrechterhalten werden.

In den Jahren nach Erscheinen des Buches «*France, Pays de Mission*» war Lisieux eins der Zentren, wo man sich mit dem Missionsthema auseinandersetzte. Kardinal E. Suhard hatte dort das Seminar der «Mission de France» errichtet. Hier betont man die Notwendigkeit, aus dem Getto herauszukommen, Verbindungen mit der Welt anzuknüpfen. «Damit Mission geschieht, ...braucht man Priester, denen vor allem dieses unabsehbare Problem am Herzen liegt, vor das sich die Kirche gestellt sieht: die Frohbotschaft in die im Aufbau begriffene Kultur hineinzuintegrieren; man braucht Priester, die fähig sind, alle Teilprobleme im Rahmen dieses Gesamtproblems zu sehen und deren Lösung herbeizuführen, eine Lösung, die eine Tat der Mission ist.»[52] Diese «Taten müssen aber von der Kirche kommen», dadurch, daß sie die Sorge um das Ganze nicht aus den Augen verliert; Congar nennt dies «agere ut pars».[53] «Menschen werden gebraucht, Priester und Laien, die bereit sind, das christliche Gesellschaftsmilieu zu verlassen und die Kirche in einer völlig heidnischen Welt aufzurichten, genau wie die Missionare, die nach Afrika gehen.»[54]

Wie aus den Diskussionen der Priester auf den verschiedenen Sitzungen von Lisieux hervorging, geschieht dieser Abbruch alter Formen in vielfältiger Weise: «Aufgabe der Privilegien», der «gesellschaftlichen Vorteile», um «das Leben der Armen voller Arbeit zu teilen», «den Sprung in die Armut wagen», den die Pfarrei unmöglich macht; Loslösung vom Territorialprinzip, um sich dem Wandel der Welt, vor allem der Arbeiterbewegung anzuschließen, «Loslösung von der Kultbesessenheit zugunsten des Lebens», «Loslösung von der bürgerlichen Kultur», um in eine «Schicksalsgemeinschaft» mit dieser Welt einzutreten und «mit den Armen zu fühlen», «Loslösung von den Formen».[55]

Dieses Sich-Lösen bedeutet Treue der Kirche zu ihrer Sendung, verbunden mit einem vom Evangelium inspirierten Willen, in einer doppelten Gemeinschaft mit Kirche und Welt diese Welt umzuformen. «Diese ‹reformatio› (dank welcher die Kirche ihrer Sendung treu bleiben wird) wird sich weder durch ein Gesetz der Hierarchie (einer Autorität, einer kanonischen Entscheidung usw...) vollziehen noch auf dem Weg der Politik (der Taktik, des diplomatischen Geschicks oder einer neuen Or-

ganisation...), weder durch eine wirtschaftliche und soziale Umwälzung noch durch bloße Gegenwart in der Welt, auch nicht dadurch, daß sich die Kirche in all das hineininkarniert, was die heutige Welt an Wert (einschließlich des theologischen Wertes) zu bieten hat, oder dadurch, daß sie sich diesen Werten öffnet und sie mit der Welt teilt; nicht durch all dies wird die Kirche sich erneuern; sondern durch Annahme einer komplexen Haltung, welche die *Rückkehr zu den Quellen und die Gegenwart in der Welt miteinander versöhnt oder vereint.* Rückkehr zu den Quellen zunächst, zum Evangelium... zur Gemeinschaft des Glaubens mit der lebendigen Tradition der Kirche in all ihren Dimensionen, in ihrer Wachstumsbewegung, ihrem Dynamismus, dem Reichtum ihres Lebens, eine Rückkehr, die uns befähigt, uns mit der Welt zu ‹vermählen› und dabei die ihr eigenen Werte zu unterscheiden, auszusondern und aufzunehmen, und so eine Kirche wiederzuentdecken, die in dieser Welt wieder heimisch geworden ist.»[56]

L. Augrot unterstreicht weiter, daß dieser Versuch «in der Kirche geschieht, bei dem alle in ihr zusammenarbeiten», jeder an seinem Platz.

Eine Reihe charakteristischer Merkmale der Kirche sind somit offenbar geworden: a. Dieses Sichlösen von alten Formen ist eigentlich nur eine andere Form der Sendung in die Welt; b. es hat jedoch nur in einer tiefer gegründeten Gemeinschaft einen Wert, die sich freilich allmählich im Leben und Bewußtsein des einzelnen zu formen beginnt; c. in dieser Sendung beginnt die Kirche das Evangelium in der Welt lebendig zu vollziehen, und sie entdeckt die Welt; d. Gemeinschaft setzt voraus, daß man «von unten her» in sie eintritt, «ganz im Geiste des Evangeliums, indem man sich von allem entäußert».

4. Entfaltung dieser neuen Missionsvorstellungen

Diese Art der Loslösung war das Startsignal für eine umfassende Auseinandersetzung. War es nicht gegen die Katholizität der Kirche und des christlichen Priestertums, wenn Priester sich einer sozialen Klasse verschrieben? Msgr. A. Ancel schrieb 1951 an die Arbeiterpriester: «Ein Priester hat kein Recht, Angehöriger einer sozialen Klasse zu sein.»[57] Der Sohn Gottes hat nicht irgendeine soziale Klasse, sondern die menschliche Natur als ganze angenommen... ein Priester hat ebensowenig das Recht, Arbeiter wie Bürger zu werden, obwohl es in gewisser Hinsicht notwendig ist, die bürgerliche Kultur zu erforschen..., um die Welt besser zu erlösen.»[58]

Diese Bemerkung hatte eine tiefergehende Analyse der sozialen Strukturen als einer Wesensbestimmung der Mission und ihrer wechselnden Situationen zur Folge. Auch die Geistlichen sowie die Kirche selbst unterliegen den gesellschaftlichen Verflechtungserscheinungen. M.-D. Chenu hat das Phänomen der aus den Wirtschaftsstrukturen entspringenden Zusammenhänge und ihrer Auswirkung auf den Menschen durch die Jahrhunderte hindurch beschrieben und analysiert; er hat nachgewiesen, wie jedes Erwachen zum Evangelium hin das vorgegebene Gefüge der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sozialstruktur erneut in Frage stellte.[59]

Die Mission blieb grundlegend auf die Verkündigung der Frohen Botschaft wie auf die Bekehrung zum Evangelium ausgerichtet, deren Bedingungen durch die Begegnungsmöglichkeiten bestimmt waren. Doch die Hoffnung auf eine neue, außerhalb der Pfarreien entstandene Christenheit zerrann; dies stellte die Kirche vor zwei unmittelbare Forderungen der Mission: die erste betrifft die *Freiheit* des Gesprächspartners, jene Selbständigkeit, die für ihn notwendig ist, damit eine echte Begegnung von Mensch zu Mensch zustande kommt und eine Bekehrung zu Gott möglich sei. Die zweite betrifft die Notwendigkeit, der Kirche *als ganzer* im Dienste der Mission eine *neue Gestalt* zu geben.

Y. de Montcheuil hatte schon vor dem Krieg mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß das Apostolat «eine Freiheit voraussetze, die sich in vollkommenem Selbstbesitz aus Liebe hingibt».[60] Im Anschluß an Johannes XXIII. kann man sagen: «Jeder Mensch hat bei der Suche nach der Wahrheit das Recht auf Freiheit.»[61]

Die Entwicklung der Mission blieb jedoch nicht dabei stehen; sie zeigte, daß jede echte menschliche Begegnung die Achtung vor dieser Freiheit voraussetzt: «Eine Begegnung ist nur dann menschlich wahr, wenn die Partner, dank der Selbständigkeit ihres Tuns, frei sind, frei auch dadurch, daß jener Paternalismus, der früher sicher einmal notwendig war, nun bescheiden zurücktritt.»[62]

Diese Freiheit ist nicht nur Achtung vor den Menschen, vor dem Leben und Gewissen, so wie man das Wachstum einer Pflanze achtet; sie fordert vielmehr von beiden Gesprächspartnern (oder Partnern einer Begegnung, eines Dialogs) das gleiche; sie ist damit ein inneres Wachstumsgesetz einer Gesellschaft, die das heterogene Nebeneinan-

der der Menschen überwinden und sich entschlossen für ein organisches Bemühen um Einheit einsetzen will, in der ein jeder umgewandelt wird. Denn Begegnung impliziert eine gegenseitige Umformung sowohl dessen, der die Sendung Christi in diese Welt trägt, als auch derer, die sie aufnehmen.

In diesem Sinne setzt Begegnung restlose Uneigennützigkeit voraus, auch jene Uneigennützigkeit, die nicht auf Bekehrung aus ist. P. de Montcheuil, der sehr empfänglich für ein freies und menschliches Gehen zu Gott ist, unterstrich mit Nachdruck «die Nutzlosigkeit jedes rein intellektuellen Versuchs». Es geht nicht um Überredung oder Überzeugung, sondern darum, «neues Leben zu wecken..., nicht um Beweise, sondern um die Anerkennung von Werten».[63]

P. A. Liégé greift dieses Problem der Freiheit ausführlicher wieder auf, indem er dessen gemeinschaftsbezogenen Aspekt hervorhebt: «Das Bemühen einer christlichen Gemeinschaft um Freiheit hat schon für sich selbst genommen missionarische Bedeutung..., und zwar deshalb, weil die Kirche so als Ort wahrer Freiheit aufscheint... als Ort der Achtung vor dem Bruder»;[64] oder, wie H. de Lubac es formulierte, sie «garantiert den Menschen die Freiheit» und die «Ausbreitung des Vermächtnisses der Freiheit».[65]

So zeigt sich also diese Freiheit als ein gesellschaftliches Phänomen. Sie fordert nicht nur Beachtung des negativen und einschränkenden Elements, d. h. Beseitigung jeglichen Drucks aus dem religiösen Bereich; ihr «Ort», in dem sie sich vollzieht, ist die Situation, da, wo das Gewissen aufgerufen ist, wo die menschlichen und religiösen Aspekte dieser Freiheit in der Übernahme einer konkreten geschichtlichen Verpflichtung unauflösbar miteinander verschmolzen sind. Man muß also die gesellschaftliche Freiheit ins Auge fassen. «Dieser Dialog der Kirche mit der Welt von heute impliziert in dieser Hinsicht unzweideutige Positionen... er fordert von seiten der Katholiken Übernahme von Verpflichtungen; er besagt, daß diese den Pluralismus der Welt anerkennen.»[66]

Eine Kirche, die sich nicht mehr verteidigt, würde damit zeigen, daß ihr niemand ihre wesentliche Freiheit nehmen kann: die Freiheit, unseren Gott und Vater in Jesus Christus zu offenbaren, für den Passion und Tod keineswegs ein Hindernis waren, in voller Freiheit seine Sendung zu erfüllen, sondern erst der eigentliche Augenblick und das eigentliche Zeichen des Heiles.

Die Freiheit der Begegnung führt uns zur zweiten Forderung der Mission: nach den zu ihrem Dienst bereitgestellten Mitteln; diese Forderung geht sehr weit, denn sie bedingt das Verhalten der Kirche, ihr Antlitz in den Augen der Menschen wie auch ihren inneren Zusammenhang mit dem Zeugnis derer, die sie aussendet.

Nehmen die Missionare der Kirche die Armut an und ändern sie durch ihre Lebensverhältnisse das Gefüge ihrer sozialen Zugehörigkeit, so laufen sie Gefahr, sich von der kirchlichen Gesellschaft loszutrennen, wenn diese selbst unverändert bleibt. Dies ergibt sich aus der oben erwähnten doppelten Gemeinschaft, zu der die Missionsbewegung führt.

Haben die Leute einmal gesehen, daß das Evangelium und dessen Verkünder, «um ‹anzukommen› und auf sich aufmerksam zu machen, kein äußeres Prestige hatten, auf das die Kirche Wert legt, so kommt es zum Ärgernis der Trennung, das in etwa dem der Glaubensspaltungen gleicht: die einen konnten nicht mehr sehen, daß auch die anderen an der Sendung der Kirche Teil hatten; der Ungläubige trachtet danach, den Mann der Mission von seiner Kirche zu trennen, aus Sorge, ihn vor jedem Kompromiß rein zu bewahren. Außerdem läuft die Christenheit Gefahr, die Mission nicht mehr anzuerkennen, und wer nicht mehr anerkannt wird, erkennt in denen, die ihn anfechten, auch das von ihm gelebte Evangelium nicht mehr an.

Daher muß die Mission in ihrer Gesamtheit im Namen des Evangeliums, das zu leben sie ausgesandt ist, sowie im Namen der Sendung, die sie von der Kirche empfangen hat, zum Evangelium zurückkehren. Dies ist jedoch ohne Strukturreformen unmöglich. Und tatsächlich wird das institutionelle Gefüge in seiner Ganzheit mehr oder weniger in Frage gestellt.

Diese schon mehrmals aufgeworfene[69] Frage ist sehr komplex, denn mit der Frage der Treue zum Evangelium verquickt sich das Problem, zwei verschiedene Wirkweisen aufeinander abzustimmen: die spezifisch institutionelle und die spezifisch missionarische.[70] Nehmen wir z. B. die Pfarrei: Wie jede Institution schafft und grenzt sie ihren Raum ein als den Ort, wo man sie antrifft; sie dehnt sich aus, indem sie fremde Elemente assimiliert; sie selbst jedoch wird nicht assimiliert, indem sie sich anpaßt; Strukturen lassen sich nicht assimilieren, sie werden neu geschaffen. Die Pfarrei ist kein Sauerteig, den man als solchen in die Welt mengen kann wie jene, die in der eigentlichen Missionsarbeit stehen. Außerdem

besteht ihre eigene Sendung zunächst nicht darin, zu den Menschen hinaus zu gehen, sondern diese zur Eucharistie zu führen. Daher will man vielleicht zu Unrecht alles auf der Pfarrei oder ähnlichen Strukturen «aufbauen». Der Episkopat gehört, wie wir noch sehen werden, zu einer anderen Kategorie. Er ist, im Gegensatz zur Behauptung H. Godins,[71] von seinem Wesen her Mission, wenigstens soweit er kollegial verfaßt ist.

Dennoch sind es das gleiche Evangelium und die Sendung des gleichen Herrn wie der gleichen Kirche, die in den verschiedenen Bewegungen und Institutionen gelebt werden. Ist erst einmal die «Empfänglichkeit für das Evangelium durch eine Rückkehr zu seiner ursprünglichen Inspiration und Frische, zu seinem ersten Schauer erneuert, gleichsam überempfindlich geworden, so muß sicher auch die institutionelle Schwerfälligkeit abgeschüttelt werden, damit eine «Rückkehr zum Buchstaben des Evangeliums» außerhalb des institutionellen Rahmens möglich sei.[72]

Die daraus sich ergebenden Spannungen und Anfechtungen sind in vieler Hinsicht (ungeachtet der menschlichen Schwäche) nur Zeichen eines tiefen Glaubenslebens in der Kirche, die dessen Treue herausfordert und dessen Zeugnis durch eine läuternde Prüfung neue Kraft gibt.

So ist die Kirche aufgerufen, das Christus-Geheimnis in diesen verschiedenen Formen zu vollziehen, ohne daß der Imperativ der Mittel dieses Geheimnis und seine Sichtbarmachung unter den Armen und in der Kirche ändert. «In Wirklichkeit» – so sagte M.-D. Chenu in Lisieux – «ist es die Kirche, die wir zur Diskussion stellen, wenn wir ihre Sendung umschreiben wollen, nicht von außen her, sondern von innen, aus dem Streben unseres Glaubens heraus.»[73]

Ungefähr die gleichen Gedanken enthält das Standardwerk von G. Mercier (dem Bischof der Sahara) und M.-J. Le Guillou: eine Anklage der Kirche vom Mysterium der Armut aus: «Was soll man sagen», schreibt G. Mercier, «wenn die Kirche selbst, in ihren Bischöfen und Priestern, es noch nicht fertig gebracht hat, sich von allen Überbleibseln des Prunkes und zeitlicher Macht, vom Vertrauen auf menschliche Mittel zu lösen, um zur entscheidenden Weisung Christi und zum deutlichsten Zeichen der göttlichen Sendung seines göttlichen Hirten zurückzukehren: «Den Armen wird die Frohbotschaft verkündet» (Lk 7,22; 4,18ff.; Is 1, 1–2 et passim).[74] Und der gleiche Autor fügt hinzu: «Die Feststellung läßt sich nicht umgehen, daß sich die Kirche als ganze von den Armen getrennt hat; dies ist ein wahres Ärgernis... die Kirche gibt noch nicht das allen sichtbare Zeichen, daß sie wahrhaft die Kirche Christi ist.»[75]

Nun geht aber die Kirche nicht als ganze hinaus zu den Armen, ohne sich von Grund aus in Frage zu stellen, und sie stellt sich nicht in Frage, ohne zu den Armen hinaus zu gehen. M.-J. Le Guillou begründet dies, indem er die Beziehung zu den Armen als Grundstruktur der Mission aufzeigt und nicht nur als eine spezielle Tätigkeit, als eine zugleich diachronische und synchronische Struktur der Mission der Kirche. Die Armut ist eine «ontologische Bedingung des Lebens der Kirche, die hier ihre ganze ursprüngliche Kraft einsetzt»;[76] die Liebe zu den Armen ist «das sichtbare Zeichen» der Sendung und «der institutionelle Grundriß der Kirche».[77]

Das Buch schlägt nicht vor, das Phänomen der «Armut» rein technisch zu untersuchen, um es besser kennenzulernen, es plädiert vielmehr dafür, die in der Begegnung mit den Armen liegende Zeichenhaftigkeit zu aktualisieren.[78] Es übersieht dabei jedoch nicht, wie wichtig eine soziologische Erkenntnis der Situation ist; doch verlangt es nicht, Wohltätigkeitsinstitutionen zu errichten, die man offiziell anerkennen und als Dienstleistungen sakramental integrieren würde.[79] Es geht vielmehr ganz im Gegenteil um die Art und Weise, wie die Kirche jene Bindungen übernehmen wird, die aus ihr eine arme Kirche machen und dank derer sie das Schicksal jener teilen kann, die auf eine Begegnung mit ihr warten: es geht hier also um ein Phänomen der Umkehr, die weit mehr erfordert, als daß die Kirche diese Begegnung von sich aus nur ein wenig erleichtert.

Deshalb sieht M.-J. Le Guillou die Mission der Kirche als Bedingung dafür, daß das Wort unter den Armen zum Zeichen wird. Hier erhält sie ihre Eigenschaft der Katholizität und offenbart ihr sakramentales Wesen.

Mit einem Zeichencharakter versehen, wird das Wort wieder zum gemeinschaftstiftenden Akt;[80] das Wort des Evangeliums beginnt erst dann zu klingen, wenn es die Mauer der Abstraktion, die uns von den Menschen trennt, durchbricht, wenn es Zeichen der Frendschaft wird, die auch ein Zeichen der Liebe Gottes und der Macht des Geistes ist. Das Priestertum ist dem Wort geweiht; es garantiert dessen Wirksamkeit; um es den Menschen zu bringen, ist das Priestertum Sakrament, aber auch deshalb, um Brücke zu sein, auf der die Kirche das Un-

verständnis ihrer Umgebung überwindet und in einer Person den ganzen Weg, vom Unglauben bis zur endgültigen Seligkeit, umfaßt.[81] Durch den Priester sind Wort und Sakrament eine Einheit und, wie Thomas von Aquin sagt, «der Ort des Opfers ist der gleiche wie der Ort der Verkündigung». Weist man daher dem Wort wieder den richtigen Platz zu, so weist man auch dem Priestertum in dieser Welt wieder den richtigen Ort zu, einer Welt, «wo die Menschen sich manchmal einem Chinesen näher fühlen als einem Pfarrer».[82]

Wird der Priester ein Armer unter Armen, so ist dies kein leerer Partikularismus, der ihn von den Reichen absondert, sondern dies geschieht «kraft des Grundgesetzes des Apostolats: Katholizität in der Armut». Und M.-J. Le Guillou fügt hinzu: «Abgesehen von der Verfolgung... ist vielleicht die Arbeit das glaubwürdigste Zeichen der Teilhabe an der Armut und an der Echtheit des menschlichen Schicksals in allem, was es umfaßt.»[83] Kurz, Mission und Armut gehören zusammen

5. Die Mission und das innere Leben der Kirche

Eine Mission, die sich als Weltbegegnung und als Verkündigung des Evangeliums begreift, mußte daher notwendig auf *alle* mit dem Leben der Kirche zusammenhängenden Fragen einen unmittelbaren und tiefen Einfluß ausüben. Es ist daher nicht belanglos, diese Auswirkung an Hand von drei Bereichen kurz aufzuzeigen: der Weg von der Konversion zur Eucharistie, der Organismus der Ämter in der Kirche und die Katechese.

Dank der Mission haben wir heute wieder ein tieferes Verständnis der Stufen, die vom ersten Anruf Gottes bis hin zu den Sakramenten führen. Sie brachte uns wieder die Distanz zum Bewußtsein, die zwischen beiden liegt, die Zeit, die notwendig ist, um sie zu überbrücken sowie auch die tiefe Beziehung, die beide miteinander verbindet; sie machte den ganzen Vorgang zu einem sakramentalen Vorgang.[84] Sie rief eine Renaissence des Katechumenats hervor.

«Die Mission geht dem Katechumenat voraus und bestimmt seinen Stil», schreibt F. Coudreau.[85] In dem Augenblick, wo Christen jemanden für das Katechumenat vorschlagen, bezeugen sie, daß Gott «in ihrem Leben immer schon am Werk war». Sie fordern «Achtung vor der Welt, aus der dieser Katechumene kommt». «Das Katechumenat bedeutet ja nicht nur Aufnahme eines Menschen in die Kirche. Bei der Taufe tauft die Kirche eine ganze Welt und Kultur, und in dieser Welt baut sie das Reich Gottes auf.»[86]

Dieser Gedankengang war unvermeidlich eine Kritik an einer in der Christenheit sehr verbreiteten Praxis einer voreiligen Sakramentenspendung. Die Zurückhaltung einiger Priester in der Sakramentenspendung, die nicht mehr lebendig praktiziert wurde, erwies sich im Lichte einer Theologie der Beziehung Glaube – Sakrament[87] als ein tiefes Verständnis von der Mission der Kirche. Auf diesem Gebiet, das wesentlich ist, vollzieht sich augenblicklich eine Erneuerung der Durchschnittspastoral.

Diese Erneuerung setzt voraus, daß man die Verantwortlichkeiten des Klerus und seine Möglichkeiten, Initiative zu entwickeln, in einem weiteren Sinne versteht. Man darf sich daher nicht wundern, wenn man sieht, wie mit Nachdruck bestimmte Fragen aufgeworfen werden, die die Möglichkeit erwägen, den Gehorsam mehr an gemeinsame, von den Priestern als lebenswichtig angesehene Pflichten zu binden und weniger an die Befolgung von Regeln und Dekreten.[88]

Dieses Sich-Bewußtwerden trat im Zusammenhang mit einer Neubelebung der Pfarrei auf, die zwischen sich und der Mission einen Zusammenhang sieht und die von H. Godin eingeführte Aufteilung Pfarrei – Mission nicht anerkennt. Das Buch von G. Michonneau, «*Paroisse, Communauté missionnaire*», war eine direkte Antwort darauf, die Kardinal E. Suhard in seinem Vorwort nur in nuancierter Form billigte.[89]

Anderseits brachte die Verbindung von Mission und liturgischer Erneuerung «den Dynamismus der Gemeinde» wieder zur Geltung. T. Maertens betont überdies, daß es nicht nur um die Gemeinde, sondern um den Zelebrans geht. «In dem Maße, in dem eine Gemeinde in ihrem Vorsteher mehr den Kultdiener als den Missionar sieht, wird die grundlegende Bedeutung der Gemeinde – Zeichen einer alles umfassenden Einigung zu sein – von Grund auf verwischt.»[90] Er untersucht die Zelebrationsbedingungen zur Zeit der Apostel und schließt dann: «Der Gemeinde stehen jene vor, deren Obhut das Verhältnis der Kirche zur Welt anvertraut ist.»[91]

Im gleichen Sinne meint J.-M. Gille, «im Innersten der Eucharistie, die der Priester-Missionar feiert, trifft die in dieser zu bekehrenden Welt immer schon anwesende Gnade – der der Priester-Missionar durch seine Sendung teilhaftig geworden sei – auf die ganze Kirche, und zwar schon vom ersten Augenblick seiner Sendung an.[92] Damit soll die

Eucharistie keineswegs zu einem Bekehrungsmittel für die Nichtchristen gemacht, sondern lediglich die sakramentale Struktur des missionarischen Zeugnisses aufgewiesen werden, das in dieser Hinsicht «aus dem Herzen der Eucharistie hervorgeht».

Das Problem der Pfarrei, welche die Eucharistie aufbewahrt und die Mission für sich beansprucht als eine ihr eigene Aufgabe, ist Gegenstand einer Untersuchung, die sich noch lange hinziehen wird.[93] Es wurde im zweiten Viertel dieses Jahrhundert wieder zur Diskussion gestellt, die noch nicht beendet ist.

Einer der Gründe für die Schwierigkeiten, die Probleme der Pfarrei zu lösen, liegt darin, daß das gesamte System der Ämter in der Kirche, ihrer Beziehungen zueinander und zur Welt, wieder neu erforscht wird:[94] Laientum, Diakonat, Priestertum, Episkopat. Die Untersuchungen über die Laien sollten die Rolle der Charismen in der Kirche als eine wesentlich zur Mission gehörende Geistoffenbarung klar herausstellen. In der Konstitution «Lumen Gentium» betont das Missionsthema, das sich wie ein roter Faden durch sie hindurchzieht, wieder die lebenswichtige Rolle dieses prophetischen Geistes, der Hirten und Gläubige beseelt; sie unterstreicht aber auch mit Recht, daß «die Aufgabe, das Evangelium überall auf der Erde zu verkünden, den Hirten zukommt», d.h. in diesem Fall den Bischöfen,[95] wenn auch in Verbindung mit den Priestern.

Die Mission, die in einer Theologie des Wortes ihre Einheit zurückgewann, mußte bei der Ausarbeitung der Katechese und bei der Aufmerksamkeit, die man dem wieder aufkommenden Begriff des Kerygmas entgegenbrachte, eine wesentliche Rolle spielen.[96] Davon wurden jedoch nicht nur die Kinderkatechese und die Erwachsenenpredigt betroffen, sondern die gesamte Verkündigung der christlichen Botschaft sowie die differenziertesten Aussagen der Glaubenslehre; denn es hat sich gezeigt, daß das Wort der Kirche die geistliche Nahrung den Glaubensstufen anpassen muß und daß es anderseits nur in ständigem Kontakt mit der gesamten kulturellen und geschichtlichen Welt des Menschen, in die wir alle eingefügt sind, wirkliche Nahrung sein kann.[97] Die Tatsache, daß das Wort mit dem Geschehen (Geschichte und heutige Situation) zusammenhängt, machte auch seine Beziehung zur Mission verständlich. Dieser Zusammenhang ist selbst für das Wort Gottes wesentlich.

III. DIE AUSWEITUNG DES MISSIONSBEGRIFFS

1. «Plantatio Ecclesiae» oder Verkündigung des Wortes

Nach all diesen Erneuerungen wurde schließlich der Begriff der Mission selbst fraglich. Ohm, Seumois, Vögele gaben um 1950 zu, daß keine Definition des Begriffs der Mission die einmütige Zustimmung der Missiologen fand.[98] Eins jedoch war klar: Der Missionsbegriff, so wie ihn Warneck formuliert hatte, und wie er sich bei den großen Missiologen wie Schmidlin und Charles wiederfindet, hatte sich als unzureichend herausgestellt. Diese Leute hatten geglaubt, Mission müsse man als «*plantatio Ecclesiae*», und zwar vor allem im institutionellen Sinne, definieren. Diese Lehre wurde zwar mit einer gewissen Vorsicht von den Päpsten gutgeheißen (Benedikt XV., Pius XI. und vor allem Pius XII. in «*Evangelii praecones*»),[99] doch lief sie Gefahr, rein juridisch interpretiert zu werden, in unmittelbarer Abhängigkeit vom positiven Recht der Kirche und ohne daß die Theologie über den genügenden Abstand verfügte. Mission war «eine spezielle Tätigkeit des kirchlichen Amtsträgers, dessen spezifische Funktion nur von der Autorität der Kirche und *damit* positiv, juridisch festgelegt werden kann».[100]

Was man an der Auffassung von Charles – offen gesagt – vor allem bemängeln konnte, war, daß sie die institutionelle Kirche und das Zeichen im Geiste, das die kirchliche Gemeinschaft darstellt, nicht genügend in Zusammenhang miteinander sah; daß sie meinte, die *institutionalisierte Kirche* würde erst *nach* ihrer Errichtung den Charakter eines Zeichens annehmen. Die Kirche ist nicht Zeichen, das nachträglich kommt, sondern sie muß in jedem Stadium ihrer Entwicklung Zeichen in der Welt sein und bleiben. Die Auffassung von Charles war tatsächlich von einer bellarminischen Sicht der Kirche beeinflußt, die zwar nicht falsch, aber unvollständig ist.[101] Seine These von der «plantatio Ecclesiae» als spezifischer *Aufgabe* der Mission bedurfte der Integration in den weiteren Rahmen einer Missions*theologie*. In dieser Richtung trieb de Menasce die Entwicklung auf dem Gebiete der Missiologie weiter voran.[102] Gegen Charles und Perbal, die meinten, sie müßten die theologische These von der Priorität der Liebe (caritas) angreifen und die Missionstätigkeit formal anders begründen als die gesamte übrige Tätigkeit der Kirche, machte de Menasce geltend, daß die *ganze* Kirche missionarisch

sei: «Alle im Gnadenstand lebenden Christen haben eine mehr oder weniger ausdrückliche Ausrichtung auf die missionarische Intention der Kirche, die ebensoweit reicht wie der Heilswille Christi.»[103]

Außerdem betonte er, daß die Grundlage der «plantatio Ecclesiae» ein überströmender, lebendiger Glaube und dieser die Bedingung für eine apostolische Verkündigung sei, die fähig ist, gegen den «Widerstand der Hörer, den härtesten aller Widerstände»,[104] anzugehen. Einen ähnlichen Akzent setzt heute das Buch von P. Loew, «*Comme s'il voyait l'invisible*».[105]

Diese Vertiefung des Missionsverständnisses fand im Werk eines Freundes von de Menasce, Ch. Jornet, ihre volle Ausprägung.[106] 1964 schrieb A. Rétif: «Dank Msgr. Journet wurde die Lehre der Missiologie zur Wissenschaft und vollkommen in die Theologie, d.h. genauer in die Ekklesiologie aufgenommen.»[107]

Zur gleichen Zeit rückte M. Chavasse in seinem Buch «*Eglise et Apostolat*» die Mission in den Mittelpunkt der Ekklesiologie. Schon im Alten Testament habe sich Gott als Hirt seiner Herde geoffenbart, die er wirksam liebt und für die er alle Mittel dieser wirksamen Liebe bereitstellen will. Der Mittler, in dem und durch den der Plan des höchsten Hirten konkret Gestalt annimmt, trat selbst als Hirte einer Herde auf, für die er immer wieder neue Schafe sucht; er ist Hirt, der führt und Leben spendet, und Schafstall in einem, der die zerstreuten Kinder Gottes in sich aufnimmt und sie zur Einheit, die er selbst ist, zurückführt. Von diesem doppelten Aspekt aus sei zu zeigen, wie die Kirche als Organismus diese doppelte Funktion Christi weiterführt; auch sie ist Werkzeug und Stellvertreter Christi in einem; Werkzeug, wodurch Christus machtvoll neue Glieder beruft, aber auch gesellschaftliches und sakramentales Band, das die vom Vater angenommenen Kinder zusammenschließt. Die Kirche ist wie eine geordnete Schar von Hirten; sie gehen vor den Menschen einher, um die ganze Gemeinde Gottes zur Einheit in Gott zu führen; sie ordnen aber auch jene, die Gott durch ihre Vermittlung gesammelt hat, in die Gemeinschaft ihrer Brüder ein.[108]

Im Geist ökumenischer Zusammenarbeit griff Le Guillou einen ähnlichen Gedanken auf, indem er die Mission als «Elan» definierte, «der die Kirche von Jerusalem bis an die Grenzen der Erde, von Pfingsten bis zur Parusie gehen läßt; sie tut dies in einem Assimilations- und Integrationsprozeß, der alles, was ihr in dieser oder jener Hinsicht fremd, ja sogar entgegengesetzt ist, mit einbezieht»; er definiert sie als jenen «Elan, der sie antreibt zu verchristlichen, was ihr noch nicht oder noch nicht vollkommen angehört. In diesem missionarischen Assimilationsprozeß findet die Kirche immer mehr zu sich selbst; sie wird sich ihrer eigenen Tradition immer bewußter und bringt deren verschiedene Aspekte nach und nach explizit zum Ausdruck».[109] Wie Le Guillou aufzeigt, ist die Mission der Kirche angesichts einer ungläubigen und marxistisch geprägten Welt, in der die Religionen, ja sogar die christlichen Religionen gespalten sind, auf der Suche nach ihrer Einheit. Und gerade auf Grund der wechselseitigen Abhängigkeit aller eben aufgeführten, vom Ökumenismus untrennbaren Elemente schien sie in ihrer ganzen Katholizität auf. Die ökumenische Arbeit lebte vom Ruf zur vollen Verwirklichung der Katholizität; dieser Anruf wurde nicht als Gegebenheit, sondern als zu verwirklichende Aufgabe begriffen, als innere Verpflichtung, die äußeren Zeichen der Universalität dieses Anrufs in einer immer sichtbarer werdenden Gemeinschaft zu errichten und immer wieder neu zu errichten. Seine Untersuchung beruhte auf dem Grundprinzip: Mission ist das höchste Ordnungsprinzip des gesamten Wirkens der Kirche.

Congar drückte es so aus: «Die Kirche begreift ihre Katholizität in dem Maße, in dem sie sie verwirklicht... Was es für das Evangelium eigentlich bedeutet, aller Kreatur gepredigt zu werden, wird sie erst dann verstehen, wenn dies der Fall ist.»[110]

Immer klarer kristallisierte sich im Denken von Le Guillou der Gedanke des Mysteriums im paulinischen Sinne des Wortes heraus. Hier sah er die Grundlage der Mission und Einheit in ihren gegenseitigen Beziehungen: «Allein diese Auffassung des Mysteriums sieht die Kirche ganz und gar theologisch: so wird sie im Gesamtplan Gottes in ihrer tiefsten mystischen Wirklichkeit sichtbar; sie wird jedoch auch in ihrem pastoralen und missionarischen Dynamismus sichtbar; in ihrem Mittelpunkt stehen das Kreuz und die Eucharistie; so erscheint sie als durch und durch eschatologische Wirklichkeit.»[111]

In dieser ekklesiologischen Sicht der Mission, die von J. Dournes in seinen Büchern «*Dieu aime les païens*» (Paris 1963) und vor allem in «*Le Père m'a envoyé*» (Paris 1965) ganz hervorragend dargestellt wird, werden die Missionsunternehmungen,

wie viele Missiologen dies wünschen, als Bemühen definiert, die ungläubige Welt zum Glauben an Jesus Christus zu führen.

Ohm z. B. unterscheidet folgende Elemente: 1. Sendung christlicher Glaubensboten zu den Nichtchristen; 2. Die dieser Sendung entsprechende Tätigkeit, «zu Jüngern Christi», «zu Christen zu machen», d. h. das Bemühen der Missionare, Nichtchristen oder nichtchristliche Völker zu christianisieren bzw. die tatsächlich erfolgende Christianisierung; 3. Das Ergebnis dieses Wirkens: die zu Jüngern gewordenen Menschen und Völker.

Nach einem Wort Johannes' XXIII. besteht das Wesen der Mission nicht darin, Menschen in ferne Länder oder zu fremden Völkern zu senden, sondern zu denen, die in religiöser Hinsicht *fern* und *abseits* stehen. Mission wendet sich an «jene Völker, die noch nicht bis auf den Grund ihres Seins vom Licht des Evangeliums durchdrungen sind».[112]

«Plantatio Ecclesiae» – einer der traditionellsten Termini – ist zwar sicher ein Hauptziel der Mission, es wäre jedoch verfehlt, sie damit allein definieren zu wollen. Ohm macht auch darauf aufmerksam, daß weder das Neue Testament noch die Väter, weder die Päpste noch die Kongregation für die Glaubensverbreitung, selbst wenn sie die Errichtung neuer Kirchen in den Vordergrund stellten, die Mission je als Neugründung von Kirchen definiert haben, sondern für sie war Mission Heils*verkündigung*, d. h. Mitteilung neuen Lebens.[113] Wir können uns A. Rétif anschließen, der sagt, «Mission ist der Vollzug der Verkündigung auf der ganzen Welt, die bis zum Endziel der Errichtung der Kirche durchgeführt wird.»[114]

Im Folgenden möchten wir einige Punkte, die sich durch die neueren Forschungen gewandelt haben, genauer darlegen:

2. Grundlegung der Mission

Die Wiederentdeckung einer dynamischen Auffassung des in die Geschichte eingebetteten Volkes Gottes sowie der Begriff des Mysteriums im paulinischen Sinn des Wortes lassen eindeutig erkennen, daß die Mission im *trinitarischen Geheimnis* gründet.

Die Sendung geht vom Vater, dem Anfang ohne Anfang und Ursprung jeden Ausgangs und jeder göttlichen Sendung, aus und kehrt wieder zu Ihm zurück. Sie tritt im Sohn sichtbar in Erscheinung, der durch die erlösende und umwandelnde Inkarnation seinerseits Ursprung einer sichtbaren und gesellschaftlich verfaßten Verwirklichung des Heils ist: der Kirche. Sie vollzieht sich durch Inkarnation sowie durch eine erlösende Annahme des Menschlichen, kurz – um es mit einem bekannten Ausdruck der griechischen Väter zu sagen – durch ein «Mitsein»; vom Begriff des Mysteriums her wird auch klar, daß die Armut sich gerade in die Art und Weise der Mission theologisch einordnen läßt.

Wie Congar in seinem Artikel «Apostolicité» gut ausgeführt hat,[115] wird der Geist dazu gesandt, damit durch die als ganze von Christus gesandte Kirche, durch das apostolische Amt und die Sakramente, in allen Menschen das verwirklicht werde, was sich einmal in einem einzigen für alle verwirklichte.

Dies besagt, das Ziel der Kirche besteht darin, im Zusammenwirken aller ihrer Glieder die Völker kraft der den Aposteln und ihren Nachfolgern gegebenen Vollmacht durch die *Verkündigung der Frohen Botschaft des Evangeliums* zum Glauben an Gott und an seinen Heilsplan in Jesus Christus in der Kirche zusammenzuführen: Daher muß sie für die Menschen ganz und gar gegenwärtig werden, so daß diese am Christus-Mysterium uneingeschränkt teilhaben. Mission besteht also in einer Expansionsbewegung, die in der Aufrichtung des Pleroma ihre Vollendung findet, des Pleroma, das Christus einmal dem Vater übergeben wird; sie geht also vom Vater aus und kehrt zu ihm zurück.[116] Man könnte dies alles in der den griechischen Vätern so viel bedeutenden Formel zusammenfassen: «Vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist – im Heiligen Geist durch den Sohn zum Vater.»[117]

3. Die Kirche als eschatologische und gekreuzigte Wirklichkeit

Dank der unsichtbaren Sendungen der göttlichen Personen kehrt die von Gott ausgegangene Schöpfung ununterbrochen zu ihm zurück. Formuliert man das Problem so, so heißt dies, die Sendung der Kirche liegt in der Spannung zwischen dem, was sie in Jesus Christus und dem, was sie in dieser Welt ist. Und indem die Kirche Tag für Tag die Distanz durchmißt, die zwischen dem liegt, was der Leib Christi rechtlich ist und dem, was er sein sollte, wird sie sich auch der ganzen Tiefe ihrer missionarischen Berufung bewußt.

In seinem Buch «*Sendung und Gnade*» hat Karl Rahner sehr gut gezeigt, daß die missionarische Natur der Kirche in einem «heilsgeschichtlichen Muß» eine «planetarische» Diasporasituation nach sich zieht. Wer meint, die mittelalterliche Form der öffentlichen Geltung der Kirche sei vom Wesen der

Kirche her gefordert, vergißt, daß sie von Natur aus Zeichen des Widerspruchs ist.[118]

«Tatsächlich sehen wir auch, daß der Beginn der Spaltung und Entchristlichung des einen Abendlandes durch Reformation und Renaissance – Aufklärung just in dem Augenblick beginnt, in dem auf dem Substrat der europäischen Weltexpansion die Kirche beginnt, auch faktisch Weltkirche zu werden. In dem Augenblick, da sie beginnt, Kirche *aller* Heiden zu werden, beginnt sie auch, Kirche *überall unter Heiden* zu werden. Diese Gleichzeitigkeit ist natürlich voll Schuld und erschütternder Tragik, aber dennoch, von einer höheren Theologie der Geschichte aus gesehen, umschlossen von einem geheimnisvollen Müssen, über das sich der Christ eigentlich nicht wundern, das ihm, dem Glaubenden, nicht zum Ärgernis werden darf, weil es so zu ‹erwarten› war, wie der Christ eben Schuld und Widerspruch zu Christus bis zum Ende der Zeit zu erwarten hat.»[119]

K. Rahner wies damit die theologische Grundlage aller heutigen konkreten christlichen Haltungen auf: «Daß die Kirche *überall* Diasporakirche wird, Kirche unter vielen Nichtchristen, Kirche darum in einer Kultur, in einem Staat, einer Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, die nicht einfach und allein von Christen getragen werden, das ist ein heilsgeschichtliches ‹Muß›, aus dem es erlaubt, ja geboten ist, nüchtern Konsequenzen als Maximen auch unserer Seelsorge für die Offensive und Defensive der Kirche und der Christen zu ziehen, Konsequenzen, die in einem dialektischen Gegensatz stehen zu der Sollensmaxime der Ausbreitung und Verteidigung des Christentums, die fordert, daß man mit allen Mitteln alle Menschen und alle Kultursachgebiete für Christus zu gewinnen suche. Erst diese dialektische Einheit dieser und jener Maximen konstituiert das ganze Gesetz einer christlichen Position in der Gegenwart.»[120]

Diese Analyse bedeutet, daß das Eigentliche des Glaubens in der heutigen Welt darin besteht, nicht mehr von soziologischen Schranken geschützt, sondern «immer von außen bedroht» zu sein; er findet seine Festigkeit in der tiefen und inneren Überzeugung, aus der er fließt und im Gebet, auf das er sich stützt. Er ist immer als Aufgabe zu begreifen, im lebendigen Bewußtsein seiner radikalen Einfachheit.[121] Außerdem wird er in einer pluralistischen Welt gelebt werden müssen, in der die Kulturgüter nicht mehr spezifisch christlich geprägt sind. «Vieles Institutionelle im gesellschaftlichen, bürgerlichen, staatlichen, kulturellen Leben wird so sein, daß es einen eigentlich negativen Einfluß auf das sittliche Leben des Christen hat und dessen Leben fast unvermeidlich in Konflikte mit seiner christlichen Moral bringt.»[122] «Die Kirche der Diaspora wird, gerade wenn sie lebendig bleiben soll, eine Kirche aktiver Glieder, eine Kirche der Laien sein, die sich als Träger und Elemente, nicht bloß als Gegenstand der Betreuung durch die Kirche, d. h. Klerus, fühlen; wo neue Kirche dieser Art ist oder wird, wird diese Möglichkeiten den Laien auch in der Tat, und nicht nur auf dem Papier, eingeräumt werden müssen, erhalten die Laien Pflichten, die sie selbständig für die Kirche wahrnehmen, und Rechte, ähnlich wie in der alten Kirche, und sind nicht nur reine Befehlsempfänger von Fall zu Fall, die es sich zur Ehre anrechnen müssen, wenn sie etwas für den Klerus tun dürfen.»[123]

Damit wird gegeben sein, daß die Kirche der Diaspora einen religiöseren und innerlicheren Anblick bieten wird. «Der Klerus wird nicht einfach mehr zu den höheren, privilegierten Ständen der Gesellschaft gehören... er ist immer ein Stand in der Kirche, er wird aber nicht immer im bisherigen Maß ein Stand der profanen Gesellschaft bleiben.»[124]

Überhaupt werden sich *Staat und Kirche* nicht mehr so sehr als Partner gegenüberstehen, die einander bekämpfen oder ihre gegenseitigen Beziehungen über ein Konkordat regeln. Denn dieses Verhältnis, das der Vergangenheit angehört, beruhte auf der Tatsache, daß alle (oder fast alle) Staatsbürger und Kirchenbürger gleichzeitig waren. In Zukunft wird sich die Berührung von Staat und Kirche viel mehr im Leben des einzelnen und auf dem Weg über sein Gewissen vollziehen: «Denn der Staat ist nicht mehr so sehr die Regierung oder ein Monarch, sondern die – eben zum großen Teil nichtchristliche Bevölkerung (ganz gleich, wie sie staatlich organisiert ist; der patriarchalische Staat ist vorbei), die also zum guten Teil uninteressiert ist an den christlichen Interessen eines Teiles der Bevölkerung, und die Kirche ist nicht mehr die Organisation, deren Macht politisch, und zwar direkt, von größerer Bedeutung sein könnte.»[125]

Von hier aus gesehen müßten wir noch unterstreichen, wie wichtig für die heutige Welt die kontemplativen Ordensgemeinschaften sind, die gleichsam das eschatologische Bild der Kirche darstellen.

Daß jene Sicht der Kirche, die sie in ihrer tiefsten mystischen Wirklichkeit und somit auch am meisten in ihrer Armut sieht, auch die missionarischste Sicht der Kirche ist, zeigen nachdrücklich die Experimente von P. de Foucauld, P. Voillaume,

der kleinen Brüder und Schwestern, von P. Peyriguère, P. Ploussard, P. Monchanin, P. Le Saux, P. de Leury, der Patres Francis Mahieu und Bède Briffiths. Es ist paradox festzustellen, daß diese Vorbilder des missionarischen Wirkens die heutige Welt am meisten ansprechen. Wir glauben nicht, daß hier der Sinn für das Wort verlorengegangen ist, sondern vielmehr liegt hier ein feines Empfinden dafür vor, daß die Mission, um von den *mirabilia Dei* Zeugnis zu geben und für die Begegnung mit den *anderen* verfügbar zu sein, eine solche radikale *Transparenz* voraussetzt, wie sie nur in einer Umwandlung des gesamten Seins liegt. Diese Männer bürgen für die Tatsache, daß die erste Forderung der Mission, Einfügung in die Welt der Armen, um ihr Leben zu teilen, mit der Eucharistie, die uns das trinitarische Geheimnis erfahren läßt, eine Einheit bildet. Es ist das «bewegende und schmerzhafte Mysterium des Samenkorns, das in die Erde gesenkt wird», um mit P. Peyriguère zu sprechen.[126]

P. Monchanin macht mit Nachdruck darauf aufmerksam, daß Indien Geist und Herz der Osterbotschaft Christi «an dem Tage» weit öffnen wird, «an dem die Kirche sich endlich in ihrer eigentlichen Wesensgestalt zeigen wird: anbetend zu Füßen des allerhöchsten Gottes, schweigend gesammelt im Schoße dessen, der in ihr seine Wohnstatt hat.»[127] Das Buch von P. Le Saux schildert glänzend, wie man mitten in Indien gleichsam spontan die Tradition der ersten Jahrhunderte der Kirche nacherleben kann: Mission und Tradition gewinnen hier wieder ihre volle Bedeutung zurück.[128] Auch hier wieder wird transparent, wie wichtig diese Missionsauffassung gerade für die Formen des kontemplativen Lebens ist: sie verlangen nämlich eine aus der Tiefe kommende Geduld, jene Geduld, die notwendig ist, damit das Christus-Geheimnis in das Innere der Menschen und Kulturen eindringe; sie fordern aber ebenso eine aus der Tiefe kommende Armut.

Es ist dringend notwendig, das monastische Leben in seiner wahren Perspektive der Gesamtsendung der Kirche zu sehen: Mehr als je zuvor müssen die Ordensleute selbst mitten in der Kirche ein Leben führen, das, *durch und durch*, Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt der Armen ist.

4. Definition der Mission

Wir sind bereits auf die Frage der Definition der Mission gestoßen. Wir möchten nun diese Untersuchung noch vertiefen, indem wir den Gedankengängen von J. Frisque und J. Laloux nachgehen, da sie den soziologischen Aspekt berücksichtigen. Ihre Gedanken lehnen sich an die anthropologische Darstellung von P. M.-D. Chenu an und entsprechen zu einem sehr großen Teil den Analysen Le Guillous über die Spaltungen, die mit der Nichtintegrierung kulturell andersgearteter Zivilisationen verbunden waren.

Die von J. Laloux wieder aufgegriffene Definition des Abbé J. Frisque lautet: «Die Mission ist das fortwährende Bemühen der Kirche, die nichtchristliche Welt zum Glauben an Jesus Christus zu führen.» Sie sucht die Menschen dort auf, wo sie in ihrer eigenen Kultur und Gesellschaft zu Hause sind. Zu diesem Zweck gibt sie sich ein neues Gesicht, sie «erfindet», wie die Fachleute sagen, eine neue Art der Akkulturation; dabei schöpft sie aus den im Lauf ihrer Geschichte gesammelten geistigen Reichtümern, die im Licht der Hl. Schrift immer wieder neu gelesen werden, und horcht auf jene Gnade, die als «Anfangsgnade» in der nichtchristlichen Welt am Werk ist und die normalerweise in der Kirche Früchte bringen soll.[129]

«Das Evangelium verkünden», sagt J. Frisque, «heißt in und von einer geschichtlichen Verwurzelung des Christusgeheimnisses her das Zeichen der Auferstehung mitten im religiösen Schicksal eines Volkes aufrichten.»[130] Die Mission enthält in der Verkündigung des Auferstandenen eine Vorstufe der Evangelisation; diese besteht darin, daß die Christen am Aufbau der irdischen Gesellschaft teilnehmen, wobei sie durch ihren Glauben an den auferstandenen Christus und ihre aktive Teilnahme an der Gemeinschaft der Kirche ein sichtbares Zeichen des in Jesus Christus gewonnenen Heiles geben. Vorstufe der Verkündigung und eigentliche Verkündigung sind nur zwei Aspekte ein und desselben missionarischen Wirkens.»[131]

Nach dieser Klarstellung der Gegebenheiten möchten wir den soziologischen Mechanismus der Mission einer Analyse unterwerfen; dies setzt eine Erläuterung der soziologischen Begriffe «*Institution*» und «*Kultur*» voraus, mit deren Hilfe man die Elemente des theologischen Missionsbegriffs auf die soziologische Ebene zurückübertragen kann.

J. Laloux gibt folgende Definition der Institution: «Eine Gesamtheit von Verhaltensweisen und Tätigkeiten, die mit relativer Stabilität und Dauer von Menschen in einer Gesellschaft mit einem guten Funktions- und Beziehungsgefüge durchge-

führt werden zum Zwecke der gemeinschaftlichen Verfolgung eines Zieles, das für die Gesamtheit der Gesellschaft eine Bedeutung und einen Wert hat.»[132] Wie P. Liégé klar gezeigt hat, gibt es in der Kirche eine dreifache Ebene von Institutionen, die wie ein Ganzes in seiner konkreten Wirklichkeit miteinander zusammenhängen: *a. Die Institution der Kirche als solcher*, deren Struktur auf den apostolischen Vollmachten beruht und die in ihren Wesensmerkmalen sakramental verfaßt ist; *b. Die kirchlichen Institutionen*, die von der Kirche selbst, je nach Bedarf und je nach den Zeitumständen ins Leben gerufen werden, um die Institution der Kirche sichtbar zum Ausdruck und mit der Kultur in Einklang zu bringen; *c. Die weltlichen Institutionen der Christen*, die ein in sich profanes Ziel verfolgen, aber mit der Kirche rückverbunden sind, da sie von ihr gegründet oder unterstützt werden. In dieser so institutionalisierten Kirche sind die unter a. genannten Wirklichkeiten unveränderlich, während die unter b. und c. aufgeführten einen mehr oder weniger ausgesprochen kontingenten Charakter haben.[133]

Die Kultur als eigentlicher Inhalt des in einem bestimmten Raum sich abspielenden gesellschaftlichen Lebens zeigt uns, was die Menschen in einem bestimmten sozialen Milieu «sind», was sie «machen» und an welchen «sozialen Werten» sie in dieser Umwelt festhalten. Die Institutionen der Kirche sind ein Kulturelement, und die Arten der Institutionalisierung der Kirche sind von der sie umgebenden Kultur bedingt, die sie ihrerseits mitformen.

Mission erfordert zunächst eine sich als *Kulturassimilatiou vollziehende Anwesenheit*. In seiner Begegnung mit der nichtchristlichen Welt ist der Missionar sicher, daß die Kirche bereit ist, sich ein neues Aussehen zu geben und daß die Wertordnung, auf der die ihm entgegentretende Welt aufgebaut ist, positive Elemente in sich birgt, die verchristlicht werden können.

Als zweites fordert die Mission, ausgehend von dieser Anwesenheit, ein *kulturassimilierendes Wirken*. Die Missionsarbeit setzt einen Prozeß des Zusammenwirkens, der Anpassung und Assimilation voraus.

In diesem Prozeß des Zusammenwirkens macht sich die missionarische Kirche die Bestrebungen der nichtchristlichen Welt in allen ihren berechtigten Ansprüchen zu eigen. In den Akkommodationsprozessen modifiziert die Kirche ihre Verhaltensvorbilder und lädt die nichtchristliche Welt ein, das gleiche zu tun, um eine neue Wirklichkeit anzunehmen.

Die Mission stützt sich schließlich auf *kulturfreundliche Begründungen*, deren Fundament die Freiheit im Geiste ist; diese fordert von der Kirche Achtung vor der nichtchristlichen Kultur sowie eine große Geschmeidigkeit gegenüber ihren eigenen Institutionen.

Da die Mission ein derart komplexes Gebilde ist, kann sie ohne die Zusammenarbeit der ganzen Kirche und ohne eine gewisse geistige Einmütigkeit, wie sie in der Apostelgeschichte klar hervortritt, nicht verwirklicht werden. Zu große Spannungen zwischen christlichen Gruppenbildungen stellen die Einheitlichkeit des kirchlichen Wirkens in Frage, wie aus der Untersuchung von de Siefer über die Arbeiterpriester hervorgeht.[134]

f. Umfang der Mission

Einer der umstrittensten Punkte der Auseinandersetzung war und wird auch noch in Zukunft die Frage sein, ob die Mission an ein Staatsgebiet oder an vom Menschen geprägte «Räume» gebunden sein soll.[135]

Die Theologie der «plantatio Ecclesiae», die rein juristisch als ein Setzen von Strukturen und Institutionen durch die Kirche interpretiert wurde, führte dazu, zwischen Mission und Seelsorge einen formalen Unterschied zu sehen, die beide seither als zwei Aspekte des einen Apostolats definiert wurden. Es ist jedoch klar, daß diese Definition der Missionsunternehmungen, die sie nicht direkt an die Sendung der Kirche koppelt, keine *theologische* Definition ist, es sei denn, diese Unternehmungen stünden neben der Kirche. Trotz der übrigens falschen Furcht vieler Missionare, die meinen, eine Neufassung des Missionsbegriffs gefährde die Missionsberufe für die Missionsländer, ist es absolut unumgänglich, die Mission im Hinblick auf wesentlich verschieden geartete Missionssituationen zu definieren. Die Unterschiede liegen nicht auf seiten der Mission, sondern auf seiten der Situation, vor oder in welcher die Kirche sich befindet und die von ihr fordert, ihre Tätigkeit und Methoden auf die jeweils gegebene Situation in geeigneter Weise abzustimmen. Folgende Situationen ließen sich unterscheiden: Jene Situation, in der es darum geht, die Kirche dort anwesend zu machen, wo sie im eigentlichen Sinne noch nicht präsent ist; die Situation der jungen Kirche, die jedoch noch nicht aus sich heraus über alle erforderlichen Mittel ver-

fügt; die Situation einer bereits seit langem bestehenden Kirche, die jedoch, aus vielerlei Umständen, in schwieriger Situation gewesen oder aber im Stadium der Unzulänglichkeit steckengeblieben ist; schließlich gibt es die Situation einer – vielleicht schon seit langem – fest verwurzelten Kirche, in der es jedoch, abgesehen davon, daß sie zur Evangelisierung der Welt verpflichtet ist, noch teilweise Situationen gibt, in denen sie für den einen oder anderen Personenkreis tatsächlich nicht existiert. Es sind also nicht politische Gebiete – es sei rein zufällig –, sondern die Menschen, von einer menschlichen Problematik geprägte «Räume», und der innere Zustand einer Kirche, welche die Missionssituationen, in denen sich die eine Sendung der Kirche vollzieht, umschreiben.[136] Die Missionsproblematik stellt sich heute notwendig auf der Grundhypothese eines religiösen Indifferentismus, und wir müssen uns mit ihr auseinandersetzen. Im Hinblick auf die christliche Welt von gestern stehen wir heute einer neuen Welt gegenüber, die in ihrer neuen sozialen, kulturellen und sozialkulturellen Grundstruktur praktisch noch nicht verchristlicht ist.

«Die Verkündigung des Evangeliums», schreibt P. Le Guillou, «kann nicht mehr geographisch definiert werden, sondern nur noch im Hinblick auf soziale Räume». Sie steht heute in der Hauptsache menschlichen Problemen gegenüber, Problemen, die von einer Psychologie, einer Kultur, von historischen Religionen oder von einem Klima der Entchristlichung bestimmt sind: durch sie hindurch und in ihnen hat die Verkündigung zur Umkehr zu führen und den Glauben aufkeimen zu lassen. Sie steht in Auseinandersetzung mit den großen geistigen Strömungen, die heute durch die gesamte Menschheit gehen.

Man muß also die Mission der Kirche immer in ihrer Gesamtheit denken, bevor man über die Missionsorgane der Kirche spricht, die übrigens, je länger, je mehr, ständig beweglich sein müssen, um sich der sich wandelnden Welt anzupassen, der das Evangelium zu verkünden ist. Es ist zum Beispiel ganz klar, daß eine statische und institutionelle Auffassung der Mission uns daran hindert, sich der Tatsache bewußt zu werden, daß auch die westliche Welt, wie alle übrigen, eine Welt ist, die zum Evangelium geführt werden muß. Nur eine Auffassung, die das Christusgeheimnis als dynamische Wirklichkeit sieht, ermöglicht es, auf eine mitten in der Entwicklung stehende Welt einzuwirken, die dabei ist, ihre eigene Kultur aufzubauen.

Die Mission ist oft in einer Krise, weil sie im Denken vieler noch zu sehr an eine geographische Vorstellung oder an eine bestimmte Christenheit gebunden ist, anstatt ihre ganze anthropologische Dimension auszuschöpfen, die mit der Gesamtentwicklung der Menschheit zusammenhängt.

In einem Augenblick, wo die Geschichtlichkeit des Menschen immer mehr in universal-geschichtlichen Kategorien gedacht wird, in einem Augenblick, wo den Menschen von heute nicht mehr allein sein eigenes individuelles Schicksal, sondern sehr konkret das der gesamten Menschheit beunruhigt, mit anderen Worten, in einem Augenblick, wo die Menschheit als geistige Wirklichkeit Gestalt annimmt, die sich ihrer Solidarität bewußt ist, wäre es katastrophal, wenn sich die Mission nicht in ihrem weltweiten Ausmaß, in ihrer ganzen Einheit und in einer Aufwertung der spezifischen Eigenart der Missionsberufung zeigen würde.»[138]

Außerdem wäre noch hervorzuheben, daß der Mission u. a. eine große Chance geboten wird; eine Chance, die darin besteht, daß die Kirche seit diesem Konzil dabei ist, alle Werte zurückzugewinnen, deren Abwesenheit ihre Entwicklung schwer belastet hat: den Sinn für Pluralismus, für Kollegialität, für den Laien und eine dynamischere Auffassung von der Kirche, die ihrer Wirklichkeit als Geheimnis gerechter wird.[139]

SCHLUSSBEMERKUNG

Dieser, wenn auch nur bruchstückhafte Überblick über die Entwicklungsstufen, die wieder zur Eingliederung der Missionsthematik in die Ekklesiologie geführt haben, versetzt uns in Erstaunen über das ungeheure Arbeitsfeld, das sich hier seit etwa 30 Jahren aufgetan hat wie auch über die Vitalität der Bewegung, die auf diesem Arbeitsfeld am Werk war. Diese Bewegung erscheint jetzt wie die Vorgeschichte des Konzils.

Johannes XXIII. hat sie erkannt und das Konzil angesichts eines christlichen Pluralismus und angesichts der Welt auf eine Selbstbesinnung der katholischen Kirche ausgerichtet. Damit machte er die Mission zum Integrationsprinzip des gesamten kirchlichen Wirkens; damit hob er hervor, daß die Mission, wenn sie einmal von allen auf gleiche Weise begriffen wird, auch von allen Christen als Leben des Geistes und als Norm ihres Handelns wiedererkannt werden muß. Damit hat er aber auch die künftigen Erfordernisse des Lebens der Kirche aufgezeigt.

Die Mission, die zunächst nur eine ekklesiologisch bedeutsame Tatsache war (koextensiv mit der Offenbarung des Geistes), wird nun immer deutlicher wieder ein eigentliches Thema der Ekklesiologie.

Heute sieht man klarer, daß die Mission in ihrem Ursprung und in ihrer vollen Vitalität das gemeinsame Wirken des ganzen geheiligten Volkes Gottes ist, ein Wirken, in dem Bischof und Christen, das priesterliche Amt und die kontemplative Gnade eng miteinander verbunden sind; allerdings unter der Bedingung, daß sie den persönlichen Einsatz, die vom Pluralismus der Welt geforderte Eigenart des Soziologischen und Charismatischen sich frei entfalten läßt. Die Ekklesiologie soll dazu beitragen, daß die Mission dazu instandgesetzt wird.

Ebenso erkennt man heute klarer, daß der Prüfstein der Mission und ihrer Katholizität darin besteht, daß sich die Bekehrung in der Begegnung mit den Armen, ohne jede Berechnung und in allen Bereichen des kirchlichen Lebens vollzieht. Die Ekklesiologie stellt dies ohne Beschönigung klar heraus. Diese Neuentdeckung der Mission vollzog sich gleichsam tastend und ruckweise. Sie besteht heute aus einer Unmenge neuer Einsichten, deren gegenseitige Beziehungen jedoch noch nicht in ihrer Tiefe gesehen werden und die noch einer theologischen Durchdringung bedürfen. Erwägungen und Diskussionen, auf die wir hier nur kurz hinweisen konnten, müssen erst einmal in Ruhe gesichtet, gesiebt und neu durchdacht werden. Von der Mission als ekklesiologischem Begriff und als einem bevorzugten Experiment der Kirche ausgehend, d. h. innerhalb einer theologischen Auffassung des Mysteriums (*μυστήριον*) ist es nämlich möglich, die gesamte Ekklesiologie *in ihrer Einheit* neu zu entwerfen: und zwar im Hinblick auf die Mission, die unsere Zeit so dringend braucht.

[1] Cf. hierzu Y. Congar, L'Ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité. L'Ecclésiologie au XIX[e] siècle (Unam Sanctam 34), Paris 1960, 77 bis 114, sowie im gleichen Werk die Artikel von R. Aubert und J. Audinet. Als Illustration sei verwiesen auf De Ecclesia Christi von L. Brugère, Paris 1878; dieses Handbuch für Seminaristen ist einzig in seiner Art: Das Missionsthema fehlt völlig. Der Traktat von Billot, Prati 1909 widmet von 700 Seiten 12 der Mission der Kirche. In neuerer Zeit erwähnt S. Jàki, Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie, Rom 1957 (Bib. Cat. Hung. 8) die Mission ebenfalls nicht. Ebenso fehlt im Dict. Théol. cath. von Vacant und Mangenot ein Artikel über die kirchliche Mission oder über die Sendung, desgleichen über den Ökumenismus. Dies ist bezeichnend, denn diese Begriffe und Themen werden erst in dem Augenblick aktuell, in dem sich das Interesse ihnen zuwendet. Chrétiens désunis von Y. Congar, Paris 1937 (Unam Sanctam I) ist bahnbrechend in dieser Hinsicht. Was das Lehramt anbetrifft, so könnte man den Brief des argentinischen Episkopats 1955, «Les droits de l'Eglise», Docum. Cath. 37 (1955), 467–476, der sich praktisch mit der Mission der Kirche befaßt, mit der Enzyklika Pauls VI. Ecclesiam suam vergleichen, die unter dem Zeichen des Dialogs mit der Welt geschrieben ist. In 10 Jahren hat sich hier ein tiefer Umschwung vollzogen.

[2] Dieses Thema der Ausweitung des Begriffs «Christenheit», den schon J. Maritain in Humanisme intégral (1938) kritisierte, kehrt in der ganzen ökumenischen Bewegung wieder. Cf. «Vers une théologie de l'Eglise, communion missionnaire», in M.-J. Le Guillou, Mission et Unité – Les exigences de la communion I, Paris 1960, 80–101.

[3] Hierzu cf. ibid., 37–42. – Bemerkenswert ist die bibliographische Aufstellung in der Zeitschrift Parole et Mission seit ihrer 2. Nummer (Juli 1958); sie veröffentlicht vierteljährlich ein bibliographisches Kapitel über alles, was die heutige Missionstheologie interessiert. Diese Kapitel erscheinen demnächst überarbeitet und ergänzt im Verlag du Cerf.

[4] L. le Guillou, L'évolution de la pensée religieuse de Lamennais, Paris 1965. M.-J. Le Guillou bereitet ebenfalls eine größere Studie vor: La crise théologique mennaisienne et sa signification. Zusammen mit seinem Bruder wird er viele unveröffentlichte Texte herausgeben. Über die Tübinger Schule cf. F.-X. Arnold, Pastorale et principe d'incarnation, Bruxelles 1965, 150–213. Cf. auch J. Möhler, Symbolik I–II, herausgegeben von J. Geiselmann, Köln-Olten 1958–60.

[5] J. Comblin, Echec de l'action catholique, Paris 1961; cf. C. Molette, Brève histoire de l'action catholique, Lum. et Vie XII (Mai-Juli 1963), Nr. 63, 45–82; J. Leuwets, Evangélisation collective (coll. Dossiers des Masses Ouvrières), Paris 1964; R. Girault, Etapes de l'Apostolat, Paris 1961.

[6] Die Idee lag schon in der Luft; cf. E. Poulat, Naissance des Prêtres ouvriers (Religions et Sociétés), Paris 1965, 185–208, und das Journal d'un prêtre d'après demain (Religions et Sociétés), Paris 1961, 66–156. Für alles, was die Arbeiterpriester betrifft, ist unbedingt zu verweisen auf das erste seiner beiden Bücher und als Ergänzung auf die Bibliographie auf den Seiten 15–30; cf. Anm. (55).

[7] M. Chenu, La Parole de Dieu II: L'Evangile dans le temps (Coll. Cogitatio Fidei 11), Paris Verlag du Cerf 1964, 237–242. Der Ausdruck «L'Eglise en état de mission» ist mehrmals von Kardinal E. Suhard (cf. Anm. 52) aufgegriffen worden, ebenso von Msgr. Larrain, einem chinesischen Bischof, auf dem Kongreß des Laienapostolats im Oktober 1957; diese Formulierung wurde auch für mehrere Titel verwendet: L. Suenens. L'Eglise en état de mission (Vorwort von S. E. M. Montini), Brügge 1958; L. und A. Rétif, Pour une Eglise en état de mission (Coll. Je sais, je crois), Paris 1961; J. Laloux, Mettre l'Eglise en état de mission, Brüssel 1965. Diese Formel fand großen Anklang.

[8] Zu diesem ganzen Thema cf. M.-J. Le Guillou, op. cit. Anm. (2). Cf. ebenfalls S. Neill, A History of Christian Missions, Harmondsworth 1964, vor allem Kapitel 13: «From Mission to Church», 510 bis 577. Wir lassen hier in diesem Bericht die Entwicklung des protestantischen Denkens bewußt außer acht, da sie eigens für sich untersucht werden müßte.

[9] Am 18. Mai 1936 (unter Pius XI.) änderte die Heilige Kongregation für die Glaubensverbreitung für Japan die Vorschriften der Bulle Benedikts XIV. («Ex quo singulari»), die einheimische Riten und Anpassungsmöglichkeiten fast völlig ausschlossen, Sylloge praecipuorum documentorum... Pontificum et S. C. Propaganda Fide, 1939, 537 ff.

[10] Cf. den Brief Quae nobis, vom 13. November 1928, Doc. Cath., 1929, Sp. 390–393.

[11] Ansprache an die Fastenprediger Roms vom 28. Februar 1927.

[12] H. de Lubac, Méditations sur l'Eglise (coll. Théologie 27), Paris 1952, 51.

[13] vom 11. Oktober 1962; Doc. Cath. 59 (1962), 1380, 1384.

[14] Ecclesiam Christi Lumen Gentium, Botschaft an die Welt, vom 11. September 1962; Doc. Cath. 59 (1962), 1219.

[15] Discours à l'Action Cath. Italienne, Doc. Cath. 57 (1960), 1099; cf. Discours au Coll. grec, Inf. Cath. Intern. Nr. 99 (1959), 5. – Nicht zu übersehen ist der entscheidende Schritt, den Johannes XXIII. im Dialog mit der Welt unternahm, indem er zwischen *Irrtum* und *Irrenden*, zwischen *Lehre* und *Bewegung* unterschied und hinzufügt: «Es ist möglich, daß Begegnungen auf dem Gebiet der praktischen Zusammenarbeit, die bisher nicht angebracht oder unfruchtbar schienen, jetzt für die Zukunft wirkliche Vorteile bringen könnten oder doch versprechen...» (cf. den Kontext).

[16] Oss. Rom. vom 14. und 15. Sept. 1964; Doc. Cath. 61 (1964), 1222.

[17] Quest. Italia, März 1963, 57; die Enzyklika Ecclesiam Suam, Doc. Cath. 61 (1964), 1057–1093 greift dieses Thema wieder auf. Dieser Text hat für die Wiedereingliederung des Missionsthemas in die Ekklesiologie eine wesentliche Bedeutung.

[18] Oss. Rom. vom 1. Okt. 1963; Doc. Cath. 60 (1963), 1337. Für die Periode vor dem Pontifikat cf. die wichtige Ansprache auf dem Laienkongreß 1957 über das Problem «Kirche-Welt»; die Ansprache trägt den Titel «La mission de l'Eglise», Doc. Cath. 54 (1957), 1819–1836.

[19] Die Geschichte der allmählichen Reintegration des Missionsthemas läßt sich hier nicht darstellen. Wir möchten nur auf drei Arten von Arbeiten hinweisen:
1. rein exegetische Schriften, die den Missionsbegriff unter verschiedensten Gesichtspunkten unbewußt wieder zur Geltung brachten; die Selbständigkeit ihrer Wissenschaft gab ihren Ausführungen den Charakter des Neuen;
2. Arbeiten, die direkt für die Theologie von Bedeutung waren: Die Kritik Y. Congars an der Systematisierung des Mystischen Leibes durch E. Mersch (Sainte Eglise; Coll. Unam Sanctam 41, Paris 1963, 477–478, 532 ff.; cf. 467 ff.) sowie an der Systematisierung des Enthaltenseins der Menschheit in Christus durch Malevez (ibid., 491 bis 492; cf. 483) ist typisch in dem Sinn, als ihr eine Theologie der kirchlichen Mission zugrunde liegt;
3. Arbeiten, die die biblischen Wurzeln moderner Themen aufzeigen; Y. Raguin, Théologie missionnaire de l'Ancien Testament (Coll. La Sphère et la Croix, die den Missionsproblemen gewidmet ist), Paris 1946; R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, Quaestiones Disputatae 14, Freiburg i. Br. [2]1963; ein wichtiges Kapitel darin handelt von der Mission der Kirche; es geht hier darum, in unserem täglichen Verhalten die Kirche des NT und der Väterzeit neu aufscheinen zu lassen sowie in unserer Sprache einen inneren Zusammenhang und die gestellten Forderungen neu sichtbar zu machen.

[20] Chronik von 1932, neu abgedruckt in Sainte Eglise (Unam Sanctam 41), Paris 1963, 449. Seit den Anfängen der Katholischen Aktion (um 1925–1954) sieht man, wie in der Fülle der Zeitschriften das Missionsthema immer klarer zum Vorschein kommt; freilich ist die theologische Qualität und Sicherheit, je nach den Autoren, Jahren oder betreffenden Kontroversen, mehr oder weniger groß. Als Beispiele seien genannt: La Vie Intellectuelle (das sich mit Revue des Jeunes und Les Lettres de Juvisy zusammentat) 1928 ff.; Esprit, seit 1932, vor allem aber in den Jahren 1949–55; Jeunesse de l'Eglise seit 1942 (cf. Anm. 63), vor allem Nr. 1, 8, 10; Masses Ouvrières, seit 1944; Lettre aux Communautés de la Mission de France (unter dem Titel Unis Pour, von 1944–1947), das bis 1958 vervielfältigt wurde; Dieu Vivant, 1945-1955; Bulletin du Cercle S. Jean Baptiste, vervielfältigt seit 1948, gedruckt seit 1960; heutige Veröffentlichungen: Quinzaine 1950–55; Bulletin 1955–57; Lettre seit 1958; Paroisse et Liturgie, vor allem seit 1959; Eglise Vivante; Parole et Mission, seit 1958; Testimonianze (Florenz), seit 1957; die großen Missionszeitschriften übergehen wir hier.

[21] Rev. sc. phil. et théol. 24 (1935), neu abgedruckt in Sainte Eglise 485.

[22] Rev. sc. phil. et théol. 21 (1932), neu abgedruckt in Sainte Eglise, 463.

[23] Eine theologische Schlußfolgerung aus der Untersuchung über die gegenwärtigen Gründe des Unglaubens cf. La Vie Intellectuelle 37 (1935), 214–249. Er sieht den Unglauben als Folge der Einengung der Kirche, als Folge der Tatsache, daß die Kirche sich in sich selbst zurückzog... was dazu führte... daß der Katholizismus als ein *Teil* der Welt erschien... als Sektor oder als Partei» (249). «Weder die Kirche noch der Glaube haben noch ihre volle Ausstrahlungskraft in das Leben hinein (247)... Wir müssen Gott wieder in unserer Welt erkennbar machen». Cf. 36 (25. Juni 1935), 357–389.

[24] Chrétiens désunis (op. cit., supra Anm. 1), 117; cf. 121–123, 125. – Dieses Thema, daß die Kirche ein Einheitspotential für die Menschheit ist, wurde immer wieder behandelt, vor allem von Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache auf dem Konzil (cf. Anm. 13).

[25] Ibid., 125.

[26] Ibid., 128. Über diese Anpassung: «Es bleibt immer der Kirche überlassen, die von innen her am unendlichen Sein Gottes teilhat, auch an der nie zu Ende kommenden menschlichen Entwicklung teilzuhaben» (S. 131); cf. 133–148.

[27] Cf. B. Besret, Incarnation ou Eschatologie; contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain (1935–55), Rencontres 66 (1964), 90–91 bringt in übertriebener Weise in Gegensatz, woraus Y. Congar eine Einheit machte. Die gleiche Ausgewogenheit findet sich bei E. Suhard, Essor et déclin de l'Eglise, Paris 1947, 51–52; M.-D. Chenu, op. cit., supra Anm. (1), passim; cf. H. Fries, in Eglise et Tradition, le Puy 1963, 253 ff.

[28] 129. – Y. Congar bleibt dieser Missionstheologie, die er auf dem Symbol der Mutterschaft aufbaut, treu; das gleiche Thema findet sich auch im Vorwort des Buches von K. Delahaye, Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles (Unam Sanctam 46), Paris 1964.

[29] Chrétiens désunis, 126–128. In diesem Buch läuft das Missionsthema, ohne sich auf den Westen zu beschränken, auf eine Einheit von Ökumenismus (womit sich der Band befaßt) und Katholischer Aktion (auf den Seiten 131–137) hinaus.

[30] Semaine religieuse de Paris, 26. Oktober 1963, 1031.

[31] Cf. supra Anm. 7.

[32] France pays de mission (coll. Rencontres 12), Paris 1943; zitiert nach der Ausgabe von 1962: coll. Le Monde en 10–18, Nr. 26, S. 46.

[33] La symbolique, op. cit., supra Anm. 4, 6–7. Dieser Text wurde von Kardinal Suhard in Essor et déclin de l'Eglise, Hirtenbrief 1947, Paris 1947, 14 ausführlicher wieder aufgegriffen.

[34] Op. cit., supra Anm. 27, 23–105; cf. 169 ff. Diese Darstellung bleibt unvollständig und begrenzt (cf. 12–13, Vorwort M.-D. Chenu). Y. Congar führt dieses Thema immer wieder neu aus und entwickelt es weiter, so in «L'Eglise est une suite historique de l'Incarnation», Chrétiens en dialogue (Unam Sanctam 50), 430 und passim.

[35] Man wird sich hüten, die so geschilderten Richtungen zu verschärfen; sie müssen bei jedem Autor für sich in eine weitere Sicht eingegliedert werden, in eine Sicht, die weniger klar, viel differenzierter und nie ganz eindeutig zum Ausdruck kommt.

[36] M.-D. Chenu bemerkt, daß er mehrmals die Analyse J. Maritains bekräftigt und sich zu eigen macht, cf. J. Maritain, Humanisme intégral, Paris 1936, Kap. 6.

[37] La Parole de Dieu II: L'Evangile dans le Temps, 87–107. – Wir begnügen uns hier, wie bei Y. Congar, auf die Schriften vor 1940 und versuchen zu erfassen, wie das Missionsthema in jenen Jahren im Zusammenhang mit dem Aufschwung der Katholischen Arbeiterbewegung wieder entdeckt wurde.

[38] Ibid., 223.

[39] Ibid., 489.

[40] Ibid., 217.

[41] Ibid., 488.

[42] Ibid., 481.

[43] Ibid., 223.

[44] Ibid., 224.

[45] Ibid., 260. Angeführt sei hier noch die wichtige kleine Schrift Une École de Théologie: Le Saulchoir, Paris 1937, in der M.-D. Chenu die Beziehung der Theologie zur Mission darlegt; ein Kapitel davon wurde in La Parole de Dieu I: La foi dans l'intelligence (cf. supra Anm. 7), 258 ff. abgedruckt; cf. zum gleichen Thema La Parole de Dieu II: L'Evangile dans le temps, 271–274 (1936), 216–224 (1938), auf das man in der Folge öfters wieder zu sprechen kam.

[46] L'Evangile dans le temps, 482.

[47] Ibid., 219 und passim.

[48] La foi dans l'intelligence, 260.

[49] Op. cit., supra Anm. 32, 18.

[50] Ibid., 18. Der Gedanke kehrt im Buch, das die spezifische Art der Weltbezogenheit der Mission erläutert, immer wieder; das Buch bleibt eher ein gemeinschaftliches Zeugnis als eine soziologische oder theologische Arbeit.

[51] Ibid., 18.

[52] L. Augros, Conclusions de la session, Lettre aux Communautés de la mission de France (Dez. 1948), 2. Es wäre wünschenswert, daß alle Schriften von L. Augros (des Obern der «Mission de France» von 1941–1952), Tagungsergebnisse und andere Artikel von «La Lettre aux Communautés» oder von «Masses ouvrières» (1948), gesammelt würden, da die Texte zu dicht sind, um sie zusammenzufassen und in den vervielfältigten Berichten so gut wie unzugänglich sind. – Zur gleichen Zeit sind noch die Schriften von Kardinal E. Suhard zu nennen; ein erster Band ausgewählter Texte wurde von O. de la Brosse veröffentlicht: Card. E. Suhard, Vers une Eglise en état de mission (Coll. Chrétiens de tous les temps), Paris 1964. Der Kern seines Werkes findet sich in seinen drei letzten Hirtenbriefen: Essor ou Déclin de L'Eglise (1947); Sens de Dieu (1948); Le Prêtre dans la Cité (1949); drei Beiträgen zur Missiologie.

[53] Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcat (Unam Sanctam 23), Paris 1952, 481 ff. cf. Vraie et Fausse Réforme dans L'Eglise (Unam Sanctam 20), Paris 1950, 271–491.

[54] L. Augros, Editorial pour le loème anniversaire de la fondation de la Mission de France, Lettre aux Communautés... (1951–52), Nr. 1 (14. Nov. 1951), 6.

[55] Tagung der «Mission de France» (Das richtige Bild vom Priester), Lettre aux Communautés... (Oktober 1950), 11–15.

[56] L. Augros, Conclusions de la Session de la Mission de France, September 1950, Lettre aux Communautés... (Okt. 1950), 17–18. Die Kirche setzt sich ununterbrochen und «ganz und gar für dieses Bemühen ein» (Pfarreien, Laien). Ein anglikanischer Arbeiterpriester, J. Rowe, formuliert es auf verblüffende Weise in Priests and workers, a Rejoinder, London 1965: «Eigentlich verlangen die Arbeiterpriester nicht mehr als ihren Anteil an der Mission gegenüber der Arbeiterklasse. Sie verlangen von der Kirche keine Bewegung der Arbeiterpriester... Deshalb gehörten dieser Gruppe von Anfang an Laien an», 33; cf. 36. Das Buch John Rowes bezieht sich auf eine Anmerkung des Bischofs Wickham in Priest and the Workers: an anglo-french discussion, London 1961. John Rowe hat den gleichen Titel gewählt.

[57] Cinq ans chez les ouvriers – Témoignages et réflexions (Coll. Le poids du jour), Paris, Centurion 1963, 65.

[58] Ibid., 53.

[59] L'Evangile dans le Temps, 50–53, 153, 154, 434–435, 479–485, etc...; idem, St. Thomas d'Aquin et la théologie (Coll. Maîtres spirituels 17), Paris 1959, 6–17, zeigt, wie die Armut der Bettelorden sich scharf von einer Unterdrückungswirtschaft abhob und das Gefüge der sozialen Beziehungen änderte. Auch wenn sich manche dessen nicht bewußt sind, so gehören sie dennoch einer sozialen Klasse an.

[60] Y. de Montcheuil, Problèmes de vie spirituelle, Paris 1957 (posthum), 33.

[61] Pacem in terris.

[62] M.-D. Chenu, L'Evangile dans le temps, 262.

[63] Y. de Montcheuil, op. cit., 35; cf. 32–35 und Eglise et Monde actuel, Paris 1959. Der Ausdruck «ne pas chercher à convertir» besagt keine Anlehnung an die M. Montuclard, Les événements de la foi (Jeunesse de l'Eglise), Paris 1951 zugeschriebene These, die von L. Suenens, L'Eglise en état de mission und J. Montini, La Mission de l'Eglise (cf. Anm. 7 und 18) kritisiert wurde; diese These unterscheidet zwei Phasen: Humanisierung oder Befreiung des Menschen und Verkündigung des Evangeliums, die nicht in die erste Phase gehört. Doch scheint es eher so zu sein, daß Montuclard begriff, daß angesichts einer bestimmten Sozialstruktur die Verkündigung des Evangeliums praktisch nicht zustande kommt und ein christliches oder priesterliches Leben nicht zum Glauben führt (cf. Ch. de Foucauld) und daher vorschlug, sich die Erfolglosigkeit einzugestehen und in diese vom Unglauben geprägte Struktur selbst einzudringen. Die Sinnhaftigkei dieser Hingabe in den Hintergrund zu stellen, ist bereits die Frohe Botschaft, die von einem uneigennützigen Leben ausgeht; doch diese Tatsache führte zu einer schwerwiegenden Zweideutigkeit und verfälschte den Gesichtspunkt von Montuclard.

Hierzu finden sich sehr klärende Hinweise bei H. Perrin, Journal d'un prêtre-ouvrier en Allemagne, Paris 1945, 53–54; J. Rowe, Priests and the workers, 31. Die bei L. und A. Rétif (op. cit., supra Anm. 56) dargestellte Vor-Mission (S. 129), die schon bei Périguière vorkommt, machen die von Montuclard geforderten Phasen annehmbar. Zwischen den konkreten Zeichen der Verkündigung und der Entstehung des Glaubens, dessen Vertiefung von uns abhängt, liegt die Bekehrung, die Gottes Tat ist und uns verborgen bleibt. Diese Einrichtung der Vorsehung (wonach wir auf eine Umkehr nur mittelbar und unter den geheimnisvollen Bedingungen Gottes hinarbeiten) gibt einen viel weiteren Horizont frei als den, in dem nur ein einzelner einen anderen zu bekehren sucht.

[64] P. Liégé, La liberté religieuse, impératif de la Mission, Parole et Mission 27 (1964), 538. Auf den Journées missionnaires de La Tourette, Febr. 1947 (Economie et Humanisme), L'Arbresle (im Handel nicht erhältlich) sagte A. Depierre: «Das Ziel der Mission besteht darin, daß eine menschliche Gemeinschaft allein zu Christus geht, daß sie den Geist Christi weitergibt. Die Glieder dieser Gemeinschaft sind zu einer Eigenverantwortung zu führen...» (53). Diese Tagungen bilden einen Meilenstein auf dem Weg, sich der Probleme der Begegnung von Kirche und Welt bewußt zu werden, die dort freilich nicht gelöst werden sollten.

[65] D. de Lubac, Méditations sur L'Eglise (Coll. Théologie 27), Paris 1952, 129–136. Der Ausdruck «Testament de la liberté» geht auf Irenäus zurück.

[66] P. Liégé, op. cit., 546; siehe auch sein Vorwort zum Buch von G. de Broglie in Parole et Mission 27 (1964), wo die beiden Einschränkungen, genau gesehen, einen scharfen Blick für die Mission der Kirche verraten:
1. Achtung vor dem Gewissen der Andersgläubigen, die auf uns verborgenen Wegen zur Wahrheit geführt werden können;
2. eine nicht so positive Einschätzung der Christenheit, aus Sorge um eine Offenheit für den Dialog.

[67] L. de Conninck, Les conversations de Dachau, Nouv. Rev. Theol. (1945), 1169–1183; cf. E. Poulat, Naissance des prêtres ouvriers, 1965, 234. Die wechselnden sozialen Strukturen bringen Gefahren mit sich; cf. A. Laurentin, op. c. 7. infra, Anm. 77.

[68] L. Augros, Le prêtre et les crises de la foi, Lettre aux Communautés... (1951–52), Nr. 2, 39; J. Frisque, Les contestations de la Mission, Lettre aux Communautés... (Nov. 1960), 3–13; wieder abgedruckt in Revue Nouvelle (15. Febr. 1961) und in Lettre (März-April 1961), Nr. 34 mit einem Briefwechsel, Nr. 35 und 37.

[69] «Wenn sich die Theologen darüber einig sind, daß die ganze Kirche Trägerin der Mission ist (Anm. 7 und 56), daß die Kirche als ganze immer und überall Zeugnis gibt... durch ihre Existenz..., und nicht durch die Tätigkeit einiger weniger»; Y. de Montcheuil, Problèmes de vie spirituelle, 44: «daß die Kirche als ganze Mittlerin für die Welt ist, ...da sie ein allumfassendes Amt ausübt»; Y. Congar, in Ministères et Laïcat, Taizé 1964, 139: Dennoch stellt die Beziehung des konkreten Lebens zu den Institutionen umso mehr Fragen, je aktiver das Leben und die Beziehung zur Welt sich vollziehen. Jeunesse de l'Eglise Nr. 8: «Je bâtirai mon Eglise» hat das Problem in überspitzter Form aufgeworfen. Es wurde unter verschiedenen Blickpunkten angegangen (ohne jedoch eine Rechtskirche einer Kirche des konkreten Lebens, eine institutionalisierte Kirche einer Kirche der Liebe entgegenzusetzen). z. B.: Charismes et fonctions (Y. Congar, Vraie et fausse réforme; Jalons); Mission et Chrétienté (M.-D. Chenu); Evangile vécu et formalisme, Y. de Montcheuil, op. cit., 33; 51–52; Régime sacral, régime profane (J. Frisque, cf. Anm. 129; P. Liégé, cf. Anm. 70).

[70] P. Liégé, La Mission contre les institutions chrétiennes, Parole et Missions 15 (Okt. 1961), 495 ff.

[71] Cf. supra Anm. 32, 49.

[72] M.-D. Chenu, L'Evangile dans le Temps, 30 ff; cf. idem, St. Thomas... op. cit. supra Anm. 59, 7–17.

[73] Les dépassements de l'Eglise d'après les leçons de l'histoire, Lettre aux Communautés... (Okt. 1950), 2 ff. Umgekehrt gibt es die «l'inquiétude inguérissable», die die Kirche in der Welt durch sein Evangelium hervorruft: H. de Lubac, Méditations sur l'Eglise, 136 ff.; cf. Y. de Montcheuil, op. cit., 37, 42, 44, 48.

[74] Mission et Pauvreté, l'heure de la mission mondiale (Coll. L'Eglise en son temps), Paris 1963 und die Arbeiten von P. Gauthier.

[75] Ibid., 33. Dieses Themas des Sich-Lösens (Schranke, Graben, Mauern) ist bei Kardinal Suhard stark ausgeprägt; cf. O. de la Brosse, op. cit., supra Anm. 52, 289 und passim und läuft auf Röm 9,3 und Eph 2,14 hinaus; dies ist der Wendepunkt hinsichtlich der «fakti-

schen Unmöglichkeit der Kirche, in der Welt heimisch zu werden». – A. Henry, Esquisse d'une théologie de la mission (Coll. Foi vivante), Paris 1959, 14. Daher drehen einige den Ausdruck «Die Arbeiterwelt hat sich von der Kirche entfernt» um und sagen: «Die Christenheit hat sich von der Welt der Arbeiter entfernt», was bedeutet, daß es an der Kirche liege, sich gegenwärtig zu setzen.

[76] M.-D. Chenu, L'Evangile dans le temps, 126.

[77] Ibid., 59-60; cf. 183–184. Der Ausdruck «institutionelles Gefüge» setzt hier eindeutig voraus, daß dieses Gefüge ein organisches und kein architektonisches ist; cf. hierzu A. Laurentin, La place du risque dans le christianisme, Esprit 33 (1965), 145–150.

[78] M.-J. le Guillou, ibid., 111–117. Außerdem kennt die Soziologie kaum «die Armen», die weder «eine Welt» noch «eine Klasse» noch eine «soziale Kategorie» sind, sondern eine Kategorie des Evangeliums, obwohl sie freilich eine greifbare Realität sind.

[79] Ministère et laïcat... dans la théologie catholique, Ministères et Laïcat (Semaine Romande de Théologie pastorale), Taizé 1964, 128–131, scheint die theologischen und pastoralen Anforderungen einer echten Sakramentalität und einer wahren Mission kaum zu berücksichtigen.

[80] Ibid., 109–195. Dieser Zeichencharakter der Mission wird scharfsinnig betont von A. Souques, Le signe de l'humanité de Dieu aujourd'hui, Lettre aux Communautés... (Nov. 1963). Dieser Gesichtspunkt läßt ein anderes Problem außer acht, das in Jeunesse de l'Eglise 1 (1942), 24, aufgeworfen wird und das eine der Schwierigkeiten der Missionstheologie bleibt: das Problem der Abstimmung der spezifisch kirchlichen und der spezifisch weltlichen Ziele aufeinander; diese Frage liegt den vom Werk Teilhard de Chardins ausgelösten Diskussionen zugrunde. Sie kann jedoch im Rahmen dieses Berichtes trotz ihrer Wichtigkeit nicht angeschnitten werden.

[81] Mercier-Le Guillou, op. cit., supra Anm. 74, 110.

[82] Ibid., 142. Früher hatte M.-J. le Guillou die schwierige Beziehung des «spezifischen Charakters des missionarischen Wirkens» im Hinblick auf die «missionarische Struktur der Kirche» näher erläutert, einschließlich der Beziehung Priester-Laie, 91–108.

[83] Ibid., 115; cf. 114–117. Cf. auch J. Rowe, op. cit. 36 ff., nach dem zwischen Mission und der Anerkennung einer gewissen Führerschaft eine gewisse Unvereinbarkeit besteht.

[84] A. Henry, Esquisse d'une théologie de la mission, Paris 1959; A. Laurentin und M. Dujarier, Recherches historiques et pastorales sur les étapes catéchuménales, Brügge 1965; A. Laurentin, Lettre d'un prêtre à son évêque, Paroisse et Liturgie (1. April 1963), 201–217.

[85] Le catéchuménat du diocèse de Paris, Paroisse et Liturgie (15. Mai 1964), 394.

[86] Ibid., 395. Cf. F. Coudreau, Semaine Religieuse de Paris, 23. März 1963, 269–286; 30. März, 301–320 und Problèmes de Catéchuménat (Beilage zur Zeitschrift Catéchèse), Paris 1962.

[87] A. Laurentin, Bulletin bibliographique sur le problème «Foi et Sacrement», Foi et Sacrement (Coll. de Past. Lit. 62), Brügge 1964 (Sammelwerk).

[88] A. Turck, Le problème de la loi – Réflexions pastorales, Paroisse et Liturgie (1. Januar 1965), 3–13; cf. E. Marcus, ibid., 36–49. Zum gleichen Thema cf. J. Gille, Sur les contestations de la mission, La Lettre 35 (Mai 1961), 15–18; 37 (Juli 1961), 26–36.

[89] Coll. Rencontres, Paris 1948.

[90] T. Maertens. L'Assemblée chrétienne – De la théologie biblique à la pastorale du XX[e] siècle (coll. de Past. Lit., 64), Brügge 1964, 75; cf. 41, 47, 49–58, 71, 73, 94, 100–103. Zum erstenmal betont man, so weit ausholend, diese Auswirkung der Mission auf die Gemeinde und den Zelebrans; viele Stellen beziehen sich auf den Bischof, in dem T. Maertens die theologische und biblische Einheit von Mission und Eucharistie wiederherstellt, ohne daß er die Forderung nach Verwirklichung vernachlässigt.

[91] Ibid., 71.

[92] La Lettre 37 (Juli 1961), op. cit. supra Anm. 88.

[93] C. Floristan, La paroisse, communauté eucharistique (Coll. Théologie, recherches et synthèses XIII), Paris 1963. Seitdem in Paroisse et Liturgie (Sonderheft, 15. August 1963); K. Rahner, Réflexions sur les principes constitutionnels de l'Eglise, L'Episcopat (Unam Sanctam 39), Paris 1962. Mit Ausnahme von A. Turck (Par. et Lit., Sonderheft) gibt es eine Tendenz, die Pfarrei in dem Sinn zu verabsolutieren, daß sie Mission und Eucharistie wieder miteinander verbindet. Man merkt auf einmal, daß die Möglichkeiten der Pfarrei, sich zu öffnen und ein lebendiges Leben zu entwickeln, an eine Voraussetzung geknüpft sind: anzuerkennen, daß es eine Sendung, eine katholische Aktion und ein Katechumenat gibt (die eigenständig sind), mit denen sie aber in allen lebenswichtigen Fragen zusammenarbeitet, eine Zusammenarbeit, die in der Eucharistiefeier des Bischofs ihre Einheit hat: A. Aubry, Inf. Cath. Int. 243 (1965), 3–4.

[94] Nach den Arbeiten von Y. Congar, vor allem aber nach dem Konzil wurde wieder sehr viel darüber geschrieben; doch es hat nicht immer den Anschein, daß die Ämter und Charismen sehr konkret von der Mission der Kirche aus begriffen werden.

[95] Nr. 23, éd. P. Camelot (Unam Sanctam 51), Paris 1965, 59. Die Aufgabe der Mission entspricht einem Wesenszug des Volkes Gottes, dem sie (die Bischöfe) dienen, Nr. 16–17, 41–45. Deshalb wirkt der Geist mit seinen jeweils verschiedenen Gnadengaben in den Gläubigen, damit diese Sendung des ganzen Volkes offenbar werde, Nr. 12, 35; Nr. 39, 102; Nr. 41, 105–107; cf. 107–111. Cf. J. Sauvage, Les dimensions missionnaires du presbyterat, Vocation 228 (1964), 485–496.

[96] A. Retif, Foi au Christ et mission (Coll. Foi Vivante), Paris 1953; A. Henry, Esquisse d'une Théologie de la Mission (Coll. Foi Vivante), Paris 1959; das Kerygma ist notwendig eine Form der christlichen Botschaft, die missionarischen Charakter trägt und den höchsten Grad an Anpassung erfordert; cf. Bulletin du Cercle St. Jean-Baptiste Nr. 1–2 (1960); Nr. 6 (1961), usw...

[97] Die Probleme der Katechese und der Pastoraltheologie sind ein Ergebnis der Missionsbewegung. Bis zum Konzil kommt das Wort «Katechese» in den Lexika nur unter seinem philologischem Aspekt vor. Die Zeitschrift Catéchèse wurde im Oktober 1960 gegründet.

[98] Zu den Gedankengängen von Ohm, J. Thauren, A. Seumois, Vögele, O'Connor, Lefebvre, usw. cf. E. Loffeld, Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques, Rhenen 1956, 6–7.

[99] Benedikt XV., Pius XI. und vor allem Pius XII. in Evangelii praecones (Acta Apost. Sedis 1951, 507).

[100] A. Seumois, Vers une définition de l'activité missionnaire, Bekkenried 1952, 19. Cf. E. Loffeld, op. cit., 28. Über die Ansichten von A. Seumois cf. seine Introduction à la théologie des missions, Rom 1953, und Apostolat- Structure théologique, Rom 1961.

[101] Cf. hierzu N. Dunas, Perspectives d'une théologie missionnaire – Missions extérieures et missions intérieure, Parole et Mission, (3. Oktober 1958), 342–366; Complexité de la Missions, Parole et Mission, (2. Juli 1958), 188–200 und P. Liégé, La Mission comme «plantation de l'Eglise», Conclusions du colloque de Parole et Mission (28. Februar 1959); Missions sans frontières, Paris 1960, 249 bis 263. Cf. auch E. Loffeld, op. cit., 26–27.

[102] Die Artikel von P.-J. de Menasce sind leider in verschiedenen Zeitschriften verstreut: in L'Annuaire Missionnaire Catholique de la Suisse, Fribourg (1939), 8: Catholicité de L'Eglise et ordre de la charité; (1940–1941), 8: Islam et universalisme; (1942), 68: Apostolat civilisateur et colonisation chrétienne – Considérations rétrospectives sur les réductions de Paraguay; (1943), 8: Du rôle des laïcs en pays de mission; (1944), 6: Les missions et l'après-guerre. In Acta Tropica, Basel (1945), 193: La doctrine sociale catholique et les missions d'Afrique. In La Nouvelle Revue de Science missionnaire, Bekkenried (1945), 81: Polarité de l'activité missionnaire; ibid., (1945), 241: La théologie (protestante) de la mission selon M. Kraemer; ibid. (1946), 161: Une voix de la jeune Afrique; ibid., (1947), 1: Sur le nationalisme des pays de mission. Permanence et transformations de la Mission, Spiritus 21, 400–410. Dieses Buch, das 1966 in Paris unter dem Titel Permanence et transformations de la Mission erscheinen soll, wird alle seine Arbeiten enthalten.

[103] P.-J. de Menasce, Catholicité, op. cit., 13 (supra Anm. 102). Die Auffassung von P. Charles findet sich in Les dossiers de l'action missionnaire, Löwen 1939, die von A. Perbal in Premières leçons de théologie missionnaire, Paris 1937. Cf. auch P. Charles, Missiologie. Etudes – Rapports – Conférences, Löwen 1939.

[104] P.-J. de Menasce, Polarité, op. cit., supra Anm. 102, 82–83.

[105] J. Loew, Comme s'il voyait l'invisible, Paris 1963, man kennt die Rolle, die P. Loew in der Arbeitermission gespielt hat; cf. sein Journal de la Mission Ouvrière, Paris.

106 Ch. Journet, L'Eglise du Verbe incarné II: Sa structure interne et son unité catholique, Paris 1951, 1223–1253. Cf. auch das sehr gute Essai von L.-M. Duvailly, Envoyés du Père – Mission et apostolicité, Paris 1960.

107 A. Rétif, Trinité et Missions, Eglise vivante 6 (1954), 18. H. de Lubac hatte bereits sehr schön darüber gehandelt in Catholicisme, Paris 1936.

108 A. Chavasse, H. Denis, J. Frisque, R. Garnier, Eglise et apostolat, Paris/Tournai 1954.

109 M.-J. le Guillou, Mission et Unité – Les exigences de la Communion II, Paris 1960, 13.

110 Y. Congar, Esquisses du Mystère de l'Eglise, Paris 1941, 126–127.

111 M.-J. le Guillou, Le Christ et l'Eglise – Théologie du mystère, Paris 1963, 15. Cf. auch «Le fondement ecclésiologique de la mission et de l'unité» in Unité des chrétiens et conversion du monde, Paris 1962 und «L'Eglise et le mystère» in Le Mystère d'unité II: L'Eglise en plénitude, Paris 1962, 11–53.

112 T. Ohm, Faites des disciples de toutes les nations I, Paris 1964, 51–52. Das Zitat Johannes' XXIII. findet sich in Principes Pastoraux (Acta Apost. Sedis 51 1959, 834).

113 T. Ohm, ibid., 50. Cf. auch K. Müller, «Praedicate Evangelium», Zentralidee der päpstlichen Missionsenzykliken, Zeitschr. für Missions- und Religionswissenschaft. 44 (1960), 161–174.

114 A. Rétif, Introduction à la doctrine pontificale des missions, Paris 1963; siehe zu diesem Thema: Repenser la Mission, 35° Semaine de Missiologie de Louvain, 1965, Paris-Tournai 1965. Die Vorlesung von R. P. M.-J. Congar, La Mission dans la théologie de l'Eglise, S. 53–78 hebt sehr gut die Grenzen einer Theologie der «plantatio Ecclesiae» hervor, die nicht auf die Quellen zurückgeht, und besteht darauf, daß die Mission in die Ekklesiologie integriert werden muß. Siehe auch M.-J. le Guillou, La vocation missionnaire de l'Eglise (commentaire du § 17 von Lumen Gentium), in 6 Barauna, L'Eglise de Vatican II, Paris 1966.

115 Y. Congar, Art. Apostolicité in Catholicisme.

116 Siehe zu diesem Thema das Werk von Ch. Journet, op. cit., das von H. de Lubac, Le fondement théologique des missions, Paris 1946; das bekannte Werk von J. Daniélou und A. Rétif, La Mission – Eléments de théologie et de spiritualité missionnaire, Paris 1963; von G. Mercier und M.-J. de Guillou, Mission et pauvreté, Paris 1964; C. Couturier, Mission de l'Eglise, Paris 1957.

117 Ch. Journet, op. cit., 374.

118 K. Rahner, Sendung und Gnade, Pastoraltheologische Beiträge, Innsbruck 1959, S. 24, 31, nach einem Gesamtblick auf die Entwicklung der Kirche seit Ende des Mittelalters schreibt H. Urs von Balthasar seinerseits: «Viele sind heute bereit, ihr Leben für die Kirche und die Welt dahinzugeben (keineswegs aber für ihre eigene Vollkommenheit). Für diese Leute bräuchten wir eine Theologie, welche die christliche Existenz als Dienst, als Gesandtsein, als Teilnahme an der Ausstrahlung darstellt, in der die Kirche sich verzehrt. Wenn es gelänge, eine solche Theologie zu entwerfen und sie allgemein verständlich darzustellen, indem man sie in den christlichen Unterricht hineinbringt, so könnten die christlichen Gemeinschaften eine neue Kraft in die Welt ausstrahlen», cf. Raser les bastions, Dieu Vivant 25 (1953), 32.

119 K. Rahner, op. cit., 30.

120 Ibid., 32.

121 Ibid., 33; siehe auch K. Rahner, Der Glaube des Priesters heute, Herder-Korrespondenz XVII (1962/63), 23–27.

122 Idem, Sendung und Gnade, 33–34; die Wende ist sicher die des 18. Jahrhunderts. Vgl. auch die Bemerkung von Perouas: «Nur eine wirklich christliche Anthropologie hätte dieser Periode von 1694 bis 1724 ihre ganze menschliche Bedeutung geben können; nur mit Hilfe einer solchen Anthropologie hätte die Kirche die Entwicklung des 18. Jahrhunderts sich zu eigen machen können.» Le diocèse de la Rochelle de 1649 à 1724, Paris 1964. Sociologie et pastorale (S. 409).

123 Sendung und Gnade, 34.

124 Ibid., 35.

125 Ibid., 35–36.

126 Wir zitieren einfach nur einige Namen. Siehe Peyriquère, Laissez-vous saisir par le Christ, Paris 1962; idem, Le temps de Nazareth, Paris 1964; J. Ploussard, Carnet de route, Paris 1964. Diesen Willen zur Kontemplation hatten auch die Arbeiterpriester; J. Hollande schreibt: «Diese Priester wünschten vor allem ‚comtemplativi in actione' zu sein, wie Abbé Godin es vorgesehen hatte; La mission de Paris, in La Christianisation du prolétariat, Bruxelles-Charleroi 1948. A. Depierre fügt hinzu: «Mehr noch als Männer der Tat sind wir Männer der Kontemplation», Journées missionnaires de La Tourette, Februar 1947 (éd. Economie et Humanisme), L'Arbresle, 52. P. Gauthier, Arbeiterpriester zu Nazareth, bemerkt ebenfalls: «Eine echte Berufung zum kontemplativen Leben ist wesentlich missionarisch», Les mains que voici (Coll. Chrétienté nouvelle), Paris 1964, 174; viele Stellen in diesem Buch sind ein Beleg für diese Bemerkung. Erwähnt sei auch die tiefe Beziehung zwischen Arbeit und Kontemplation, die de Foucauld aufstellt; Texte in der gleichen Richtung finden sich bei Kardinal Suhard und H. Godin.

127 J. Monchannin, et H. le Saux, Ermites du Saccidânanda, Paris, Casterman 1956.

128 H. le Saux, Sagesse hindoue et mystique chrétienne du Vedanta à la Trinité, Paris 1965. Zu dieser ganzen Frage cf. R. Panikkar, Intégration de la pensée de l'Inde, Bulletin du Cercle S. J. Baptiste (Febr. 1963), 16–22.

129 J. Frisque, Pour une théologie des rapports entre la mission et la paroisse, in La Revue Nouvelle XXXV, 1962, 519 ff. Im Folgenden eine Aufstellung der Artikel von J. Frisque, die man gesammelt herausgeben sollte: La théologie de l'Eglise, La Revue Nouvelle 15/11 (1959), 513–526; L'esprit missionnaire, Bulletin de liaison de l'Acmess, Nov. 1960; Comment l'Eglise peut-elle rassembler des peuples différents? Terre entière 5 (1964), 74–86; La paix du Christ. Visage de l'Eglise et rythmes du monde, Chrétiens dans l'Univers (Sammelband), Casterman, Paris 1964, 165–187; La tentation du Christ, de l'Eglise et du chrétien, Assemblées du Seigneur (coll.), Nr. 26, 91–102; La pauvreté qui fait vivre, Paroisse et Liturgie 15/11 (1961), 529–540; Pour une théologie de la mission, La Revue Nouvelle 15/10 (1960), 257–269; La mission dans l'Eglise. Situation actuelle et réflexion théologique, Responsabilités internationales des chrétiens (Sammelband), Casterman, Paris 1956, 111–144; Collégialité et mission, Lettre aux Communautés... 1964, Nr. 4, 19–27; Réflexions sur l'adaptation, Cahiers du Cercle S. J.-B. (Mai 1963), 14 bis 21; L'homme et la liturgie, Lettre aux Communautés... 1962. Nr. 6, 3–7; Participation à l'Eucharistie et appartenance à l'Eglise, Paroisse et Liturgie 15/8 (1963), 573–583; Le baptême est-il au seuil de la vie ecclésiale? Ibid., 15/7 (1963), 517–529; Liturgie et mission, ibid., 1/7 (1962), 417–424; Les institutions chrétiennes dans une Eglise missionnaire, La Revue Nouvelle, 15/10 (1963), 270–279; Pour une théologie des rapports entre la mission et la paroisse, ibid., 15/6 (1962), 579–592; La paroisse, centre d'évangélisation, Paroisse et Liturgie 15/8 (1963), 584–599; Paroisse rurale et exigences actuelles de la mission, Cahiers du Clergé rural, August-Sept. (1963), 20–35; Prêtres et laïcs au service d'une unique mission, La Revue Nouvelle 15/7 (1961), 3–18; Prêtres religieux et laïcs dans le monde actuel, Evangéliser 89 (1961), 451–461; Réflexions sur le laïcat missionnaire, Cahiers du Cercle S. J.-B., Februar (1962), 15–22; L'assistant technique, les royaumes de la terre et le royaume de Dieu, Terre entière Nr. 2 (1963), 60–70; Les contestations de la mission, Lettre aux Communautés... (1960), Nr. 9, 3–13; Attention à la vie et évangélisation, Paroisse d'aujourd'hui et évangélisation (Sammelband), Paris 1965, 13–41.

130 Zitiert von J. Laloux, op. cit. supra Anm. 7, 43.

131 Ibid., 44.

132 Ibid., 47.

133 P.-A. Liégé, La mission contre les institutions chrétiennes, Parole et Mission, Nr. 15 (Okt. 1961), 495 ff. Zur ganzen Frage der Akkulturation vgl. den wichtigen Artikel «Mission et cultures non-chrétiennes», XXIX^e Semaine de Missiologie de Louvain, Brügge/Paris 1960.

134 G. Siefer, La mission des prêtres-ouvriers, Paris 1960, 32.

135 Cf. die Zusammenfassung dieser Diskussion in E. Loffeld, op. cit., 330–336.

136 J. Thomas, Les «espaces» de la Mission, Parole et Mission, Nr. 4, 16–33.

137 Siehe die ausgezeichnete soziologische Analyse von J. Laloux,

op. cit., 67–68: Es ist eine Tatsache, daß sich die Kirche noch nie in der Geschichte einer technischen, demokratischen Welt mit einer planetarischen Offenheit gegenübersah, wie wir sie heute kennen; einer Welt, die in der Weise pluralistisch und profan ist, wie wir sie gegenwärtig erleben und in der die Kirche eine Minderheit darstellt. In dem Maße, in dem diese Welt im Verlauf ihrer Entstehung nicht verchristlicht wurde, wäre es utopisch zu glauben, sie müßte und könnte christlich bleiben, einfach deshalb, weil sie chronologisch auf eine Welt folgte, die so war, freilich auf ihre Weise, d. h. in ganz anderen Verhältnissen; es wäre verfehlt und bis zu einem gewissen Grade auch ungerecht, wollte man behaupten, sie sei vom Christentum abgefallen, wenn sie auch, Stück für Stück, eine bestimmte Art von Christentum – ob mit mehr oder weniger Recht oder Unrecht, das sei hier dahingestellt – abstreifte, die in den Augen vieler immer mehr an Bedeutung verlor. Und was soll man von den Kindern sagen, die später in diese Umwelt hineingeboren wurden, wo der Unglaube oder jedenfalls ein religiöser Indifferentismus zur Norm des Familienlebens und des gesellschaftlichen Lebens geworden war.

Sicher, wir sagen es noch einmal, «Entchristlichung» und «Gleichgültigkeit gegenüber dem Christentum» sind eng miteinander zusammenhängende Erscheinungen. Wie auch immer es sich mit der Vergangenheit und dem Entwicklungsprozeß verhalten mag, der die gegenwärtige Situation herbeiführte, so ist es nicht unwichtig, sich klar bewußt zu werden, daß die grundlegende Situation heute ein religiöser Indifferentismus der modernen Welt ist, da ihr das Evangelium nicht gepredigt wurde. Eine solche Perspektive gibt freilich der Konzeption und Verwirklichung des Missionsprojektes eine ganz andere Richtung; denn es ist ja nicht gleichgültig, ob einer etwas aufgegeben hat oder ob er es nie besaß, als es darum ging, es ihm zu geben (S. 67–68).

Cf. auch die beachtenswerte Anmerkung über die religiöse Gleichgültigkeit der heutigen Welt (S. 183–196), wo J. Laloux sehr gut den Wandel aufzeigt, der sich in der Tiefe vollzogen hat: «Diese Lebensweise und dieses zum Teil oder völlig neue Wertsystem riefen im modernen Menschen eine neue Auffassung der Einordnung seiner eigenen Person in die Gesellschaft hervor, die vor allem notwendig zu einer neuen Einstellung gegenüber der Autorität (gleich, ob bürgerlich oder religiös) und gegenüber Gott führte» (290).

[138] G. Mercier, und M.-J. le Guillou, op. cit., supra Anm. 74.

[139] Im Hinblick auf eine Kritik der Mission in ihrer Geschichte cf. das oben zitierte Buch.

Übersetzt von Franz Schmalz

MARIE-JOSEPH LE GUILLOU

Geboren am 25. Dezember 1920 in Servel, Frankreich, Dominikaner, zum Priester geweiht 1947. Er studierte an der Sorbonne, in Le Saulchoir und an der Universität Athen und erwarb sich dabei das Lizentiat in Literatur und Philosophie und den Doktor in Theologie. Er ist Mitglied des Centre d'Etudes Istina, Professor für Orientalische Theologie und Missiologie in Le Saulchoir sowie Direktor des Ökumenischen Forschungsseminars des Institut Catholique, Paris. Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen sind zu nennen: Mission et unité – Les exigences de la Communion, 1960, L'Esprit de l'Orthodoxie grecque et Russe, 1961, Le Mystère d'Unité, I. Découverte de l'Œcuménisme, 1962, II. L'Eglise en plénitude, 1962; Le Christ et l'Eglise – Théologie du Mystère, 1963, Mission et pauvreté – l'heure de la Mission Mondiale, 1964. Er bereitet eine Studie über die Theologie des Hl. Geistes vor, außerdem arbeitet er mit an den Zeitschriften: Istina, Vers l'unité Chrétienne, Parole et Mission, Rev. des Sciences philosophiques et théologiques, Lumen Vitae.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Hans Heimerl

Laienbegriffe in der Kirchenkonstitution des Vatikanum II

Schon eine oberflächliche Lektüre der Constitutio dogmatica de Ecclesia zeigt, daß der Text durchaus keinen einheitlichen Laienbegriff verwendet. Spätere Zeiten werden nach Veröffentlichung sämtlicher umfangreicher Konzilsakten und aus größerer zeitlicher Distanz heraus gründlichere Kommentare liefern können.[1] Hier sei ein erster Versuch unternommen, die verschiedenen Schichten und Strömungen aufzuzeigen, die den Laienbegriff im Konzilstext jeweils verschieden bestimmen.

I. DIE VERSCHIEDENEN ANALOGEN LAIENBEGRIFFE

Das Konzil hat sich bemüht, Aussagen über den Laien in der Kirche neu zu formulieren, aber es baut sichtlich auf den bereits bestehenden Auffassungen und Begriffen auf. Wer die Konstitution recht verstehen will, muß daher die im katholischen Raum gängigen Laienbegriffe kennen, die auch in der Diskussion des Laienkapitels in der II. Session vorgebracht oder vorausgesetzt wurden. Diese weisen eine Reihe von Nuancen auf, da sie ja durch die historischen Gegebenheiten, unter denen sie entstanden sind, ebenso wie durch theologische Anschauungen bedingt sind. Sie lassen sich nur in unvollkommener Weise klassifizieren.

Jeder kirchliche Laienbegriff baut auf einem *generischen Element* auf. Der Enthusiasmus, der sich um die Aufwertung des Laien bemüht, erweckt manchmal den Eindruck, als sei der Laie etwas total anderes als der Kleriker oder der Ordensmann, als habe er hauptsächlich nur seine ihm eigenen Aufgaben zu erfüllen und seine besonderen Rechte zu beanspruchen. In Wirklichkeit aber ist es anders. Für jeden Christen ist, in weitestem Umfang seines Christseins, der allen, Klerikern wie Laien, gemeinsame «Urstand»[2] bestimmend. Die meisten Bereiche des christlichen Seins und Wirkens sind für Priester und Laien gleich. Dieses generische Element ist etwas Positives und allen Laienbegriffen gemeinsam, wenn es auch nicht immer gebührend gewürdigt wird.

Wenn das Wort «Laie» verwendet wird, ohne daß dieses Begriffsmerkmal des Christseins wesentlich mitverstanden ist, liegt kein kirchlicher Laienbegriff mehr vor, kein analoger, sondern nur mehr ein äquivoker. Wenn man etwa vom «Laiencharakter» (laicità) des Staates spricht oder gar von Laizismus, so hat das mit dem kirchlichen Laienbegriff nichts mehr zu tun. Der definitive Text der Konstitution – zum Unterschied von früheren Entwürfen – verwendet das Wort in diesem Sinn nicht, es kommt nur in einem Zitat Pius XII. in der Anmerkung vor.[3]

Das *spezifische Element*, das den Laien von anderen kirchlichen Ständen unterscheidet, spielt, im gesamten Wesen des Christen gesehen, eine unterge-

ordnete Rolle. Gerade diese differentia specifica aber wird von den verschiedenen Laienbegriffen verschieden aufgefaßt. Im Interesse der Übersichtlichkeit vergröbernd, könnte man etwa folgende Laienbegriffe anführen:

1. Negativer «einpoliger» Laienbegriff: Der Laie wird als derjenige gesehen oder gar definiert, der kein Kleriker ist. Mit dieser negativen Definition verbindet sich meist auch die Auffassung von der Passivität des Laien, wie sie im Schlagwort von der «lehrenden und hörenden» Kirche, das sich sogar in Katechismen unserer Zeit und Konzilsdiskussionen verirrte, zum Ausdruck kommt. Das Wort «einpolig» möchte ich verwenden, um zu sagen, daß der Laie nur einen Bezugspunkt hat, von dem er unterschieden wird, nämlich den Kleriker.

2. Negativer zweipoliger Laienbegriff: Danach ist der Laie derjenige, der weder Kleriker noch Religiose ist; er hebt sich also von *zwei* Ständen in der Kirche dadurch ab, daß er deren Merkmale (und «Vorzüge») *nicht* aufweist. Dieser, ähnlich wie der erste, Laienbegriff ist am besten aus der mittelalterlichen Gesellschaft heraus zu verstehen, die Klerus und Mönchtum in ihren Privilegien und ihrer Lebensform einander annäherte und sie als «kirchliche» Stände den Laien, vertreten durch die weltliche Macht, gegenüberstellte. Ihren klassischen Ausdruck findet diese Anschauung von Laien in der oft zitierten Stelle aus dem Decretum Gratiani: «Es gibt zwei Arten von Christen: Eine Art ist dem göttlichen Dienst, der Kontemplation und dem Gebet geweiht... das sind die Kleriker und die Gott hingegebenen Ordensleute... Es gibt aber auch eine andere Art von Christen, die Laien... denen ist es erlaubt, zu heiraten, die Erde zu bebauen...»[4]

3. Positiver essentieller Begriff: Der Laie besitzt nicht nur im generischen Element des christlichen Urstandes die Fülle der Christenwürde mit allen ihren Aufgaben, sondern auch insofern er sich vom Klerus unterscheidet, hat er eine positive und aktive Rolle. Er steht ja zur Hierarchie nicht nur in einem Verhältnis der Abgrenzung, sondern vor allem der Wechselbeziehung, die von beiden Teilen Aktivität fordert. Der Laie wirkt auf seine Weise mit dem Amtspriestertum zum gemeinsamen Kult der Kirche zusammen, er empfängt in persönlicher Mitwirkung die Sakramente, er arbeitet mit der leitenden und führenden Hierarchie zusammen am Aufbau des Leibes Christi. – Dieser Laienbegriff verdient am ehesten die Bezeichnung «essentiell», weil er dem theologischen Wesen des Laien am nächsten kommen dürfte. Er ist «einpolig», weil er auf einem einzigen Unterscheidungsprinzip, nämlich der Wechselbeziehung zwischen Klerus und Laien, aufbaut.

4. Positiver existentieller Begriff. Das Wesen des Laien verwirklicht sich nie rein, sondern es hat stets eine Reihe von Akzidenzien im Gefolge, die den Laien konkret bestimmen. So ergibt sich aus den hierarchischen Vollmachten des Klerus, daß dieser auch primär zu deren Ausübung bestimmt ist und daher die Weltgestaltung den Laien «übrig bleibt» (vgl. 31 b)[5]. Richtet man den Blick nun außer auf das Wesen auch stark auf das, was der Laie konkret, in der Regel, soziologisch-empirisch ist und zu tun hat, so ergibt sich der existentielle Begriff, der den Laien besonders in seiner Weltsituation mit seiner Weltaufgabe sieht. Es ist nun einmal Tatsache, daß die meisten Laien einen weltlichen Beruf ausüben, zum Unterschied vom lateinischen Klerus in der Ehe leben, und ganz allgemein «in der Welt stehen». Es sei dahingestellt, ob es berechtigt ist, aus dieser Tatsache eine Definition des Laien zu machen und damit aus dem existentiellen einen essentiellen Begriff, wie es manche moderne Autoren tun. Jedenfalls unterscheidet sich der konkrete, durch seinen «Weltcharakter» bestimmte Laie nicht nur vom Kleriker, sondern auch von den Ordensleuten, der existentielle Laienbegriff ist zweipolig.

II. DAS KAPITEL ÜBER DIE LAIEN

Das Kapitel IV De laicis der Kirchenkonstitution gibt in n. 31 eine *Begriffsbestimmung:* «Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden, die nicht Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes sind, d. h. die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volke 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.»

Diese Formulierung läßt erkennen, daß das Konzil keine Definition geben wollte (obwohl eine solche in der Diskussion mehrfach gefordert worden war), sondern nur eine Begriffsbestimmung für einen beschränkten Bereich, fast eher sogar nur eine Sprachregelung, etwa ähnlich wie die Legaldefinitionen des CIC, die dann doch nicht konsequent durchgehalten werden. Wenn man sich fragt, für welchen Umfang nach der Absicht des Konzils diese Sprachregelung gelten soll (was heißt «sind

hier... verstanden»?), so stößt man bald auf eine sehr enge Grenze. Zwei Kapitel weiter (43 b) heißt es, der Religiosenstand sei kein Zwischenstand zwischen dem der Kleriker und dem der Laien, sondern bestehe aus Christen beider Gruppen. Während hier also wie in can. 107 CIC Ordensleute zugleich Laien sein können, die Laien sich somit nur von den Klerikern unterscheiden, grenzt das Kapitel IV die Laien sowohl gegen die Kleriker als auch gegen die Religiosen ab. (Das Laienkapitel legt einen zweipoligen Laienbegriff fest, das Religiosenkapitel verwendet einen einpoligen). Die Begriffsbestimmung beschränkt sich also von vornherein auf das Kapitel allein. Wir werden sehen, daß sie aber auch innerhalb desselben mit anderen Begriffsnuancen durchmischt ist.

Die Begriffsfestlegung selbst besteht aus zwei Teilen. Der erste gibt den negativen zweipoligen Laienbegriff wieder; der zweite wird als Erläuterung dazu präsentiert («d.h...»); er beschreibt das *generische* Element des Laienbegriffes; auf die besondere Art, wie die Laien das allgemeine Christsein verwirklichen, wird nur durch die Worte «auf ihre Weise» und «zu ihrem Teil» hingewiesen. Worin diese Eigenart besteht, sagt die eigentliche Begriffsbestimmung nicht, ein *spezifisches positives* Element des Laien führt sie nicht an. Erst der folgende Absatz gibt uns darüber in vorsichtigen Worten Auskunft: «Den Laien ist der *Weltcharakter* in besonderer Weise eigen.» (Laicis indoles saecularis propria et peculiaris est.)

Die Ausdrücke, mit denen diese Besonderheit des Laien dann näher beschrieben wird, zeigen aber eine Reihe von Approximationen: Die Kleriker sind nicht absolut den weltlichen Dingen entzogen, sondern können «zuweilen damit zu tun haben» und sind «*vor allem* und von berufswegen dem heiligen Dienst zugeordnet». Die Laien dagegen leben in den «*gewöhnlichen*» Bedingungen des Familien- und Gesellschaftslebens (wie sind die gegen die «ungewöhnlichen» oder außerordentlichen abzugrenzen?!) und es ist in *besonderer* Weise (nicht ausschließlich) *ihre* Aufgabe, alle zeitlichen Dinge durch Christus auf den Vater hinzuordnen (31 b). Das Zeugnis des Laien durch sein Leben und sein Wort hat eine *gewisse* besondere Note daher, daß es in den *gewöhnlichen* Verhältnissen der Welt gegeben wird (5 b).

Nimmt man n. 31 als ganzes, so wird aus der bewußten Beschränkung auf eine terminologische Fixierung und aus der Unschärfe, mit der das Spezifikum des Laien beschrieben wird, klar, daß das Konzil weder ausdrücklich noch einschlußweise das Wesen des Laien definieren oder auch nur aussagen wollte. Es stellt sich für den begrenzten Sektor des Laienkapitels auf den Standpunkt des existentiellen Laienbegriffes, ohne ihm damit allgemeine Verbindlichkeit zu verleihen.

In den *übrigen Teilen* des IV. Kapitels wird die *Welt* öfters als Aufgabenbereich des Laien genannt. Es sind dies aber keine bloßen Aussagen, sondern eher *Imperative* an die Laien, sei es der Form (35 a Ende; 36 c; 38) oder wenigstens dem Inhalt nach (33 a: Die Laien sind besonders dazu berufen...; 35 a; 35 d; 36 b).

An zwei Stellen des Laienkapitels und an einer im Kapitel über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit werden die Laien erwähnt, die in engere Beziehung zur Hierarchie treten, Kirchenämter im weiteren Sinn ausüben (33 b) oder sogar geweihte Amtsträger in kirchlichen Funktionen (officia sacra) ersetzen (35 d) und so fast zum Klerus zu zählen sind (41 d). Nach manchen Verfechtern des existentiellen Laienbegriffes ist ein solcher Laie, der amthaft im Dienst der Kirche steht, kein eigentlicher Laie mehr, da für ihn nicht mehr der Weltstandort, sondern der Anteil an den hierarchischen Gewalten charakteristisch sei.[6] Der Konzilstext aber verwendet auch für diese das Wort «Laie», ohne auf das theoretische Problem einzugehen.

Da und dort hat sich in das Kapitel über die Laien auch eine Tendenz eingeschlichen, die sicher nicht den Absichten der Konzilsmehrheit noch auch dem Grundanliegen des Kapitels selbst entspricht. Ich möchte sie «*Außenseiterströmung*» nennen. Nach ihr wird der Laie als eine Art Außenseiter in der Kirche betrachtet. Kirche – das ist der Klerus, das sind die Ordensleute, die Laien gehören nicht «eigentlich», sondern nur «auch» dazu. Diesen fatalen Eindruck macht das wiederholte «*auch* die Laien» (34 a, b; 35 a; 33 d). Gewiß aber wollte man gerade das Gegenteil erreichen und ausdrücken, daß die Laien ebenso wie die Kleriker oder Religiosen diese und jene Aufgaben oder Rechte haben. – In n. 33 c heißt es, daß Laien zu gewissen *kirchlichen* Ämtern *herangezogen* werden können, was so aussieht, als ob «kirchlich» mit «an sich nicht für Laien» gleichgesetzt werden müßte. Freilich sind die munera ecclesiastica ein feststehender Terminus des Kirchenrechtes,[7] doch die Tatsache, daß das Konzil sich davon nicht freimachen konnte, zeigt, wie sehr noch die alte Außenseiterströmung unter ihrer Asche weiterglimmt. Am auffallendsten ist der Rückschritt, den der Absatz über das «geistliche» Prie-

stertum des Laien (34b) gegenüber der Darstellung des *allgemeinen* Priestertums im Kapitel über das Volk Gottes (10, vgl. 26c; 28) bedeutet. Die früher klar ausgesagte reale *Ausübung* des allgemeinen Priestertums durch Mitwirkung an der Eucharistiefeier und Sakramentenempfang wird zu geistlichen Opfern abgeschwächt, die in der Eucharistie (passiv) dargebracht werden.

Gewichtiger jedoch sind die Aussagen, die den Laien in seinem *aktiven Zusammenwirken mit der Hierarchie* sehen, in einer *Wechselbeziehung* zu ihr: Die Hierarchie ist nicht eingesetzt, um selbst die ganze Heilsmission der Kirche auf sich zu nehmen, ihre Aufgabe ist es vielmehr, «die Gläubigen so als Hirten zu führen..., daß alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten» (30). «Der Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine Verbundenheit ein, da ja die Hirten und die anderen Gläubigen in enger Beziehung miteinander verbunden sind. Die Hirten der Kirche sollen nach dem Beispiel des Herrn einander und den übrigen Gläubigen dienen, diese aber sollen voll Eifer mit den Hirten und Lehrern eng zusammenarbeiten. So geben alle in der Verschiedenheit Zeugnis von der wunderbaren Einheit im Leibe Christi» (32c). Von welchem Geist und welcher Verhaltensweise diese Zusammenarbeit getragen sein soll, dafür gibt n. 37a–c einige Anweisungen. Auf den fruchtbaren Wechselbeziehungen zu den geweihten Amtsträgern beruht der essentielle Begriff des Laien, der somit auch vom Konzil wenigstens als Hintergrund des existentiellen Laienbegriffes anerkannt scheint.

Das *generische Element* des Laienbegriffes, die allen gemeinsame Christenwürde und Christenaufgabe, werden eigens in 32b–33a hervorgehoben. Beide sind in der Taufe und damit in der Kirchengliedschaft begründet (32b; 33ab). Aber auch wo von der Teilnahme der Laien am Priestertum, am Propheten- und Zeugnisamt sowie am königlichen Dienst Christi die Rede ist (34–36), steht vor der Besonderheit der Laienaufgaben die allen Christen gemeinsame Grundlage. Das ist der positive Sinn des (wie gesagt etwas unglücklichen) «*auch* die Laien».

Überblickt man das Laienkapitel als Ganzes, so fällt zunächst die *Mehrschichtigkeit* des verwendeten Laienbegriffes auf und man möchte der Klage Ratzingers zustimmen, daß es noch immer an einer echten positiven Definition des Laien fehlt, da das vorhandene Positive zu sehr aus nichtkirchlichen, welthaften Faktoren abgeleitet wird.[8] Doch bietet einerseits die Hervorhebung des generischen Elementes und der aktiven Wechselbeziehung zur Hierarchie ein Gegengewicht, andererseits ist das Laienkapitel aus dem Gesamtanliegen des Konzils und aus seinem eigenen Anliegen heraus zu verstehen. Das Vaticanum II will wesentlich ein pastorales Konzil sein – ein Konzilsvater eröffnete seinen Diskussionsbeitrag mit den Worten: «Theologi non sumus, sed pastores tantum.»

Das Konzil möchte den Laien, wie er heute in der Kirche und ihrer Laienbewegung gesehen wird und wirkt, ansprechen, ihn ermutigen, und die priesterlichen Seelsorger zur zeitgemäßen Haltung gegenüber dem Laien führen. Diesem Anliegen wird die begriffliche Exaktheit und die Systematik untergeordnet, auch wenn sie ein wenig leidet. Das Konzil fragt sich nicht: Was *ist* der Laie? sondern: Welche Bedeutung, welche Aufgaben kommen der zahlenmäßig größten Gruppe in der Kirche von heute zu? Es will *keine Definition* geben, *sondern eine pastorale Weisung*, für die ihr eine Sprachregelung mit Annäherungswerten genügt.

III. DER LAIE IN DEN ÜBRIGEN KAPITELN

Genauso wenig wie beim CIC darf man bei der Kirchenkonstitution meinen, von Laien werde nur dort gehandelt, wo die Überschrift «De laicis» steht. Das Laienkapitel selbst verweist darauf, daß alles, was vom Volke Gottes gesagt wird, von den Laien ebenso wie von den Klerikern und Ordensleuten gilt. Tatsächlich enthält die Kirchenkonstitution aber noch weit mehr über den Laien.

Im Kapitel über den hierarchischen Aufbau der Kirche werden zwar oft für Bischöfe und Priester Ausdrucksweisen verwendet, die auf eine Passivität der Laien schließen lassen könnten: regere, gubernare, pascere, docere, sanctificare.

Aber im gleichen Kapitel und erst recht in anderen gibt es Hinweise auf die aktive Rolle, die der Laie in dieser Wechselbeziehung innehat, und überdies kann nicht alles überall gesagt werden. Die Kirchenkonstitution enthält ohnehin schon genug Wiederholungen (dreimal über die Aufgaben der Eheleute: 11b, 35c, 41e; öftere Betonung des Primates usw.), so daß es wohl ermüdend geworden wäre, auch die Aktivität des Laien vor der Hierarchie bei jeder möglichen Gelegenheit zu betonen.

Die Kirchenkonstitution bietet in verschiedenen Teilen Zugänge zu einem *positiven Verständnis* des Laien, die zum Teil den Gehalt des Laienkapitels

übertreffen. Es sind dies vor allem drei in verschiedenem Zusammenhang wiederkehrende Aussagen:

1. *Die Fülle der christlichen Würde und Sendung*, die den christlichen «Urstand», das generische Element des Laienbegriffes nicht als eine schmale gemeinsame Basis der drei Stände in der Kirche, sondern als den Reichtum des Christseins erscheinen läßt. Schon nach dem ersten Kapitel über das Mysterium der Kirche sind die einzelnen Gläubigen Tempel des Heiligen Geistes (4a), über sie strömt das Leben Christi, mit dem sie wahrhaft seit der Taufe vereint sind (7b). Das Kapitel über das Volk Gottes kann man mit Recht als die theologische Grundlage für das Laienkapitel bezeichnen.[9] Es beschreibt den Laien, obwohl es ihn kaum mit diesem Namen nennt, in seiner Stellung als Glied des Volkes Gottes. Er gehört dem «auserwählten Geschlecht, dem königlichen Priestertum, dem heiligen Stamm» an (9a, 1 Petr 2, 9f zitierend). Darum kommt ihm wie jedem Christen das allgemeine Priestertum zu, das er im persönlichen Kult der geistlichen Opfer und des Tugendlebens, aber auch in der Teilnahme am eucharistischen Opfer und in den Sakramenten vollzieht (10-11). Diese Abschnitte übertreffen die parallelen Aussagen im Laienkapitel weit an Umfang und theologischer Tiefe. Über die Teilnahme aller Gläubigen am Prophetenamt Christi wird dagegen hier nur kurz gehandelt, hauptsächlich über den Glaubenssinn und die Unfehlbarkeit des Gottesvolkes in credendo. Das Kapitel über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit wendet sich indirekt ebenso gegen die Auffassung, als sei die Heiligkeit nur Sache der Priester und Ordensleute, wie gegen die andere, daß es eine ganz eigene Laienspiritualität gäbe. Es unterstreicht immer wieder, daß alle Gläubigen jeglichen Standes in der Kirche zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind (39; 40b; 41ag; 42e).

2. *Die Verschiedenheit der Gnadengaben*, die zugleich eine Verschiedenheit der Glieder des Leibes Christi, des Gottesvolkes, und eine Verschiedenheit der Aufgaben und Dienste bedingt (7c,e; 12b). Unter diesen Charismen sind nicht notwendig außerordentliche Gaben zu verstehen, sondern auch schlichtere und allgemeiner verbreitete (12b). Die Apostelgnade ist nur eine von diesen Geistesgaben, die hierarchischen Gaben decken sich nicht mit den charismatischen (4a). Die Konstitution spricht es nicht aus, legt es aber nahe, daß die Weltaufgabe nicht nur eine besondere Berufung (31b), sondern auch eine besondere Gnadengabe ist. Den Weg zur einen Heiligkeit muß jeder nach seinen eigenen Gaben und Gnaden (secundum propria dona et munera) gehen; Beispiele dafür sind die christlichen Eheleute und Eltern, diejenigen, die schwere Arbeit verrichten, die Armen und Mühseligen (41ef). Es läßt sich sogar vermuten, daß Laie-Sein im Sinne der Wechselbeziehung zur Hierarchie eine eigene Gnade ist.

3. *Die Wechselbeziehung zwischen Klerus und Laien*, in der der Laie eine *aktive* Rolle spielt. Durch die Gnadengaben leisten die Glieder der Kirche nicht nur einseitig von oben nach unten, sondern *gegenseitig* sich Hilfedienste (7e). Allgemeines Priestertum und Amtspriestertum sind *aufeinander* hingeordnet, beide nehmen je auf besondere Weise am Prietertum Christis teil (10b). Die Gläubigen übernehmen alle bei der liturgischen Handlung ihren je eigenen Teil, nicht unterschiedslos, sondern die einen so, die anderen anders (11a; vgl. 26a, 62b). Im Glaubenssinn des christlichen Volkes ist eine Antwort auf das heilige Lehramt zu sehen (12a, vgl. 25a). Jeder Jünger Christi hat die Pflicht, zu seinem Teil den Glauben auszusäen (17). Die Amtsträger der Kirche dienen ihren Brüdern, damit alle, die zum Volke Gottes gehören, auf ein gemeinsames Ziel hinstreben und so zum Heile gelangen (18a). Die Bischöfe müssen daher die eifrige Mitarbeit der Gläubigen wecken (23c; 27c; vgl. 65).

IV. FOLGERUNGEN FÜR DIE AUSLEGUNG UND ANWENDUNG DER KONSTITUTION

Der existentielle Laienbegriff des Kapitels IV muß innerhalb der vom Konzil ihm gesetzten *Grenzen* und aus dessen *pastoraler Ausrichtung* verstanden werden. So entgeht man der *Gefahr der Fehlinterpretation*, diesen Begriff in die Systematik, in die Theologie umzusetzen. Der existentielle, zweipolige Begriff, der den Weltcharakter als Spezifikum des Laien ansieht, ist nicht als Wesensbestimmung des Laien, als essentieller Begriff, gemeint und darf darum auch nicht als solcher ausgegeben werden. Es sollten sich nicht die unerfreulichen Fehlentwicklungen wiederholen, die es in der Theorie der Katholischen Aktion gab; man versuchte ja, an die praktischen und pastoralen, situationsbedingten Weisungen Pius XI. mit scholastischen Kategorien heranzugehen und kam so zu unfruchtbaren Exegesen der Ausdrücke «Mandat», «Teilnahme am hierarchischen Apostolat» u.a. In erster Linie gilt es, nach dem Geist des Laienkapitels zu handeln, in zweiter Linie kann dieser Geist eine Richtung für

die theologische Frage nach dem Wesen des Laien weisen, die Formulierungen aber können nur im Lichte dieses Geistes Anhaltspunkte geben.

Im Bereich der praktischen Verwirklichung besteht für den existentiellen Laienbegriff die Gefahr der *Fehlanwendung*. Wenn man den Laien die Welt in besonderer Weise als Aufgabe zuteilt, so könnte es bald auch heißen, das Religiöse sei Sache des Klerus und das Ende wäre die Sanktionierung der bereits auftauchenden Tendenzen, die der Hierarchie jeden Einfluß auf die Weltgestaltung absprechen wollen. Andererseits würde sich der Laie nicht mehr in der Kirche zuständig fühlen und die «Außenseiterströmung» käme zum Durchbruch. So würde das Ziel des Laienkapitels, nämlich den Laien als aktives, vollwertiges Glied der Kirche hervorzuheben und einzusetzen, durch das Fehlverständnis seines eigenen Laienbegriffes zunichte gemacht.

Mehr als der Abschirmung vor Gefahren bedarf aber der Laienbegriff des Kapitels IV der Ergänzung auf ein *tieferes und volleres Verständnis des Laien* hin. Eine erste Blickweitung nimmt das Konzil selbst vor in der gesamten Konstitution, besonders im Kapitel über das Volk Gottes. Die Dekrete über das Laienapostolat und über die Kirche in der heutigen Welt liefern neue Gesichtspunkte. Das ökumenische Gespräch wird zeigen, daß die getrennten Christen vielfach ein anderes Verständnis vom Laien haben. Die zukünftige Entwicklung in der katholischen Kirche selbst und in der profanen Gesellschaft wird die Situation, aus der heraus das Laienkapitel geschrieben ist, überholen. So wird sich ein Wachstum des Laienbegriffes ergeben, das einerseits zur tieferen Erfassung des Wesentlichen, andererseits zum Fortschreiten der konkreten Verwirklichung führt.

---

1 F. Wulf, Fragen um den Christen in der Welt, Geist u. Leben 38 (1965), 300–309, sowie B. Dreher, Würde und Sendung des Laien, Lebendige Seelsorge 16 (1965), 214–220, sind eher Erwägungen im Anschluß an das Laienkapitel der Kirchenkonstitution als eigentliche Kommentare.

2 Cf. F. Klostermann, Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962, 765 ff.

3 Anmerkung 116: «Laicità dello Stato.»

4 c. 7, C XII, q. 1.

5 Die Stellen aus der Konzilskonstitution werden nach den Nummern des Textes zitiert, die einzelnen Absätze innerhalb der Nummern durch Kleinbuchstaben: a = 1. Absatz, usw.

6 K. Rahner, Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1961^5, 340 ff, 344.

7 Cf. can. 145, par. 1.

8 J. Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg, Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode, Köln 1964, 42 f.

9 Idem, in der Einleitung zur deutschen Ausgabe der dogmatischen Konstitution über die Kirche, Aschaffendorff, München 1965; Herder-Korr. 19 (1964/65), 162.

HANS HEIMERL

Geboren am 15. Februar 1925 in Wien, setzte er nach seiner Priesterweihe 1950 seine Studien an der Theologischen Fakultät der Universität Graz und an der Kirchenrechtlichen der Gregoriana in Rom fort, um in Theologie und kanonischem Recht zu promovieren. Nach einer Zeit der Seelsorge in einer Arbeiterpfarrei war er Sekretär des Bischofs von Graz und ist nun an der dortigen Universität Professor für Kirchenrecht. Neben vielen Artikeln veröffentlichte er seine Dissertation: Laien im Dienst der Kirche, 1958, und Kirche, Klerus und Laien – Unterscheidungen und Beziehungen, 1961. Er arbeitet mit an: Theologisch-praktische Quartalschrift, Seelsorger, und bereitet zwei größere Werke vor: Theologische Fundamente des kanonischen Rechts, und: Das nach-konziliarische Recht.

Einige Bemerkungen zum Artikel von Hans Heimerl

Diese kleine Untersuchung über den Begriff des Laien und dessen mehrdeutige Bedeutung in «Lumen gentium» scheint mir der Beachtung wert zu sein, weil aus einer unbedacht verwendeten Terminologie auch erhebliche praktische Folgen entstehen können. Die Terminologie mag zunächst eine sehr harmlose Sache sein, sie bestimmt aber sehr oft die Richtung der Aufmerksamkeit auch im praktische Denken. Dennoch scheint mir einiges in dieser Untersuchung etwas überbetont zu sein. Es ist richtig, daß im 4. und 6. Kap. nicht genau derselbe Begriff des «Laien» verwendet wird. Aber es kam im 6. Kap. über die Religiosen eben darauf an, eine Lehre von drei Ständen zu vermeiden und zu betonen, daß die Einteilung Kleriker – Laie und die Unterscheidung Religiose – Nichtreligiose nicht vermengt werden dürfen zu einer Dreiteilung der «Stände» in der Kirche. Von daher ist bei dem Fehlen einer differenzierteren Terminologie die auch ein Konzil nicht einfach schaffen kann, der Rückgriff auf die Terminologie des CIC verständlich. Der eigentliche Begriff des Laien wird im 4. Kap. umschrieben. Selbstverständlich gehört in den Begriff des Laien all das hinein, was im 2. Kap. über das «Volk Gottes» gesagt wurde. Dies alles brauchte im 4. Kap. nicht wiederholt zu werden. – Es ist mir nicht ganz deutlich geworden, wie sich bei Heimerl der «positive essentielle Begriff» vom «positiven existentiellen Begriff» unterscheidet. Denn wenn der Laie eben doch nun einmal trotz der Zugehörigkeit zum Volk Gottes, die er mit dem Kleriker und dem Religiosen teilt mit allen Rechten und Pflichten einer solchen Zugehörigkeit, dennoch vom Kleriker und vom Religiosen unterschieden werden soll, dann muß doch wohl im «Wesensbegriff» sein besonderes Verhältnis zur Welt eingetragen werden, wenn man ihn nicht rein negativ gegen Kleriker und Religiosen abgrenzen will. Mir will also scheinen, daß der «essentielle» und der «existentielle» Begriff des Laien sachlich nicht unterschieden werden können, zumal die aktive Beziehung auf den Klerus in dessen amtlicher Funktion doch wohl noch etwas ist, was allen Gliedern des Volkes Gottes, also z. B. auch dem Kleriker (gegenüber einem höheren Amtsträger) und dem Religiosen zukommt, also allein den Laien nicht vom Klerus und den Ordensleuten unterscheidet. Wenn Heimerl in dem Ausdruck: «*auch* die Laien» eine «Außenseiterströmung» wirksam sieht, so scheint mir dies etwas übertrieben. Bei der gegebenen Terminologie und der noch vorhandenen klerikalen Mentalität blieb dem Konzil gar nichts anderes übrig, als zu betonen, daß dieses und jenes, was von allen Gliedern des Volkes Gottes gilt, *selbstverständlich* «auch» von den Laien gemeint ist. Heimerl gibt ja zu, daß das Konzil gerade sich gegen diese «Außenseiterströmung» wenden wollte. Wenn sie aber nun einmal besteht, war es eigentlich nicht möglich, anders zu sprechen. – Schließlich meine ich, man solle den Unterschied zwischen einer pastoralen und einer dogmatischen Aussage nicht überbetonen.

KARL RAHNER

Lambertus van Holk

Vom Laien zum Diakon

Heimerls Betrachtung über den Begriff «Laie» verdient wegen ihrer Klarheit und differenzierenden Behutsamkeit große Anerkennung. Für den Nichtkatholiken ist und bleibt bei jeglicher Interpretation des Laientums der schier unentwirrbare Knoten, in dem sich einerseits 1. geforderte Fachkundigkeit mit 2. empfangener Weihe zum geistlichen Stand verbinden und dem anderseits 3. unentrinnbare Nichtfachkundigkeit, Profanität und Passivität gegenüberstehen. Warum wurde dies erst vor kurzem auch zu einer Frage an die Kirche? Die Antwort muß m. E. lauten: Weil erst vor gar nicht so langer Zeit der Laie auch in religiösen Dingen als mündiger, selbstverantwortlicher und handlungsfähiger Mensch anerkannt wurde (das Bild vom Hirten und Herdenschaf ist unannehmbar geworden), während er gleichzeitig – zweiter Aspekt – immer wieder und recht vielseitig auf seine Mitwirkung angesprochen wird, nicht nur in Sachen der Verwaltung und Organisation, sondern auch in geistig-geistlich-religiösen Bereichen wie Unterricht, Vereinsleitung, manchmal auch Verkündigung und Seelsorge (woher die Einrichtung bzw. die Erneuerung des Diakonats). Es scheint also, daß derartige Laienarbeit hohe Qualität haben kann. Ein dritter Aspekt in dieser Entwicklung ist der Mangel an Geistlichen, sowohl in der katholischen als auch in den protestantischen Kirchen, so daß es außerdem scheint, als ob erst die Not die Kirchen auf die hier liegenden Entwicklungs- und Hilfsmöglichkeiten gebracht hätte. Ein *Apostolat* der Laien setzt immer mehr Fachkenntnis, Hingabe, aktive Beherrschung und Wirklichkeit geistigen Lebens voraus, als mit dem Wort Laie überhaupt vereinbart werden kann; der veränderte Sprachgebrauch hat ja aus dem Laien einen *Nichtfachkundigen*, unter Umständen sogar einen Dilettanten gemacht, aber Hingabe oder einen religiösen Sinnzusammenhang berücksichtigt dieser Sprachgebrauch überhaupt nicht.

Auf protestantischer Seite ist, aus eigenem kirchlichen Zusammenhang, eine ganz andere Erkenntnis gewachsen: daß das sogenannte allgemeine Priestertum der Gläubigen eigentlich eine Fiktion ist bzw. mehr Postulat ist als Wirklichkeit. Lediglich einige Sekten kennen keine Ämter. In den größeren Glaubensgemeinschaften (selbst wenn ausnahmsweise mit «außerordentlichen Gaben» ein Recht zum Predigen usw. verbunden wird), ist durchweg jede Gemeindetätigkeit dem Prediger, dem Presbyter oder dem Diakon anvertraut. Unter bestimmten Notumständen («Gott braucht Menschen») mag man auf den nichtordinierten Laien zurückgreifen; aber die Regel ist das nicht. Jedoch werden auch in der protestantischen Welt neben den alten Ämtern neue Dienstämter anerkannt.

Es liegt an der Art der Arbeit, die in diesen Ämtern getan wird, daß eine spezifisch *theologische* Fachkundigkeit nicht nötig und die religiöse Bildung und Formung durch Katechese und Bekenntnis ausreichend ist; aber das kann nicht heißen, daß solche Gemeindeglieder auf dem ihnen anvertrauten Gebiet «Laien» sein dürfen, mag es sich nun um religiöse Kinderarbeit oder Frauenbildung, um Führung einer Arbeitergruppe oder Beratung für Arbeitgeber, um soziale Hilfeleistungen oder akademische Gemeindearbeit handeln. Dies entspricht dem, was Heimerl in seinem Artikel die «positive» Seite des Laientums nennt. Da ist dann der Geistliche Laie! Er kann ein Weihewort sprechen, kann mit der Gemeinde als Liturge die Messe feiern, aber seine Autorität reicht nicht weiter als das Gebiet, auf dem er fachkundig und für das er autorisiert ist.

Hinter diesen neuen Formen aktiven Laientums liegt natürlich auch eine überaus wichtige und in die Tiefe des religiösen Lebens hinabreichende Veränderung im Aufbau und in der Wesensbestimmung von Gemeinde und Kirche: das wachsende Sendungsbewußtsein in einer immer unchristlicher werdenden Welt; das wachsende Bedürfnis nach Sinngebung des täglich gelebten, durch Beruf und Freizeit beherrschten Daseins.

Wenn also heute eine Theologie des Laien gefordert wird, so wird eigentlich eine Theologie der (vornehmlich sozialen) Ämter gefordert und eine

neue Formulierung der *Ecclesia militans* in einer sogenannten postchristlichen Welt: Gefordert wird eine Auswirkung des Schema XIII!

Wer dies für eine allzu weit voranschreitende Verweltlichung hält, hat m. E. die heutige Situation des Christentums noch nicht ausgelotet. Aber außerdem unterschätzt er Umfang und Tiefe der zu dieser Laienarbeit erforderlichen *biblischen* Schulung; denn in der Kenntnis der Bibel und dem darin wurzelnden lebendigen gläubigen Umgang mit der Heiligen Schrift liegt das Merkmal kirchlicher und gemeindlicher Laienarbeit. Das soll natürlich nicht heißen, daß für viele Aufgaben eine tiefere weltanschauliche und kirchenkundliche Bildung getrost fehlen darf! Aber dadurch wird der Laie dann eben mehr als Laie. Und schließlich wird die religiöse und theologische Perspektive eines solchen aktiven Christseins in einem stets tieferen Durchdenken und Erfahren der Gestalt und des Werkes des Christus-Diakonos gefunden. Sollte darin für eine so sakramental-gläubige Kirche, wie die römisch-katholische es ist, vielleicht ein Anlaß liegen, der Fußwaschung (Joh 13) den ehrenvollen Platz zu geben, der dieser etwas stiefmütterlich bedachten Handlung in der Kirche Christi Rechtens zukommt?

Prof. van Holk war Beobachter am II. Vatikanischen Konzil für die Internationale Vereinigung freier Christen (Association internationale du christianisme libéral).

Charles Davis

Theologie des Laien

Nur zu einem begrenzten Teil ist die Theologie des Laien von abstrakten, allgemeingültigen Prinzipien bestimmt. Mehr denn Analyse und Einordnung abstrakter Konzeptionen, ist sie theologische Reflexion der konkreten, institutionellen Struktur der Kirche. Diese Struktur, in der einige Züge sich immer gleich geblieben sind, ist immer historisch mitbedingt und kann sich ändern. So dürfte es ziemlich verfehlt sein, anzunehmen, es sei dasselbe, das unveränderliche Wesen des Laien-Status zu definieren, und seine konkrete Rolle zu umreißen. Der gegenwärtige Wandel in der Position des Laien innerhalb der Kirche und in der Diskussion über diese ist nur ein Teil des groß angelegten Übergangs, der die gesamte Struktur der Kirche betrifft. Die Kirche wirft nun schrittweise eine Hülle von sich, die sie Jahrhunderte lang kleidete und tastet sich auf einem neuen Weg voran in eine neue soziologische Lebensweise hinein, die der gegenwärtigen Situation angemessener ist. Das eigentliche Problem ist, ganz konkret die eigentlichen ekklesialen Formen und Funktionen herauszuarbeiten, dabei kann aber das Umschreiben von allgemeinen, nichthistorischen Prinzipien nur ein Teil des Werkes sein.

Wenn das Problem des Status und der Funktion des Laien nur isoliert behandelt wird, ist es unlösbar. Papsttum, Episkopat und Presbyterat sind ebenso wie das Laientum historisch bedingt in ihrer sozialen Struktur, in der präzisen Abgrenzung ihrer Funktionen und in der Art ihres Gelebtwerdens. Als soziale Körperschaft mit institutionellem Charakter existiert die Kirche nie als ein Wesen, das nur von zufälligen, vorübergehenden Formen berührt wird. Was existiert ist vielmehr eine spezifische, historische Realisierung dieses Wesens. Das gilt für alle ihre institutionellen Dienste und Funktionen. Das Problem ist heute ebenso sehr eine Frage nach der genauen Rolle des ordinierten Diener der Kirche, wie eine Frage nach der genau markierten Rolle des Laien. Es geht dabei immer um ein und dasselbe Problem, nämlich die Adaption der gesamten Institution an die moderne Welt.

Wenn man nur von einem neuen Verständnis des

Laienstandes spricht, ist dies deshalb gleichzusetzen mit einem Verfehlen des eigentlich notwendigen radikalen Neuüberdenken der gesamten sozialen Struktur der Kirche. Sicher – dieser einseitige Weg wurde vorbereitet durch die neue Betonung alles dessen, was Christen im allgemeinen ohne Blick auf ihre besondere Funktion in der Kirche charakterisiert, und durch eine Neuentdeckung der verantwortlichen Rolle, die der Laie in der Sendung der Kirche für die Welt spielt. Aber wenn diese neu erkannten Wahrheiten im Leib der Kirche verkörpert werden sollen, müssen sich die tiefen Veränderungen auch auf den Klerus auswirken, genauso wie auf die Laien.

Tatsächlich rührt ja auch viel weniger in der Institution der Kirche von göttlichem Recht her, denn daher, daß die Kirche durch historische und soziologische Ursachen hindurch geformt wurde. Diese Erkenntnis wird aber verdunkelt durch die Denkgewohnheit, die Kirche von ihrer Wirklichkeit zu trennen. Die Lehre von Papsttum, Episkopat oder Priestertum genügt durchaus nicht, uns zu erklären, wie diese Ämter je konkret funktionieren und fungieren. Empirische soziologische Studien, unterstützt durch gleichzeitige historische Forschungen, zum Beispiel nach der Macht in der Kirche, nach den verschiedenen Modi, nach denen Entschlüsse gefaßt werden, nach den Modalitäten der Ausübung bischöflicher Autorität, nach den wechselnden sozialen Beziehungen zwischen Priestern und Volk, würde ganz neue Dimensionen in unserem Wissen über die Kirche als eine Institution erschließen. Wir sind an einem Punkt angelangt, wo die soziale Gestalt der Kirche sich notwendig ändern muß. Der Bezug von Bischof zu Priester, oder vom Priester zu den Gläubigen, die Modi der Entschlußfassung, die Verteilung der Verantwortlichkeiten und so weiter, können soziologisch sehr genau differenziert werden, ohne dadurch auch nur kleine Veränderungen der grundsätzlichen Lehre über sie zu erzwingen. Es gilt jetzt, in diesem konkreten Zeitpunkt, zu entscheiden, ob die großartige Doktrin vom Laien ein schönes Ideal bleiben wird, oder wirklich Bedeutung erlangt.

Kurz gesagt: die Theologie des Laien sollte sich nicht auf das Universale, Unabänderliche beschränken, sich wie in der Vergangenheit fast ausschließlich damit beschäftigen, eine allgemeine, wertvolle Konzeption vom Laien und seiner Rolle zu geben. Sie sollte vielmehr die soziologische Lebensweise der Kirche mit all ihren empirischen, wirklichen, historisch fundierten Tatsachen reflektieren. Zusammen mit den Hilfswissenschaften, wie Verfassungsrecht und Soziologie, sollte sie die unabwendbaren institutionellen Verbesserungen im Sinne der Anpassung der ganzen kirchlichen Struktur an die Situation in der modernen Gesellschaft studieren und fördern. Die neue Gestalt wird natürlich, wie alle vorausgegangenen Lebensformen der Kirche wiederum relativ sein. Eine absolut ideale Struktur der Kirche ist eine geschichtsferne Abstraktion.

Prof. Davis ist Mitherausgeber von CONCILIUM, Professor der Dogmatik an der päpstlichen Hochschule Athenaeum und Professor der Philosophie und Theologie am Heytrop College, Oxon, England.

Vorwort

H. Küng

Kennen wir die Anderen?

Kennen wir die Anderen? Wenn wir ehrlich sein wollen, müssen wir sagen: nein. Aber wir beginnen, sie zu kennen, und das ist viel wert. Das heißt ja schon einmal, daß es uns daran *gelegen* ist, sie kennen zu lernen. Und das war nicht immer so. Lange Jahrhunderte wollten wir sie gar nicht kennen. Oder wenn schon, dann nur nach der schlechtesten Seite hin, nur um sie gleich theologisch abstecken und erledigen zu können. Es ist uns heute daran gelegen, sie kennen zu lernen, weil auch sie, in einem echten und manchmal sogar in einem besseren Sinn als wir *Christen* und christliche Kirchen sind. Und sollte es uns nicht daran gelegen sein, unsere Brüder kennenzulernen?

Sie sind unsere Brüder, auch wenn sie in manchem verschieden sind. Verschiedenheit kann fruchtbarer sein als Einheit – im Mittelmäßigen! Deswegen ist uns besonders daran gelegen, die Anderen kennen zu lernen: weil sie – bei allen ihren zahlreichen Schwächen und Einseitigkeiten, die es selbstverständlich auch bei ihnen gibt – manches nun doch als Christen *besser* machen. Das merken wir, sobald wir sie kennenlernen. Es geht uns dann auf, daß unsere Katholizität leider sehr oft keine Wirklichkeit, sondern nur eine Möglichkeit, nur ein Anspruch, nur ein Programm ist, das in zu vielen Dingen auf Verwirklichung *wartet*. Die Anderen aber haben manche Punkte dieses Programms, zwar sehr oft in Auswahl und Verengung, *verwirklicht*. Muß man die theologische und praktische Hochschätzung der heiligen Schrift, den lebendigen und verständlichen Gottesdienst und so manches Anliegen in der Theologie als Beispiel nennen? Die Anderen kennenlernen, heißt also von ihnen *lernen*, und indem wir von ihnen lernen, geben wir uns ihnen unsererseits besser zu erkennen. Weil wir sie nicht verstanden, verstanden sie auch uns nicht, und umgekehrt.

Gewiß lernen wir nicht blind. Wir können nicht von vorneherein alles annehmen. Aber wir können alles prüfen. «Prüfet *alles*, das *Gute* behaltet!» (1Thess 5,21). Ein Kriterium zur Beurteilung der Anderen (und unser selbst) ist uns gegeben: die ursprüngliche Botschaft Jesu Christi, des Herrn der Kirche, und der apostolischen Kirche, die ihn ursprünglich bezeugt.

Diese Nummer von CONCILIUM will im Geist des Vatikanum II helfen, die Anderen kennenzulernen. Es ist nur eine kleine Auswahl von Fragen, die hier zu stellen sind, aber vielleicht sind es doch repräsentative Fragen, die den heutigen Stand der Problematik an entscheidenden Punkten abzustecken vermögen. Dabei schauen wir nicht nur in die Gegenwart, sondern, wenigstens bezüglich der protestantischen Reformation, auch in die Vergangenheit, welche die Gegenwart oft mehr bestimmt als die Gegenwart sich selbst. Deswegen soll zuerst Luthers und Calvins gedacht werden, bevor wir uns den Heutigen zuwenden. Er war dabei selbstverständlich, daß wir zur Behandlung der orthodoxen und evangelischen Themen orthodoxe und evangelische Autoren beigezogen haben, während katholische Autoren versuchen, von der katholischen Theologie her den Weg ver-

stehend entgegenzugehen. Allzu lange haben wir (und die Anderen) uns und den Anderen vordoziert, was sie seien, statt sie schlicht zu fragen, was sie sind.

An dieser Nummer wird jedem, dem es nicht schon vorher klar war, deutlich werden: Nach dem 2. Vatikanischen Konzil hat die Theologie nicht weniger, sondern mehr, sehr viel mehr zu tun. Zugleich aber ist die Theologie spannender geworden – ein wahres Abenteuer des Geistes, des Einsatzes der Besten wert –, sondern zugleich auch hoffnungsvoller und freudvoller: weil sie heute in vielem den Menschen wieder neu zu helfen vermag. Die Erweckung der katholischen Theologie zu neuem Leben gehört zu jenen unabsehbaren Wirkungen des Konzils, die wirklich sind, auch wenn darüber wenig in den Dekreten geschrieben steht.

E. Iserloh

Luther in katholischer Sicht heute

1. Eine vielschichtige Persönlichkeit

Der Verlauf der Oekumenischen Bewegung hat gezeigt, daß das Bemühen um die Einheit der Christen ohne ein Zurückgreifen auf die Geschichte nicht auskommt. Es ist eben mancher Schutt wegzuschaffen, manche verhärtete Fragestellung in ihrer geschichtlichen Bedingtheit aufzuweisen, sie damit zu entschärfen und zu überholen. Persönlichkeiten, deren Bild durch der Parteien Haß und Gunst verzerrt oder fälschlich heroisiert war, sind aus ihrer Zeit heraus verständlich zu machen und in das rechte Licht zu setzen. Das gilt in erster Linie von Martin Luther, der der Reformation bes. in Deutschland weithin sein Gepräge gegeben hat. Wenn das Bild des Reformators bis heute umstritten ist, dann nicht nur deshalb, weil das Urteil über seine Person und sein Werk geknüpft ist an die Glaubensentscheidung über den Wahrheitsanspruch der Reformation, Luther für den einen der Held des Glaubens und für den anderen der Häretiker und der Zerstörer der kirchlichen Einheit ist. Nein, in Luther selbst liegt der Grund für die Schwierigkeit, Person und Werk zu erfassen und wahrheitsgemäß darzustellen. Wir haben eine Fülle von Schriften Luthers und von Selbstzeugnissen über sich und sein Wollen. Allen diesen Äußerungen fehlt zwar nicht der innere Zusammenhang. All seine Fragen sind im Grunde von ganz wenigen Gesichtspunkten aus gestellt. Aber er hat nicht, wie Calvin in seiner «Institutio», in einem systematischen Werk uns eine Gesamtdarstellung seiner Theologie hinterlassen. Dafür war er viel zu sehr vom Erlebnis und von der Polemik des Augenblickes her bestimmt. Seine Werke sind Gelegenheitsschriften, Vorlesungen, Disputationen und Predigten. Dazu hat er vom Mönch zum Reformator eine tiefgehende Wandlung erfahren. Bei seiner stark erlebnisgebundenen Art vermochte er frühere Phasen seiner Entwicklung im Rückblick nicht mehr vorurteilsfrei zu erfassen. So hat er selbst einen weitgehenden Anteil am Entstehen einer «Lutherlegende», die erst in den letzten Jahrzehnten dank der gelehrten Kleinarbeit von Männern wie Otto Scheel[1] Stück für Stück abgebaut wurde.

Weiter ist alles, was Luther geschrieben hat, Bekenntnis, d.h. Erkenntnis, die durch eigenes Erleben und Erleiden bezahlt ist und die er anderen mitteilen muß. Das aber wieder in bedrängender Art, wobei er um der Verdeutlichung willen die starken Akzente nicht scheut, ja, das Paradox bei ihm zur gemäßen Ausdrucksweise wird. Kein Wunder, daß er den Gefahren seines zornmütigen Temperamentes und seiner polemischen Kraft allzu oft erlegen ist.

Das alles macht es schwer, die Vielfalt seines Wesens und den Reichtum seines Werkes zu erfassen und läßt ihn vielfach als schwankend und widersprüchlich erscheinen. Schon Luthers Zeitgenosse Joh. Cochlaeus hat ja vom «Luther septiceps» gesprochen und versucht, ihn durch sich selbst zu widerlegen.

Wenn Heinrich Boehmer mit viel Recht sagen konnte: «Es gibt so viele Luthers, als es Lutherbücher gibt»,[2] dann liegt das nicht nur daran, daß

die verschiedenen Betrachter entsprechend der Theologie und Frömmigkeit ihrer Zeit sich ein Bild des Reformators geschaffen haben, das mehr ein Abbild ihrer eigenen geistigen Physiognomie war. Vielmehr bringt die Vielfältigkeit und Vielschichtigkeit von Luther selbst die Möglichkeit und Gefahr mit sich, jeweils eine Linie und ein Thema herauszuarbeiten und zu isolieren: etwa die forensische Rechtfertigung auf Kosten der von L. sicher vertretenen inneren Erneuerung zu betonen oder seine Worttheologie als das Eigentliche und sein Festhalten am Sakrament als Inkonsequenz, als im Grunde nicht bewältigten katholischen Rest hinzustellen oder ihn in seinem trotzig verwegenen Aufbegehren gegen Papst und Konzil als Revolutionär zu verstehen und die Entwicklung zur Volks- und Landeskirche als Abweichen vom eigentlichen protestantischen Ansatz aufzufassen oder schließlich das Wort Schleiermachers: «Die Reformation geht weiter!» als legitime Interpretation von Luthers Anliegen anzusehen und dagegen die Orthodoxie des 16. und 19. Jh.s als Verfälschung seines Erbes zu betrachten, wenn sie auch noch so sehr materialiter Luther für sich anführen könne.

2. *Wandel im katholischen Lutherbild*

Kann man demnach, was das protestantische Lutherbild angeht, von «Luther in den Wandlungen seiner Kirche»[3] sprechen, so ist das katholische Bild durch alle Jahrhunderte hindurch bis an die Schwelle unserer Zeit ziemlich konstant geblieben. Es stand «im Bann der Lutherkommentare des Cochlaeus»[4] wie Adolf Herte in seinem dreibändigen Werk nachgewiesen hat. Entsprechend diesem Kampfbild, das Joh. Cochlaeus 1549, drei Jahre nach dem Tod des Reformators, entworfen hatte, war für die Katholiken Luther ausschließlich der Häretiker der durch seine Irrlehren unzählige Seelen ins Verderben gestürzt hat, der Zerstörer der Einheit der Kirche, der Demagoge, der vom Bauernkrieg angefangen Elend und Not über Deutschland und die Christenheit gebracht hat. In dieses einseitig dunkle Bild hat zwar Joh. Adam Möhler zu Beginn des 19. Jahrhunderts hellere Töne eingetragen, indem er an Luther die kraftvolle Frömmigkeit rühmte und zugestand, daß die Fülle seiner erhabenen Gedanken die Kirche hätte erbauen können, wenn nicht Luther selbst durch seine Anmaßung und Demagogie ihre Einheit zerrissen hätte.[5]

Doch Möhlers Ansatz zu einer Revision des Lutherbildes fand keine Weiterführung. Die Verschärfung des konfessionellen Gegensatzes in Deutschland seit der Mitte des 19. Jh. wirkte sich auch hier aus. Erst die Geschichtswissenschaft, der Objektivität und Quellentreue oberstes Gebot war und der im Bereich des Katholizismus die Görresgesellschaft Geltung zu verschaffen suchte, hat eine Wendung gebracht. Bahnbrechend ist hier vor allem Sebastian *Merkle* (1862–1945) gewesen.[6] Ihn trug zwar noch keine bewußt ökumenische Haltung. Er wollte aber Luther, den er «ziemlich eindeutig für nur antikatholisch» hielt,[7] historische Gerechtigkeit widerfahren lassen und seine gute Absicht anerkennen. Er sah es als Aufgabe des Psychologen und Historikers an, Luther, der «objektiv unrecht hatte», «subjektiv zu verstehen».[8] Wie wenig man dazu in den breiten Schichten des Volkes und Klerus bereit war, bewies zu Beginn des Jahrhunderts (1902) der Prozeß Beyhl-Berlichingen in Würzburg, in den Merkle hineingezogen wurde. Popularwissenschaftliche Vorträge über «Reformation-Revolution und Dreißigjähriger Krieg» des Freiherrn Adolf von Berlichingen hatten durch falsche Behauptungen und Übertreibungen die konfessionellen Leidenschaften erregt und eine Gegenschrift des protestantischen Lehrers Beyhl «Ultramontane Geschichtslügen» nach sich gezogen. In dem daraus entstandenen Prozeß wurde Sebastian Merkle als der Kirchenhistoriker am Ort als Sachverständiger herangezogen. Er bezeichnete Berlichingens Behauptungen über Luther als falsch und sprach ihm jede wissenschaftliche Schulung ab. Dieses Gutachten erregte in katholischen Kreisen Ärgernis, wurde als Dolchstoß in den Rücken der katholischen Sache empfunden. Man wollte nicht wahrhaben, daß diese nicht durch Merkle, sondern durch Berlichingen geschädigt worden war und es nottat, durch das klare Bekenntnis der Wahrheit die katholische Geschichtsforschung über jeden Zweifel zu erheben. Im Jahr dieses Prozesses 1903 erschien das große Lutherwerk des langjährigen Unterarchivars am Vatikanischen Archiv, des Dominikaners Heinrich *Denifle:* «Luther und Luthertum». Dieses Werk schlug wie eine Bombe in die Lutherverehrung am Ende des 19. Jahrhunderts. Es war keine Biographie, sondern eine Reihe von gelehrten Untersuchungen über die zwei Problemkreise: «Die Entwicklung Luthers zum Reformator» und «Luther und die Scholastik». Von bleibendem Wert an diesem sehr zeitbedingten Werk ist die

dogmengeschichtliche Seite. Denifle hat eindrucksvoll auf Luthers Herkunft aus der nominalistisch geprägten Spätscholastik hingewiesen. Wenn er ihm freilich vorwarf, daß er Thomas nicht gekannt, bzw. ihn wie Augustin und Bernhard mißverstanden hat, was bei dem streitbaren Tiroler gleichbedeutend mit Fälschen ist, dann berücksichtigte er nicht genügend den besonderen Denkstil der Spätscholastik und das Neue in Luther. «Einem Nichtdominikaner von damals vorwerfen, daß er Thomas nicht kenne und ihm nicht folge, wäre ebenso absurd erschienen, wie wenn man einem Baumeister der Barockzeit die Befähigung für seinen Beruf hätte absprechen wollen, weil er nicht im gotischen Stil baue.»[9]

Was Luthers Frühentwicklung angeht, hat Denifle die protestantische Forschung gezwungen, die Selbstaussagen des späten Luther zu überprüfen und ihn mehr aus seinen katholischen Voraussetzungen heraus zu begreifen. Das hat in vielen protestantischen Arbeiten, vor allem in dem großen Werk von Otto Scheel, «Martin Luther, Vom Katholizismus zur Reformation», seine Früchte getragen.

Dieser unbestreitbaren wissenschaftlichen Bedeutung von Denifles Werk stehen aber entgegen seine ungezügelte Sprache, sein gehässiges Übelwollen gegen den Reformator, an dessen Person er nur Schattenseiten finden konnte, dessen Rechtfertigungslehre und Kampf gegen die Mönchsgelübde nur in persönlicher sittlicher Verkommenheit ihre Wurzel gehabt haben sollte, bei dem nur Lüge, Fälschung und Verleumdung festzustellen und dem die bona fides in jedem Fall abzusprechen war. Kurz, «das Buch war eine moralische und wissenschaftliche Hinrichtung des abgefallenen Augustiners durch den treugebliebenen Dominikaner» (Jedin). In einer vielbeachteten, von den Zeitgenossen vielfach nicht verstandenen Rezension von 1904 tadelte Merkle den Ton des Werkes, wies aber gleichzeitig auf die Bedeutung des Inhalts hin.

Die Grobheiten Denifles hat der Jesuit Hartmann *Grisar* in seinem dreibändigen Werk «Luther» (1911/12) und in seiner einbändigen Lutherbiographie «Martin Luthers Leben und Werk» (1926) vermieden. Er weiß auch gelegentlich gute Seiten von dem Reformator zu berichten und räumt mit vielen Lutherlegenden aus beiden Lagern auf. Er rückt mehr die psychologische als die dogmatische Seite in den Vordergrund, ja unternimmt eine psychopathologische Lutherdeutung. So ausführlich Grisar Luther behandelt und so stichhaltig durchweg seine Nachweise sind, so wenig hat er das Eigentliche an Luther in den Griff bekommen: das Religiöse. Ja, er leugnet die religiösen Motive, entdeckt nirgends bei ihm wahre Frömmigkeit. Damit bleibt er bei aller bewundernswerten Gelehrsamkeit an der Oberfläche. Immerhin konnte Merkle Grisars Werk als einen Fortschritt über Denifle, erst recht über die katholische Lutherbeurteilung früherer Zeiten hinaus konstatieren und aus ihm die «tröstliche Gewißheit schöpfen, daß nach und nach eine würdigere Auffassung von der Aufgabe der katholischen Wissenschaft sich durchsetzt, welche nicht den für den besten Katholiken hält, der in einseitiger, schlechthinniger Verdammung der Gegner und in ebenso einseitiger Verhimmelung auch weniger erfreulicher Erscheinungen im Katholizismus seinen Glauben zu zeigen, das Ansehen seiner Kirche in den Augen Außenstehender zu heben glaubt».[10]

3. Neues katholisches Lutherbild

Diese Erwartung Merkles hat sich im Werk von Joseph *Lortz* erfüllt. In seiner «Kirchengeschichte in ideengeschichtlicher Betrachtung»[11] und in «Die Reformation in Deutschland»[12] hat er ein Bild von Luther und der Reformation entworfen, das von Katholiken und Protestanten als eine Wende empfunden wurde. Er hat damit wesentlich zu dem Klimawechsel im Verhältnis der Konfessionen in den letzten Jahrzehnten beigetragen. In unverbrüchlicher dogmatischer Gebundenheit wollte er «die Wahrheit in Liebe sagen».

Die Situation der Kirche am Vorabend der Reformation stellt sich für Lortz in vielfachen Mißständen, in weitgehender theologischer Unklarheit und in religiöser Schwäche dar, so daß nach soviel verpaßten Gelegenheiten zur Reform die Reformation im Sinne der kirchlichen Revolution historisch unvermeidlich geworden war. Damit besteht eine erhebliche katholische Mitschuld an der aus der Reformation hervorgegangenen Spaltung der Kirche. Martin Luther ist nach ernstem Ringen vor Gott unabsichtlich aus der römischen Kirche herausgewachsen. Er wurde zum Reformator im Kampfe mit einer ungenügenden Darstellung des Katholischen. Er «rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war» (I 76) und hat «den katholischen Zentralbesitz häretisch entdeckt» (I 434). Vor allen anderen Inhalten, die L. kennzeichnen war er ein religiöser Mensch und

ein großer Beter (I 383). Er lebt aus der vertrauenden Hingabe an den himmlischen Vater durch den Gekreuzigten. «Die Formalformel lautet, auf den ‚Glauben allein'» (I 385). Deshalb kämpft er gegen die «Werkgerechtigkeit». Seine religiösen Anliegen wurden von den Vertretern der Kirche, Papst und Bischöfen, nicht mit dem nötigen Ernst und der geforderten Verantwortung beantwortet. Diese Feststellungen hindern Lortz nicht, ernste Kritik an Luther zu üben: Luther ist stark vom Erlebnis her bestimmt, dabei ungezügelt, maßlos, germanisch-formlos, ja triebhaft. In seiner Art, sich der Wirklichkeit zu bemächtigen, statt sie nüchtern, demütig anzunehmen, ist er nicht im vollen Sinne Hörer des Wortes Gottes, nicht Vollhörer der Bibel, erst recht nicht Vollhörer der Kirche. Kurz: Luther ist von der Wurzel her subjektivistisch angelegt. Es ist klar, diese Kritik rührt an die Mitte, sie ist schwerer zu erledigen als die Grobheiten Denifles und als die kalten Analysen Grisars. Aber es kennzeichnet den Klimawechsel, daß es zu einer umfassenden interkonfessionellen Diskussion kam, in der, bei aller harten Kritik und Ablehnung, nicht mehr geschimpft wurde.

Der evangelische Kirchenhistoriker Erwin Mülhaupt hat vor einigen Jahren die Bedeutung des Werkes von Joseph Lortz mit der Bemerkung einzuschränken gesucht, es sei nicht repräsentativ für den Katholizismus von heute. Er schreibt: «Wir müssen diesen Unterschied (sc. zwischen Lortz und Przywara), wie mir scheint, dahin erweitern, daß wir vorläufig die katholische Einstellung zur Reformation, die Professor Lortz einnimmt, zwar für erfreulich und wohltuend, aber leider nicht für die maßgebliche katholische Einstellung halten können... Wir können aber leider beim maßgebenden päpstlichen Katholizismus bis auf den heutigen Tag nichts von diesem Geist verspüren».[13] Dem konnte man leider nicht voll widersprechen; wurde doch damals die Neuauflage der «Reformation in Deutschland» verhindert. Aber inzwischen ist nicht nur diese erschienen (1962), sondern hat sich mit dem Pontifikat Johannes XXIII. im Verlauf des Konzils ein Klimawechsel vollzogen, der sich am Dekret über Ökumenismus ablesen läßt. Hier werden die Katholiken aufgefordert, die Reichtümer Christi und die Werke der Tugenden im Leben der getrennten Brüder anzuerkennen (n. 4) und betont, daß die Kirchenspaltungen «nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten» (n. 3) entstanden sind. Das bedeutet, wie Joseph Lortz es als Ergebnis seiner Untersuchungen über die Ursachen der Reformation festgestellt hat: «die Reformation ist eine katholische Angelegenheit im Sinne katholischer Mitverursachung und also Mitschuld... Wir müssen unsere Schuld auf uns nehmen».[14] Und wir sind aufgerufen «Luthers Reichtum in die katholische Kirche heimzuholen».[15]

4. Neue Aufgaben

Die Lutherforschung der letzten Jahre – für die katholische wie die evangelische ist es geradezu bezeichnend, daß die «Fronten» nicht mehr mit den Konfessionsgrenzen identisch sind – steht immer mehr im Zeichen des jungen Luthers. Die Frage nach dem reformatorischen Umbruch bei ihm, dem Zeitpunkt und dem Inhalt, ist immer noch nicht zur Ruhe gekommen. Sie schließt in sich die nach dem «Neuen» und dem «Katholischen» in Luthers exegetischen Vorlesungen von 1513–1518. Theologiegeschichtlich scheint Übereinkunft dahin erzielt zu sein, daß Luther stark geprägt ist von der nominalistischen Theologie und sich selbst als Okhamisten bezeichnet, er sich aber gleichzeitig schärfstens gegen diese Theologie wendet, sie als bibelfremd, spitzfindig und pelagianisch ablehnt und sie in Rückbesinnung auf Augustinus zu überwinden sucht.[16]

Zu Unrecht hat in den evangelischen Kreisen mein Nachweis Unruhe erregt, daß Luther die 95 Ablaßthesen nicht an die Türen der Schloßkirche in Wittenberg angeschlagen, sondern sie am 31. 10. 1517 den beteiligten Bischöfen, seinem Ortsordinarius dem Bischof von Brandenburg und dem Ablaßkommissar Erzbischof Albrecht von Magdeburg-Mainz, zugesandt und sie erst weitergegeben hat, als diese Bischöfe nicht reagierten.[17] Denn wenn die «Szene des Thesenanschlags» nicht stattgefunden hat, wird noch deutlicher, daß Luther nicht in Verwegenheit auf einen Bruch mit der Kirche hingesteuert ist, sondern absichtslos zum Reformator wurde. Allerdings trifft dann die zuständigen Bischöfe noch größere Verantwortung. Denn dann hat Luther den Bischöfen Zeit gelassen, religiös seelsorglich zu reagieren. Dann kann es ihm ernst gewesen sein mit der Bitte an den Erzbischof, das Ärgernis abzustellen, bevor über ihn und die Kirche große Schmach käme. Weiter bestand eine größere Chance, die Herausforderung Luthers, die zum Bruch mit der Kirche führte, zu ihrer Reform zu wenden.

Einverständnis besteht ferner darin, daß Luther als existentieller Denker das Personalfordernde der

christlichen Botschaft besonders deutlich macht, er nicht in Distanz über die Wahrheit spekuliert, sondern als Sucher und Kämpfer um sie ringt und im Vollzug ihrer inne wird, daß Theologie für ihn eine «disciplina experimentalis, non doctrinalis» (WA 9,98,21) ist.

Die Heilsfakten sind für Luther immer Vergangenheit, die in die Gegenwart hineinreicht. Sie erfüllen erst ihren Sinn, wenn sie sich am Christen auswirken, in seinem Glauben geistlich gegenwärtig werden. Was nützt es, daß Christus sein Blut vergossen hat zur Vergebung der Sünden, wenn er nicht «für mich» gestorben ist, nicht mir die Sünden vergeben sind. Diese Pro-nobis-Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi bringt Luther zum Ausdruck, indem er Christus als Sakrament für uns bezeichnet. Das Christusgeschehen findet nicht in sich seinen Abschluß, sondern ist Zeichen, d.h. es weist weiter auf ein Heilsgeschehen in dem davon betroffenen Menschen und bewirkt es. «Alle Worte, alle Geschichten des Evangeliums sind Sakramente, d.h. heilige Zeichen, durch die Gott in dem Glaubenden bewirkt, was diese Geschichten bezeichnen».[18]

Diese Gleichzeitigkeit mit Christus macht die tropologische Auslegung der Psalmen, wie Luther sie mit Augustinus übt, möglich, deshalb kann man vom Christen aussagen, was dem Literalismus nach von Christus gilt. Dies aber «existentiale Interpretation» zu nennen, wie Gerhard Ebeling und im Anschluß an ihn der Katholik Albert Brandenburg[19] es tun, ist falsch, wenn damit die Faktizität der Heilsereignisse bei Luther in Frage gestellt oder als für ihn unbeträchtlich hingestellt werden soll.[20] Im Wort geschieht nicht erst das Faktum der Erlösung, sondern das Wort ist wie das Sakrament «vehiculum», mittels dessen das Heilsereignis bei dem Gläubigen ankommt und ihm appliziert wird. Die Aufgabe katholischer Lutherforschung wird es in der kommenden Zeit sein, angesichts einer einseitigen Betonung der Worttheologie bei Luther die Bedeutung des Sakramentes bei ihm herauszustellen und gegen ein existentialistisches Lutherverständnis die Bedeutung der Objektivität der Heilstatsachen für ihn aufzuweisen. Denn wenn für jemand, dann galt für Luther «Ist Christus nicht wirklich auferstanden, so ist eitel unser Glaube» (1 Kor 15,14).

[1] Martin Luther, Vom Katholizismus zur Reformation, 2 Bde, Tübingen [3] 1921/1930.

[2] XXX, Luther im Lichte d. n. Forschung, Leipzig 1906, [5] 1918, 5.

[3] H. Stephan, Luther in den Wandlungen s. Kirche, Berlin [2] 1951.

[4] A. Herte, Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochlaeus, 3 Bde, Münster 1943; Joh. Cochlaeus, Commentarii de actis et scriptis Martini Lutheri 1549.

[5] J. A. Möhler, Kirchengeschichte (hrsg. v. Pius Gams O.S.B.), III, Regensburg 1868, 100–108.

[6] Seine Aufsätze: Wiederum das Lutherproblem, Luthers Quellen, Das Lutherbild der Gegenwart, Gutes an Luther und Übles an seinen Tadlern, Zu Heinrich Denifle, Luther, jetzt in: Sebastian Merkle, Ausgewählte Reden und Aufsätze (hrsg. v. Th. Freudenberger, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 17), Würzburg 1965.

[7] Josef Lortz, o.c., 57–94, 86.

[8] Das Lutherbild in der Gegenwart, ibid., 226.

[9] Ibid., 206. [10] Ibid., 211. [11] 22./23. Aufl. 1964.

[12] 1939; 4. Aufl. 1962.

[13] Lortz, Luther und der Papst; Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts 7 (1956), 108f.

[14] Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta, Trier 1948, 104.

[15] J. Lortz, Martin Luther. Grundzüge seiner geistigen Struktur, Reformata Reformanda (Festgabe für Hubert Jedin, hrsg. v. E. Iserloh und K. Repgen), Münster 1965, I, 216.

[16] Vgl. E. Iserloh, Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie, Reformata Reformanda, I, 247–264.

[17] Luthers Thesenanschlag Tatsache oder Legende?, Wiesbaden 1962.

[18] WA 9, 440; weitere Belege vgl. E. Iserloh, l.c.

[19] A. Brandenburg, Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung, Paderborn 1960; vgl. dazu E. Iserloh, «Existentiale Interpretation» in Luthers erster Psalmenvorlesung, Theol. Revue 59 (1963), 73–84.

[20] Vgl. Brandenburg, ibid: «Hier ist klar ersichtlich, daß ein Faktum im Heilsgeschehen, die ascensio, also ein historischer Vorgang... nicht nur kognitiv vergegenwärtigt wird, sondern daß er *als solcher überhaupt erst existent wird* in der Erkenntnis» (p. 139f).

«Dem Kerygma bei Bultmann entspricht etwa das Gerichts- und Evangeliumswort bei Luther... Wort bei Luther ist etwas Gegenwärtiges, nicht im Sinne einer anamnesis oder repraesentatio, eines durch das Wort in die Gegenwart herbeigerufenen, in sich abgeschlossenen Heilsfaktums. Im Wort geschieht überhaupt erst das Faktum der Erlösung» (p. 150).

Neuestens betont A. Brandenburg: «Wir denken nicht im Ernst daran, aus Luther einen existentialistischen Denker zu machen», cf. Auf dem Wege zu einem ökumenischen Lutherverständnis, Reformata Reformanda, I, 313–329, 329.

ERWIN ISERLOH

Geboren am 15. Mai 1915 in Duisburg, zum Priester geweiht 1940, studierte an der Universität Münster, ist Dr. theol. und Dr. habil., war Professor für Kirchengeschichte in Trier. Er ist seit 1965 Vorstand und Leiter des Ökumenischen Instituts in Münster. Er schrieb: Die Lehre von der Eucharistie bei Joh. Eck, (Dissertation), 1950, Gnade und Eucharistie bei Wilhelm v. Ockham (Habilitationsschrift), 1956, Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther, 1952, Abendmahl und Opfer, 1960, Luthers Thesenanschlag – Tatsache oder Legende? 1962. Er arbeitet an der Trierer Theol. Zeitschrift mit.

E. Wolf

Was wollte Luther eigentlich?

1. Schrittweises theologisches Werden des Reformators

Wenn die Lutherforschung den entscheidenden Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis, Luthers «Turmerlebnis» möglichst früh anzusetzen suchte – man ist da heute zurückhaltender geworden –, so darf doch nicht übersehen werden, daß Luther über seine Frühschriften und -vorlesungen merkwürdig negativ berichtet. Er habe in ihnen dem Papst, das heißt der damit gemeinten Institution und Lehre, zuviel nachgegeben. Erst mit der zweiten Psalmenvorlesung von 1519 ändert sich das Urteil. Dieser Befund spricht freilich nicht gegen die mögliche Feststellung eines früh anhebenden schrittweisen *theologischen Werdens*. Es beginnt mit der Lösung «von der Autorität und den Autoritäten der scholastischen Theologie, gegen die er die heftigsten Worte findet, wobei er sich offensichtlich völlig darüber im unklaren ist, daß er sich damit schon von den Voraussetzungen der damaligen katholischen Theologie und Kirche überhaupt zu lösen beginnt. Seine Devotion dieser Kirche gegenüber bleibt bis ins Jahr 1518 hinein völlig intakt, wenn er auch lebhafte und ungenierte, manchmal leidenschaftliche Kritik an einzelnen Mißbräuchen übt. Er ist der Meinung, seine praktische Haltung und seine theologische Auffassung entspreche völlig derjenigen der Kirche, es bedürfe nur der Alarmierung ihrer eigentlichen Autoritäten, um wenn nicht Beseitigung, so doch Besserung der Mißstände zu erreichen. Selbst dann und da, wo er für seine Person bereits mit bestimmten Elementen der kirchlichen Frömmigkeit... gebrochen hat, kann er sie doch gleichzeitig mit aller Unbefangenheit pflegen... Sein kirchliches Amt führt er mit voller Strenge, wie er seine Mönchspflichten bis in die späte Zeit mit allem Ernst wahrnimmt» (Aland).

Begleitet wird dies von *seelischen Kämpfen* im Bereich seines Frömmigkeitslebens, im Umkreis des Bußproblems und in der Prädestinationsangst. Sie bestimmen den «existenziellen Charakter» seiner Theologie. Denn er sucht diese Anfechtungen in Orientierung an der Hl. Schrift durchzustehen, und das erlaubt es, die persönliche Erfahrung zu allgemeingültiger theologischer Erkenntnis zu erheben. Das geschieht erstmals – Luther hat es immer betont – bei der Ablaßfrage, an der sich ihm die bisherigen Probleme und Lösungsversuche neu ordnen. Aber erst die Begegnung mit Cajetan in Augsburg und die Leipziger Disputation machen ihm klar, daß er sich in theologischem Gegensatz zur römischen Kirche und ihrer Lehre befindet. Die Resolutionen zu den Leipziger Thesen bringen:

1. *die Klärung seines «Schriftprinzips»*, ausschließliche Autorität der Hl. Schrift; Selbstauslegung der Schrift im Lichte ihres Christuszeugnisses; 2. die Förderung seines *geistlichen Kirchenbegriffs* in Konsequenz der früheren Erkenntnisse, aber ohne Preisgabe der sichtbaren katholischen Kirche und des Anspruchs auf sie: Kirche als «creatura Verbi»; Personengemeinschaft unter dem Haupt Christus; allgemeines Priestertum der Gläubigen gegenüber dem hierarchisch-päpstlichen Reservat der Schlüsselgewalt und der Schriftauslegung; kirchliche Ämterordnung als menschliche Einrichtung nach Röm 13 statt nach Mt 16; Ablehnung des päpstlichen Banns; 3. die schrittweise Entdeckung des *Papsttums als «Antichrist»* im Sinn des Zustands einer dämonisierten Kirche, die Wort und Gewissen vergewaltigt; 4. mit alledem das Auftauchen und die Bejahung der Frage nach der *Reform der Christenheit* zusammen mit dem Ausschauen nach dem Weg dazu.

Was Luther «eigentlich» gewollt hat, kann man so vielleicht in dem erkennen, was diese Entwicklung und die Hauptfragen seines theologischen Werkes innerlich zusammenhält: kritische Entfaltung und Anwendung des Kyrios-Bekenntnisses, der Aussage, daß Christus allein «mein Herr»

sei, und zwar innerhalb der Frage nach der wahren Kirche und der Zugehörigkeit zu ihr. Dies soll im Folgenden entfaltet werden.

2. *Christus allein der Herr*

Das Evangelium ist die Krisis aller Religion: das ist die Antwort Luthers auf die Frage nach dem Wesen des Evangeliums, nach dem Verhältnis von Evangelium und Religion, nicht-christlicher wie auch christlicher Religion. Diese Antwort schließt zugleich Luthers reformatorisches Werk in sich. Von da aus treten alle Versuche, Luthers Anliegen aus einer herangebrachten eigenen theologischen Konzeption zu deuten und sachgemäß zu erfassen, zurück gegenüber dem Nachzeichnen dessen, was er selbst einmal als Summe seines Bemühens angibt: Er habe nichts gesucht, «denn daß die Heilige Schrift und göttliche Wahrheit an den Tag käme» (WA 38, 134). Das heißt für ihn zugleich als Parole: «*nihil nisi Christus praedicandus*».

Daß Luthers *Rechtfertigungslehre* formelhafter Ausdruck für sein reformatorisches Christusbekenntnis ist, diese Einsicht entspricht nicht nur der Genesis der Rechtfertigungslehre bei Luther, sondern hat auch dazu geführt, die Grundlage von Luthers Theologie geradezu in einer Weiterbildung der altkirchlichen Christologie zu sehen. In «schöpferischer Reproduktion» habe er «das altkirchliche Christusdogma zum Grunde aller Theologie gemacht» (W. Maurer), so daß man z. B. im «simul» des «iustus simul et peccator» eine Interpretation der altkirchlichen Lehre von der unio hypostatica erkennen könne. Diese These geht zwar zu weit, wenn sie die theologischen initia Luthers in ausschließlicher Gültigkeit meint bestimmen zu können, aber die Christologie in Luthers erster Psalmenvorlesung (1513/15) und ihre enge Verbundenheit mit einer Leib-Christi-Ekklesiologie spricht unverkennbar dagegen, Luthers Theologie lediglich aus einer Verknüpfung von Schrift und Gewissen abzuleiten. Der ökumenische Charakter von Luthers Denken, sein Aufgreifen altkirchlicher Traditionen, gehört zu seiner entscheidenden Frage nach der wahren Kirche bestimmend hinzu, und die Rechtfertigungslehre will gerade diesen Fragen die kritische Antwort geben. Der Glaube an den Christus praesens im Christus praedicatus, nicht die Rechtfertigungs*lehre* ist denn auch der Scopus von Luthers Schriftauslegung. So konzentriert sich sein Anliegen auf die Wiedergewinnung und Sicherung der Erkenntnis, *Jesus Christus sei mein Herr*, das heißt: auf die konkrete Entfaltung des Kyrios-Bekenntnisses. Das ist auch die letzte Antwort auf die vielfach mißverstandene Frage Luthers nach dem ihm gnädigen Gott.

Es ist daher auch die *Reformation* für Luther nichts anderes als die permanente Rückführung der Kirche zu ihrem Verkündigungsauftrag, ökumenisch und universal gedacht als stets selbstkritische Prüfung ihrer Bindung an die Botschaft des Evangeliums. Das Revolutionäre in der Reformation Luthers – der Terminus reformatio spielt übrigens bei ihm eine ganz geringe Rolle – lebt vom Revolutionären des Evangeliums selbst, wie denn auch Luther – entsprechend seiner Selbstbeurteilung – zunächst als Prophet (wider Willen) und erst seit dem Ende des 17. Jh.s ausdrücklich als Reformator gewürdigt wird.

Die wiederholt von Luther in fast formelhafter Weise getroffene Feststellung, was sein Werk *Neues* gebracht habe, kann dies nur bestätigen: Es werden von ihm (Schmalkaldische Artikel, BSLK 411, 20; WATr 4, 4172) nicht zwei, sondern drei Errungenschaften aufgezählt: neben der Wiedergewinnung lauterer Evangeliumsverkündigung und evangeliumsgemäßer Sakramentsverwaltung (einschließlich der Reduktion der Zahl der Sakramente auf Taufe und Abendmahl) als dritte und nicht minder wichtige: die jenen beiden ersten Errungenschaften entsprechende *neue Einstellung zum menschlichen Dasein im irdischen Zusammenleben der Gesellschaft*, die Befreiung zum irdischen Beruf. Das Christenleben ist für Luther nicht mehr – wie das im Mittelalter weithin der Fall war und wie es dann auch zum Teil im Pietismus und im modernen Protestantismus ähnlich begegnet – eine vorwiegend «private» Angelegenheit oder eine Sache des Lebens im Raum der Kirche unter Abkehr von der «Welt» oder Zurückhaltung ihr gegenüber. Die ganze Hl. Schrift, sagt Luther, zeige, «daß es niemals einen Heiligen gegeben habe, der nicht beschäftigt gewesen wäre mit Politik oder mit Wirtschaft» (cf. WA 40 III, 207). Es gibt für den Christenmenschen kein «privates» Dasein. Diese Entdeckung in ihrer Auswirkung auf die Gesellschaft, deren Entklerikalisierung mit ihr verbunden ist, bedeutet, daß die Welt nun wieder als von Gott geschaffene Welt geglaubt wird: die Welt als der Ort der Bewährung des Glaubens in Gehorsam und Nachfolgen, als der zugewiesene Raum der *Heiligung*, als das Feld der Betätigung der Freiheit eines Christenmenschen; dies alles ohne daß eine

«christliche Gesellschaft» proklamiert würde oder ein «christlicher Staat», so oft auch eine «christliche Obrigkeit» angeredet werden mag. Die Ordnung des Reiches Gottes und die Ordnungen in der Welt bleiben verschiedene Dinge. Die Kirche ist weder das Gesetz der Gesellschaft noch ihr Ideal, sie übt auch keine Herrschaft über die Gesellschaft aus. Welt und Gesellschaft als Raum der Heiligung, das heißt: der Glaube drängt zum Gehorsam, zum Zeugnis von Jesus Christus vor der Welt und zur Übung der Liebe in der Nächstenschaft. Luther kann das in seinem Traktat «De libertate christiana» sehr kühn formulieren: der Glaube drängt dazu, dem anderen ein Christus zu werden; so wie mir Christus in seiner rettenden Liebe begegnet ist und begegnet (cf. WA 7,66). Heiligung ist nun nicht mehr das Bemühen um Gewinnung eigener Gerechtigkeit und Seligkeit durch fromme Übungen und sittliche Vervollkommnung. Sondern Heiligung hat das Widerfahrnis der Rechtfertigung zur ermöglichenden Voraussetzung und das irdische Leben in Solidarität mit den Nöten dieser Welt zur vorgefundenen Bedingung. So wie Gott einst Adam – Luther zeichnet dieses Bild – in den Garten Eden gesetzt hat mit dem Auftrag, ihn zu bestellen, sich die Erde «untertan» zu machen (cf. WA 7,61), entsprechend wird der Christenmensch aufs neue an die Welt gewiesen. Er soll ihr das Heil Gottes bezeugen durch die Tat selbstlosen Dienens an der Überwindung der Heillosigkeit dieser durch den Abfall des Menschen von Gott in Unordnung geratenen Welt. Per hominem unum ist, sagt Luther (mit einer Formel Augustins) das peccatum originale in die Welt gekommen (WA 56, 310, 3), was dem Menschen freilich nur durch die Christusoffenbarung enthüllt und im Bekenntnis des Sünderseins vor Gott bewußt wird. So übt der Christenmensch, im Glauben dazu befreit und berufen, das dominium terrae als beauftragter Mitwirker Gottes (cf. WA 40 I, 436f.) an der Versöhnung der Welt mit Gott aus. Das geschieht im Rahmen einer Begegnung von Reich Christi und Reich der Welt, Evangelium und Gesetz, unter Gott als dem einen Herrn in beiden Regimenten.

Dieser *Christusglaube* Luthers hat seine Mitte darin, daß man dem in der Kirche verkündigten Zuspruch der Vergebung der Sünden vertraut. Denn nur solcher Glaube ist Anerkennung der Herrschaft Christi in ihrer absoluten und souveränen Freiheit und Ausschließlichkeit. Der Mensch aber entzieht sich dem immer wieder um seiner eigenen vermeintlichen Freiheit und Selbstbehauptung willen. In seiner Römerbriefvorlesung hat Luther das einmal festgestellt: «Wir glauben Gott, daß wir gerechtfertigt werden müssen, aber wir suchen selbst dies für uns zu erreichen, indem wir zu ihm beten, klagen und bekennen, Christus aber wollen wir nicht, denn Gott kann uns ohne Christus seine Gerechtigkeit geben.» So sagen wir. Darauf antwortet Luther mit Röm 3,22: «Gott will das nicht und kann das nicht... die Gerechtigkeit wird nicht gegeben, außer durch den Glauben an Jesus Christus... so gefällt es Gott, daran wird nichts geändert» (cf. WA 56,255). Es ist Anmaßung und Überheblichkeit, nicht durch Christus gerechtfertigt werden zu wollen. *Glaube an Christus fällt so mit Rechtfertigung und Sündenvergebung zusammen.* Darin, daß er sich des Sünders annimmt, daß er um seinetwillen sich erniedrigt, daß er für ihn eintritt, sich mit ihm solidarisch macht und ihn so den Mächten der Sünde und des Todes, der Herrschaft des Teufels entreißt, so den Menschen seiner eigenen, auch seiner religiösen Selbst-Sucht entnimmt, darin erweist sich Christus als «Herr des Lebens». Alles steht auf diesem «Artikel» des Glaubens an Christus: «Und wenn dieser Artikel wankt, so sind wir verloren» (WA 47,541). – «Darum liegt es ganz an diesem Artikel von Christo und hängt alles darin: Wer diesen hat, der hat es alles» (WA 46,19). «Der Artikel macht nun Christen und sonst keiner» (WA 33,160). Er ist nach den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 der «Hauptartikel», von dem man «nichts weichen oder nachgeben (kann), es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will; ... Und auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider Papst, Teufel und Welt lehren und leben...» (BSLK 415f.). Es entspricht dieser Christusverkündigung, die ihn um der Sündenvergebung willen als «meinen Herrn» verkündigt, daß bei der Durchführung der Kursächsischen Reformation die übernommenen Pfarrer in den Visitationsartikeln (1527/28) angewiesen werden, bei der Behandlung des Apostolischen Symbols auf die remissio peccatorum *alle* vorangehenden Artikel des Glaubens zu beziehen (cf. Corp. Reformatorum 26,12). Lautere Evangeliumsverkündigung ist so die Verkündigung der Herrlichkeit Christi um der durch ihn mit der Vergebung der Sünden in Vollmacht aufgerichteten Erlösung willen.

Daran orientieren sich bei Luther das Verständnis der Theologie, seine Anschauung von der Kirche und sein Begriff von Reformation überhaupt.

3. Die kritische Entfaltung des Christusbekenntnisses

a. Das Verständnis der Theologie

Gegenstand der Theologie ist für Luther nicht Gottes Wesen und Eigenschaften als dasjenige, worauf als auf ihr Prinzip und Ziel der Gesamtinhalt der Theologie im einzelnen herkömmlicherweise geordnet wird, sondern es heißt: «Eigentliches Subjekt (also: Gegenstand) der Theologie sei der schuldige und verlorene Mensch und der rechtfertigende Gott und Heiland. Was außerhalb dessen gesucht werde, sei schlechterdings Irrtum und Nichtigkeit in der Theologie» (cf. WA 40 II, 327). Die Theologie beginnt hier nicht mit den Urgründen des Seins, sondern genau dort, wo Adam zum «Herrn und Besitzer» sich gemacht hat, zum selbstbewußten und selbstmächtigen Menschen, und wo er dadurch in Sünde Gottes und des Menschen innerhalb der Geschichte Gottes mit seinem Menschen ist mithin Gegenstand der Theologie, sofern beide durch das Wort der Offenbarung allein in ihrem wirklichen Wesen ent-deckt werden. Der Gegenstand der Theologie entspricht also dem Inhalt des Wortes Gottes, nur ihm, der als die wirksame Zusage der Vergebung der Sünden, der Auferstehung des Fleisches und des ewigen Lebens das Evangelium ist. Gegenstand der Theologie und theologisches Axiom fallen zusammen in der «Summe des Evangeliums», in der Zusage des Ersten Gebots. Das Grundthema der Rechtfertigungslehre und dasjenige der Theologie überhaupt sind identisch: *Gottes Gottsein.*

b. Die Anschauung von der Kirche

Auch die *Kirche* ist demzufolge als Offenbarungsgröße verstanden: «Abscondita est ecclesia, latent sancti» (WA 18,652, cf. 51,508), als «eine untertänige Sünderin vor Gott bis an den Jüngsten Tag», die «allein heilig in Christo, ihrem Heilande» ist (WA 38,216), als «creatura Evangelii», von der gilt: «Tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo dei» (WA 7,721). Auch sie ist hineingestellt in das Wortgeschehen, aber nicht spiritualisiert, sondern der sie tragenden Wirklichkeit des Wortes in Person, Christi, zugeordnet. Gegenüber der traditionellen Lehre von den vier die Kirche signifizierenden und konstituierenden notae ecclesiae (nach dem Nicaeno-Konstantinopolitanum): der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, heißt es bei Luther in direkter Polemik: «Unica enim perpetua et infallibilis Ecclesiae nota semper fuit Verbum» (WA 25,97). Das ist der schärfste Ausdruck seines Kirchenverständnisses, für das die Gleichsetzung von viva vox evangelii, regnum Christi und ecclesia kennzeichnend ist. Die Kirche Christi ist in strengem Sinn Kirche *Christi:* Er ist ihr Haupt und bleibt ihr alleiniger Herr. Zwar wird man Luthers Kirchenbegriff nicht ausschließlich aus der Rechtfertigungslehre ableiten dürfen, aber es gibt enge Zusammenhänge zwischen beiden. Deutlich wird das bei der Frage nach dem Wesen der *Einheit der Kirche.* Diese Einheit ist nicht organisch-organisatorisch zu verstehen, sondern streng als geistliche Einheit. Sie ist keine bloß «voluntate» hergestellte, willentlich begründete «äußerliche Einigkeit oder legalis unitas», keine «weltliche conventio», sondern «Christus in mir und ist wahrhaftig ein Leichnam (= Leib) mit uns» (WA 33,235), «ein Ding» (WA 46,713). Das «unum» von Jo 17 meint die ausschließlich in Christus gegebene, verborgene Einheit in jener Externität, die derjenigen der geschenkten Gerechtigkeit Gottes im Rechtfertigungswiderfahrnis entspricht. So wie der Sohn allein «imago essentiae Dei invisibilis» ist, der Christ aber «similitudo et imago Dei.... *externa*, non interna» auf Grund der ihm zugesprochenen iustitia aliena, genau so gilt für das corpus Christi mysticum: «Ita nos in ecclesia sumus unum corpus Christi, sed *externum*, non natura» (WA 39 II, 298 A). Das muß allein *geglaubt* werden, denn die Kirche teilt die Knechtsgestalt Christi. Das corpus Christi steht im Werden und Kommen, in Verborgenheit und Angefochtenheit. An dieser einen und wahren Kirche Christi ist Luther alles gelegen. In schärfster Weise macht er den Anspruch geltend, «in und von» der wahren Kirche Christi zu sein, in Kontinuität mit der Alten Kirche, ja in der Alten Kirche selbst.

c. Das Verständnis der Reformation

Luther ist nach seinem Urziel kein «Neuerer». Die *Reformation* ist für ihn nicht «Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern» als Reform einer institutionellen Kirchengestalt. Sie bildet keinen «neuen Orden», sondern ist nachdrücklich an ihren alleinigen Lebensgrund, als «creatura Verbi» eben an das Verbum selbstkritisch erinnerte ecclesia apostolica catholica. Man darf nicht übersehen, daß die Reformation des 16. Jh.s nicht in einer Zeit religiöser Verödung, verfallender, ermüdeter, ersterbender Frömmigkeit, sondern ausgerechnet in einer Zeit gesteigerter, geradezu übersteigerter

praxis pietatis, frommer Betriebsamkeit und religiöser Erregtheit Ereignis geworden ist. Gerade dieses gesteigerte religiöse Wesen in der Kirche, die Intensivierung und Extensivierung des kultischen und seelsorgerlichen Betriebs, macht jene «Neuerung» aus, gegen die die Reformation Luthers sich wendet. Sie wird aber dann ihrerseits der «Neuerung» bezichtigt. Sie ist aber auf keinen Fall «Offensive», sondern bewußtermaßen «Defensive» im kirchlichen Geschehen ihrer Zeit. In der großen kontroverstheologischen Erörterung der Kirchenfrage als Frage nach der wahren Kirche, in Luthers Schrift «Wider Hans Worst» von 1541, wird dieselbe Linie einer Verteidigung der «alten» Kirche als der «wahren» gegenüber der «falschen», depravierten Kirche des Papsttums durchgezogen. Es geht um die Sachfrage, daß die Papisten «vorgeben, wir sind von der heiligen Kirche gefallen und haben eine andere neue Kirche eingerichtet» (WA 51,476). Im Schema der «zweierlei Kirchen von der Welt an bis zu Ende» wird hier im Anschluß an Augustin die Beweisführung im einzelnen vorgenommen, «daß wir bei der rechten alten Kirche geblieben, ja daß wir die rechte alte Kirche sind, ihr aber von uns, das ist, von der alten Kirche abtrünnig worden, eine neue Kirche eingerichtet habt wider die alte Kirche» (ib. 478). Es wird dabei gar nicht die Fülle der «neuen Stücke» aufgezählt, sondern die «Neuerei» besteht in der prinzipiellen Beseitigung dessen, wovon die Kirche als Kirche allein lebt: des Wortes Gottes, das der Kirche ihr Wesen gibt; an ihm wird über «Alt» und «Neu» entschieden. Und das «Neue» ist dementsprechend in jene Grundkategorie des «additamentum» zum Wort gefaßt, deren sich Luthers Kritik der natürlichen Religion ebenso wie der vorfindlichen Frömmigkeit und des Wesens des Papsttums selbst bedient, und die er satanologisch interpretiert. So wie der Mensch dem Heilswirken Gottes entgegentritt, indem er zu allem das additamentum «Ich» hinzufügt, so das Papsttum dem Worte Gottes durch Hinzufügung seiner Satzungen und Gesetze. Dieses Zusetzen ist hier wie dort das Werk des «Zusetzers». Das ist der eigentliche Name des Teufels und heißt «auf hebräisch Leviathan, das ist ein Zusetzer, der aus einem Ding mehr macht, denn es sein soll. Darum alle, die da Menschengesetz zu Gottes Gesetzen tun, die sind gewiß Gottes Feinde und des Leviathan Apostel, und wer sie aufnimmt und hält, des Leviathan Schüler» (WA 8,141). Im Unterschied hiezu gilt dann von der Reformation, daß wir «nichts Neues drinnen machen, noch zusetzen» (WA 51,482). Sofern aber die Rechtfertigungslehre die formelhafte Mitte und Zusammenfassung der neuen, vom «Zusatz» gereinigte Christusverkündigung ist, mit der die Reformation die Antwort auf ihre Zentralfrage nach der wahren Kirche gibt, wurzelt reformatorische «Erneuerung» der Kirche in der theologisch legitimen Erfassung der Metanoia, der Buße. Nur von daher würde die Formel «ecclesia semper reformanda» von Luther aufgegriffen werden können, keinesfalls im Sinn einer reformerischen Programmatik.

Im Blick auf den ungeheuren Umfang der Lutherliteratur (in gedrängter Auswahl bei den Artikeln «Luther» und «Lutherforschung» [E. Wolf] im Evangelischen Kirchenlexikon II, Göttingen 1958, und «Luther» [H. Bornkamm] sowie «Luther II» [G. Ebeling] in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV, Tübingen 1960, können hier nur die zitierten Arbeiten genannt werden, dazu einige die Darlegungen ausführlicher begründende eigene Arbeiten.

Sigla: WA = D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar, seit 1883, z. Z. 99 Bände; BSLK: Die Bekenntnisschrift der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Kritische Ausgabe 1930, ^{5}1964. Zum Stand der Forschung: Lutherforschung heute. Referate und Berichte des 1. Internationalen Lutherforschungskongresses Aarhus 1956, ed. V. Vajta, Berlin 1958. K. Aland, Der Weg zur Reformation (Theol. Existenz heute, NF 123), München, 1965 (p. 109).

ERNST WOLF

Geboren am 2. August 1902 in Prag, Mitglied der Evangelischen Kirche Deutschlands. Er studierte an den Universitäten Wien, Rostock, Leipzig und Göttingen Theologie und erwarb sich darin 1925 das Lizentiat, 1930 wurde ihm in Rostock der Dr. theol. h. c. verliehen, 1964 derselbe von der Freien Fakultät für Protestantische Theologie Paris, 1965 von der Universität Wien. Wolf ist Professor für Systematische Theologie und Kirchengeschichte in Göttingen, er ist Präsident der Gesellschaft für Evangelische Theologie und leitet die Kommission für die Geschichte der Kirchenspaltung. Er veröffentlichte: Staupitz und Luther (seine Dissertation) 1927, Peregrinatio I, ^{2}1962 und II, 1965. Er ist Herausgeber der Zeitschriften: Evangelische Theologie, seit 1934, Zeitschrift für Evang. Kirchenrecht, seit 1951, Zeitschrift für Kirchengeschichte, seit 1949, Verkündigung und Forschung, seit 1941, Beiträge zur Evangelischen Theologie, seit 1938, Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, seit 1942, Theologische Bücherei, seit 1953, und Die Kirche in ihrer Geschichte, seit 1961.

J. Bosc

Was hat Calvin den Katholiken von heute zu sagen?

Zunächst die Frage: Kann man heute überhaupt Calvin als dem begegnen, der er sein wollte? Den Katholiken wie der großen Mehrheit der Protestanten gilt der französische Reformator mit Luther, Zwingli und einigen andern als einer der Väter des Protestantismus. Deswegen ist man stets versucht, ihn im Licht einer ganzen spätern Entwicklung zu sehen und als einen Theologen zu betrachten, der die Lehre der Reformationskirchen in ihren Umrissen fixiert hat. Aber entstellt man so nicht das Gesicht eines Menschen, der nicht Begründer einer neuen Kirche, sondern Erneuerer der abendländischen katholischen Kirche sein wollte und sich unaufhörlich auf die echte Überlieferung der christlichen Kirche berief? Er hat seine Lehre auch nicht als ein abgeschlossenes Ganzes aufgefaßt, sondern als eine stets unter dem Gericht des Wortes Gottes stehende Unterweisung. Er wandte auch auf sich selber an, was er von den Kirchenvätern sagte: Wenn sie auch vieles weise und ausgezeichnet geschrieben hätten, «so passierte ihnen doch da und dort das, was allen Menschen passiert: sich zu täuschen und zu irren».[1] Es ist heute für die Protestanten wie für die Katholiken nicht so leicht, das eigentliche Anliegen und das wahre Antlitz dieses Mannes in den Blick zu bekommen.

Nimmt anderseits der heutige Katholizismus nicht eine ganz andere Haltung ein als im sechzehnten Jahrhundert? Die römische Kirche lebte damals in einem Triumphalismus, von dem sie sich heute befreien will. Viele Verunstaltungen, die sie damals entstellten, sind nun behoben oder wenigstens mehr oder weniger verwischt. Sie will offensichtlich mehr Mutter und Seelsorgerin als Herrscherin sein. Und hat sie neulich nicht selbst auf dem Gebiete der Doktrin manches wieder in ein besseres Gleichgewicht gebracht und, ohne ihre traditionelle Lehre zu verleugnen, gewissen Anliegen der Reformatoren entsprochen? Hat sich nicht in ihrem Schoße eine eindrückliche biblische Erneuerung vollzogen? Und kommt man heute nicht zur Einsicht, daß selbst in der Lehre über die Rechtfertigung und Heiligung, welche die Reformationsbewegung auslöste, die römische katholische Theologie und die der Reformatoren weitgehend übereinstimmen? Läßt sich somit nicht behaupten, den Forderungen der Reformation sei entsprochen worden? Was soll da Calvin den Katholiken von heute noch zu sagen haben?

Und doch wäre es ein Irrtum – und diesem kann man auch tatsächlich begegnen – zu glauben, das Anliegen sei vernommen worden. Wenn man bereit ist, auf Calvin zu hören, nicht als auf einen schismatischen Protestler oder als den Verteidiger eines Systems, das anzunehmen oder zu lassen ist, sondern als auf einen christlichen Lehrer, der sich um die Treue zur Kirche bemüht, so bleiben seine Grundanliegen, wie ich glaube, brennend aktuell. Ich greife hier drei der wichtigsten daraus heraus.

1. Unbedingte Unterwerfung unter das Wort

Die erste Forderung ist sein Aufruf zur unbedingten Unterwerfung unter das Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift bezeugt und veröffentlicht ist. In allen Dingen muß uns die Bibel «Leiterin und Lehrmeisterin» sein. Dies bedeutet keineswegs, daß Calvin einem engen und strengen Biblizismus verhaftet gewesen wäre. Er horchte aufmerksam auf die Stimme der Tradition, insbesondere auf die Überlieferung der fünf ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte. Er anerkennt offen, daß die Kirche zur Aufgabe hat, «die Dinge, die in der Schrift dunkel angedeutet sind, in klareren Worten auszulegen». Doch er fügt hinzu: «Wenn nur das, was wir sagen werden, dazu dient, die Schrift-

wahrheit getreu auszudrücken, und wenn das nicht in allzu großer Freiheit und aus richtigem Anlaß geschieht.»[2] In allem geht es ihm darum, daß die Glaubensartikel wie die Verkündigung der Kirche tatsächlich in der Schrift begründet werden.

Dabei handelt es sich nicht einfach um eine Petitio principii. Das Lehrwerk Calvins ruht auf einer ungeheuren exegetischen Arbeit, von der das monumentale Corpus seiner Kommentare zum Alten und zum Neuen Testament Zeugnis gibt. Seine eigentlich dogmatischen Traktate und in erster Linie die *Institutio christiana* bekunden durchgehend dieses Anliegen, in der Schrift zu wurzeln. Ein Zeichen dafür ist das ständige Bemühen des Reformators, das zu meiden, was er «müßige Spekulationen» nennt, und sich an die eigentliche Substanz des Wortes Gottes zu halten. Dieser Aufruf zu einer tiefen und rigorosen Unterwerfung unter die Heilige Schrift ist eine Mahnung, die, wie mir scheint, heute ihre Bedeutung für den römischen Katholizismus behält. Trotz aller Anstrengungen, die unbestreitbar unternommen wurden, scheint eine Lücke zu klaffen zwischen der ansehnlichen Arbeit der Exegeten und der eigentlichen Ausarbeitung der Lehre. Nach der zweiten Session des Zweiten Vaticanums fragte sich Oscar Cullmann nach dem Platz, den die Bibel am Konzil einnahm, und stellte dabei fest, daß mehrere Schemata wirklich vom Geist der Bibel genährt und durchblutet sind, während andere trotz zahlreicher Schriftzitate dem biblischen Denken relativ fernstehen: «...Wenn man näher zusieht», sagte er, «stellt man fest, daß diese zahlreichen Verweise auf die Bibel, die in Klammer beigefügt sind, sehr oft nicht die eigentliche Grundlage der Darlegung bilden, sondern nur ‚dicta probantia' sind, um nachträglich noch einen eher äußerlichen Zusammenhang zwischen dem zum voraus entworfenen Text des Schemas und der Bibel herzustellen.»[3] Gewiß wurden im Laufe der aufeinanderfolgenden Konzilssessionen auf diesem Gebiet Fortschritte gemacht, doch der Abstand ist geblieben. Wie der Entwurf zum Texte über die Religionsfreiheit und die Meinungsäußerungen dazu zeigen, bleibt man im römischen Katholizismus noch allzuoft auf der Ebene einer philosophischen und anthropologischen Reflexion stehen, statt daß man nach einer biblischen Unterbauung sucht. Außerdem muß man in dieser Hinsicht an alle jene Aspekte des Dogmas denken, die von den Konzilsvätern nicht überprüft worden sind und die mit der Schriftlehre konfrontiert werden sollten.

Wohlverstanden bedeutet diese Aufforderung Calvins, sich dem Wort Gottes zu unterstellen, nicht, man müsse alle Schlußfolgerungen sich zu eigen machen, zu denen diese Unterwerfung einst den Reformator selber geführt hat. Wer diesen Schluß zöge, würde dem tiefsten Denken des Genfer Theologen untreu: «Dies hieße», wie Karl Barth schreibt, «übersehen, daß in entscheidenden Umständen die Worte, Überlegungen, Handlungen Calvins seinen Intuitionen und Intentionen nur unvollkommen entsprachen.»[4] Die Unterwerfung unter das Wort Gottes ist eine offene Haltung, die dieses Wort beständig seine Souveränität ausüben und die Kirche stets von neuem reformieren läßt. Darum ist übrigens diese Haltung heute in gleicher Weise auch von den Reformationskirchen erfordert. Sie bildet eine grundlegende Stätte der Ökumene. So stellt diese Forderung Calvins auch für die römischen Katholiken eine stets dringliche und aktuelle Mahnung dar.

2. Rigorose Christozentrik

Ein zweiter wesentlicher Aspekt der Botschaft Calvins scheint mir durch sein Streben nach einer rigorosen Christozentrik gegeben. Es handelt sich dabei um eine Kraftlinie seines theologischen Denkens, die zutiefst mit seiner Unterwerfung unter die Heilige Schrift zusammenhängt. Die Schrift legt Zeugnis ab für Jesus Christus, welcher in seiner Einheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist der einzige Herr ist. Die Heilige Schrift öffnen, heißt immer zu ihm geführt werden oder dann vor einem toten Buchstaben stehen. Wir haben alles in ihm, und was wir außer ihm erwerben wollten, wäre nur Lug und Trug. Gewiß kann man sich auch hier fragen, ob Calvin bei der Darlegung seiner Lehre wirklich immer diesem Grundaxiom treu geblieben ist. Doch wiederum liegt das Problem nicht hier: Es ist ganz gut möglich, daß, wer auf Calvin hört, von gewissen Aspekten seiner Lehre sich abwendet, um seinem Willen, die Herrschaft Jesu Christi ganz zu respektieren, besser nachzuleben. Es geht vor allem darum, daß Christus als der einzige Mittler anerkannt werde und der einzige Meister in seiner Kirche bleibe. Die gewichtigsten und heftigsten Kritiken, die vom französischen Reformator gegen das Papsttum erhoben wurden, gründen regelmäßig auf der Überzeugung, daß die angegriffenen Aspekte der Lehre oder Spiritualität die Integrität und Einzigkeit der Person und des Werkes Christi beeinträchtigen. Wenn Calvin der

Messe unerbittlich den Prozeß macht, so darum, weil er in der Wiederholung des Opfers «eine unerträgliche Blasphemie gegenüber Jesus Christus und seinem Opfer sieht, das Jesus durch seinen Tod am Kreuz für uns vollzogen hat».[5] Wenn er die Fürbitte der Heiligen verwirft, so darum, weil er diese als etwas auffaßt, wodurch «diesem oder jenem etwas zugeschrieben wird, was allein Gott und Jesus Christus zukommt».[6] Diese Beispiele ließen sich vervielfältigen. Auch hier kann man über die Frage diskutieren, ob und in welchem Maße Calvin in der Interpretation der römisch-katholischen Lehre und Praxis ungerecht war. Man kann die Dinge an und für sich in Betracht ziehen und behaupten, daß die mit der Zeit eingerissenen Mißstände nicht mit der traditionellen und ordentlichen Lehre der Kirche verwechselt werden dürfen. Und auch über die Lehren, die der Reformator daraus zog, läßt sich diskutieren. Doch sein Hauptanliegen scheint mir seinen tiefen Sinn beizubehalten und an den römischen Katholizismus (wie übrigens auch an die Reformationskirchen) eine stets aktuelle Frage zu stellen. Gewiß kann man auch hier bemerken, daß ein immer ausgeprägterer christozentrischer Zug das theologische Denken des heutigen Katholizismus beseelt. Das stimmt. Es bleibt die Frage, ob dieser Zug so rigoros und durchgehend ist wie Calvin dies von uns fordert. Diese Strömung hat sich im Lauf der letzten Jahrzehnte in der dogmatischen Reflexion über die zentralen Punkte des Dogmas: in der Soteriologie, in der Gnadenlehre, in gewissen Aspekten der Ekklesiologie unbestreitbar stark geltend gemacht. Kann man sich jedoch nicht fragen, ob man in diesen Punkten wirklich bis ans Ende des Weges gegangen ist? Und vor allem: Gibt es nicht eine Menge von zwar sekundären, doch gleichwohl äußerst bezeichnenden Äußerungen der Lehre und der Frömmigkeit, die einer kritischen christozentrischen Überprüfung bedürften? Dazu sollte es jedenfalls führen, wenn man der Forderung Calvins Beachtung schenkt.

3. Die Institution im Dienste des Ereignisses

Der dritte Aspekt der Lehre Calvins, der meines Erachtens zu einer Mahnung des Reformators an die Katholiken von heute werden sollte, betrifft das Gebiet der Ekklesiologie, ein Gebiet also, auf dem im Lauf der drei Jahrhunderte, die auf die Reformation folgten, die Gegensätze sich immer mehr versteift haben. Auch hier wiederum kann man gute Gründe dafür vorbringen, daß auch in diesem Punkt das Zweite Vatikanische Konzil viel Eis geschmolzen hat. Aber ist man dem Problem auf den Grund gegangen? In der Sprache von heute würde man sagen, daß das, wogegen Calvin kämpfte, als er sich gegen das Papsttum erhob, ein Kirchenbegriff war, demzufolge die Institution dem Ereignis vorausgeht und es garantiert. Trotz gewisser zweideutiger Formulierungen bestritt Calvin nicht, daß es für die Kirche notwendig ist, sich sichtbar zu bekunden. Er wußte wohl, daß die Kirche nicht ohne eine Form und Ordnung bestehen kann, welche die sein müsse, die der Herr Jesus Christus eingesetzt hat. Doch der Prüfstein für die Authentizität dieser Kirche lag für ihn nicht in der Gültigkeit der Institution, sondern darin, daß diese Kirche in lebendiger Verbindung mit dem Worte Gottes steht und sich diesem Wort unterstellt. Die Garantie für die Echtheit der Kirche in der Gültigkeit der Institution sehen, heißt die Gefahr heraufbeschwören, daß die Kirche sich vom lebendigen Wort entfernt und sich autonom setzt. Um dies macht er sich Sorge, wenn er die Frage der Unfehlbarkeit der Kirche aufgreift: «Wenn sie sagen, die Kirche könne nicht irren, so verstehen sie dies so: Insofern sie vom Geiste Gottes geleitet sei, könne sie auch ohne das Wort sicher des Weges ziehen; und welchen Weg sie auch gehe, könne sie nur richtig empfinden und sprechen. Und möge sie so auch in bezug auf etwas über das Wort Gottes hinweg bestimmen, so müsse man ihren Wahrspruch als ein sicheres Orakel annehmen, das vom Himmel kommt. Wir aber, wenn wir ihnen zugeben, daß die Kirche in den für ihr Leben entscheidenden Dingen nicht irren kann, so meinen wir damit dies, daß sie insofern nicht fehlgehen kann, als sie ihre eigene Weisheit fahren läßt und es duldet, durch das Wort Gottes vom Heiligen Geist belehrt zu werden. Der Unterschied zwischen uns liegt also darin: Sie schreiben der Kirche Autorität zu außerhalb des Wortes; wir hingegen verbinden das eine untrennbar mit dem andern.»[7] Gewiß muß ein solcher Text Katholiken von heute als übertrieben hart und ungerecht vorkommen. Sie werden insbesondere den Vorwurf zurückweisen, wonach der Kirche ohne das Wort Autorität zukomme. Wir wissen vollauf, welche Aufmerksamkeit diesem Wort gegenüber am Konzil zutage getreten ist. Doch selbst wenn man die Übertreibungen berücksichtigt, die man der Situation des sechzehnten Jahrhunderts oder der übergroßen Strenge Calvins oder auch beiden Momenten zuschreiben kann, und die Berichtigun-

gen in Rechnung stellt, die an diesem Urteil anzubringen sind, bleibt dann doch nicht immer noch etwas vom Problem bestehen? Die Frage, die heute an die Katholiken zu stellen wäre, lautet: Bilden das Gewicht der Institution und die damit zusammenhängende Autorität und Sicherheit nicht eine Bedrohung für die Autonomie der Kirche? Vermag die Institution wirklich im Dienst des Ereignisses zu sein? Selbst hier trifft übrigens die Frage in einer andern Form und in einem andern Zusammenhang auch die Reformationskirchen.

Kurz: Worum es in all dem geht – und damit stoßen wir wieder auf ein ständiges Thema des kalvinischen Denkens –, ist die Souveränität und Freiheit Gottes, die Souveränität und Freiheit Jesu Christi, die Souveränität und Freiheit des Heiligen Geistes. Eine Mahnung, die auch für die Katholiken von heute stets aktuell bleibt.

[1] Institution de la Religion chrétienne, Paris 1957, I, Epitre au Roi, 36. Deutsche Ausgabe von O. Weber (Neukirchen [2]1955).
[2] Ebd., Kap. XIII/3, 147, 148.
[3] O. Cullmann, La Bible et le Concile, Foi et Vie 5 (1964) 291.
[4] K. Barth, Vorwort zu Calvin, Textes choisis, Paris 1948.
[5] Institution de la Religion chrétienne, a. a. O., IV., Kap. XVIII/14, 461.
[6] Ebd., III, Kap. XX/22, 360.
[7] Ebd., IV, Kap. VIII, 166.

Aus dem Französischen übersetzt von August Berz

JEAN BOSC

Geboren am 31. Oktober 1910 in Lille, gehört der Reformierten Kirche Frankreichs an, studierte an den Universitäten Lille, Frankfurt am Main, Paris und Bonn. Er ist Dr. theol. und lehrt gegenwärtig Dogmatik an der Protestantisch-Theologischen Fakultät Paris, zudem ist er Mitglied des Nationalrates der Reformierten Kirche in Frankreich und Direktor von «Foi et Vie». Seine Bücher sind: L'Office Royal du Seigneur Jésus-Christ, 1957, Le Dialogue catholique-protestant, 1960, L'Unité dans le Seigneur, 1964, La Foi chrétienne, 1965, ein Werk über Ekklesiologie wird demnächst erscheinen.

A. Ganoczy

Calvin im Urteil der Katholiken von heute

Wie denken die heutigen Katholiken über Calvin? Die Antwort ist nicht leicht. Man könnte versucht sein, unter den «Katholiken von heute» die paar Historiker und Theologen zu verstehen, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, Calvin und sein religiöses Denken wirklich zu verstehen. Es wäre jedoch illusorisch, zu glauben, daß diese Forscher auf die Meinung der Gesamtheit der Katholiken einen bestimmenden Einfluß ausüben. Ihre Breitenwirkung variiert je nach dem Grad des Interesses, das die verschiedenen katholischen Gemeinschaften der Reformation im allgemeinen und Calvin im besonderen entgegenbringen. Sie finden offensichtlich keine oder nur geringe Beachtung in den Ländern, wo die Protestanten und insbesondere die Kalvinisten weder auf Grund ihrer Zahl noch ihrer historischen Leistung oder ihrer Werbekraft eine konkrete Realität darstellen. Auf großes Interesse hingegen stoßen sie in den Gegenden, wo zwischen den verschiedenen Konfessionen aus welchem Grunde auch immer (Mischehen!) noch eine starke Spannung herrscht, oder da, wo die Gemüter sich allgemein beruhigt haben und eine aufgeschlossenere Geisteshaltung besteht, so daß man sich mit den ökumenischen Problemen in aller Ruhe auseinandersetzen kann.

Das Suchen nach Kontakten mit dem Protestantismus verbindet sich jedoch nicht immer mit dem Interesse für die Person und das Werk des französischen Reformators. Jean Calvin weckt die Sympathie selbst der «aufgeschlossensten» Katholiken zumeist in geringerem Maß als beispielsweise Martin Luther. Seine düstere, strenge und intolerante Miene und seine Prädestinationslehre sind dem Geist der Katholiken so stark eingehämmert worden, daß selbst aufgeschlossenste Menschen ihn bei ihren ökumenischen Gesprächen gerne «in Klammer setzen», und dies umso leichter, als zahlreiche Protestanten, selbst solche kalvinistischer Richtung, sich eines ihrer größten Reformatoren manchmal zu schämen scheinen. Daß dem so ist, konnte man vorletztes Jahr feststellen anläßlich des vierten Zentenars seit Calvins Tod. Die meisten Gedenkartikel, von denen wir Kenntnis erhielten, waren von Historikern, Theologen oder Journalisten verfaßt. Wohl gab es gut organisierte Ausstellungen, aber man hatte selten und nicht einmal zu Genf den Eindruck, daß der Name Calvin bei allen Protestanten das Andenken an einen Mann weckt, mit dem sie immer noch lebendig und liebend verbunden sind.

Ist Calvin noch aktuell?

Hier erheben sich zwangsläufig verschiedene Fragen: Ist es nicht richtig, daß dem so ist? Ist es nicht so, daß die Geschichte und Lehre Calvins keinerlei Aktualität mehr besitzen? Ist das Erbe des Reformators von Genf für den ökumenischen Dialog nicht eher ein Hindernis als eine Hilfe? Sollen wir ihn nicht besser «in Klammer setzen», um alle unsere Bemühungen auf das Studium der modernen protestantischen Theologen zu konzentrieren?

Insoweit hervorragende und führende Köpfe des heutigen Protestantismus die Reformatoren außer acht lassen zu müssen glauben, um sich desto mehr ihren modernen Denkern zu widmen; insoweit zum Beispiel die Anhänger eines einseitigen «Barthianismus» für Calvin kein Interesse zeigen, wenn sie ihn nicht völlig «barthianisieren», bejahen sie diese Fragen. Ohne behaupten zu wollen, daß dies die allgemeine Haltung unserer reformierten Brüder sei, muß man doch zugeben, daß diese Einstellung weit verbreitet ist. Was das bei den Katholiken zur Folge hat, ist leicht auszudenken. Diejenigen unter ihnen, die mit Aufmerksamkeit die «protestantische Aktualität» verfolgen, lassen sich sehr oft von dem beeindrucken, was sie darin am «modernsten» finden. Manche von ihnen gehen sogar so weit, daß sie sich mit den von einer solchen Haltung vorausgesetzten Kenntnissen aus zweiter Hand begnügen und kein Bedürfnis mehr ver-

spüren, die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts und gar erst Calvin zu studieren.

Hier wird man einer Lücke im katholischen Ökumenismus gewahr: Allzuoft geht man den Dingen weder auf der historischen Ebene noch auf der theologischen Ebene genügend auf den Grund, vor allem auch nicht auf dem so wichtigen Gebiet der Dogmengeschichte. Darin liegt nach unserer Auffassung die Erklärung dafür, daß es in der Unmenge katholischer ökumenischer Literatur so wenige solide Bücher und Aufsätze über Calvin und seine Lehre gibt.

Unsererseits sind wir davon überzeugt, daß Studien über Calvin aktuell sind und daß es für die katholischen Theologen nötig ist, direkt auf die Quellen der Reformation zurückzugehen, sonst werden sie den Protestantismus von heute nie wirklich verstehen.

Hat man die theologischen Werke Calvins wirklich studiert, ihre Quellen kennengelernt, ihre Leitgedanken herausgearbeitet, ihre solide biblische und patristische Unterbauung ermessen, ihre zugleich kerygmatische und systematische Struktur wahrgenommen, so muß man anerkennen, daß es sich um ein höchst bedeutungsvolles Werk handelt, ohne das die meisten modernen protestantischen Theologen, evangelische wie reformierte, sich kaum erklären ließen. Das Denken Karl Barths hat, wie er selbst eingesteht, seine tiefsten Wurzeln in dem Calvins. In seiner ganzen Schriftdialektik seiner «existenziellen» Theologie steht Rudolf Bultmann Calvin ebenso nahe wie Luther. Zweifellos besteht ein wesentlicher Zusammenhang zwischen den großen Urhebern der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts und den Denkern des modernen Protestantismus, eine Kontinuität, die nur eine oberflächliche Sicht der Dinge ignorieren kann. Wo aber eine lebendige Kontinuität besteht, darf man nicht bloß eine einzelne Etappe für sich ins Auge fassen, und wäre sie auch die neueste und aktuellste.

Für die Katholiken, denen die Einheit der Kirche Christi ein Anliegen ist, ist das *direkte* Studium Calvins mindestens von gleichem Interesse wie die Beschäftigung mit Luther, Melanchthon, Zwingli und Bucer. Das eminent und systematisch «kirchliche» Denken des Reformators von Genf steht der heutigen katholischen Ekklesiologie sicherlich nahe. So scheint es zum Beispiel, daß mehrere wesentliche Punkte der auf dem Konzil promulgierten Kollegialität in der Lehre Calvins über die Kirche enthalten sind.[1]

Ein anderer Konvergenzfaktor liegt in der Tatsache, daß Calvin dem Studium der *Kirchenväter* eine viel größere Wichtigkeit beimaß als jeder andere Reformationstheologe.[2] Es läßt sich ganz allgemein behaupten, daß Calvin in jeder Dogmengeschichte eine zentrale Stellung einnimmt: er ist es, dem es – dank seinen Vorläufern Melanchthon und Bucer – gelang, das theologische Denken Luthers in eine klare und systematische Form zu bringen und dabei, dank seiner juristischen und humanistischen Bildung, eine ansehnliche Zahl von Lehr- und Institutionselementen der katholischen Überlieferung beizubehalten.

Man würde jedoch Calvin nur ein irgendwie auf uns selber bezogenes Interesse schenken und sich einer «integrationistischen» Gesinnung verdächtig machen, wollte man bei ihm nur das sehen, worin er dem römischen Katholizismus nahesteht. Man muß entschieden weitergehen, die Grenzen zwischen dem, worin man im wesentlichen übereinstimmt oder verschiedener Ansicht ist, zwar schon deutlich markieren, aber doch wagen, sich in seine Schule zu begeben. Es ist sehr wohl möglich, daß seine Heilig-Geist-Theologie, das, was man seinen «Christo-pneumatozentrismus» nennen könnte, seine dynamische Auffassung vom kirchlichen Amt und den Sakramenten – um nur einige Beispiele anzuführen – auf das katholische theologische Denken einen wohltuenden Einfluß ausüben könnte. Die *Geschichte* Calvins könnte der kirchlichen Autorität aller Zeiten als Lehre darüber dienen, mit welchen Maßnahmen man hochgemute Menschen in die Revolte treibt und mit welchen Mitteln man vermeiden kann, «Häretiker» zu machen... Wenn das, was wir hier anführen, stimmt, läßt sich da noch an der Aktualität Calvins und am Nutzen des Calvinstudiums zweifeln?

Der verkannte Calvin

Wenn nun Katholiken, insbesondere Theologiestudenten, auf solche Argumente ansprechen und mit dem französischen Reformator bekannt werden möchten, welche katholischen Werke stehen ihnen da zur Verfügung?

Da diesem Aufsatz enge Grenzen gezogen sind, geben wir zur Antwort die Ergebnisse eines «Tests» wieder, der in mehreren Bibliotheken von Seminarien und Studienhäusern Frankreichs vorgenommen wurde, in dem Land also, aus dem Calvin stammt und das ein Zentrum der ökumenischen Bewegung bildet. (Es scheint uns zum mindesten wahrscheinlich, daß in den andern Ländern

die Lage sich ähnlich verhält. Eine einzige Ausnahme bildet Holland, wo Autoren wie Smits, Lescrauwaet und Alting von Geusau sehr dazu beigetragen haben, ein objektives Urteil über Calvin zu formen.)

Eine erste Feststellung hat uns frappiert: Von den in diesen Bibliotheken aufbewahrten Lehrbüchern der dogmatischen Theologie gibt kein einziges die Lehre Calvins objektiv wieder. Wie die aller andern Reformatoren, der sogenannten «adversarii», wird die Lehre Calvins darin nur in Bruchstücken und fast ausschließlich nur im Hinblick auf die Verurteilung durch das Konzil von Trient dargestellt.

Was fand sich in der Abteilung Kirchengeschichte? Kein Werk, das sich den Monographien Denifles, Grisars oder gar der von Lortz über Luther an die Seite stellen ließe. Nur die vier Bände, die der sehr abgewogene Imbart de la Tour in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg über die Ursprünge der Reformation herausgab, legen Zeugnis ab vom edlen, einsamen Bemühen eines katholischen Historikers aus dem Laienstande, aus den Geleisen der polemischen Geschichtsschreibung herauszukommen. Heute ist dieses Werk sowohl in seiner allgemeinen Tendenz wie in vielen Einzelaussagen trotz allen seinen Qualitäten weit überholt. Unter den eigentlichen Handbüchern der Kirchengeschichte sind die des Sulpizianers F. Mourret und des Benediktiners Ch. Poulet die weitaus bedeutendsten. Das erste, das aus dem Jahre 1921 stammt, stellt Calvin als den «mißmutigen Sohn des exkommunizierten Rechtsgelehrten von Noyon» vor,[3] läßt die Bemerkung fallen, er habe mit der katholischen Kirche gebrochen, weil er eines Kanonikates verlustig gegangen sei,[4] greift die von F. Brunetière erhobene Anklage wieder auf, Calvin sei ein Rationalist gewesen,[5] bezeichnet fälschlich die Prädestination als den Herzpunkt der calvinischen Theologie und schreibt dem Reformator «einen instinktiven Abscheu vor jeder organisierten Kirche und jedem traditionellen Dogma» zu.[6] Ch. Poulet, dessen Kirchengeschichte 1953 in der achtundzwanzigsten, durchgesehenen und erweiterten Auflage herauskam, reitet zunächst unter Verwendung aus dem Zusammenhang gerissener Zitate auf dem Prädestinationismus Calvins herum und schließt dann mit Emphase: «Es gibt keine mittlere Lösung: entweder spannt man seine Hoffnungen so sehr an, bis man ihrer gewiß ist und die Stimme des Geistes hört, oder dann gleitet man an den Rand des schrecklichen Schlundes der schicksalhaften Prädestination.»[7] Er unterstreicht abwechselnd die «Bibliokratie», den «Despotismus» und die «krankhafte Reizbarkeit» des Reformators[8] und brandmarkt ihn so: «Calvin ist ein Fanatiker; der inkarnierte Theologenstolz, der von seiner Sendung so überzeugt ist, daß sein Wort in großen und in kleinen Dingen stets Wort Gottes bleibt.»[9]

In den Bibliotheken, die wir besuchten, haben wir in der Reihe der Handbücher der Kirchengeschichte auch «L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme» (Die Kirche der Renaissance und der Reformation) von Daniel-Rops (1955) gefunden. Sein (summarisches) Urteil über den Reformator lautet so: «Doch Calvin war vor allem der Mann des entscheidenden Bruches, und noch mehr als in allen andern Punkten kann in dieser Hinsicht ein Katholik vor ihm nur Abscheu haben.» Er hat «mit luziferischer Härte» zwischen der Kirche seiner Jugend und der, die er selbst «errichten» wollte, eine Mauer gebaut.[10] Das Buch «Calvin tel qu'il fut» (Calvin wie er war) (1955) von L. Cristiani, zu dem übrigens Daniel-Rops das Vorwort geschrieben hat, kommentiert seine aus Calvin ausgewählten Stellen offensichtlich in der gleichen Perspektive, wie das auch nicht anders zu erwarten war von einem Autor, dessen Urteile über die großen Zeugen des sechzehnten Jahrhunderts, Erasmus zum Beispiel, meistens mit Vorsicht aufzunehmen sind. Zum Schluß weisen wir noch auf das Buch «Calvin et Loyola» (Calvin und Loyola) von A. Favre-Dorsaz hin, ein Werk scharfer Polemik, das noch 1951 einen Universitätsverlag finden konnte!

Als einzigen Versuch, den Katholiken französischer Zunge die Geschichte Calvins objektiv darzustellen, kann man die Arbeit von P. Jourda in der Kirchengeschichte von Fliche und Martin betrachten.[11] Sie ist allzu kurz, als daß sie eine ausgebreitete Dokumentation und genaue Details bieten könnte (Calvin «gründet eine neue Kirche»; seinen «düstern allgemeinen Pessimismus vermag nie etwas zu mildern» usw.[12]), hat aber das große Verdienst, gegen die Polemik und die «verleumderischen Legenden»[13] entschieden Stellung zu nehmen.

In der Abteilung Enzyklopädien bemerkt man eine betrübliche Voreingenommenheit in den alten, eine erfreuliche Aufgeschlossenheit in den neuen Lexiken. Die theologische Enzyklopädie von Migne (1858) kann noch nicht die Bemerkung verkneifen, Calvin habe wahrscheinlich das «Verbrechen der Sodomie» begangen – ein Vorwurf, den gewisse katholische Gegner verleumderisch

gegen ihn erhoben hatten.[14] Im «Dictionnaire de Théologie Catholique» (1923) beginnt A. Baudrillart seinen Artikel mit den Worten: «Calvin Jean, Haupt der religiösen Sekte, die nach seinem Namen Kalvinismus genannt wird.»[15] Er stützt sich ausdrücklich auf so wenig zuverlässige Quellen wie Bossuet, Renan und Brunetière, betont einseitig das «Inquisitionsregime» von Genf und die Prädestination (in fünf Kolonnen!), sieht im großartigen Versuch Calvins, auf die Quellen zurückzugehen, die Tat eines «reaktionären Menschen» und schließt endlich mit den Worten: «Er hatte kein anderes Ziel, als die Kirche Calvins an die Stelle der Kirche des Papstes zu setzen.»[16]

Der ausgezeichnete, vor allem auf die Lehre eingehende Artikel von Y. M.-J. Congar in «Catholicisme» (1949)[17] – glücklich ergänzt durch die mehr historischen Angaben von E. W. Zeeden im «Lexikon für Theologie und Kirche» (1958)[18] – und der Artikel von J. Witte im «Dictionnaire de la Spiritualité» (1961)[19] sind (neben einer Anzahl leider nicht übersetzter holländischer Arbeiten) die seltenen katholischen Schriften, die Calvin völlig gerecht zu werden suchen. (Es ist bemerkenswert, daß sie in ihren Bibliographien fast ausschließlich auf protestantische Werke verweisen.) Diese Artikel haben uns einen nützlichen Anstoß zu unsern theologischen und historischen Arbeiten über den französischen Reformator gegeben.[20]

Auf dem Weg zu einem objektiven Urteil

Wenn man in diesen zuletzt genannten Werken und Aufsätzen die allgemeine Meinung der «Katholiken von heute» über Calvin erblicken dürfte – was vorläufig nur durch eine kühne Antizipation möglich ist –, ließe sich ihr Urteil wie folgt zusammenfassen:

Man anerkennt die «katholischen Werte», die sich beim Reformator finden: Christozentrik, Sinn für die sichtbare Kirche und ihre Universalität, Bejahung der kirchlichen Autorität und des kirchlichen Amtes, das göttlicher Einsetzung ist, Bewußtsein der missionarischen und sozialen Pflichten des Volkes Gottes, für alle Stände der christlichen Gemeinschaft klar formulierte evangelische Ethik.

Weiterhin, doch nuanciert, werden abgelehnt die – im Grunde sekundäre – Lehre der Prädestination zur Verdammung und der gewisse nestorianisierende Zug in der Lehre Calvins über Christus, die Kirche und die Sakramente.

Man ist aufgeschlossen für gewisse Eigenwerte seiner Theologie wie: ihr starker Sinn für die Transzendenz und das Wort Gottes, ihr wesentlich dynamischer, weil pneumatischer und kerygmatischer Charakter, der Platz, den sie den Charismen und der Laienschaft einräumt, die hundertprozentig als «Kirche» anerkannt wird.

Das «katholische Urteil» über Calvin ist noch in Formung begriffen. Die Menge von ehrwürdigen, doch überholten Werken, die vier Jahrhunderte der Gegenreformation angehäuft haben, erschweren die Bildung eines dem wahren Sachverhalt entsprechenden Urteils, das gegenwärtig erst von einigen «fortschrittlichen» Fachmännern ausgesprochen wird. Damit dieser abnormale Zustand ein Ende nimmt, müßten die Artikel 4, 5, 9 und 10 des Konzilsdekrets *De Oecumenismo* unverzüglich – und überall! – angewandt werden. Mit andern Worten, die polemischen und falschen Angaben unserer Handbücher müßten gestrichen und sodann ersetzt werden, und es müßte eine neue Generation von Forschern erstehen, die den Mut besitzen und sich der notwendigen Freiheit erfreuen, die *Quellen* des religiösen Denkens der Reformation zu studieren.

[1] Vgl. A. Ganoczy, La structure collégiale de l'Eglise chez Calvin et au IIe Concile du Vatican, Irénikon 39 (1965) 6–32; Calvin und Vatikanum II, Das Problem der Kollegialität, Wiesbaden 1965.

[2] Die definitive Ausgabe der Institutio (1559) bietet eine äußerst reiche patristische Dokumentation. Augustinus, Chrysostomus, Gregor der Große, Hieronymus, Tertullian, Cyprian, Ambrosius und Irenäus werden am meisten zitiert. Vgl. L. Smits, Saint Augustin dans l'œuvre de Calvin, Assen 1957.

[3] Bd. V, La Renaissance et la Réforme, 413.

[4] Ebd., 414. [5] Ebd., 413. [6] Ebd., 416.

[7] Bd. II, Temps modernes, 61.

[8] Ebd., 62, 65, 67.

[9] Ebd., 66.

[10] A.a.O., 489.

[11] Bd. XVI, La crise religieuse du 16e siècle, Calvin et le Calvinisme, Kap. 1–5.

[12] Ebd., 214 und 241.

[13] Ebd., 171.

[14] Dictionnaire du Protestantisme, 411.

[15] Dictionnaire Théol. cath., II/2, 1377.

[16] Ebd., 1395; über die Prädestination: 1406–1412.

[17] Bd. II, Calvin, 405–421; Calvinisme, 421–424.

[18] Bd. II, Calvin, 887–891; Calvinismus, I, Geschichte, 891–894.

[19] Bd. IV/2, Le Saint-Esprit dans les Eglises séparées, Doctrine et spiritualité de Calvin, 1323–1327.

[20] Vgl. oben, Anm. 1. Ferner: Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère (Unam Sanctam, 48), Paris 1964; Le jeune Calvin, génèse et évolution de sa vocation réformatrice (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteil. Abendländ. Religionsgesch., 40), Wiesbaden 1965.

Aus dem Französischen übersetzt von August Berz

ALEXANDRE GANOCZY

Geboren am 12. Dezember 1928 in Budapest, naturalisierter Franzose, zum Priester geweiht 1953. Seine theologische Ausbildung erhielt er an der Theologischen Fakultät der Universität Pazmány in Budapest, am Institut Catholique, Paris, an der Gregoriana in Rom und am Institut für Europäische Geschichte in Mainz. Den theologischen Doktorgrad erwarb er sich an der Gregoriana mit der These «Le ministère dans l'Eglise selon Calvin», 1963. A. Ganoczy leitete die Mission für emigrierte Ungarn in Frankreich 1955–61, war mit einem Forschungsauftrag am Institut für Europäische Geschichte von 1962–65 tätig und ist zur Zeit Dozent am Institut für Ökumenische Forschung der Universität Tübingen, um dann an das Institut Catholique als Professor für Sakramententheologie zurückzukehren. Seine Arbeiten haben vor allem großen Wert für das ökumenische Gespräch, speziell über Calvin: Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère, 1964, Calvin und Vaticanum II. Das Problem der Kollegialität, 1965, Le jeune Calvin, genèse et évolution de sa vocation reformatrice, 1965. Er arbeitet gleichzeitig mit an: Choisir, Katolikus Szemle und Irenikon und bereitet ein Werk über die moderne protestantische Theologie vor.

B. A. Willems

Karl Barth und seine ökumenische Bedeutung

Am 10. Mai dieses Jahres 1966 wird Karl Barth achtzig Jahre alt. Ganz sicher wird aus allen Weltteilen ein Strom von Glückwünschen nach Basel fließen: Glückwünsche sowohl von Protestanten wie von Katholiken. Für die protestantische Theologie war seine prophetische Stimme lange Zeit hindurch tonangebend. In den zwanziger Jahren brach durch seine Mitwirkung eine neue Periode an. Sein berühmter Römerbriefkommentar bezeichnete den Wendepunkt von einer ausgesprochen liberalen Periode zu einer neuen «Orthodoxie». Als Dorfseelsorger in Safenwil hatte Karl Barth – in engem Kontakt mit seinem Kollegen Eduard Thurneysen – entdeckt, daß die liberale Theologie, in der er selber aufgewachsen war, der Transzendenz Gottes und dem Wesen des Glaubens nicht genügend Rechnung trug. Der unendliche Unterschied zwischen dem ewigen Gott und dieser Welt müßte uns Menschen eigentlich davon abhalten, diesen Gott und sein Wirken mit religionswissenschaftlichen und historischen Methoden sowie durch Philosophie begreifen zu wollen. All diese (liberalen) Versuche zeigten – nach Karl Barth – wie wenig man eigentlich noch begriff, daß Offenbarung ein *göttliches* Werk ist. Ebenso wenig machte man sich – nach Karl Barth – genügend klar, daß auch die Glaubenstat (als Antwort auf die Offenbarung) ein Werk des göttlichen Geistes im Menschen ist, wodurch dieser Mensch das Wunder eines bedingungslosen und nicht weiter erklärbaren Ja gegenüber dem Mysterium Gottes an sich wirken läßt. Solange man diese «existentielle» Glaubensübergabe meinte legitimieren zu müssen, indem man mit Hilfe von allerlei Wissenschaften ihre Vernünftigkeit darlegte, wurde man dem Wesen des Glaubens eigentlich nicht gerecht. Das Christentum wurde zu einer frommen Ethik abgeschwächt.

Es ist nicht weiter verwunderlich, daß Barth bei dieser stürmischen Wiederentdeckung nicht allzuviel Sympathie für den Katholizismus aufbrachte. Die deutliche Akzentuierung der inkarnatorischen Struktur des Heilswerks durch den Katholizismus wie auch die Auffassung von der *analogia entis* verbanden sich nur schwer mit der eschatologischen

Schau bei Karl Barth. Vor allem auf dem Gebiet der Ekklesiologie war der Gegensatz anfangs besonders scharf. Noch stark unter dem Einfluß von Kierkegaard, sah Karl Barth in der Kirche einen Versuch, den transzendenten lebendigen Gott zu säkularisieren. «Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos *nichts* zu tun.»[1]

Ungeachtet der Tatsache, daß der ursprüngliche Ansatz Barths keine Aussicht auf eine großangelegte ökumenische Konfrontation seiner Theologie mit der Theologie der katholischen Kirche zu bieten schien, hat die Zukunft darüber anders gelehrt. Przywara, Volk und Hamer begannen schon recht früh, die Barthschen Thesen kritisch zu durchdenken. Aber vor allem die Arbeiten von Küng, Urs von Balthasar und Henri Bouillard haben später weiten Kreisen deutlich gemacht, daß Barths Theologie von größter ökumenischer Bedeutung ist. Man kann diese Bedeutung auf zwei Gebieten suchen: sowohl auf dem Gebiet der ökumenischen Methodik wie auch auf inhaltlichem Gebiet. In *methodologischer* Hinsicht ist gerade durch Karl Barth deutlich geworden, daß echte ökumenische Theologie zwar nicht mit vagem Irenismus verwechselt werden darf, aber auch nicht mit «Konfessionskunde» – dem vergleichenden Nebeneinander kontroverser theologischer Thesen. *Inhaltlich* ist die ökumenische Theologie durch Karl Barths tiefe Ehrfurcht vor Gottes Transzendenz bereichert worden, die in verschiedenen theologischen Traktaten deutlicher als vorher eine Rolle spielt; ferner durch seine Betonung des dienenden *Charakters der Kirche;* und durch die *konsequent christologische Behandlung* aller Fragen – was auch unter die methodologischen Pluspunkte eingeordnet werden könnte.

1. Protestantische Selbstkritik

Um diese trockene Aufzählung zu verdeutlichen ist es angebracht, einige Etappen in Barths ökumenischer Haltung kurz zu skizzieren. Im Jahre 1928 hielt er in Bremen, Osnabrück und Düsseldorf einen Vortrag über das Thema «Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche». Schon damals zeichnete sich deutlich ab, was wir den methodologischen Beitrag Karl Barths zur Ökumene nannten. Gleich an den Beginn des Vortrages stellte Barth die Bemerkung, daß wir in all unseren Gesprächen so selten wirklich zuhören. Zu oft sitzt man eigentlich nur da, mit gebrauchsfertiger Antwort, und *wartet* darauf, daß der andere uns Gelegenheit zum Reden gebe. In diesem Augenblick ergreifen wir dann die Chance, *unseren* «Gesprächsbeitrag» zu liefern. Ist er wirklich ein Versuch zur Antwort auf das, was der andere sagte, und vor allem auf das, was er meinte? Oder haben wir kaum hingehört, und ist unser Anteil am Gespräch also sozusagen «subsistent»? Der Dialog ist nicht selten nur ein unterbrochener Monolog. Barth forderte seine Glaubensgenossen auf, sich von der römisch-katholischen Kirche zwei Fragen ganz klar stellen zu lassen: ob und inwieweit die protestantische Kirche wirklich *Kirche* sei, und ferner: ob und inwieweit die protestantische Kirche wirklich *protestantisch* sei.

Durch die Konfrontation mit dem Katholizismus fühlt Karl Barth sich selbst und seine Glaubensgenossen zur Selbstbesinnung angespornt. Diese Methodik ist unendlich fruchtbarer als jede Apologetik und jeder Irenismus. Man wird gezwungen, in sich zu gehen und man wagt dies auch dann noch zu tun, wenn die «Gegenpartei» dies als Schwäche auslegen sollte. Barth erlaubt sich zwar auch in dieser Rede die unvermeidlichen Ausfälle gegen den Katholizismus; aber die Spitze der Frage richtet sich immer wieder aufs neue in Richtung seiner eigenen Glaubensgenossen. So wettert er gegen die Heiligenverehrung; aber zum Schluß entlädt sich dieser Zorn über seinem Tübinger Kollegen Karl Heim, der «es nicht verschmäht... eine kleine Allerheiligenlitanei mit den Namen von J. S. Bach, Zinzendorf, P. Gerhardt, Tersteegen, Bodelschwingh, Sundar Singh anzustimmen – wobei wir offenbar noch dankbar sein müssen, wenn uns wenigstens der Name Bismarck in diesem Zusammenhang erspart bleibt».[2] Gerade die Begegnung mit dem Katholizismus benutzt Karl Barth, um einen heftigen Angriff gegen den Liberalismus in den eigenen Kreisen zu führen. Darum sagt er an einer anderen Stelle dieser Rede: «Wenn ich heute zur Überzeugung käme, daß die Interpretation der Reformation auf der Linie Schleiermacher-Ritschl-Troeltsch (oder auch –Seeberg, oder auch –Holl) richtig sei, daß Luther und Calvin es wirklich *so* gemeint haben sollten mit ihrem Unternehmen, so würde ich morgen zwar nicht katholisch werden, wohl aber von der vermeintlich evangelischen Kirche Abschied nehmen müssen, vor die *Wahl* zwischen beiden Übeln gestellt aber in der Tat lieber katholisch werden.»[3]

2. Das Gespräch mit der katholischen Theologie

Die Ausgangsauffassungen Barths über die Kirche könnte man negativ-eschatologisch nennen. Unermüdlich warnte er in klangvollen Worten vor einer Selbstüberschätzung, zu der jede Kirche immer wieder neige. Man darf das *eschaton* nicht vorwegnehmen. Nach und nach werden aber auch die positiven Töne hörbar: Die Kirche ist zum absoluten Dienst berufen, zur «Diakonie». Im Jahre 1948, bei Gelegenheit der ersten Versammlung des Weltrats der Kirchen in Amsterdam, kritisiert Barth die katholische Kirche mit äußerst heftigen Worten. Man kann sich daran stoßen, aber muß dann doch durchaus eingestehen: einerseits, daß das ökumenische Klima damals noch alles andere als freundlich war, und andererseits, daß Barth bei allem, was er schreibt, als besonders temperamentvoller Autor auftritt. An Daniélou schrieb er bei dieser Gelegenheit, er bedauere es keineswegs, daß die katholische Kirche in Amsterdam nicht zugegen war. Eure Kirche «hätte nun einmal nicht neben uns, sondern (sichtbar oder unsichtbar) irgendwo auf einem Thron hoch über unseren Köpfen sitzen müssen. Unter den Armen gibt es für den Reichen eben keinen Platz... Es ist zu viel verlangt, daß wir Ihre Ansprüche auf Superiorität ganz ernst nehmen und gleichzeitig nach Ihrer Anwesenheit Ausschau halten sollen».[4]

Die kritischen Fragen Barths ergeben sich aus einer positiven Sorge. Während der folgenden Jahre wird das sehr offenkundig. Bedeutende theologische Werke katholischer Autoren beschäftigen sich systematisch mit der Lehre Karl Barths. Bei einem Rückblick auf diese Periode macht Barth im Jahre 1960 die Bemerkung: «Wie man auch über mich denken möge, den einen Ruhm kann man mir jedenfalls nicht nehmen, daß seit der Reformation kein anderer protestantischer Theologe bei den katholischen Theologen so viel kritischem, aber auch so viel positivem und in jedem Fall ernsthaftem Interesse begegnet ist, wie es mir geschieht.»[5] Und dann weist Barth hin auf «das bekannte Buch meines Freundes aus Basel, Hans Urs von Balthasar».[6] Er stellt fest, daß kritische Reserve und positive Zustimmung gegenüber seiner Theologie bei den katholischen Beurteilungen einander die Waage halten. Mit Anspielung auf die Dissertation von Hans Küng[7] schreibt Barth, besonders auffallend sei in Küngs Buch der Aufweis, «daß zwischen der reformatorischen Lehre, wie sie durch mich dargelegt wurde, und der recht interpretierten Lehre der römisch-katholischen Kirche über ein so zentrales Thema wie die Rechtfertigung kein wesentlicher Unterschied besteht». Es war für Barth eine freudige Überraschung, daß dieses Buch nicht offiziell mißbilligt wurde, «im Gegenteil sogar von mehreren prominenten Theologen ausdrücklich gelobt wurde. Was soll man dazu sagen? Ist das große Jahrtausend nun endlich angebrochen oder wartet es doch schon hinter der nächsten Ecke? Wie gern möchte man das glauben!» Es bleiben noch Fragen, aber dankbar konstatiert Barth in der katholischen Kirche die Existenz einer theologischen Avantgarde, und damit «besteht für andere und nicht an letzter Stelle für mich selber die schöne Möglichkeit, nein: die Pflicht, mit ihnen in Kontakt zu bleiben».

Inzwischen waren bereits viele Bände von Barths Hauptwerk «*Kirchliche Dogmatik*» erschienen. Immer deutlicher kam darin sein christologischer Ansatz zum Ausdruck. Die ökumenische Bedeutung dieses Ansatzes ist unverkennbar, allerdings in kurzen Worten kaum darzulegen. Barth war von einem tiefen Bewußtsein von der Transzendenz Gottes ergriffen. Das notwendige Komplement zu diesem Bewußtsein ist eine größere Aufmerksamkeit für den zentralen Ort der *Christologie*. Die große Offenbarung, welche der transzendente Gott uns von sich selber gab, geschah ja im Leben, Sterben und Auferstehen unseres Herrn Jesus Christus. Jedes Wort über Gott, jede Theo-Logie wird deshalb mit diesem christologischen Vorzeichen versehen sein müssen. Dies gilt auch für die Theologie von der Schöpfung und besonders für die Theologie vom Menschen. Obwohl der konsequente Ansatz Barths noch viele Fragen stellt, ist der davon ausgehende Appell von größter Bedeutung. Wenn man diesen Gesichtspunkt ernst nimmt, rücken nicht nur klassische Fragen wie die über das Motiv der Inkarnation in ein neues Licht. In weitestem Zusammenhang wird die Art der Theologie selber dadurch zum Gegenstand der Bemühung. Das ökumenische Verständnis füreinander wird zwar oft noch erschwert durch das verschiedene Klima, in dem katholische und protestantische Theologie betrieben wird. Wo man aber Barths Ansatz ernsthaft durchdenkt, wird man nicht mehr so leicht in eine spekulative «Theo-Ontologie» verfallen. Konkret kann dies unter anderem bedeuten, daß *Exegese und biblische Theologie* deutlicher in der «spekulativen» Theologie eine Rolle spielen werden. Damit folgte man dann zugleich aufs neue der Anregung des Ersten Vatikanischen Konzils, das als eine der

wichtigsten Aufgaben der Theologie bezeichnete, sich dem Mysterium Gottes zu nähern «e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo» (Dz. 1796).

3. Barth über das Zweite Vatikanische Konzil

So kommt man wiederum zu einer Frage ökumenischer *Methodik*. Es war Barths Meinung, wie wir sahen, daß man sich gegenseitig echte Fragen und Aufgaben stellen solle, wodurch jeweils der *eigene* Standpunkt, die *eigene* Theologie aufs neue wiedererobert wird. Es ist Barths Hoffnung, daß durch eine solche ehrliche *Selbst*besinnung die christlichen Kirchen einander in der Stunde des Heiligen Geistes in ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt wiederfinden: *in Christus*. Die Wege laufen nicht an der Oberfläche des ökumenischen Horizontes aufeinander zu, sondern vertikal in der Tiefe, wo Christus unser aller Ausgangspunkt und *eschaton* ist. Barth ist sich selber treu geblieben, er ist diesem «procédé» auch weiter gefolgt. Auf eindrucksvolle Weise zeigte sich dies noch kürzlich bei Gelegenheit seiner Reflexionen über das Zweite Vatikanische Konzil.[8] Diese sind wichtig genug, um sie etwas ausführlicher wiederzugeben.

Barth besteht mit Nachdruck darauf, daß dieses Konzil in erster Linie die Erneuerung der katholischen Kirche ins Auge faßte. Es wurde nicht zusammengerufen, um mit den Protestanten zu verhandeln. Die Frage, ob regelmäßige Kontakte zwischen der katholischen Kirche und den protestantischen Kirchen stattfinden sollen, ob diese Kontakte erweitert und in gewissem Sinne institutionalisiert werden sollen, ist wichtig, aber nicht das Wichtigste. «Wir müssen begreifen, daß sowohl die Einberufung wie der bisherige Verlauf des Konzils Symptome sind für einen gewissen Erdrutsch in der Kirche Roms, für eine geistlich-geistige Bewegung, die vor fünfzig Jahren niemand für möglich gehalten hätte... Meine Frage ist, ob es für uns, die wir ‚anderen Glaubens' sind, nicht wichtiger und wünschenswerter wäre, unsere kritische Aufmerksamkeit darauf zu richten, statt ausdrücklich danach auszuschauen, ob für die Zukunft Kontakte geknüpft werden können.» Mit unverkennbarer Sympathie nennt Barth dann sehr konkret diese «geistlich-geistige Bewegung», die sich im Konzil äußerte: wahrhafte Achtung und Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift, Neubesinnung auf das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, zwischen Glauben und Werken, die Sorge für eine gute Verkündigung, Erneuerung der Liturgie. Barth charakterisiert dies alles sogar als «Explosion» innerhalb der Kirche Roms. Er meint, daß sowohl die katholische Kirche wie die Kirchen der Reformation keine statischen Gruppierungen darstellen, sondern in einer Bewegung sind, die auf das Einswerden der ganzen Christenheit als eigentliches Ziel gerichtet ist. «Die Frage, mit der sie alle zusammen konfrontiert werden... ist nicht das Zusammenwirken ihrer verschiedenen Lehren und Einrichtungen, sondern eben diese dynamische Bewegung. Sie werden von jeder Seite her aufgerufen, *dieser* Bewegung ihre Aufmerksamkeit zu widmen. Und die heutige Situation könnte durch die Tatsache gekennzeichnet werden, daß in besonderer Hinsicht wir als *nichtrömische* Christen es sind, an die *Fragen gestellt* werden.» Barth fragt sich, ob die Kirchen der Reformation genügend Geschmeidigkeit haben, um eine solche Bewegung in den *eigenen* Reihen in Gang zu setzen bzw. voranzutreiben. «Haben wir eine Idee davon... was solch eine Krisis sein und was sie bewirken könnte?... Fehlt uns, den nichtrömischen Theologen, nicht allzusehr dieses Interesse und die fortschrittliche Geschmeidigkeit, die für viele unserer römischen Kollegen bezeichnend sind, ein Interesse, das ein Äußerstes an Verantwortlichkeit und Klarheit der Richtung nicht etwa ausschließt, sondern gerade einschließt?» Der Mut und die christliche Schau, die aus der Enzyklika *Pacem in terris* sprechen, werden von Karl Barth aufs höchste gewürdigt. Was ihn darin traf, war der deutliche Charakter einer inspirierten und gewagten christlichen Botschaft. Anläßlich dieses alles fragt er sich dann, ob das Gebet um die wachsende sichtbare Einheit der Kirche Christi nicht weniger von der Hoffnung auf die Bekehrung der «anderen» begleitet sein müßte, als vielmehr von der Hoffnung auf ein neues Pfingstereignis in den eigenen Reihen.

Dieses «ökumenische» Zeugnis Karl Barths könnte auf unserer Seite leicht mißbraucht werden. Es könnte Anlaß werden zu einer Weiterentwicklung dessen, was man bereits die ersten Spuren eines neuen «ökumenischen Triumphalismus» genannt hat. Die Gefahr ist tatsächlich nicht nur in der Vorstellung da. Man kann so sehr fortfahren, den alten eigenen Triumphalismus zu demaskieren, daß man gleichzeitig in eine Art mitleidiger Schadenfreude gegenüber den «anderen» verfällt. Dies wäre unökumenisch, weil es unchristlich wäre! Wir müssen fortfahren, im *eigenen* Kreise der Botschaft Christi immer neue Gestalt zu geben; das ist die einzige

Folgerung, die für uns gültig ist. Dies fordert demütigen Glauben, echte Treue und eine feste Hoffnung auf die Kraft Christi, der uns verheißen hat, alles neuzumachen (Offb 21,5).

[1] K. Barth, Der Römerbrief, München [2] 1922, 300.
[2] K. Barth, Die Theologie und die Kirche, Zollikon-Zürich o. J., 360–361.
[3] Ebd., 338–339.
[4] Theologische Existenz Heute, Nr. 15, S. 19ff.
[5] K. Barth, How my mind has changed, in: Evang. Theologie 20 (1960) 104–105.
[6] H. U. von Balthasar, Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951.
[7] H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, [4] 1964 (engl. 1965, franz. 1965; span. u. ital. in Vorbereitung).
[8] K. Barth, Thoughts on the Second Vatican Council, in: Ecum. Review 15 (1963), 357–367.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BONIFAC A. WILLEMS

Geboren am 4. Dezember 1926 in Rotterdam, Dominikaner, zum Priester geweiht 1952. Nach philosophischen und theologischen Studien innerhalb seines Ordens studierte er an den Universitäten Münster, Basel und Straßburg, er promovierte 1957 in Münster und ist nun Professor für Dogmatik am Albertinum in Nijmegen. Sein Hauptinteresse gilt der Ekklesiologie, so hieß seine Doktorthese: Kirchenzugehörigkeit als Heilsnotwendigkeit. Neben zahlreichen Artikeln zur Ekklesiologie, sowie zur Theologie von K. Barth und K. Jaspers, schrieb er ein Buch: Karl Barth, 1963, sowie: Jaspers' pleidooi voor de Transcendentie, in dem Sammelband: Mens en God, 1963, 265–88.

G. Hasenhüttl

Was will Bultmann mit seinem Entmythologisierungsprogramm?

Das Schlagwort der Entmythologisierung in allen Spielarten ist heute nicht mehr allein eine Frage der wissenschaftlichen Diskussion, sondern ist in weite Kreise der Glaubenden eingedrungen. 1941 gebrauchte Rudolf Bultmann dieses Wort zum erstenmal thematisch in einem programmatischen Aufsatz: «Neues Testament und Mythologie».[1] Seine Darlegung ist für die heutige Auseinandersetzung grundlegend.

Was beabsichtigte Bultmann mit diesem Programm? Bedeutet die Entmythologisierung eine Entleerung des Glaubens oder eine Besinnung auf das Wesentliche in unserem Glaubensausdruck? Ist sie eine negative Methode, die zerstört, oder ein positiver Versuch, dem heutigen Menschen die frohe Botschaft des einmaligen Heilsgeschehens nahezubringen?

Die radikalen Versuche der *liberalen* Theologie, die Bibel zu entmythologisieren, schieden mit dem, was sie als Mythos ansahen, auch die Verkündigung aus und reduzierten die Heilsbotschaft auf ewige, allgemeine Wahrheiten der Menschheit. Damit wurde die eigentliche Wahrheit des Neuen Testaments zerstört statt interpretiert. *Rudolf Bultmann* will dieser Deutung Einhalt gebieten, da die heutige Aufgabe es sei, die Mythologie des Neuen Testaments kritisch zu interpretieren und *nicht* zu *eliminieren*. Es ist vielleicht interessant zu wissen, daß gerade sein programmatischer Aufsatz nicht etwa gegen eine lutherische Orthodoxie geschrieben wurde oder gegen veraltete katholische Exegeten, sondern daß im Hintergrund die Auseinandersetzung mit der liberalen Auffassung von *W. Kamlah* steht, der nach Bultmanns Ansicht den christlichen Glauben vom Wort Gottes loslöst und zu einer allgemeinen Idee der Menschheit macht, die ohne Verkündigung und Menschwerdung auch ihren Bestand hat. An Menschen, die in ihrem Aus-

druck ungläubig geworden sind, die das Christentum als mythische Religion abgetan haben, ist der Aufsatz gerichtet. Er will die eigentliche Botschaft zur Sprache bringen. Das Anliegen ist, das Wort Gottes in die Situation des heutigen Menschen zu sprechen, der in einer anderen Welt lebt, als der Mensch vor 2000 Jahren, und der für diese vergangene Welt taub geworden ist.

1. Ist in der Heiligen Schrift Mythos enthalten?

Es erhebt sich nun zuerst die Frage, ob überhaupt Mythos, das heißt eine mythologische Redeweise, in der Schrift gefunden werden kann.

Wenn auch 1943 die Enzyklika «Divino Afflante Spiritu» als eine Aufmunterung verstanden werden konnte, sich wie mit dem Problem der literarischen Gattungen, so auch mit dem der Entmythologisierung zu befassen, so spricht doch 1950 die Enzyklika Pius' XII. «Humani Generis» eine deutliche Sprache: «Es können die der Heiligen Schrift eingefügten volkstümlichen Erzählungen in keiner Weise mit Mythologien oder dergleichen auf gleiche Stufe gestellt werden, da diese mehr Frucht einer ausschweifenden Einbildungskraft sind als Frucht des Strebens nach Wahrheit und Einfachheit, das in den Büchern des Alten Testaments so sehr hervorleuchtet.» Ganz schlicht fragt dazu der katholische Theologe A. Anwander: «Schließen ‚volkstümliche Erzählungen' den Mythos aus? Genauer: Kann man sagen, daß die Bibel an babylonische, syrisch-kananäische, persische und andere Mythen anknüpft, ohne selbst einen Mythos zu bieten? Oder wäre das nur für das Alte Testament, nicht für das Neue Testament zuzugeben?»[2] Heute, nach 15 Jahren, wird durchgehend auch von katholischen Exegeten die Bilderwelt der Heiligen Schrift in Verbindung mit den damals üblichen mythologischen Vorstellungen gesehen. Schon die erste Seite der Bibel schließt sich der Vorstellungswelt von damals an. Es gibt Regen- und Schneekammern, die geöffnet werden; es taucht die Erde aus dem Wasser hervor, und das Wasser über der Erde wird von dem unter ihr geschieden. Und wenn auch der biblische Schöpfungsbericht selbst bereits eine gewaltige «Entmythologisierung» vollzogen hat, insofern die angebetete und verehrte Sonne zu einem einfachen Beleuchtungskörper degradiert wird, so bleibt doch das Weltbild des Altertums in der ganzen Darstellungsweise bestimmend. Auch im Neuen Testament ist die Vorstellung der Welt in drei Stockwerken von mythischen Zügen beeinflußt. Diese antike Weltauffassung, die im Neuen Testament durch jüdische Apokalyptik und gnostische Erlösungsmythen geformt wurde, ist dem heutigen Menschen fremd geworden. Sein Denken ist durch die Naturwissenschaft geprägt. Die Regenkammern am Himmel sind für ihn ein Bild aus einer vergangenen Zeit, das er nicht mehr als wahr anerkennen kann. Die Technik auf allen Gebieten, die Entdeckung der Atomenergie, die Raumschiffahrt, kurz die Welterfahrung und die Weltbemächtigung des modernen Menschen nehmen ihm die Möglichkeit, sich den Himmel noch als räumlich «oben» vorzustellen, oder die Hölle als einen Ort «unter» der Erde. Sollte damit auch die Verkündigung des Wortes Gottes fraglich werden? Bultmann entwortete mit einem klaren *Nein*. Er fordert jedoch, daß zwischen *Form* und *eigentlicher Botschaft unterschieden* wird und so die Verkündigung in einer Form dargeboten werden soll, die den heutigen Menschen anspricht und ihm die Sache selbst vor Augen stellt. Damit ist notwendig eine Unterscheidung gegeben, die die frohe Botschaft von der Form, in der sie in vergangenen Jahrhunderten dargeboten wurde, trennt. Die mythischen Bilder, die sich in der Schrift finden, müssen eine Erklärung finden, die der heutigen Zeit und unserem Raum entsprechen. Das bedeutet, daß die Bibel ihrer mythischen Züge entkleidet werden muß. Das Anliegen der Entmythologisierung ist also, den nicht mythisch denkenden Menschen in seiner Denkform die Heilsbotschaft zu verkünden. Dies ist *notwendig*, wenn die Schrift den heutigen Menschen noch ansprechen und zu einer echten Glaubensentscheidung führen soll, die nicht an der Form, sondern an der Verkündigung selbst gefällt wird. Diese grundsätzliche Notwendigkeit einer «Entmythologisierung» wird heute kaum ein Theologe und Exeget bestreiten, dem es daran gelegen ist, sowohl der Sache als auch den Menschen, denen das Heil verkündet werden soll, gerecht zu werden.

Dieses positive Anliegen der Entmythologisierung will aber nicht um jeden Preis die Schrift dem heutigen Menschen mundgerecht machen, sondern sie geht von der Sache, die in der Bibel beabsichtigt ist, aus. So sagt Bultmann selbst, sein Anliegen sei nur dann richtig erkannt, wenn man einsieht, daß seine «kritische Interpretation des Neuen Testaments nicht die heutige Denkweise zum Maßstab hat, sondern die Sache, so daß sich die Treue der Exegeten gerade in der Sachkritik zu

bewähren hat».[3] So ist die grundlegende Frage in der Entmythologisierung «nicht zuerst eine Frage der Übersetzung der Bibel in die heutige Sprache, ...sondern sie ist zuerst eine Frage der biblischen Hermeneutik, d.h. eine Frage nach dem Verstehen des echten Sinnes der Bibel».[4] Dies wird auch noch von einer anderen Seite her klar. In der Schrift finden sich polare Aussagen, die ein Konkordismus, der dem Befund der Schrift gerecht werden will, nicht auflösen kann. Zum Beispiel berichten Matthäus und Markus, beide Verbrecher hätten Christus am Kreuz geschmäht, während Lukas nur einen das Kreuz Christi ablehnen läßt. Aber selbst ein und derselbe Evangelist macht verschiedene Aussagen, die sich so einfach nicht vereinbaren lassen. Johannes etwa redet von der Gottgleichheit Christi und läßt zugleich Christus sagen, daß der Vater größer als er sei. Ganz zu schweigen davon, daß einige Bücher des Alten Testaments die Unsterblichkeit der Seele abzulehnen scheinen, während in den Makkabäerbüchern und vereinzelt im Neuen Testament, durch den Einfluß der griechischen Philosophie, diese gelehrt wird. P.S. Zedda SJ[5] weist darauf hin, daß in dem Bericht der Auferstehung Christi zwei Traditionen vorliegen, eine von Galiläa, eine andere von Jerusalem, die die Erscheinungen so ansetzen, daß alle Konkordanzversuche scheitern müssen. Auch dieser Schriftbefund nötigt uns die Unterscheidung von Form und beabsichtigter Wahrheit, die verkündigt werden soll, auf und damit die Notwendigkeit einer neuen Verdeutlichung der Frohbotschaft selbst.

2. *Sind alle Bilder der Bibel mythisch?*

Bei einer näheren Analyse des biblischen Weltbildes stellt Bultmann allerdings fest, daß die Welt nicht nur als Stätte des natürlichen, alltäglichen Geschehens gesehen wird. Die Krankheit etwa wird in der Schrift von bösen Mächten, von jenseitigen Kräften bewirkt und verursacht, und der Tod des Menschen wird als Gottes Strafe angesehen. Aber auch Glück und Erfolg wird durch das Eingreifen freundlicher Mächte begründet, nämlich der Boten Gottes. Die Welt wird zum Schauplatz übernatürlicher Mächte, Gottes und seiner Engel, des Satans und seiner Dämonen. Neben dem äußeren Einfluß auf den Menschen wirken diese Kräfte auch auf sein Wollen und Handeln. Nicht einfach aus dem Menschenherzen kommen böse und gute Gedanken, sondern Gott oder der Teufel gibt sie den Menschen ein. So ist der Einzelne Mächten unterstellt, die sich seiner natürlichen Sphäre entziehen; aber auch die Gemeinschaft und die Geschichte ist ihnen ~~unter~~worfen. Die Weltgeschichte steuert auf ein baldiges Ende zu, und die kosmische Katastrophe ist nicht ein Erkalten des Planeten oder eine Vernichtung, die durch menschliches Tun herbeigeführt wird, sondern sie geschieht durch eine Tat der Mächte und Gewalten, letztlich durch Gott, der als Richter der Lebenden und Toten kommt und die einen zum Leben und die anderen zum Verderben erweckt. Wir sehen, in all den Aussagen, die man beliebig vermehren und variieren kann, steckt nach Bultmann *dasselbe Vorstellungsbild*, dasselbe Weltbild dahinter: *das Unweltliche, Göttliche wird als Weltliches, Menschliches; das Jenseitige als Diesseitiges dargestellt und verstanden.*[6] Es liegt hier eine Vorstellungsweise zugrunde, die ungeklärte Ursachen, die die weißen Flecken auf der Landkarte unseres Lebens nicht durch unbekannte *natürliche* Faktoren erklärt, sondern durch das *Eingreifen des Jenseits*, das wie unser Tun und Lassen vorgestellt wird. Diese Vorstellungsweise, diese Weltanschauung nennt Rudolf Bultmann auch eine *mythische*, wie es schon die religionsgeschichtliche Forschung getan hat. In diesem Rahmen ist Bultmanns Aussage zu verstehen, daß die mythologische Redeweise der Schrift für den heutigen Menschen *unglaubhaft* sei. Warum? Weil dieses mythische Weltbild *vergangen* ist. Die neutestamentliche Verkündigung mußte der damaligen Zeit entsprechen. Die Zeit ist vergangen und damit auch die Sprache dieser Zeit, die ihr sachgemäßer Ausdruck war. Ist aber das mythische Weltbild vergangen, dann erhebt sich die Frage, ob die Verkündigung den Menschen heute auf dieses Weltbild verpflichten kann. Das wäre sinnlos und unmöglich, meint Bultmann. «*Sinnlos;* denn das mythische Weltbild ist als solches gar nicht spezifisch ein christliches, sondern es ist einfach das Weltbild einer vergangenen Zeit, das noch nicht durch wissenschaftliches Denken geformt ist. *Unmöglich;* denn ein Weltbild kann man sich nicht durch einen Entschluß aneignen, sondern es ist dem Menschen mit seiner geschichtlichen Situation je schon gegeben.»[7] Diese Situation hat sich aber gewandelt, und das mythische Weltbild läßt sich nicht für den heutigen Menschen repristinieren. So meint Bultmann, daß die biblische Vorstellung von der Himmel- und Höllenfahrt Christi heute nicht mehr in dieser Form übernommen werden kann. Ebenso die Vorstellungsweise von den Geistern und Dämonen, von den Mirakeln, der mythischen Escha-

tologie. Schließlich die bildhafte Darstellung des Todes als Strafe der Sünde, die Genugtuung eines Gottwesens durch sein Blut; die Auferstehung Jesu als historisches Ereignis und eine Lichtwelt, in die wir mit einem pneumatischen Leib eingehen werden, seien mythische Bilder. Es ist nochmals zu betonen, daß Bultmann damit nicht meint, es gäbe keine Wunder, im Christusgeschehen sei Gottes Wort nicht anwesend, die Auferstehung Jesu sei reine Halluzination, oder im Tod wäre alles aus, vielmehr ist die *Vorstellungsweise* des Neuen Testaments eine mythische und daher für den nicht mythisch denkenden Menschen nicht vollziehbar.

Wäre es aber nicht möglich, könnte jemand fragen, etwa die Geschichte mit der Steuermünze, die Petrus im Fischmaul findet, auf die Erzählung des Ringes des Polykrates zu reduzieren, also als Legende anzusehen, die Heilung des Blindgeborenen hingegen als historisches Faktum anzuerkennen? Bultmann antwortet negativ. Nicht mit einer Auswahl oder mit Abstrichen sei es getan, sondern man könne das mythische Weltbild nur als Ganzes annehmen oder verwerfen. Denn eine Vorstellungsweise umschließe alle Aussagen des Neuen Testaments, und es sei nicht möglich, hier zu trennen und für den einen Text, wie etwa dem ersten Kapitel der Genesis, eine Entmythologisierung zuzulassen, für das zweite und dritte Kapitel aber die Geschichte im buchstäblichen Sinne zu nehmen und nicht auf das mythische Bild zu achten. So seien also *alle Bilder* im Neuen Testament mythisch. Sicher sind nach Bultmann die mythischen Züge nicht in allen Bildern gleich betont, und die Frage für uns ist, wie weit die Ausdrucksweise wirklich vom mythischen Weltbild geprägt ist. Da Bultmann seine Mythosdefinition in dieser Weite ansetzt wie wir es bereits sahen, gilt für ihn diese Allgemeinheit des Mythos.

Ist also nach Bultmann das ganze Neue Testament doch ein Mythos? 1951 meinte dies *F. Buri* in seinem Aufsatz: «Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie»[8] als letzte Konsequenz der Theologie Bultmanns aufzeigen zu können. Das Christusgeschehen wird von Buri wie von der liberalen Theologie auf eine allgemeine Menschheitsidee zurückgeführt. Doch Bultmann lehnt Buris Auslegung entschieden ab. Wenn die Verkündigung die Gegenwart des Wortes Gottes ist, so erhebt sich zwar die grundlegende Frage, ob auch das *Wort* Gottes selbst Mythos ist und ganz in die Symbolgestalt aufgeht. Nun besteht aber nach Bultmann ein qualitativer Unterschied zwischen dem Vollzug des Sprechens eines Wortes und der Inhaltlichkeit dieses Wortes. Das faktische Geschehen läßt sich gerade nicht auf Inhalt, Symbol oder Idee reduzieren. In Buris Entkerygmatisierung wird dieses Geschehen, die Tat Gottes zur allgemeinen Möglichkeit und damit ihres geschichtlichen Charakters beraubt. Buri geht hier denselben Weg wie Jaspers, der die ganze Entmythologisierungsfrage in seinem eigentlichen Anliegen ablehnt. Das Kind wird mit dem Bad ausgeschüttet und der wesentliche Unterschied zwischen Vorstellungsbild und bezeichneter Wirklichkeit übersehen. Dagegen meint Bultmann, daß gerade in der Rahmenarbeit der Entmythologisierung die eigentliche Absicht des Mythos freigelegt wird, der Anspruch nämlich und die Anrede, die die Offenbarung einer Wahrheit sein will, die den Menschen fordert und vor die Entscheidung stellt. Sicher gibt Bultmann zu, daß das Wort stets einen Inhalt hat, das Entscheidende aber ist nach ihm das Gesprochen-werden dieses Wortes, das Anrede, Aufforderung und Offenbarung ist. Dieses Faktum aber, das Wortgeschehen, gehört nicht zum Weltbild, sondern zum faktischen Vollzug. Es ist *kein* Mythos.

3. Was ist das Kriterium der Entmythologisierung?

Diese Abgrenzung Bultmanns gegen die Auflösung des Kerygmas läßt für uns das *Kriterium* der Entmythologisierung brennend werden: Was ist das Kriterium, ob eine Aussage zum Weltbild gehört oder zur gemeinten Wahrheit? Das Kriterium der Scheidung zwischen Weltbild und Verkündigung ist nach Bultmann die Bezugsmöglichkeit auf menschliches Sein, *auf menschliche Existenz*. Eine theologische Aussage ist dann unmythisch, wenn sich in ihr zugleich eine anthropologische Aussage zeigt. Dieses Kriterium hat aus dem Wesen der Begegnung mit dem Wort Gottes und dem Menschen selbst seine Begründung und zugleich in der Wahrheit der *Menschwerdung*. Seit dieser Tat Gottes ist, wie K. Rahner sagt, jede theologische zugleich eine anthropologische Aussage. Mit diesem Kriterium wird nicht der Mensch mit seinen Möglichkeiten der Maßstab, zugleich aber auch nicht eine abstrakte Gottesidee, sondern die gottmenschliche Beziehung. All das, was sich nicht in diese Beziehung bringen läßt, was keinen Begegnungscharakter hat, kann nicht Offenbarung des Wortes Gottes sein und daher auch nicht unter die Verkündigung gerechnet werden. Alle Aus-

sagen, die aus dem Vollzug dieser Begegnung kommen und sich streng an ihr orientieren, sind *analoge* Aussagen, die den Mythos als Symbol zurücklassen, obgleich er seine Gültigkeit behält. So ist das letzte Kriterium der Entmythologisierung, auf das in seiner Möglichkeit die wissenschaftliche Exegese hinweisen kann, das Zusammenspiel von Theologie und Anthropologie. Wieweit dadurch die Theologie zur Anthropologie wird oder umgekehrt und dadurch einer der beiden Pole eliminiert wird, ist in der heutigen Theologie eine umstrittene Frage, die auch damit das Kriterium stets neu in Frage stellt.

Am Schluß unserer kurzen Darlegung können wir uns fragen, ob Bultmanns Ausführung der Entmythologisierung zu radikal oder zu wenig radikal ist.

Als *zu radikal* werden Bultmanns Ausführungen diejenigen Theologen ansehen, die in der ganzen biblischen Bilderwelt überhaupt keine mythische Redeweise erkennen können. Die Grenzziehung zwischen mythischem Bild und Glaubenswahrheit ist tatsächlich auch heute noch keineswegs in allen Teilen geklärt, und viele konkrete Fragen müssen noch gelöst werden. Aber auch die werden Bultmanns Ausführungen zu radikal finden, die zwar einige Abstriche machen, die jedoch manche Bilder, die für Bultmann mythologisch sind, nicht als mythologisch ansehen.

Zu wenig radikal wird Bultmann für die sein, die mit der mythologischen Redeweise auch das Kerygma entleeren und den Glauben an Gottes Wort zerstören. Wer es für Mythologie hält, meint Bultmann, wenn man vom *Handeln Gottes* spricht, von seiner Liebe zu uns und seinem Begegnungswillen, für den bleibt ein mythischer Rest. Sicher ist aber, daß es nicht mehr Mythologie im alten Sinne des Neuen Testaments ist, denn das mythische Weltbild ist als Gewand erkannt. Sehr wohl bleibt aber für Bultmann das Ärgernis und das eigentliche Paradox der neutestamentlichen Verkündigung, das in dem Wort – «er entäußerte sich selbst» (Phil 2,7) – formuliert ist und in dem klassischen Wort: «das Wort ward Fleisch» (Jo 1,14). Wie der, in dem Gott gegenwärtig handelt und durch den er die Welt mit sich versöhnt hat, nach Bultmann ein wirklich historischer Mensch ist, so ist nach ihm das Wort Gottes nicht ein mysteriöses Orakelwort, sondern nüchterne Verkündigung der Person und des Schicksals Jesu von Nazareth in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit. Hier ist das Sprechen vom Wort Gottes nicht mehr *mythisch*, sondern *analog*. Vom Handeln Gottes zu reden, ist nicht bildliche symbolische Redeweise, sondern analoge Rede, da Gott wirklich gehandelt hat und seine Tat nicht in einem Symbol oder einer Idee aufgeht. Die Jenseitigkeit Gottes wird nicht mehr zum Diesseits gemacht, wie im Mythos, sondern das echte Paradox, daß Gott in der Geschichte gegenwärtig wird, behauptet.

Die Frage gerade für katholische Theologen ist, ob diese *analoge* Rede nicht auch dort möglich ist, wo Bultmann von *mythologischer* Rede meint sprechen zu müssen. Es ist zu hoffen, daß die heutige Exegese, sowohl von katholischer wie protestantischer Seite die *ungelösten Fragen* der Bultmannschen Entmythologisierung weiter aufnimmt, durchdenkt und zu einer Lösung führt, die dem Glaubenszeugnis der Schrift gerecht wird und den heutigen Menschen die Frohbotschaft nahe bringt.

Bultmann selbst will auf jeden Fall mit seiner Entmythologisierung das Wort Gottes selbst zum mindesten in seiner eschatologischen Dimension, in seiner letzten Bedeutsamkeit für den Menschen nicht antasten, vielmehr will er den heutigen Menschen auf das eigentliche Anliegen der neutestamentlichen Verkündigung hinstoßen: hindurch durch alles bildhaft Vergangene, damit auch heute der Glaube an Gottes Wort wieder voll lebendig werde. Wie immer die Wirkung seiner Theologie ausschauen mag, sicher steht fest, daß Bultmann nicht *zerstören* und die Verkündigung der frohen Botschaft von der Liebe Gottes in Christus unmöglich machen will, sondern daß er das in seinen Augen *falsche Ärgernis* beseitigen möchte und eine sachgerechte Interpretation versucht, die der heutigen Zeit und unserem Raum gerecht wird. Damit soll der moderne Mensch vor eine echte Entscheidungsfrage gestellt werden, ob er die Botschaft seines Heils im Paradox des Glaubensvollzuges annehmen möchte oder im Unglauben verharren will.

[1] Kerygma und Mythos I, Hamburg 1954, S. 15–48.

[2] A. Anwander, Zum Problem des Mythos, Würzburg 1964, S. 21.

[3] Eine japanische Stimme über die Entmythologisierung Bultmanns, Hamburg 1959, S. 7.

[4] Ibid., S. 14.

[5] P. S. Zedda S J, Chiarificazioni sul Convegno di Padova, Roma 1961.

[6] Kerygma und Mythos I, S. 22, Nota 2. Andere Mythosdefinitionen berücksichtigt Bultmann nicht. Es ist zu fragen, wie weit eine andere Definition des Mythos nicht auch eine andere Beurteilung der biblischen Tatsachen bringen könnte.

[7] Kerygma und Mythos I, S. 16–17.

[8] Kerygma und Mythos II, Hamburg 1952, S. 85–101.

GOTTHOLD HASENHÜTTL

Geboren am 2. Dezember 1933 in Graz, zum Priester geweiht 1959, studierte an den Universitäten Graz, Rom, Marburg, Tübingen und erwarb sich das philosophische Lizentiat und den Dr. theol. (1962). Seine philosophische Dissertation trägt den Titel: Ist ein Ausweis der Existenz Gottes möglich? (im Gespräch mit Sartre), seine theologische: Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis (1963 veröffentlicht). Er arbeitet mit an dem Werk: Mysterium Salutis sowie an den Zeitschriften: Theologie der Gegenwart, Una Sancta, Tübinger theol. Quartalschrift und bereitet ein Werk vor: Charisma und Amt.

H. Alivisatos

Orthodoxe Grundforderungen gegenüber der katholischen Kirche?

Der von der Redaktion des «Concilium» vorgeschlagene Titel für diesen Artikel ist, wie mir scheint, nicht ökumenisch genug und einer Vereinigung der beiden Kirchen wenig förderlich. Denn er nimmt die historische Spaltung und ihre eventuelle Fortsetzung fast als selbstverständlich und betrachtet von dieser Gegebenheit aus die sich ergebenden Schwierigkeiten. Das wäre für den künftigen Dialog zwischen den beiden Kirchen kein guter Beginn. Denn wenn man von Grundforderungen der einen Kirche gegenüber der anderen spricht, setzt man von vornherein Verhandlungen voraus, bei denen die andere Seite ihrerseits Gegengrundforderungen stellt und die auf diese Weise sicherlich zu keinem guten Ende führen; abgesehen davon, müßten sich solche Verhandlungen mit viel zu peripheren Fragen, mit Spitzfindigkeiten und Kompromissen abgeben, die man nach den bisherigen schlechten Erfahrungen vermeiden sollte. Darum möchte ich lieber von solchen Grundforderungen sprechen, die die Methode und Technik des Dialogs angehen und zur Schaffung der rechten Atmosphäre beitragen.

1. Der Kirchenbegriff als Grundfrage des Dialogs

Ich bin der Meinung, daß man die alte These von den zwei Kirchen (der römisch-katholischen und der griechisch-katholischen oder orthodoxen), besonders nach dem von Papst Johannes XXIII. geschaffenen neuen Klima zwischen den Kirchen, nicht mehr halten kann; man sollte vielmehr von den zwei geographischen Teilen der einen Kirche in Ost und West sprechen. Die protestantischerseits seit der Gründung des Weltkirchenrats entwickelte Theorie von der «Una Sancta», die natürlich mit der protestantischen Auffassung vom Wesen der Kirche im Einklang steht, vermag die beiden Teile der einen Kirche nicht adäquat zu fassen; denn für diese beiden Teile der Kirche hat die «Una Sancta» trotz des Schismas nie aufgehört, sichtbar zu existieren. Das Lebendigwerden eines durch Jahrhunderte hindurch geschwächten Kirchenbewußtseins auf beiden Seiten und das dadurch zunehmende Streben nach einer erfolgreichen Weltmission der einen Kirche ist ein weiterer Tatbestand und bleibt – neben der Überwindung des Schismas – die große Aufgabe beider Teile der einen Kirche.

Wenn dies alles wahr ist, dann kann man von Forderungen, und zwar von «Grundforderungen» der einen gegenüber der anderen Kirche kaum mehr sprechen. Denn entweder handelt es sich um die lokalen Teile der einen Kirche, die ihre besonderen Eigenarten innerhalb der nie uniformen Kirche betonen und – wie es manchmal in der alten Kirche der Fall war – voll guten Willens und Bereitschaft sind, diese im Geiste des gemeinsamen heiligen Interesses zu verstehen und zu deuten; das entspräche auch ganz dem neuen ökumenischen Geist. Oder aber es handelt sich um zwei – nach der üblichen Auffassung – verschiedene Kirchen, die ihre irgendwie erworbenen Vorrechte beharrlich behaupten, allerdings ohne jede Hoffnung auf Einvernehmen, geschweige denn auf Vereinigung und Gemeinschaft. Der neue von Papst Paul VI. und dem ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. in Jerusalem eingeschlagene Weg läuft ganz auf die erstgenannte Lösung hinaus, und es wäre sehr schade, wenn man ihn im Sinne der zweiten Lösung versperren würde.

Die beiden Teile der einen Kirche können sicherlich gewisse Schwierigkeiten miteinander haben, die durch zeitbedingte Einflüsse von außen bis zum Schisma führen können; dem könnte aber dadurch leicht begegnet werden, daß man sich auf das

Wesen der Kirche besinnt. Darum hängt der Erfolg des Dialogs hauptsächlich davon ab, daß Entstehen und Fortdauer des Schismas richtig gewertet und – entweder nach der bis heute vertretenen negativen Auffassung des «non possumus» oder nach einer neuen positiv eingestellten Anerkennung der begangenen Fehler – in beständigem Bemühen wieder gutgemacht werden.

Darum bin ich der Meinung, daß nur eine einzige Grundvoraussetzung für den Dialog nötig ist, nämlich die Kultivierung freundlicher Beziehungen und die Schaffung einer günstigen Atmosphäre. Denn es ist nötig, das Fundament, auf dem man gemeinsam arbeitet, gut kennenzulernen und die Sicherheit zu gewinnen, daß man auf ein und demselben Fundament steht, das kein anderes ist als die eine Kirche, deren Wesen beide Seiten in der gleichen Weise verstehen müßten. Jeder Dialog wäre nutzlos, wenn man nicht zuvor in dieser Sicht des Wesens der Kirche übereinkommen würde. Erst wenn diese Grundlage sichergestellt ist, kann man vorankommen und die jeweiligen Unterschiede darlegen und beurteilen. In dieser Beziehung befindet sich die katholische Kirche, die im II. Vatikanischen Konzil ihre Lehre über die Kirche vervollständigt hat, in einer günstigeren Ausgangslage als die orthodoxe, welche keine neuere Lehre darüber promulgiert hat und sich an die alte Überlieferung hält; aber dennoch und vielleicht gerade deswegen könnte der Dialog fruchtbar werden.

Bisher begann jeder Versuch eines Dialogs zwischen den «beiden Kirchen» mit einer beharrlichen Behauptung der jeweils eigenen Position – also mit der Tatsache der Spaltung – und mit dem offenen oder heimlichen Bestreben, den «Gegner» auf Grund der eigenen Rechtsansprüche für sich zu gewinnen. Von nun an – so möchte wenigstens ich meinen und so meint es, wenn ich richtig verstehe, der Terminus «unter gleichen Bedingungen» des II. Vaticanums – soll der Dialog in gegenseitigem Verstehenwollen der Einheit beider aufgenommen werden; dieser Ausgangspunkt würde die volle Übereinstimmung über das Wesen und die Natur der Kirche bedeuten; die Überzeugung, daß Wesen und Natur der Kirche nur ein und dieselbe sein können, berechtigt zur Hoffnung, daß die Unterschiede in den Auffassungen überwunden werden können. Ein eventuelles Einvernehmen über das Wesen der Kirche würde gleich zu Anfang zeigen, wie der ganze Dialog verlaufen muß.

Wenn ich dies etwas einfach und vielleicht naiv sage, so mag es scheinen, als würde ich die bestehenden großen Schwierigkeiten übersehen oder ignorieren; ich bin aber der Überzeugung, daß wir erstens zu keinem weiterführenden Dialog gelangen können, solange wir in der Frage nach dem Wesen der Kirche nicht übereinstimmen, und daß wir zweitens unter dieser Voraussetzung theologisch wie historisch keine großen Schwierigkeiten haben werden. Es muß nur die neutestamentliche Forschung vorangetrieben werden und mithelfen, die Bedeutung der Urgeschichte der Kirche zu klären. Bezüglich des Resultates dieser neutestamentlichen Forschung bin ich optimistisch; denn das im Neuen Testament bezeugte Wesen der Kirche ist und kann nicht zweideutig sein, weil niemand daran zweifeln kann, daß die Kirche dazu existiert, das Heilswerk des Herrn in der Welt fortzusetzen.

Es bleibt dann die Streitfrage, wem unser Herr die Autorität zu dieser Aufgabe anvertraut hat. Aber das Licht des Neuen Testaments ist stark genug, um die mittelalterlichen Schwierigkeiten ins rechte Licht zu stellen und den Zusammenhang zu sehen, der die alte, die mittelalterliche und die neue Kirche verbindet. Das führt auf den ursprünglichen Weg, den die alte Kirche in dieser Welt ging und den die Kirche jetzt gehen soll, wie es unsere Zeit verlangt; und es besteht kein Zweifel, daß diese Kontinuität das beste Zeugnis für die Einheit und Unzerstörbarkeit der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch ist. Damit will ich nicht die spätere Entwicklung der Kirche in ihren beiden Teilen und deren historische Berechtigung geringschätzen. Ich bin aber sicher, daß die historisch-theologische Forschung den Weg zur Vereinigung zeigen wird, der vorläufig kein anderer sein kann als der der Koexistenz beider bestehender Teile in West und Ost, so wie es vor dem Schisma war. Geschieht dies mit gutem Willen und ohne Verleumdung, dann wird die wahre und dauerhafte Union gestärkt werden.

Es mag sein, daß ein solcher Anfang des Dialogs vielen schwer fällt, ja zu schwer erscheint; doch bin ich überzeugt, daß die Grundfrage nach dem Wesen der Kirche den besten Ansatz für den Dialog bildet, der auf diese Weise zu einem guten Ende führen kann.

2. Anwendungen

Folgende drei ganz einfache Beispiele aus dem heutigen Leben der Kirche illustrieren vielleicht am besten das Gemeinte.

a. Der Primat Roms

Ohne das Problem der Primatsautorität, die sich auf die Stellung des Apostels Petrus stützt, überhaupt anzutasten, kann doch nicht übersehen werden, daß Person und absolute Autorität Jesu Christi, des Gründers der Kirche, die gewöhnlich in diesem Zusammenhang außer acht gelassen wird, bei weitem größer ist als die des Apostels Petrus, der höchstens der Begründer der Kirche von Rom ist. Jesus aber hat durch seine leibhaftige Anwesenheit Jerusalem und nicht Rom geheiligt; und wenn man schon nach dem Vorrang einer lokalen Kirche auf Grund der Autorität ihrer Gründer fragen will, dann kann niemand bestreiten, daß Jerusalem gewiß viel größere Ansprüche auf diesen Vorrang hat als Rom. Wenn man aber auf den Apostel Petrus selbst schaut, so hat er vor Rom noch an ganz anderen Stätten, zum Beispiel in Antiochien gewirkt und dort Kirchen gegründet, die eher Prioritätsansprüche stellen könnten als Rom.

Trotzdem ist die Autorität Roms aus bestimmten historischen, hauptsächlich profanen Gründen völlig anerkannt, und niemand im Osten denkt je daran, diese Autorität anzutasten. Doch die wenigstens prinzipielle Anerkennung der ursprünglicheren Autorität beleuchtet gut die weitere Entwicklung der späteren Autorität Roms, die heute niemand in Frage stellt. Diese spätere Autorität kann aber, wenigstens theoretisch, die ursprüngliche Autorität in der sichtbaren Kirche nicht verwischen. Papst Paul VI. müßte dies während seines Besuches in Jerusalem im vorletzten Jahr gefühlt haben. Und für die Interpretation der gegenwärtigen päpstlichen Autorität kann das nicht lehrreich genug sein.

b. Die Kollegialität der Bischöfe

Ein zweites Beispiel stellt das durch die Entscheidung des II. Vatikanischen Konzils und des Papstes selbst in der katholischen Kirche neueingeführte kollegiale System der Bischöfe dar. Die Art und Weise dieser Reform, welche die «beiden Kirchen» einander näherbringt, zeigt ganz deutlich, daß dieses System in seiner Fülle in der östlichen Kirche von Anfang an existierte und daß es von dort her für das kultische und administrative Leben der Kirche interpretiert werden kann.

c. Die Verschiedenheit innerhalb der einen Kirche

Die «Duldung und Koexistenz» der verschiedenen unierten Kirchen innerhalb der katholischen Kirche, wie sie vom II. Vatikanischen Konzil gesehen werden, zeigen die Bedeutung dieser Auffassung. Die lokalen Eigenarten der beiden Teile der Kirche sind ihre besonderen Merkmale und dürfen nicht zu Grundforderungen aneinander und zu Bedingungen der Kirchenvereinigung werden. Die lokalen Besonderheiten sind nicht das Wesen der Kirche. Sie sollen, soweit sie das Wesen der Kirche nicht beeinträchtigen, gutwillig anerkannt werden. Auf die gleiche Weise sollte man verfahren bei den sonst bekannten einzelnen Unterschieden wie zum Beispiel dem Ritus der Sakramente, dem berühmten «Filioque»-Zusatz, der Rücksicht auf die besonderen soziologischen Gegebenheiten, wie sie im Schema 13 des II. Vatikanischen Konzils untersucht sind.

Es gibt allerdings noch zwei Aufgaben, die dem Dialog große Schwierigkeiten bereiten werden. Die eine ist die unbedingt nötige Entgiftung des Klimas in beiden Kirchen, das in einem jahrhundertelangen Prozeß der Vergiftung, Intoleranz, des Fanatismus und gründlicher Mißverständnisse entstanden ist. Sie ist von großer Bedeutung; denn eine Vereinigung ist nicht möglich ohne die Zustimmung des ganzen Volkes Gottes.

(Fortsetzung S. 262)

HAMILCAR ALIVISATOS

Geboren am 17. Mai 1887 in Lixuri, Griechenland, studierte an der Akademie und der Universität Athen und erwarb sich 1907 das Diplom der dortigen Theologischen Fakultät «Johannes Chrysostomus». Er ist außerdem Dr. h.c. der Universitäten Oxford, Thessaloniki, Moskau und Uppsala. H. Alivisatos war Gymnasialprofessor für Religionslehre, Departementsdirektor am Ministerium für religiöse Fragen und nationale Erziehung, Professor für Kirchenrecht an der Universität Athen und ist heute Staats-Prokurator des Oberkirchenrats sowie aktives Mitglied der Akademie Athen. Er schrieb: Kaiser Justinians kirchliche Gesetzgebung, 1913, und The Canons of the Orthodox Church, dazu mehrere Werke über Kirchenrecht, Geschichte und Liturgie sowie Artikel in: Ecumenical Review, Theology und griechischen Zeitschriften. In Vorbereitung: Das Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche und Die Ökumenische Frage.

Die zweite Schwierigkeit entsteht aus der Lehre von der sich weiter entfaltenden kirchlichen Tradition, die bis zur Verkündung neuer Dogmen führt. Dies hat bekanntlich Neuerungen gebracht, die dem Osten unbekannt sind und unberechtigt erscheinen. Auch sie sollten natürlich mit Wohlwollen betrachtet werden; doch kann niemand sagen, wie man aus diesen wirklichen Schwierigkeiten herauskommen soll.

Bei alledem aber darf man nicht vergessen, daß der Glaube an den guten Willen, die wirklich christliche Gesinnung, die Macht des Gebetes und die Führung des Heiligen Geistes, dessen Gnade «alles Schwache heilt und das Fehlende ergänzt», von größter Bedeutung für den guten Erfolg des Dialogs sein werden. Auch dann, wenn er einmal zur gewünschten Vereinigung der Kirchen geführt hat, sollte er nie aufhören, als echte Kontrolle in der Kirche und um jedes neue Schisma von vorneherein zu vermeiden.

P. Evdokimov

Welches sind die Hauptanliegen der orthodoxen Kirche gegenüber der katholischen Kirche?

Eine tiefe Freude erfüllt den orthodoxen Christen angesichts der katholischen Erneuerung und der Feststellung, daß die Konzilstexte mit Bedacht so abgefaßt sind, daß sie künftigen Dialogen nicht «Tür und Tor verschließen». Diese Erneuerung geht die Christenheit als ganze an und ruft jede Kirche auf, in freimütiger Selbstkritik, in wahrem Bußgeist ihre Haltung gegenüber den Christen anderer Traditionen neu zu bedenken. Die Solidarität aller, das gemeinsame Verantwortungsgefühl für das Schicksal des Christentums, die in ökumenischen Begegnungen erlebte Gemeinschaft, diese überraschend neue Atmosphäre verbietet von Grund auf jede leichthin eingenommene pharisäische Haltung, jede Kritik eines «Reinen» gegenüber den vielfältigen Heterodoxien.

So handelt es sich, wie der Titel dieser kurzen Darlegung besagt, lediglich um «Desiderata», um Wünsche, um Anregungen mit dem Ziele, die Aufmerksamkeit des Westens auf die alte und ehrwürdige einst gemeinsame Tradition zu lenken, die der Osten als sein kostbarstes Vermächtnis durch die Zeiten trägt. Bevor man diese «Desiderata» formuliert, muß man selbstverständlich einen realistischen Standpunkt einnehmen, um keiner Utopie anheimzufallen und sich ganz im klaren zu sein über das, was die katholische Kirche kann und nicht kann. Die dogmatische Verfaßtheit des Katholizismus setzt dem Ausmaß der Erneuerung eine gewisse Grenze. Kurz, es kann nicht um die Dogmen als solche gehen; es geht um ihre neue Interpretation. In diesem Sinne können die «Desiderata» der orthodoxen Kirche den katholischen Theologen zum Anlaß schöpferischer Reflexion über die Frage dienen, ob es möglich ist, sie in neue Interpretationen ihres eigenen dogmatischen Selbstverständnisses zu integrieren.

Die große Lehre, die sich aus den alten Konzilien ergibt, lädt uns ein, uns auf den Heiligen Geist zu verlassen, denn er «schöpft von hinten her» (Jo 16,13–15), in der dogmatischen Wahrheit eines jeden, ohne dabei irgend etwas davon aufzugeben, um sodann diese gleiche Wahrheit «nach vorn hin zu verkünden», wobei er sie jedoch stets des belebenden und erfinderischen Geistes teilhaftig bleiben läßt. Das vierte Konzil von Chalkedon zeigt das Wunder einer wahrhaft gottgewirkten Synthese, worin jeder seinen eigenen, aber von seinem exklusiven Partikularismus gereinigten Glaubensaspekt wiederfindet.

I. Der Wunsch nach einer adäquaten Terminologie

Ein erster Wunsch betrifft die Terminologie, gewisse unglückliche Ausdrücke wie «getrennte Brüder» oder «orientalische Kirchen» (im Plural), was gegenüber der einen und ungeteilten orthodoxen Kirche (im Singular) unzutreffend ist. Die Zusammenkünfte, die neulich in Rhodos stattfanden, haben die autokephalen und lokalen Kirchen zu einer einzigen Gemeinschaft, zu der einen orthodoxen Kirche vereint. Das Schema *De Oecumenismo* zum Beispiel spricht von der römischen Kirche im Singular, weist ihr einen eigenen Platz zu, stellt sie genau ins Zentrum und sieht sie von einer Vielzahl «orientalischer Kirchen» als gleichsam ihren Satelliten umgeben. Diese Auffassung ergibt sich aus einer gewissen Ekklesiologie, die somit die Bedingungen des Dialogs zum voraus bestimmt und es nicht zu einer Aussprache «auf gleicher Basis»

kommen läßt. Ein echter Dialog besteht darin, daß jeder seine Ansicht voll und ganz vertritt, seinen Glauben bekennt, daß aber jeder auch bereit ist, zuzuhören und wenn nötig die unzulänglichen Elemente seiner Darlegung neu zu fassen. Eine solche Haltung ist nur dann möglich, wenn man einen Wert, der jede historische Institution transzendiert, zum Kriterium nimmt. Alle Teile der Christenheit sind aufgerufen, sich tiefer und voller zur Wahrheit Gottes zu bekehren. Sie sind aufgerufen, die Starrheit der Schulekklesiologien und der für alle verbindlich erklärten einheitlichen Ausdrucksweise aufzugeben.

Für die Orientalen stellt die Kirchengeschichte eine beständige Transzendenz der stets unzulänglichen historischen Institutionen zur Orthodoxie hin dar. Hier wird die Benennung *Kirche* der Orthodoxie in ihrem gottmenschlichen Sinne, in ihrem göttlichen Ursprung gleichgesetzt. Jede Ortskirche lebt nur insofern als im eucharistischen Mysterium, im apostolischen Glaubensvermächtnis, im Leben ihrer Heiligen die Orthodoxie in ihr gegenwärtig ist; in ihrer theologischen Reflexion aber fängt jede Kirche das unsagbare, von Grund auf apophatische Pleroma nur zum Teile auf.

Wer sich zur Orthodoxie, zur einzigen Orthodoxie des «so glaubten die Apostel und die Väter» bekennt, befindet sich *ipso facto* in Gemeinschaft mit der historischen orthodoxen Kirche. Auf die Suche nach dieser Orthodoxie, die einst im Orient und im Okzident allgemein vorhanden war, muß der Dialog gerichtet sein, damit er *alle* seine wesentlichen Elemente *zusammen* bestimmen kann. Man muß miteinander auf die gemeinsame Vergangenheit zurückgehen, nicht um sich in der Vergangenheit von einst wiederzufinden, sondern in dem lebendigen und einigendem Gespräch.

Begreiflicherweise überrascht in diesem Zusammenhang der Ausdruck «getrennte Brüder». Denn von was sollen sie getrennt sein? Für jeden Christen geht es darum, nicht von der Gemeinschaft mit der Wahrheit Gottes, mit der Orthodoxie in ihrem gottmenschlichen Sinne getrennt zu sein, die über jeder historischen Institution, über jedem örtlich festgelegten Sitz steht, der, wie die Geschichte es an manchen Beispielen erweist, auch irren kann. Den «getrennten Brüdern» entsprechen und stehen gegenüber die «Unierten». Der «Uniatismus» als Methode aber muß vom ökumenischen Dialog ausgeschlossen sein. Die Beziehungen zwischen Rom und den Kirchen des «orientalischen Ritus» bilden eine Frage, die mit ihrer eigenen inneren Struktur zusammenhängt. Die «Unierten» befinden sich nicht auf der gleichen Seite wie das der orthodoxen Kirche zugewandte Antlitz Roms.

II. Der Wunsch nach einer beidseitigen Annahme der Divergenzen

Nach diesen einleitenden Bemerkungen, die einige wünschenswerte Bedingungen des Dialogs näher umschreiben, möchte der folgende Wunsch die Aufmerksamkeit der katholischen Theologen darauf lenken, wie der christliche Osten die Geschichte der Beziehungen zwischen dem Orient und dem Okzident auffaßt. Die politischen Ereignisse am Ende des fünften Jahrhunderts schließen das Abendland ab; Rom und Byzanz stehen zwangsläufig vor verschiedenen Problemen. Lokale Traditionen bilden sich heraus; die theologische Reflexion muß in je verschiedenen gesellschaftlichen, intellektuellen, spirituellen Atmosphären vor sich gehen. In ihrem ausgeprägten Typus stellt jede Tradition eine gemäß der je verschiedenen Geistesart erfolgte Individualisierung der einen Offenbarung dar: die Lehre des *Filioque*, die kindliche Liebe, die einer väterlichen, monarchistischen und in der Person des Papstes von Rom verkörperten Gewalt entgegengebracht wird, eine universalistische und zentralistische Ekklesiologie im Okzident *koexistiert* mit einer von ihr erheblich verschiedenen Theologie des Heiligen Geistes und einer eucharistischen und konziliaren Ekklesiologie im Orient. Es läßt sich sogar behaupten, daß die Geschichte keine Epoche kennt, in der zwischen dem Osten und dem Westen eine absolute dogmatische Übereinstimmung bestand. Die Unterschiede rührten davon her, daß die mannigfaltigen Aspekte des gleichen Mysteriums verschieden akzentuiert wurden. Sobald dieses Mysterium in die Menschensprache übersetzt wird, kann es seiner Natur gemäß nie nur in einer einzigen Gestalt zum Ausdruck kommen. Daß im Orient die negative Theologie eine zentrale Stellung einnimmt, zeigt, daß selbst die dogmatischen Formeln nur Versuche sind, sich dem Unerkennbaren möglichst anzunähern, das immerdar seine von Wesen aus geheimnisvolle Natur beibehält und «unablässig zu suchen» bleibt.

Die theologischen Divergenzen und die verschiedenen örtlichen Überlieferungen lagen schon vor dem Bruch vor und hatten die Gemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel nicht verunmöglicht. Der Bruch zerreißt die Liebesbande und

schafft eine beiderseits offiziell vollzogene Isolierung. Die polemische Theologie wird sich bemühen, die Trennung zu rechtfertigen; mit der Zeit werden die verschiedenen «Theologumena» zu dogmatisierten gegensätzlichen Behauptungen. Aus der Geschichte der ersten Jahrhunderte ergibt sich nun die wichtige Tatsache, daß es noch nicht automatisch zum Bruche der Gemeinschaft führte, wenn man sich weigerte, diese oder jene örtliche Tradition zu übernehmen. Vor der Trennung behauptet Rom seinen Primat, ohne daß deswegen der Osten die Gemeinschaft mit ihm aufgibt. Die verschieden nuancierten kirchlichen Selbstverständnisse koexistieren so in einem gewissen *modus vivendi*. Daß innerhalb bestimmter territorialer Grenzen zwei verschiedene Kirchenregimes bestanden, schloß die eucharistische Gemeinschaft nicht aus. Erst im Zustand der Isolierung bringt die Dogmatisierung örtlicher Traditionen einer polemischen, von der Gegenseite nicht Kenntnis nehmenden Theologie den Sinn für die Einheit zum Schwinden. Zum Glück ist die Natur der Trennung, wenn es sich um die Kirche handelt, ebenso geheimnisvoll wie die Natur der Einheit. Dem «Mysterium der Einheit» steht das «Mysterium der Entzweiung» gegenüber. Gott setzt sich über die Mauer des Schweigens hinweg und zeigt, daß er in den getrennten Teilen der Christenheit wahrhaft zugegen ist. Die kanonische Illegitimität zieht nicht die Ungültigkeit der betreffenden Realität selber nach sich; auf beiden Seiten ist das gleiche Blut des Heilandes vorhanden. Diese Tatsache stellt uns vor das, was man den apophatischen Aspekt der Einheit nennen kann. Wie die negative Theologie und die hesychastische Tradition lehren, ist Gott, je mehr er seiner Natur nach unaussprechlich ist, desto mehr erfahrbar in seiner Existenz, seiner brennenden Nähe. Desgleichen können wir für den jetzigen Zeitpunkt sagen: die vorhandene Einheit läßt sich in keine Formel einfangen, aber sie ist in einem gewissen Sinn evident und mystisch erfahrbar: zutiefst in ihrem Mysterium, im Herzen ihres Lebens, das Christus ist, bleibt die Kirche eins und ungeteilt. Ihre Dialektik zwingt sie nicht, sich für das eine *oder* das andere zu entscheiden, sondern beläßt ihr die Möglichkeit, zugleich das eine *und* das andere zu wählen nach dem Wort des Herrn: «Das eine tun und das andere nicht lassen...». Die Synthese kommt nicht auf spekulativem, sondern auf operativem Wege zustande. Wie die Väter sagen: «Die Wahrheit spricht schweigend von selbst.» Wenn die Sakramente gefeiert werden und dabei das Heil geschenkt wird, verliert die anscheinende Trennung etwas von ihrer negativen, ausschließenden und exkommunizierenden Kraft.... Die im wesentlichen bestehende Übereinstimmung in der Wahrheit erheischt, daß man *miteinander* alle Punkte, in denen man seit der Trennung auseinandergeht, neu überprüft. Vor allem muß man damit aufhören, aus einer gegensätzlichen Haltung heraus zu denken und zu theologisieren. Man muß das, was der andere Teil für wahr hält, verstehen und richtig situieren. Dies ist die wesentliche Aufgabe des Dialogs, der die Form eines Konzils «auf gleichem Fuße» annehmen könnte.

Die Geschichte der ersten Jahrhunderte läßt es als ratsam erscheinen, sich auf die einst eingenommene Haltung zu berufen, eine Lehre, die eine lokale Überlieferung darstellt, nicht zu übernehmen. Auf die Zeit vor dem Bruch zurückgehen heißt, die dogmatischen Kontradiktionen auf bloße Differenzen reduzieren und somit die nach der Trennung gebildeten Traditionen insgesamt so weit als möglich «transdogmatisieren».

III. Die Eigenwerte der Ekklesiologie des Ostens

Es ist hier nicht der Ort, um die dogmatischen Divergenzen an und für sich aufzugreifen. Der entscheidende Punkt liegt anderswo. Der heißeste Wunsch des Ostens geht dahin, den Westen bereit zu sehen, sich in die Seele der orthodoxen Kirche einzufühlen und von innen her nicht ihre Phänomenologie noch ihre Lehren, sondern das zu erfassen, woraus sie entspringen, den mystagogischen Geist, der sie beseelt, die kontemplative und doxologische Seite der Dogmen. Man muß das den Heiligen zuteilgewordene Erlebnis Gottes, sein Mysterium, das ihn eher verhüllt als entschleiert, die «unaussprechlichen Seufzer» des Parakleten und die Vision des Lichtes zutiefst erfühlt haben, um nicht die stets fragmentarischen Gesichtspunkte zu erfassen, sondern, wie der hl. Gregor von Nyssa sagte, «mit den Augen der Taube zu schauen».

Der Westen kann nicht vorübergehen an der historischen Tatsache, daß es die «Säulen» der noch ungeteilten Kirche, Athanasios, die beiden Kyrillos, die Kappadokier, Maximos Confessor und so viele andere waren, die das dogmatische Selbstverständnis gebildet und die Grundlagen der östlichen Ekklesiologie gelegt haben. Diese wurzelt im Prinzip der Sobornost-Katholizität des Corpus

in seiner Totalität. Historisch gesehen hat dessen *consensus* in der Institution des Konzils die normative Form seines Ausdrucks gefunden. Doch selbst einem Konzil kommt weder *ex sese* Autorität noch ohne weiteres Infallibilität zu. Die Dekrete eines «formell ökumenischen» Konzils werden auf der Ebene der disziplinären Ökonomie angenommen und erhalten Geltung dadurch, daß sie vom Corpus übernommen werden. Sie können von der Gesamtheit des Kirchenvolkes, das den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen umfaßt, angenommen oder zurückgewiesen werden. Nicht die konziliare Struktur, sondern die Katholizität, Kollegialität aller ist das Kennzeichen der Kirche; ihre historischen Ausformungen können variieren. Das besagt, daß bei und mit verschiedenen Ausdrucksformen der Heilige Geist allein die Autorität *ex sese* besitzt, die durch die Tatsache anerkannt und bestätigt wird, daß das Volk Gottes die Wahrheit wirklich annimmt und lebt. Letztlich ist es das ganze Corpus in seiner gottmenschlichen Natur, das durch die Stimme der Tradition seine *ex cathedra*-Entscheidung fällt, aber von einem unsichtbaren und geheimnisvollen Lehrstuhl aus, der außerhalb jedes formellen und juridischen Prinzips steht: «Ja, so glaubten die Apostel und die Väter.» Diese Wahrheitserfassung gehört der sakramentalen und liturgischen Ordnung an und steht über den Rechtsnormen und jedem sichtbaren und formellen Kriterium und Organ.

Der Ehrenprimat der Kirche Roms wurde von den Konzilien anerkannt. Diese Anerkennung aber war mit der Behauptung verbunden, daß jeder Bischof *ex officio* mit demselben Recht Nachfolger Petri ist, wie der Bischof von Rom. Die geographische Festlegung der «apostolischen Lehrstühle» hat im Osten nie eine Rolle gespielt. Jede Ortskirche, die mit ihrem Bischof eine Einheit bildet und durch ihn zu einer eucharistischen Gemeinschaft zusammengeschlossen ist, deckt sich mit den andern, denn in jeder von ihnen manifestiert sich die gleiche Fülle der Kirche Gottes. Das einzige Zentrum göttlichen Rechts ist das himmlische Jerusalem, das in jeder eucharistischen Versammlung zum Ausdruck kommt. Jeder Bischof, der mit den ehrwürdigen Patriarchalzentren der historischen Orthodoxie in Gemeinschaft steht, ist ein Wortführer. Der Bischof an der Spitze jener Kirche, der kraft ihrer ruhmreichen Vergangenheit eine überragende Rolle zukommt, «führt den Vorsitz in der Liebe» und beansprucht keine jurisdiktionelle Universalherrschaft. Im Osten wird die bischöfliche Gewalt göttlichen Rechts innerhalb des Bistums ausgeübt und kann sich keineswegs über die Grenzen der eigenen Diözese hinaus erstrecken. Jede Kirche hat in ihrer eucharistischen Fülle kein anderes Zentrum als ihr Haupt, Jesus Christus, der immer präsent ist und in der Liturgiefeier durch den Ortsbischof mystisch repräsentiert wird. Dieser bildet, zusammen mit seinem Volke, das durch das Wirken des Heiligen Geistes mit dem Haupte verbundene Ganze.

IV. Die Bedeutung des Heiligen Geistes ist neu zu entdecken

Um so richtig zu verstehen, worauf die östliche Tradition zur Zeit der Konzilien beruhte, muß man – was vielleicht das Wichtigste ist – auf die Quelle der Theognosis der Väter zurückgehen. Wie die Orientalen feststellen, räumt der Westen dem Wirken des Heiligen Geistes als des zweiten Parakleten im Vergleich zum Osten wenig Raum ein und legt sehr wenig Gewicht auf das Pfingstereignis und seine Bedeutung für die historische Kirche, auf seine prophetischen Charismen und seine Ausrichtung auf die Eschata und die Parusie.

Die «Zeichen der Zeit» brachten Paul VI. auf die Vision «der Bruderliebe, die einfallsreich neue Weisen, sich zu bekunden, erfindet». Diese Forderung, einfallsreicher, erfinderischer zu sein, ist ein Anruf an alle Mächte der neuen Heiligkeit, ein Anruf an die Liebe, die Wunder wirkt. Sie fordert und formuliert die ökumenische Epiklese – *Veni Creator Spiritus* –, das unablässige Flehen um das ökumenische Pfingsten. Pfingsten, denn an diesem Tage trat in der apostolischen Brotbrechung das Wesen der Kirche zutage, im gleichen und einzigen Herrenmahl wurde ihre Einheit vollendet. Doch die Antwort des Vaters auf die Herabrufung des Geistes, dieses Wunder von seiten Gottes wartet zunächst auf das Wunder, das vorher von seiten der Menschen zu geschehen hat: Soll die Epiklese wirksam werden, bedarf es der höchsten Anstrengung nach Reinheit und Lauterkeit des Herzens. Darum mahnt der hl. Petrus: «Wie sehr muß euch ein heiliger, gottesfürchtiger Wandel am Herzen liegen, um das Kommen des Tages Gottes zu erwarten und zu beschleunigen» (2 Petr 3, 11 f.). «Wer in der Wahrheit erkennt, liebt im Feuer», sagte die hl. Katharina von Siena, und das Feuer ist der Heilige Geist. «Theologe ist, wer zu beten weiß», sagen die Väter. Zusammen mit dem Heiligen Geiste beten heißt, den Gebetsworten den eschato-

logischen Atem verleihen, «von hinten her schöpfen» um «nach vorn hin zu verkünden»; heißt sich von den Stätten des Schiffbruchs auf das hohe Meer der Menschenliebe des Vaters begeben.

«Wenn zwei unter euch einmütig um etwas bitten...» (Mt 18,19). Zwei menschliche Willen können nur in einem dritten Glied, im Willen des Vaters vollkommen übereinstimmen. In dieser Übereinstimmung kommt die Gegenwart Christi zum Ausdruck, und dieser in Christus geschlossenen Übereinkunft verweigert der Vater seine Einwilligung nie. Man muß sich also nicht nur über die theologischen Formeln einigen, sondern im Innern des Willens des Vaters eins werden, dann erscheint auch das Streben nach Übereinstimmung in der Lehre nicht mehr aussichtslos...

Die ökumenischen Konzilien haben die dogmatischen Erklärungen als vor allem liturgische und doxologische Formeln aufgefaßt und verfaßt. Darum müssen wir auf diesen Gebetscharakter achten. Der wahre kritische Geist in einer lebendigen Theologie, der der treibenden Kraft im Glaubensbewußtsein der Väter treu bleibt, kommt vom Heiligen Geist und hat zum Ziele, die Tradition*en* zu «reinigen» und zu «entmythologisieren» und so die Tradition wiederzufinden, die strahlende Christophanie, über der die Taube ruht. So versteht man, daß der *martyria* des Evangeliums der Primat zugesprochen wird und auch dem Zeugnis der Martyrerkirchen von heute, die sagen: «Möge der Heilige Geist durch den Feuerofen der Prüfungen hindurch uns zur größeren Offenbarung der Herrlichkeit führen!» Diese leuchtenden Worte, noch mehr aber das Schweigen, laden die Kirchen ein, sich zu läutern, indem sie sich im Tiegel der gekreuzigten Liebe umschmelzen lassen. Der Denkanstrengung der Theologen stellt sich das Lehramt der Martyrer und der Heiligen zur Seite mit jetzt unvorhersehbaren Theophanien der Liebe und des Lichts....

V. Für einen Epiklese-Ökumenismus

Ein großes Anliegen des Ostens geht endlich dahin, dem Westen den Sinn für die *Epiklese* beizubringen, die nicht nur eines der Elemente ist, die zur Heilsökonomie gehören. Die Epiklese ist in der korrekten Theologie des Heiligen Geistes begründet; vom schlecht interpretierten «Filioquismus» befreit, führt sie geradezu in das Herz der Theologie der Väter, in den orthodoxen «Trinocentrismus». So betet der Bischof in seinem Gebet für die Firmlinge: «Gott, präge sie mit dem unbefleckten Chrismasiegel (mit dem Siegel der Geistesgaben). Sie werden Christus in ihrem Herzen tragen, um eine Wohnung der Dreifaltigkeit zu sein.» In diesem Gebet drückt sich das herrliche trinitarische Gleichgewicht aus, das sich von jedem «Monocentrismus» fernhält. Vom Heiligen Geist besiegelt, werden die Firmlinge zu Christusträgern, um Theophanie, «von der Trinität erfüllte» Tempel zu sein. Nach dem Glauben der Väter ist Christus der große Vorläufer des Parakleten; der Logos nimmt Fleisch an, damit wir den Heiligen Geist empfangen können, lehrt der hl. Athanasios. Der Geist offenbart Christus, und die Zweieinheit beider offenbart den Vater und entwirft die Ikone des Trinitätsmysteriums. Dem Osten leuchtet das Mysterium stets und überall als Leitbild voran. So legt der hl. Johannes von Damaskus in seinem «Bekenntnis des rechten Glaubens» die Überlieferung der Väter meisterhaft dar: «Die drei göttlichen Personen haben den gleichen Wesensinhalt: sie sind eins, nicht um sich miteinander zu vermischen, sondern um sich gegenseitig zu enthalten.» Jede göttliche Person ist eine einzigartige Weise, das gleiche Wesen zu enthalten, es von den andern Personen zu erhalten, es den andern Personen hinzuhalten. Die absolute Einheit schließt die absolute Verschiedenheit in sich.

Diesem «Leitbild», dieser strahlenden Ikone der absoluten göttlichen Kirche oder des vorewigen trinitarischen Konzils gemäß, ist jede Kirche eine einzigartige Weise, ein und dieselbe Wesenheit der Wahrheit zu enthalten, sie von den andern zu erhalten, sie den andern zu geben und so in einem Kreislauf der innerkirchlichen Liebe die andern Kirchen zu enthalten und zu konstituieren. Die polyphone Harmonie, immer dem himmlischen Bilde entsprechend, schließt die Uniformität, die Absorption oder die Subordination aus. Nach der sehr bestimmten Lehre der östlichen Patristik ist der Vater das Prinzip der trinitarischen Einheit. Der Vater sichert sie, ohne der vollkommenen Gleichheit der drei Personen Abbruch zu tun. Er sieht von jeder subordinatianistischen Unterordnung ab (die eine verurteilte Häresie ist) und konstituiert sich königlich und herrlich als «der, welcher in der Liebe den Vorsitz führt».

In der großen Gemeinschaft der Kirchen, die auf Grund der vollen bischöflichen Eucharistie, wodurch jede «Kirche Gottes» ist, einander vollkommen ebenbürtig sind, führt eine Kirche «den Vorsitz in der Liebe». Dies ist ein besonderes

Charisma, um die Einheit aller zu sichern, ein Charisma der Liebe, dem Bilde des Vaters entsprechend und deswegen eben jeder jurisdiktionellen Gewalt über die andern Kirchen beraubt. Wenn man von einem Hauptanliegen, dem vielleicht einzigen Anliegen sprechen will, so besteht es im geduldigen Harren und in der Hoffnung, daß eines Tages die Kirche Roms ihren Platz wiederfinden und von neuem von allen Kirchen umgeben und verehrt sein werde als die, die in der Liebe den Vorsitz führt.

Wiederholen wir das schöne Wort des hl. Gregor von Nyssa, der vom zweiten Konzil «Vater der Väter» genannt wurde: «Die göttliche Macht ist fähig, da, wo keine Hoffnung mehr besteht, eine Hoffnung erstehen zu lassen und einen Weg ins Unmögliche zu finden.» Nicht der Weg ist unmöglich, sondern das Unmögliche ist der Weg, der auf den Vater, den göttlichen Menschenfreund zuführt.

Aus dem Französischen übersetzt von August Berz

PAUL EVDOKIMOV

Geboren am 1. August 1901 in St. Petersburg, studierte an der Universität Aix en Provence Philosophie bis 1942 und Theologie am Institut für Orthodoxe Theologie St. Serge, Paris, bis 1950, wo er nun als Professor lehrt. Aus der Fülle seiner literarischen und spirituellen Arbeiten seien hier zitiert: Dostoievsky et le problème du mal, 1942, La femme et le salut du monde, 1958, L'Orthodoxie, 1959, Gogol et Dostoievsky ou la descente aux Enfers, 1961, Le sacrement d'amour, 1962, Les ages de la Vie Spirituelle, 1964. Viele seiner Artikel erschienen in den Zeitschriften: Bible et Vie Chrétienne, La Vie Spirituelle, Irenikon, Verbum Caro, L'Anneau d'Or, Kerygma und Dogma, Lumière et Vie etc.

A. Allchin

Das Zeugnis der anglikanischen Gemeinschaft

Bekanntlich umfaßt die anglikanische Gemeinschaft eine Anzahl verschiedener Tendenzen und Gruppen, so daß es nicht leicht ist, über die anglikanische Haltung einen wirklich voll repräsentativen Bericht zu geben. Drei Tendenzen innerhalb des Anglikanismus liegen schon seit der Reformationszeit klar zutage: Eine «katholische» Richtung im anglikanischen Sinne des Wortes, welche die Kontinuität des Lebens und der Struktur der Kirche betont und sich auf die gesamte christliche Überlieferung beruft; eine «evangelische» oder «reformierte» Richtung, welche die grundlegenden Überzeugungen und Anliegen der Reformatoren des europäischen Festlandes teilt; eine mangels eines bessern Wortes «liberal» genannte Richtung, der es um das Erbe des christlichen Humanismus geht, der mit einem Namen wie Erasmus verknüpft ist. Doch darf man das Ausmaß der Divergenzen innerhalb unserer Gemeinschaft nicht überschätzen. Während gewisse Anglikaner sich als reine Kalvinisten ausgeben und andere beanspruchen, der Lehre des Konzils von Trient zu folgen, steht die große Mehrheit irgendwie in der Mitte und sucht auf verschiedenen Wegen zugleich Elemente der Reformation und Elemente der vorreformatorischen Lehre und Überlieferung der Kirche zu bewahren. Wie wichtige Veränderungen auch im sechzehnten Jahrhundert eingetreten sind, so nehmen wir doch nicht an, daß unsere Kirche erst aus jener Zeit stamme, und wir sind glücklich darüber, daß sich kein Name irgendeines Reformators an sie gehängt hat. Der jetzige Erzbischof von Canterbury betrachtet sich selbst als den hundertsten Nachfolger des hl. Augustinus auf seinem Bischofssitze. So können die Anglikaner manche Spannungen zwischen Katholiken und Protestanten nachfühlen, insofern solche in ihrer eigenen Gemeinschaft bestehen. Und sie haben nie völlig den Sinn dafür verloren, daß sie zu einem größeren Ganzen, zur katholischen Kirche gehören, von der ihre eigenen Kirchenprovinzen lediglich einen kleinen Teil ausmachen. Aus diesen Gründen haben sie sich stets mit der Frage der Wiederherstellung der sichtbaren Einheit beschäftigt, insbesondere seit einem Jahrhundert.[1]

Welcher Glaube vermag so weit auseinanderliegende Standpunkte zusammenzuhalten? Er wird treffend ausgedrückt in einigen Sätzen der Lambeth-Konferenz von 1878: «Unter dem göttlichen Haupt in der Gefolgschaft der einen katholischen und apostolischen Kirche vereint, festhaltend an dem einen Glauben, der in der Heiligen Schrift geoffenbart, in den Glaubensbekenntnissen definiert und von der Urkirche vertreten wurde, und die gleichen kanonischen Schriften des Alten und des Neuen Testaments als alles Heilsnotwendige enthaltend annehmend, lehren diese Kirchen das gleiche Wort Gottes, teilen die gleichen von Gott angeordneten Sakramente durch den Dienst der gleichen apostolischen Ämter und beten den einen Gott und Vater an durch den gleichen Herrn Jesus Christus in dem gleichen heiligen und göttlichen Geist, der den Gläubigen gegeben wird, um sie in alle Wahrheit einzuführen.»[2] Die anglikanische Gemeinschaft sieht es nicht so sehr als ihre Aufgabe an, gegenüber andern Kirchen des Ostens oder Westens gewisse Forderungen zu stellen, sondern sie weiß sich beauftragt, für gewisse Wahrheiten und historische Erfahrungen Zeugnis abzulegen. Manche dieser Wahrheiten und Erfahrungen scheinen in der Vergangenheit von Rom nicht oder wenigstens nicht genügend zur Kenntnis genommen worden zu sein. Ein Anglikaner jedoch würde glauben, daß sie für die Fülle des Glaubens und

Lebens der katholischen Kirche notwendig sind, und er hält es für geboten, sie für das ganze christliche Volk zu bewahren.

Erwähnen wir davon kurz sechs Punkte

1. Autorität im Dienste der Freiheit

Jegliche Autorität in der Kirche hat den Charakter eines Dienstes, da sie sich von der Autorität Christi herleitet. Sie ist eine Autorität, die sich nicht selbst den Menschen auferlegt, sondern die diese befreit, so daß sie zu ihrem eigenen eigentlichen Selbst gelangen. Die Offenbarung Gottes zerstört nicht die Freiheit des Menschen, sondern wahrt und erfüllt sie. Diese Überzeugung, die wenigstens seit Richard Hooker (1554–1600) einen Angelpunkt im anglikanischen theologischen Denken bildet, wird in einem neulich von Bischof H. R. McAdoo veröffentlichten Buche[3] eingehend dargelegt. Sie bildet im neunzehnten Jahrhundert das Thema von vielen repräsentativsten anglikanischen theologischen Schriftstellern, wie zum Beispiel in der Schrift von F. J. A. Hort, «The Way, the Truth and the Life» (Der Weg, die Wahrheit und das Leben) oder in dem von Charles Gore herausgegebenen Sammelband «Lux Mundi» (Licht der Welt). Ganz allgemein haben die Anglikaner sich bestrebt, Gott und den Menschen nicht in einen allzu starken Gegensatz zu bringen, und mehr zu verstehen gewünscht, wie Gott *im* Menschen wirkt. Hierin liegt wahrscheinlich der Grund dafür, daß es uns beständig zu den johanneischen Schriften des Neuen Testaments hinzieht und zu der Lehre über die Inkarnation, wie sie zu Chalkedon definiert und von den griechischen Kirchenvätern ausgelegt wurde. Aus diesem Grunde auch räumen wir der Vernunft und der historischen Forschung im Leben der Kirche einen manchmal so ärgerniserregend weiten Raum ein und betonen wir so stark die Bedeutung gegebener historischer Ereignisse und Strukturen.

Aus diesem gleichen Grunde auch ziehen wir es vor, zu denken, daß die Autorität Gottes sich uns in der Kirche durch mannigfache Kanäle mitteilt und sich nicht auf einen allein konzentriert. «... in der Schrift beschrieben... in den Glaubensbekenntnissen definiert... vermittelt durch den Dienst des Wortes und der Sakramente... als wahr erwiesen im Zeugnis von Heiligen und im *consensus fidelium*. Insofern die Liturgie den öffentlichen Kult darbringt und ordnet, bildet sie den Einigungspunkt, in dem diese Autoritätselemente in der Gefolgschaft und Macht des Heiligen Geistes miteinander verschmelzen. Der lebendige und erhöhte Christus, der in der Kultgemeinde zugegen ist, bildet den Sinn und die Einheit der ganzen Kirche. Er stellt sie dem Vater vor und sendet sie aus auf Mission.»[4]

Im gewöhnlichen Glaubens- und Gottesdienstleben muß die Freiheit des Wissenschaftlers und Denkers gewahrt werden. Gewiß kann der Einzelne seine Freiheit mißbrauchen, aber es ist immer gefährlich, sie durch Anwendung von äußeren Autoritätsmitteln zu zügeln. Es ist besser, wenn sie in Grenzen gehalten werden kann durch einen wachsenden Sinn für die Solidarität des Einzelnen mit dem ganzen Leben und Kult der Kirche, die früher ist als ihre dogmatischen Formulierungen. Wenn die Einzelperson diesen Sinn für loyales Verhalten, für die Zugehörigkeit zum allgemeinen Leben der Kirche verliert, dann scheidet sie sich selber aus der Glaubensfamilie aus. Da aber die Glieder der Kirche in erster Linie Glieder einer Familie und nicht Subjekte einer richterlichen Gewalt sind, sollte ihnen eine überraschende Verhaltensbreite und Freiheit zugestanden werden.

2. Einander ergänzende Annäherungen an den Glauben

Innerhalb der einen Glaubensfamilie können verschiedene Denk- und Frömmigkeitsrichtungen nebeneinander bestehen und einander gegenseitig bereichern. Ein besonnener Anglikaner wird für gewöhnlich nicht den Anspruch erheben, daß die Spannungen und Meinungsverschiedenheiten in seiner Kirche an und für sich ein nachahmenswertes Vorbild für andere Christen seien. Sie werden eher als ein Niederschlag der ungelösten Probleme des ganzen abendländischen Christentums angesehen. Doch möchten wir behaupten, daß sie wenigstens irgendwie den Weg aufzeigen, auf dem verschiedene Annäherungen an das Glaubensmysterium und an die Vorschriften des christlichen Lebens einander ergänzen können und einander nicht zu widersprechen brauchen. Eine Religion, die auf die Bibel ausgerichtet ist und aus einer intensiven persönlichen Verbundenheit mit dem Erlöser herauswächst, braucht mit einer Religion, die auf die Sakramente ausgerichtet ist und sich über die Gemeinschaft der Heiligen freut, nicht unbedingt auf dem Kriegsfuß zu stehen. Eine von der Bibel ausgehende Theologie, die den Offenbarungscharakter unterstreicht, kann zusammenleben mit einer Theologie, die mehr philosophisch

denkt und die Notwendigkeit betont, die ein für allemal gegebene Offenbarung auf die gesamte menschliche Erfahrung und Erkenntnis zu beziehen. In einer solchen Sicht der Dinge ist es ganz besonders wichtig, zwischen dem, was zum Glaubensgut gehört, und dem, was theologische Meinung oder fromme Anschauung des Volkes ist, zu unterscheiden, wie dies auch der Fall sein muß in jeder auf die Wiederherstellung der Einheit bedachten Schau.

3. Die Lesung der Bibel im Licht der Tradition

Bei dieser Unterscheidung zwischen dem, was innerhalb des Überlieferungsgutes zum Glauben gehört, und dem, was, so wichtig es auch sein mag, nebensächlich ist, spielt das Zeugnis der Bibel eine entscheidende Rolle. Hierin stimmen die anglikanischen Reformatoren mit ihren zeitgenössischen Kollegen vom Festland überein. Artikel 6 der 39 Artikel erklärt: «Die Heilige Schrift enthält alles zum Heile Notwendige, so daß das, was nicht in ihr zu lesen ist und auch nicht aus ihr bewiesen werden kann, von niemandem als Glaubenssatz geglaubt oder als zum Heil gefordert und notwendig gehalten werden muß.» Die Heilige Schrift ist jedoch innerhalb der Überlieferung und durch die Überlieferung hindurch zu lesen, insbesondere im Licht der Entscheidungen, welche die vier ersten allgemeinen Konzilien über die Christologie und die Lehre von der Trinität trafen. Anglikanische Theologen sprechen oft von einer Berufung auf das Zeugnis der Urkirche (die ersten fünf Jahrhunderte) oder der ungeteilten Kirche (die ersten zehn Jahrhunderte). Wenn auch diese Bezeichnungen nur approximativ sind, so weisen sie doch auf eine Offenheit und Ausgewogenheit im Glaubensverständnis hin, die in den ersten Jahrhunderten der Geschichte der Kirche vorhanden waren und später beeinträchtigt wurden. Dies will nicht heißen, daß die Kirche nach dem Schisma des elften Jahrhunderts nicht mehr mit Autorität spräche, sondern das besagt, daß wir in unserem Glaubensdenken Leben und Entwicklung des gesamten Christentums seit dem Schisma berücksichtigen und versuchen müssen, die allgemeine Überlieferung, die trotz der Trennung der Kirche weiterbesteht, in den Blick zu bekommen. Das heißt auch, daß wir der Existenz und dem Zeugnis der Orthodoxie des Ostens besondere Beachtung schenken müssen. Haben die westlichen Christen im allgemeinen und die römischen Katholiken im besonderen den Anspruch der Ostkirche, im Prinzip diese Ausgewogenheit und Offenheit der frühen Jahrhunderte bewahrt zu haben, genügend ernst genommen? Haben wir, weil die Ostchristenheit uns kulturell fern liegt und an äußerer Macht arm ist, den Blick dafür verloren, in welch hohem Maße sie unsere Aufmerksamkeit verdient? Werden wir je fähig sein, die Entwicklungen zu verstehen, die während des Mittelalters im Westen vor sich gingen, und die Probleme zu lösen, vor die uns die im sechzehnten Jahrhundert erfolgten Spaltungen stellen, solange wir nicht die tieferen Ursachen des früheren Schismas zwischen Osten und Westen verstehen?

4. Kollegialität und Primat

Dieses tiefe Interesse für die Einstellung der östlichen orthodoxen Kirchen hängt eng mit der anglikanischen Haltung gegenüber dem apostolischen Amt in der Kirche zusammen. Es liegt auf der Hand, daß eine Kirche, die im sechzehnten Jahrhundert sich vom römischen Stuhle lossagte, von der päpstlichen Suprematie nicht die gleiche Auffassung haben kann wie die römischen Katholiken. Und es versteht sich gleichfalls von selbst, daß eine Kirche, welche die Ämter der Bischöfe, Priester und Diakone «fortzusetzen» und «ehrfürchtig in Gebrauch und Achtung zu halten» sucht, da diese aus der apostolischen Zeit auf uns gekommen sind,[5] dem Begriff der Kollegialität nicht gleichgültig gegenüberstehen kann. Obwohl dieser Begriff nicht zu denen gehört, die von den anglikanischen Theologen stark entwickelt wurden, so ist es doch klar, daß sie im allgemeinen das Bischofskollegium in der Kirche von heute irgendwie als eine Entsprechung zum Apostelkollegium am Anfang ansehen, und vom Beginn des siebzehnten Jahrhunderts an finden sich autoritative Schriftsteller, die dem Bischof von Rom einen Primat unter den Bischöfen einräumen, der dem Vorrang des Petrus unter den Aposteln entspricht. Worin dieser Primat genau besteht und wie weit er sich erstreckt, ist vom anglikanischen Gesichtspunkt aus eine schwer zu beantwortende Frage.[6] Nach anglikanischer Auffassung sollte er wenigstens die berechtigte Verschiedenheit der verschiedenen Ortskirchen achten und wahren, die Autorität des ganzen bischöflichen Amtes eher bestätigen als beeinträchtigen und sich stets von der absoluten Herrschaft Christi in der Kirche klar unterscheiden.

5. Mariendogmen?

Die Frage nach der Autorität des Römischen Stuhls führt uns wie von selbst zur Erwägung der sehr schwierigen Frage der beiden Mariendogmen, die seit 1854 verkündet wurden. Die anglikanische Gemeinschaft ist vielleicht der einzige Ort in der Christenheit, wo eine ansehnliche Zahl von Leuten, die an diese Lehren glauben, mit solchen, die nicht an sie glauben, in ein und derselben Gemeinschaft zusammenleben.

Gewiß ist es nur eine ziemlich kleine Minderheit, die ausdrücklich die beiden definierten Lehren annimmt, und auch sie betrachtet diese nicht als primäre Glaubensbestandteile, sondern als solche Lehren, die zu den «sehr glaubwürdigen sekundären Wahrheiten unserer Religion» gehören, und «mit Recht einen Platz in der christlichen Frömmigkeit haben, in Unterordnung unter die Wahrheiten, die primär sind».[7] Aber es wird noch viele andere geben, die gerne einräumen werden, daß die Vernachlässigung der Muttergottesverehrung für den Protestantismus im allgemeinen ein schwerer Verlust war, und die anerkennen werden, daß die Marienverehrung eine passende und entsprechende Antwort auf die einzigartige Rolle Mariens in der Heilsökonomie ist. Sie werden wünschen, daß man immer im Zusammenhang mit der Menschwerdung des Herrn, unseres und ihres Herrn, an die gebenedeite Jungfrau denkt und in ihr immer einen Typus der gesamten Kirche und jedes Gläubigen sieht.[8] Von einer solchen Linie des Herandenkens an Maria könnten sich nach ihrer Meinung auf einem Gebiet, auf dem eine letzte Übereinkunft in noch weiter Ferne zu liegen scheint, gewisse Möglichkeiten zu einem allgemeinen und fruchtbaren Gespräch eröffnen.

6. Die anglikanischen Weihen

Schließlich müssen wir noch eine Angelegenheit erwähnen, die in der Vergangenheit in den Beziehungen zwischen den Anglikanern und den römischen Katholiken ein übergroßes Gewicht erhalten hatte, nämlich die Frage der anglikanischen Weihen. «Da wir», wie der Erzbischof von Canterbury 1897 sagte, «des festen Glaubens sind, daß wir vom obersten Hirten in Wahrheit geweiht wurden, um einen Teil seines gewaltigen Amtes in der katholischen Kirche auf uns zu nehmen»,[9] so ist es zu verstehen, daß wir uns die Hoffnung machen, diese Angelegenheit werde vielleicht vom Heiligen Stuhl wieder in Erwägung gezogen. Dieses Problem sollte nicht losgelöst vom ganzen Zusammenhang der Ekklesiologie behandelt werden. Eher sollte es im Licht einer gewandelten Einschätzung der Grundanliegen der Reformatoren ins Auge gefaßt werden, im Licht eines neuen und tieferen Verständnisses der Natur des Priestertums in der Kirche und im Hinblick auf neuere Entwicklungen in der anglikanischen Gemeinschaft (wie die Beteiligung altkatholischer Bischöfe an anglikanischen Weihen).

In allen erwähnten Punkten ist im Verhältnis zwischen den Anglikanern und den römischen Katholiken durch das Werk des Zweiten Vatikanums die Sachlage offensichtlich verändert worden. Die Bestätigung der zentralen Stellung der Schrift in der Überlieferung der Kirche; die neue Sicht der Kirche als des Volkes Gottes; die Anerkennung der Möglichkeit, daß innerhalb der Glaubenseinheit mehrere theologische und liturgische Überlieferungen existieren; die erneute Feststellung der höchsten Wichtigkeit der Liturgie für den Glauben und das Leben der Kirche; der Versuch, die päpstliche Suprematie im Rahmen des Bischofskollegiums zu situieren und die Hierarchie selber innerhalb der ganzen Gemeinschaft der Kirche zu sehen; die Neubewertung des kirchlichen Charakters nichtepiskopaler Kirchen; die vollere Anerkennung der Bedeutung der östlichen Orthodoxie; der Entschluß, die Marienlehre innerhalb der Konstitution De Ecclesia darzulegen; und als letzter, doch nicht geringster Umstand die Haltung in der Frage der Freiheit auf dem Gebiete der Religion – alle diese Entwicklungen geben vom anglikanischen Standpunkt aus zu tiefem Dank Anlaß. Sie sind Schritte in der guten Richtung. Während in der Vergangenheit die Dinge, die wir vertreten, in Rom nicht immer große Anerkennung zu finden schienen, hat sich nun die Lage stark verändert. Für die Zukunft hängt vieles davon ab, wie die Konzilsdekrete befolgt werden. Wenn sie als herrliche und eindrückliche Dokumente einfach auf die Seite gelegt würden, so änderte sich möglicherweise in den Beziehungen der Anglikaner zu Rom nichts Wesentliches. Werden sie aber zum Aktionsprogramm genommen und als Ausgangspunkt zu weiteren Entwicklungen betrachtet, dann darf man annehmen, daß sie im Laufe der Zeit einen tiefen Wandel in der Beziehung zwischen uns herbeiführen werden, einen Wandel, der es ermöglichen wird, die so sehr ersehnte Wiederherstellung der Einheit klarer ins Auge zu fassen.

[1] Die Frage der Einheit lag jeder Lambeth-Konferenz vor, seitdem diese Zusammenkunft der Bischöfe der anglikanischen Gemeinschaft 1867 zum erstenmal stattgefunden hatte.

[2] R. Davidson (Hrsg.), The Six Lambeth Conferences 1867–1920, London 1920, 83.

[3] H. R. McAdoo, The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century, London 1965. Dieses Buch des Bischofs von Ossory ist ein sehr wertvoller Beitrag zum Studium dieser Frage.

[4] The Lambeth Conference 1948. The Encyclical Letter from the Bishops; together with Resolutions and Reports, London 1948, 85.

[5] Vgl. das Vorwort zum Ordinale in The Book of Common Prayer.

[6] Vgl. die Feststellung der anglikanischen Gruppe bei den Mechelner Gesprächen vom Mai 1925: «Die Kirche ist ein lebendiger Leib unter der Autorität der Bischöfe als der Nachfolger der Apostel, und seit Beginn der Geschichte der Kirche wurde dem Bischof von Rom ein Primat und eine führende Stellung zuerkannt... Die Autorität des Papstes ist von der des Episkopats nicht getrennt, noch kann unter normalen Umständen die Autorität des Episkopats getrennt von der Autorität seines Hauptes ausgeübt werden. Kraft dieses Primats kann der Papst gegenüber allen andern Bischöfen eine Stellung beanspruchen, die kein anderer Bischof ihm gegenüber beansprucht.» G. Bell (Hrsg.), Documents on Christian Unity: Second Series, London 1930, 36–37. Nicht alle Anglikaner würden so weit gehen.

[7] H. S. Box, The Assumption, in: The Blessed Virgin Mary: Essays by Anglican Writers, hrsg. von E. L. Mascall und H. S. Box, London 1963, 100.

[8] A. M. Allchin, Our Lady in Seventeenth Century Anglican Devotion and Theology, in dem in Anm. 7 angegebenen Werk, 73–74.

[9] Responsio Archiepiscoporum Angliae ad litteras apostolicas Leonis Papae XIII. De ordinationibus Anglicanis (mit englischer Übersetzung), London 1897, 7.

Aus dem Englischen übersetzt von August Berz

ARTHUR MACDONALD ALLCHIN

Geboren am 20. April 1930 in London, Anglikaner, ordiniert 1957. Er studierte am Christ Church und Cuddesdon College in Oxford und erwarb sich das Lizentiat in Literatur sowie den Dr. theol. mit der Arbeit: The Revival of Religious Communities in the Church of England, er war Vikar und ist Bibliothekar am Pusey House und Studienpräfekt an der Universität Oxford. Seine Veröffentlichungen: The Silent Rebellion: Anglican Religious Communities 1845–1900, 1958, The Spirit and the Word: Two Studies in 19th-Century Anglican Theology, 1963, mit J. Coulson gab er heraus: Newman, a Portrait Restored, 1965. Außerdem ist er Herausgeber von: We Belong to One Another: Methodist, Anglican and Orthodox Essays, 1965, und arbeitet mit an den Zeitschriften Irenikon, Journal of Ecumenical Studies, One in Christ, Studia Liturgica und ist Redakteur der Sobornost. In Vorbereitung ist ein Werk über Father Benson, den Gründer der Gesellschaft des hl. Johannes Evangelist.

F. Littell

Die Anliegen der amerikanischen Freikirchen

In einer Besprechung des vielbeachteten Harris-Berichts haben kürzlich die Herausgeber der Zeitschrift «The Christian Century» zu erklären versucht, warum die Religion in den Vereinigten Staaten überwiegend Anklang findet.[1] Die Tatsache selber steht fest:

> «Auf Grund des Ergebnisses dieser Umfrage glauben 97% der Bevölkerung irgendwie an einen Gott; 83% behaupten, zu einem religiösen Zwecke oder zu einer religiösen Institution finanziell beizusteuern; 72% glauben an ein Weiterleben nach dem Tod; 75% geben an, wenigstens einmal im Monat in die Kirche oder in die Synagoge zu gehen.»

Die Schriftleitung beschäftigte sich in erster Linie mit dem theologischen Problem. Der Autor des vorliegenden Aufsatzes möchte mehr auf die auffallend breite Basis der finanziellen Unterstützung und Beteiligung hinweisen. Der Harris-Bericht stimmt mit den Ergebnissen anderer Untersuchungen überein. Während vor hundertfünfzig Jahren beim Zusammenbruch der kolonialen Staatskirchen weniger als 10% der amerikanischen Bevölkerung einer Kirche angeschlossen waren, stieg unterdessen der Hundertsatz der Bevölkerung, die einer Kirche angehört, auf nahezu 70%. Aus einem regierungsamtlichen Bericht vom März 1957 geht sogar hervor, daß 96% der amerikanischen Bevölkerung im Alter von vierzehn Jahren und darüber behaupten, zu einer Religion zu gehören.[2] Mag auch diese Zugehörigkeit mehr oder weniger *intensiv* sein, so ist doch erwiesen, daß die amerikanische Art religiöser Freiheit und freiwilliger religiöser Bindung *quantitativ* einen Riesenerfolg hatte.

1. Die geschichtliche Entwicklung

Während der ersten Hälfte der Geschichte Amerikas ahmten die vorherrschenden Kirchen – die Kongregationalisten in Neuengland und die Kirche Englands in der Mitte und in den südlichen Kolonien – die Bräuche und Verhältnisse der Alten Welt nach. Staat und Kirche arbeiteten eng zusammen. Die Regierungspolitik gegenüber Dissidenten wechselte zwischen Tolerierung und Verfolgung. Unter dem katholischen Lord Baltimore übte Maryland während einer kurzen Zeit Toleranz; später aber nahmen puritanische und anglikanische Regimes die Unterdrückung wieder auf. Unter Roger Williams und seinen Nachfolgern entschloß sich Rhode Island zur Trennung des politischen und des religiösen Bereichs, aber «Klein Rhody» blieb ein kleines Nest von Familien, das von der Geschäftsordnung Neuenglands ausgeschlossen war und kaum einen Einfluß ausüben konnte bis zu den Debatten im Zusammenhang mit der Ratifizierung der Bundesverfassung (1789–91). Unter den größeren und einflußreichen Kolonien bot einzig Pennsylvania unter William Penn verfolgten Sektenanhängern vom europäischen Festland religiöse Freiheit und Zuflucht, und nach Penns Tod führte die Regierung ebenfalls eine Diskriminierung der Juden, Unitarier und Katholiken ein. Kurz, das religiöse Leben Amerikas, das sehr von dem in Europa ausgebildeten Klerus abhing, war ein Teil und eine Parzelle des europäischen Christentums (im britischen Stil).

Mit der Gründung der Republik änderte sich die Operationsbasis. Die beispielgebende Akte waren die Einführung des Großen Religionsfreiheitsgesetzes in Virginia (1784–86) und die Ratifizierung des ersten Zusatzes zur Bundesverfassung. Rhode Island und North Carolina verweigerten die Ratifizierung, bis Religionsfreiheit als «Naturrecht» anerkannt wurde. Die Bestimmung, wonach «der Kongreß kein Gesetz erlassen solle, welches das Religionswesen staatlich einführt oder die freie Ausübung der Religion verbietet», wurde später

in abgeänderter Form in manche Staatsverfassungen übernommen. In der neuern Zeit wurden durch Entscheide des obersten Gerichtshofes der Vereinigten Staaten (auf Grund der Klausel des vierzehnten Zusatzes über den «vorschriftsgemäßen Gesetzesprozeß») sowohl untergeordnete Regierungen (Bundesstaat, Bezirk, Stadt) als auch die Bundesregierung gezwungen, in ihren Maßnahmen die Religionsfreiheit zu wahren.[3]

Es dauerte von 1774 (Virginia) bis 1834 (Massachusetts), bis die Religionsfreiheit gesetzlich verankert war, und in manchen Beziehungen setzte sich die ältere Tradition der Privilegierung der Protestanten bis in die neueste Zeit hinein fort. Aber es war doch ein Richtmaß aufgestellt, und wer die Probleme und Möglichkeiten der «Freikirchen» verstehen will, muß sorgfältig ins Auge fassen, was beim Übergang vom staatskirchlichen zum freiwilligen System geschah.

Die Entwicklung führte weder zur Tolerierung, zu der Haltung also, wie manche Kolonialregierungen sie von Zeit zu Zeit einnahmen und als politisch wirkungslos und theologisch anmaßend erkannten, noch zu einer *pax dissidentium*. Die letztere Annahme, die einige freigeistige Wissenschafter aufbrachten, sucht die amerikanische Religionsfreiheit als einen lediglich notgedrungenen Waffenstillstand zwischen einander bekämpfenden Sekten zu erklären. Dies entspricht jedoch nicht dem, was diejenigen, die den Entscheid fällten, darüber sagten. Wie sich aus den Debatten des Parlaments von Virginia und der verfassunggebenden Versammlung, welche die Bundesverfassung und das Staatsgrundgesetz ratifizierte, klar ergibt, war man sich bewußt, zu einem neuen, epochemachenden Verhältnis zwischen Kirche und Staat hinüberzuwechseln. Der Wandel wurde nicht von eingefleischten Antiklerikalen aus Feindschaft gegen die Religion vollzogen, sondern aus dem Bewußtsein der Natur einer Hochreligion und der Grenzen der Staatsgewalt.

Patrioten wie George Washington und Patrick Henry waren gegen die Trennung von Kirche und Staat eingestellt, weil sie sich ohne eine Staatskirche kein dauerhaftes Staatswesen denken konnten. Patrioten wie James Madison und Samuel Davies hingegen waren zur Überzeugung gelangt, daß allein die freiwillige und unerzwungene Verehrung Gott gefallen kann. Sie waren zur Einsicht gekommen, daß eine freiwillige Verehrung und Anerkennung Gottes höher steht als jede gesetzlich erzwungene Zugehörigkeit zur Kirche, und das Wiederaufleben der Religion, das mit der großen Erweckungsbewegung (seit 1734) einsetzte, hatte sie davon überzeugt, daß Religionsfreiheit nicht nur prinzipiell richtig ist, sondern sich auch praktisch gut auswirkt.

Um das geschichtliche Bild zu vervollständigen, ist noch zu bemerken, daß das Experiment einzig deswegen gelang, weil während des neunzehnten Jahrhunderts die Führer der verschiedenen Religionsgemeinschaften die «neuen Methoden» entwickelten, die das Volk auf freiwilliger Basis der Kirche zurückgewannen. Im Protestantismus waren diese Methoden in erster Linie auf Missionierung der Massen ausgerichtet – von der Zeltmission und der Sonntagsschulbewegung bis zu Besuchen von Haus zu Haus. Im Katholizismus waren es das System der Pfarrschulen und die Entwicklung der Lehr- und Missionsorden, die das aus den Staatskirchen Amerikas und Europas ausgezogene Volk wieder zum Glauben zurückriefen. Während des neunzehnten Jahrhunderts und bis in die Gegenwart hinein war Nordamerika Missionsland – nicht weniger als Afrika, Asien und die ozeanischen Inseln. Im Verlauf dieser Periode wechselten die amerikanischen Christen – die meisten von ihnen waren «Neuchristen» – von der Haltung des europäischen Christentums zum Stil der «jüngeren Kirchen» der Missionen hinüber. Die meisten Probleme, denen die amerikanischen Kirchen heute gegenüberstehen, ergaben sich aus der Tatsache, daß die meisten ihrer Glieder erst seit einer, zwei oder drei Generationen bekehrt sind. Rassismus, vulgärer Materialismus, Sucht nach statistisch meßbaren Erfolgen, Schlampigkeit der Liturgie, häufige Unsicherheit in der Glaubensüberzeugung – all dies sind typische Probleme eines höchst erfolgreichen Missionsfeldes. Man sagt manchmal, Europa befinde sich heute in einer «nachchristlichen Ära». Wenn aber etwas sich in einer «vorchristlichen Ära» befindet, so ist es Amerika.

Eine Zeitlang war ständig die Rede vom «christlichen Amerika», obgleich Vertreter von Missionsgesellschaften, europäische und amerikanische, das Gebiet als das behandelten, was es war: Missionsland. Es herrschte stark die Auffassung, das amerikanische kirchliche Leben sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite stelle immer noch einfach eine Ausweitung des alten Christentums dar – noch lange nachdem die Verhältnisse sich so sehr verändert hatten, daß es gewundener Gedankengänge bedurfte, um das Kirchenverständnis Luthers, Calvins oder des Canisius als immer noch

bedeutsam zu erweisen. Jetzt werden, vor allem als Ergebnis der neueren wissenschaftlichen Forschung Dokumente veröffentlicht und Monographien geschrieben, welche die ganze Entwicklung in einer ganz anderen historischen Perspektive darstellen.[4] Kurz, der amerikanische Protestantismus läßt sich nicht mehr länger als eine Versplitterung oder Fragmentierung der Hauptrichtungen der «autoritativen Reformation» auffassen.[5] Wie ein paar Forscher der älteren Generation, z. B. Kenneth Scott Latourette, Roland H. Bainton und William Warren Sweet, feststellten, liegt seine wahre Urgestalt in der «freikirchlichen Richtung» des «linken Flügels der Reformation» (Wiedertäufer, radikale Puritaner).

2. Zeugen christlicher Freiheit

Diese kaum erschöpfende Zusammenfassung der geschichtlichen Entwicklung der «Freikirchen» in Amerika mag dartun, wie wichtig der gegenwärtige Kampf der Kirchen ist, zu ihrem Selbstverständnis zu gelangen und ihres eigenen Weges sicher zu werden, stellen doch diese Kirchen den größten Block der Weltchristenheit dar, der die konstantinische Ära hinter sich gelassen und die Gefahr und Verheißung religiöser Freiheit auf sich genommen hat. Diesem Experiment liegt eine bestimmte Auffassung über die Natur einer Hochreligion zugrunde. Die Kehrseite bildet eine andere Überzeugung, die in menschlichen Angelegenheiten mindestens ebenso bedeutungsvoll ist: der Wille, zugunsten einer profanen und beschränkten Regierung den Triumphalismus und die geistliche Politik aufzugeben. Wenigstens ebenso ausschlaggebend, wie unter den Vorläufern der «Freikirchen» der Gedanke an die echte Kirche war, war der Gedanke an eine gute Regierung.

Eine gute Regierung hält sich von kirchlichen Konspirationen und Intrigen früherer Zeiten fern.[6] Sie hat es nicht nötig, ihren Handlungen einen frommen Mantel umzuhängen, sondern kann einfach regieren. «Die rechte Kirche» (in der Sprache des sechzehnten Jahrhunderts) enthält sich staatlicher Druckmittel und politischer Machenschaften, welche die Religion in früheren Zeiten verdarben. Es soll darin keine andere Autorität anerkannt werden außer das Haupt der Kirche (Jesus Christus), keine andere Macht soll Einfluß haben außer der Heilige Geist. In solchen Prämissen liegt eine gewisse Simplizität, die alle Fragen nach dem gerechten Ausgleich zwischen politischen und religiösen Mächten und nach den genauen Strukturen der sichtbaren Kirche ungelöst läßt.

Es ist jedoch zuzugeben, daß dieser Teil des Protestantismus, der auf Grund solcher Prämissen wirkt – Prämissen, die im amerikanischen Experiment bis zu einem gewissen Grade ihre Prüfung bestanden haben – von ganz anderer Art ist als die protestantischen Staatskirchen in Europa und ihre religiösen Kolonien in Übersee. Die Freikirchen, die vor allem die Macht des Heiligen Geistes betonen, sind zu einer Art «dritter Kraft» auf manchen Missionsfeldern geworden, insbesondere in Mittelamerika und Westafrika. Da sie den Anspruch erheben, die Atmosphäre und den Geist des Neuen Testaments und der Urkirche zurückgewonnen zu haben (seit dem sechzehnten Jahrhundert war ihre Losung, nicht *reformatio*, sondern *restauratio* zu sein), treten diese Kirchen in den katholisch-protestantischen Dialog unter ganz anderer Voraussetzung ein als der Anglikanismus, der Lutheranismus und die reformierten Kirchen des Kontinents. Dieser höchst wichtige Gesichtspunkt wurde vom amerikanischen katholischen Laientheologen Michael Novak vermerkt und erörtert.[7]

3. Beiträge zum Dialog

In welchen Punkten also vermag die freikirchliche Richtung, die sich geschichtlich und theologisch herausgebildet hat, im begonnenen Zeitalter des Dialogs einen eigenen, einzigartigen Beitrag zu leisten? Jeder Punkt, der hier angeführt wird, kann ausführlich belegt und erörtert werden im Hinblick auf Anliegen katholischer Dialogspartner wie auch auf den völligen oder teilweisen Gegensatz zu Behauptungen, welche Vertreter des «autoritativen Protestantismus» vorbringen. Auch wenn sie nicht immer beständig und voll in die Tat umgesetzt wurden, so handelt es sich im folgenden doch um Grundlehren, zu denen Männer der freikirchlichen Richtung des Protestantismus seit vierhundert Jahren stehen. Da sie mit den theologischen Hauptanliegen der Reformatoren (z. B. der «Rechtfertigung aus dem Glauben») im Grunde übereinstimmen wollen, bleiben Punkte, worüber man nicht wesentlich auseinandergeht, unerwähnt.

1. In der Geschichte der Kirche werden in einer primitivistischen[8] Einteilung folgende Perioden unterschieden: das Goldene Zeitalter (Frühkirche), der Fall (konstantinische Ära) und die Wiederherstellung (Freikirche. Manchmal wird diese in sektiererischem Geiste auf die eigene Bewegung

eingeengt). Geistesart und Lebensstil des Neuen Testaments und der Urkirche gelten als Norm (Dulden, Widerstandslosigkeit, Eschatologie).

2. Die echte Kirche ist eine sichtbare Gemeinschaft von Brüdern, die zu einem Bund von Jüngern Christi zusammengeschlossen sind, um desto vollkommener Zeugnis abzulegen.

3. Innerhalb des Bundesvolkes, zu dem die Gläubigen gehören, die sich taufen lassen oder als Erwachsene die Gelübde, die an ihrer Stelle in ihrer Kindheit abgelegt wurden, erneuern, herrscht Kirchenzucht. Eine Kulturreligion, zu der auch Unentschiedene und Abgefallene gehören können, wird ausdrücklich abgelehnt.

4. Die gläubige Gemeinde übt ein allgemeines geistliches Amt, Apostolat und Zeugnis aus, zu dem alle Getauften berufen sind. Wer eine amtliche Funktion innehat, ist von Christus berufen, seine Kirche aufzubauen und besitzt keine vom Bundesvolk unabhängige Autorität.

5. Das Bundesvolk hält sich aus dem Geist der Zeit, aus dem Lebensstil der todgeweihten Generation heraus. Es bemüht sich, eine Ethik der Gottesherrschaft zu leben, indem es gegenseitige Hilfe leistet und Geiz und Ausnutzung verurteilt.

6. Vom Menschen aus gesehen, geschieht die Eingliederung in das Bundesvolk durch einen freiwilligen Entschluß. Dies entspricht auch der Lage vor dem Gesetz. Auf die Mitgliedschaft zu verzichten, ist eines edlen Mannes würdiger als innerlichen Unglauben durch Mimung äußerer Konformität zu maskieren. Theologisch gesprochen ist der menschliche Akt, der einen Bund gläubiger Menschen konstituiert, eine Antwort des Menschen auf die Initiative Gottes.

7. Unter den Geboten des Neuen Testamentes ist keines ernster als der große Aussendungsbefehl (Mt 28,18–20). (Der Hutterische Flügel der Wiedertäufer war im Protestantismus des sechzehnten Jahrhunderts die Gruppe, die am kraftvollsten missionarisch tätig war. Die Steigerung des protestantischen Missionseifers ist in starkem Maß der Anregung durch die Freikirchen zu verdanken.)

8. In der Kirchengemeinde und auf höheren Ebenen der Kirchenleitung werden die Beschlüsse auf Grund allgemeiner Zustimmung nach offener Diskussion gefaßt. Sobald jemand erklärt, ein Konsens sei zustande gekommen, ist das ganze gläubige Volk in den Prozeß engagiert, und im eigentlichen Sinne ist es der Heilige Geist, der etwas verfügt oder gelegentlich verwirft.

9. Die paulinische Missionsmethode des Predigens und Briefschreibens ist der einzig gültige Weg, um zur christlichen Überzeugung zu gelangen. Es wird ausdrücklich verabscheut, daß in Glaubenssachen die Regierung das Schwert oder andere Formen der Gewalt und des Zwanges gebraucht.

10. Die Trennung zwischen dem religiösen Bund und dem Staate gibt der Kirche die Freiheit, wahrhaft die *ecclesia viatorum* zu sein, und gibt der Regierung die Freiheit, eine gerechte Regierung zu sein – profan, begrenzt, bescheiden in ihren Ansprüchen (theologisch gesprochen: eine «Kreatur»).

Dies sind die geschichtlich bedeutsamen Anliegen der Freikirchen, die heute zu einem großen Teil auch von Brüdern anderer Denominationen und Überlieferungen erörtert werden.

[1] Poll Points to a Paradox, The Christian Century 82 (1965) 37: 1118.

[2] Religion Reported by the Civilian Population of the United States: März 1957, Current Population Reports Series P 20, No. 79 (2. Febr. 1958).

[3] Vgl. F. H. Littell, From State Church to Pluralism, New York, 1962, und T. G. Sanders, Protestant Concepts of Church and State, New York, 1964.

[4] F. H. Littell, The Origins of Sectarian Protestantism, New York, 1964, Kap. V.

[5] Vgl. G. H. Williams, The Radical Reformation, Philadelphia, 1962, S. XXIII–XXXI.

[6] Eines der Verdienste Reinhold Niebuhrs war es, den positiven Wert einer «profanen» Regierung aufgezeigt und erklärt zu haben. Ein neueres Werk, das die Argumentation erheblich weiterführt, ist H. Cox, The Secular City, New York, 1965, Teil I.

[7] M. Novak, The Free Churches and the Roman Catholic Church, Journal of Ecumenical Studies II (1965) 3: 426–447.

[8] Vgl. Primitivismus, in F. H. Littell und H. H. Walz (Hrsg.), Weltkirchenlexikon, Stuttgart 1960, Kol. 1182–1187.

Aus dem Amerikanischen übersetzt von August Berz

FRANKLIN LITTELL

Geboren am 20. Juni 1917 in Syracuse, N.Y., USA, Methodist, ordiniert 1941. Er studierte am Cornell College, am Union Theological Seminary und an der Yale University, wo er das Lizentiat in Literatur (1937) und Theologie (1940) erwarb sowie den Dr. theol. (1947). Professor Littell lehrt Kirchengeschichte am Theologischen Seminar Chicago, Mitglied der «Rock River Conference» der Methodist. Kirche. Veröffentlichunsind u. a.: The Free Church, 1957, The Anabaptist View of the Church, ²1958, Weltkirchenlexikon – Ein Handbuch der Ökumene (hrsg. m. H. Walz), 1960, The German Phoenix, New York 1960, From State Church to Pluralism, Landgraf Philipp und die Toleranz, 1957, A Tribute to Menno Simons, 1961, er arbeitet mit an: Journal of Ecumenical Studies, Religion and the Public Order, Die Mitarbeit The Journal of Bible and Religion.

D. O'Hanlon

Was können wir Katholiken von den freien Kirchen lernen?

Obwohl es keine einheitliche Definition der freien Kirchen gibt und neuere historische Studien unsere Auffassungen über ihren Ursprung einer Revision unterziehen, gibt es doch eine Gruppe von Elementen, die sich mit genügender Klarheit als «Freie Kirchen» ansprechen lassen. Der gemeinsame Nenner, der sie alle zu verbinden scheint, ist der Protest gegen eine «Einrichtung», der man vorwirft, sie habe ihre geistige Lebendigkeit verloren und sei in leeren Formalismus ausgeartet. Am leichtesten lassen sich daher als freie Kirchen die bezeichnen, die irgendwie zum linken Flügel der Reformation – wie man sie in neuerer Zeit oft genannt hat – oder zur radikalen Reformation – wie Prof. George H. Williams sie heißt – gehören.[1] Dies waren die Gruppen, die sich gegen eine mit dem Staat verkoppelte Kirche auflehnten. Auf dem Festland erhoben die Wiedertäufer gegen die protestantischen Staatskirchen, die Lutheraner und die Reformierten, nicht weniger scharf Einsprache als gegen die Katholiken.[2] In England gelten die Presbyterianer, die man in den Vereinigten Staaten nicht als freie Kirchen betrachtet, als eine der vier hauptsächlichsten Freikirchen (neben den Kongregationalisten, Baptisten und Methodisten), einfach aus dem Grunde, weil sie sich von der Staatskirche absetzen.[3] In Ländern, die den Vereinigten Staaten entsprechend organisiert sind, ist die Sachlage nicht so einfach, da hier keine Staatskirche besteht, die als Hintergrund zur Bestimmung der freien Kirchen dienen könnte. In diesem Fall wird man jene Gruppen zu den freien Kirchen rechnen, die in früheren Zeiten oder in einem andern Teile der Welt (oder auch beides) gegen eine Erklärung zur Staatskirche protestierten. Doch ist dieses Kriterium, wie wir im Fall der Presbyterianer sahen, nicht völlig zutreffend, und es wird vielleicht zu sagen sein, bei der heutigen Lage bilden – wenn wir Troeltschs religions-soziologische Unterscheidung zwischen «Kirche» und «Sekte» folgen – Gruppen vom Typ der Pfingstbewegung die eigentlichen Freikirchen unserer Zeit.[4] Die «Staatskirche», gegen die sie zu reagieren scheinen, leitet die Macht und ihre Sanktionen eher von einer dauernden Kultusgemeinschaft als von der Unterstützung durch den Staat her.

Auf jeden Fall sind die Elemente, welche den Protestantismus am meisten vom Katholizismus des Spätmittelalters und der Gegenreformation abheben, in der Überlieferung der freien Kirchen eindeutiger zu finden als in den klassischen Reformationskirchen. Aus diesem Grunde paßt die Benennung «radikale Reformation» so treffend auf sie. Und aus dem gleichen Grunde sind die Lektionen, welche die katholische Kirche vom Protestantentum lernen kann, bei den freien Kirchen klarer und dramatischer vorhanden als in den andern protestantischen Kirchen.

Die Absicht dieser Zeilen ist nicht Kritik an den vergangenen oder gegenwärtigen Schwächen der freien Kirchen. Das bedeutet keine naive Blindheit ihren Schwächen gegenüber. Beim ökumenischen Austausch gewinnen wir am meisten und handeln als echte Christen, wenn wir das Evangelium gemeinsam erwägen und so von den andern das lernen, was *wir* nötig haben. Dieser Wahrheit verlieh 1620 ein Vertreter der freien Kirchen, John Robinson, trefflichen Ausdruck in einem Satz, dessen letzter Teil oft zitiert wurde, dessen vernachlässigter erster Teil aber nicht weniger bedeutsam ist: «Wenn euch Gott durch irgendein anderes seiner Werkzeuge etwas offenbart, so haltet euch ebenso bereit, es anzunehmen, wie wenn ihr durch mich eine Wahrheit erhieltet; denn ich bin in Wahrheit überzeugt, daß der Herr noch mehr Wahrheit aus seinem heiligen Wort herausbrechen kann».[5]

Wenn wir diese Lektionen zu lernen versuchen, besonders im überaus wichtigen Dialog, der auf dem Boden der Pfarrei das Normale werden muß, so gilt es, auf beiden Seiten eine Aufgeschlossenheit zu pflegen, die uns befähigt, nicht nur die naheliegenden Dinge zu lernen, von denen wir nun sprechen wollen, sondern auch herauszufinden, wie wir mit den praktischen Problemen fertig werden, die sich ergeben, wo es um die Anwendung dieser Lektionen auf das konkrete Leben der Kirche geht. Lassen sich z. B. echte Verantwortung und christliche Freiheit in jedem Mitglied einer lokalen Gläubigenschar ohne Verlust der Gemeinschaftsdisziplin fördern? Wenn das grundlegende Prinzip des Konzils, das eine geteilte christliche Verantwortung fordert, durch die Bildung von Diözesan- und Pfarreiräten seinen Einzug in Pfarrei und Bistum hält, kann die Erfahrung der freien Kirchen uns sehr behilflich sein, falls wir die Demut haben, sie zu verwerten.

Die Dinge, die wir von den freien Kirchen lernen können, lassen sich unter fünf Begriffen einreihen: 1) Verantwortlicher, lebendiger Glaube, 2) die lokale Kirche, 3) das Priestertum aller Gläubigen, 4) religiöse Freiheit, 5) Aufgeschlossenheit für neue Formen.

1. Verantwortlicher, lebendiger Glaube

Die Menschen der freien Kirchen waren immer der Ansicht, die mit der Institution gegebene Routine und das Kleben an Formen seien die größten Feinde wahren Christentums. Daher war die Zugehörigkeit zu einer Kirche einfach aus dem Grund, weil man in einer bestimmten Gruppe geboren ist, eine der hauptsächlichsten Zielscheiben ihrer Kritik. Die Weigerung der Baptisten z. B., ihre Kinder zu taufen, ist eine Form dieses Protestes. Denn sie betonen die Notwendigkeit, daß sich der *erwachsene Mensch auf seinen Glauben verpflichtet;* sie verschieben daher die Taufe auf die Zeit, wo das künftige Mitglied einer Kirche den Glauben frei und bewußt übernehmen kann. Das Anliegen, das hinter dieser Übung steht, ist das gleiche, das in gewissen Teilen der Welt eine zunehmende Zahl katholischer Seelsorger dazu veranlaßt, Kindern, die ihnen von Eltern gebracht werden, die bloß dem Namen nach Christen sind, die Taufe zu verweigern. Da keine Aussicht besteht, daß das Kind in einem christlichen Heim heranwächst, wo der Glaube mit dem fortschreitenden Alter aufblühen kann, geben sich diese Priester – und es scheint, dies sei ein weises Vorgehen – nicht dazu her, durch ein schweigendes Einverständnis mit denen das Taufsakrament zu verhöhnen, welche darin nicht mehr als eine gesellschaftliche Feier ohne jede religiöse Bedeutung sehen. Ein gangbarer Weg, auf dem der katholische Seelsorger das Anliegen, das in der Erwachsenentaufe der Baptisten zum Vorschein kommt, betonen kann, wäre die Entfaltung der pastoralen Möglichkeiten des Firmsakramentes. Das würde einer Anregung entsprechen, die Schwenckfeld schon vor vierhundert Jahren gemacht hat: «Wenn man nicht darauf eingehen will, die Kindertaufe abzuschaffen, so sollte man wenigstens eine Zeremonie einführen, bei der die getauften Kinder dem Christentum geweiht werden, wenn sie das richtige Alter erreicht haben».[6]

Die Firmung war traditionsmäßig mit der Taufe verbunden; in der Seelsorgspraxis aber herrschte große Verschiedenheit sowohl hinsichtlich des Alters, in dem man sie spendete, wie auch des betonten Aspekts. Ließe sie sich nicht ausdrücklicher zu einer Gelegenheit gestalten, bei der der junge Erwachsene den Glauben, dessen Keim bei der Taufe in seiner Seele gepflanzt wurde, frei, bewußt und mit voller Verantwortung bestätigt? Der hl. Thomas war der Ansicht, jeder Mensch auf dieser Erde, ob getauft oder nicht, treffe in seiner ersten ernsten sittlichen Entscheidung eine grundlegende Wahl.[7] Eine erfinderische Seelsorgspraxis könnte die Firmung zur Gelegenheit für einen formellen Akt gestalten, in dem der jugendliche Getaufte bald nach der Erreichung des richtigen Alters öffentlich den christlichen Glauben bekennt.

Ein weiterer Aspekt des Nachdrucks, den die freien Kirchen auf den verantwortlichen lebendigen Glauben legen, läßt sich in der puritanischen Betonung des Bundes der «versammelten Kirche» und in ihrer Weigerung sehen, sich vorgeschriebenen Glaubensformeln zu unterwerfen. Sie erinnern uns daran, daß die volle Wirklichkeit des neutestamentlichen Glaubens viel mehr bedeutet als die Zustimmung zu einer Reihe von Lehren. Der hl. Thomas stellt ähnlich fest, der Glaube beziehe sich nicht nur auf begriffliche Feststellungen, sondern auf die Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, die nichts Geringeres ist als Gott selbst.[8] Leider haben die Streitfragen der Gegenreformation die Katholiken dazu geführt, den Glauben allzu ausschließlich als Verstandeszustimmung zu begrifflich niedergelegten Wahrheiten zu betonen. Der Nachdruck, den die Kongregationalisten auf den Bund verlegten, kann ein heilsames Korrektivmittel für

diese unausgeglichene Betonung werden; er erinnert uns, daß der tiefste Sinn des Glaubens die volle persönliche Hingabe des Glaubenden durch Christus an Gott ist. Kein Glaubensbekenntnis wird richtig aufgefaßt, wenn man es nicht zum Träger des Bundes macht, den der Glaubende mit Gott und mit den andern Christen schließt, die in der Kirche sind und für die er eine echte Verantwortung übernimmt. Ein richtiges Verständnis dieser Bedeutung des christlichen Glaubens hilft uns auch begreifen, wie wir mit den andern Christen viel mehr eins sind, als wir zu vermuten wagten, selbst wenn die verschiedenen Formulierungen des Glaubens gewisse Schwierigkeiten schaffen.[9]

Es überrascht nicht, daß diese Auflehnung der freien Kirchen gegen die Betonung fester Formeln Hand in Hand geht mit einer gewissen Spontaneität und Schmiegsamkeit im Gottesdienst und in der Predigt des Evangeliums. Hier kann der katholische Priester und Bischof Hilfe für die Meisterung des neuen Problems finden, das an ihn herangetreten ist. Bis vor kurzem folgte er, besonders in der Messe, für das Gebet einer Ordnung, die bis in die letzte Einzelheit geregelt war. Es überrascht daher nicht, wenn er sich etwas verwirrt und unbehaglich fühlt, nachdem nun die neue Liturgie von ihm verlangt, er solle bei den liturgischen Feiern wirklich «den Vorsitz führen», und ihm in der Bestimmung der Gebärden und Gebete eine persönliche Verantwortung zuweist, um den öffentlichen Gottesdienst der Zeit, dem Ort und den Anwesenden entsprechend zu gestalten. Die Überlieferung der freien Kirchen kann ihm behilflich sein, den Weg zur Führung der betenden Gemeinde zu finden, so daß der Gottesdienst persönlich, schlicht, sinnvoll und echt geistig wird. Die Liturgiekonstitution hat die theoretische Grundlage für all dies geschaffen. Katholische Geistliche aber werden durch direkten persönlichen Kontakt mit Hirten, die in der Überlieferung der freien Kirchen stehen, viel besser erfassen, was manche Anregung darin für die Praxis zu bedeuten hat.

2. *Die lokale Kirche*

Die Männer der freien Kirchen haben, ohne die Wirklichkeit der Universalkirche zu leugnen, immer betont, wie wichtig es ist, Mitglied der *Gemeinde eines bestimmten Ortes* zu sein. Der Katholizismus des späten Mittelalters und der Gegenreformation hat seinerseits die Bedeutung der Zugehörigkeit zur Universalkirche hervorgehoben. Dadurch geriet er in Gefahr, einer Art abstrakter Religion zu verfallen, in der man durch die Taufe ein Mitglied der allgemeinen Kirche wird und über alle Schranken von Raum und Zeit hinweg mit allen Christen verbunden ist, während gleichzeitig die Verantwortlichkeit den Mitchristen der eigenen Ortskirche gegenüber oft unwichtig scheint. Dieses Ungenügen der Katholiken wird in wachsendem Maße von Bedeutung, da sie vom zweiten Vatikankonzil auf der ganzen Welt zur Erneuerung und Reform im Innern der Kirche und zur Übernahme der Verantwortung den andern christlichen Kirchen und der Welt gegenüber aufgerufen worden sind. Die Überlieferung der freien Kirchen mahnt uns, daran zu denken, daß dem, was nicht örtlich vorhanden ist, keine Wirklichkeit zukommt. Die in Rom versammelten Bischöfe konnten ihre begeisterte Zustimmung zu einem Programm tiefgreifender christlicher Erneuerung geben – und haben es auch getan. Trotzdem bleibt wahr, daß diese Erneuerung eine bloße Theorie auf dem Papier bleibt, solange sie nicht in den örtlichen katholischen Pfarreien durchgeführt wird. Die Männer der freien Kirchen rufen uns in Erinnerung, daß die Kirche nicht einfach eine automatisch weiterdauernde *Institution* ist, sondern ein *Geschehen*, das sich immer wieder im Gottesdienst und im Leben der örtlichen Kultgemeinde vollzieht. Die Gegenwart des Heiligen Geistes ist nicht einfach dadurch garantiert, daß eine rechtmäßige Aufeinanderfolge gültig geweihter Priester und korrekter Formen besteht, sondern muß immer von neuem durchbrechen, besonders wenn die Gemeinde gläubig auf das Wort Gottes hört und die Eucharistie feiert. Dies aber kann nur in einer besondern örtlichen Kultgemeinde stattfinden.

Verantwortliche Sprecher der freien Kirchenüberlieferung versichern uns überdies, daß die Betonung der örtlichen Kultgemeinde keineswegs den Geist des Individualismus züchtet, sondern die Verantwortung für die andern und die Gemeinschaftsdisziplin betont.[10] Die Teilnehmer schließen den Bund mit dem Herrn und *miteinander*. Dieses horizontale Mitteilen und die Verantwortung finden ihren Ausdruck im Gottesdienst, aber auch in der «kirchlichen Zusammenkunft», wo die gegenseitige Hilfe und brüderliche Zurechtweisung im Geiste von Mt. 18, 15–18 geübt werden.

Wir können hier nicht auf die vielschichtigen Probleme eingehen, die eine entpersönlichte städtische Massengesellschaft für jeden Seelsorger, ob katholisch oder protestantisch, stellt, wenn er eine

echte, verantwortliche christliche Gemeinschaft aufbauen will. Doch das Anliegen einer lebendigen örtlichen Kirche und die jahrhundertelange Erfahrung in ihrer Gestaltung sind ein Teil des Erbes der freien Kirchen, aus dem wir etwas lernen können.

3. Das Priestertum aller Gläubigen

Wenn die Überlieferung der freien Kirchen das Priestertum aller Gläubigen betont, so bedeutet dies, wie uns gesagt wird[11], nicht den Versuch, die Würde der geweihten Diener des Heiligtums zu erniedrigen und alle Christen auf die gleiche tiefe Stufe zu stellen. Es liegt darin vielmehr ein Bemühen, die priesterliche Würde all derer anzuerkennen, welche durch den Glauben und die Taufe am Priestertum Christi teilhaben. In der Gegenreformation bestand bei den Katholiken hinsichtlich des Priestertums aller Gläubigen ein eindeutiges Leisetreten; sie fürchteten, den Anschein zu erwecken, sie unterhöhlten die besondere Rolle des geweihten Priesters. Das Konzil hat nun diese Befürchtungen abgeschüttelt und ist zur echten katholischen Überlieferung zurückgekehrt, die das Priestertum aller getauften Christen zur Grundlage ihrer vollen Teilnahme am Gottesdienst der Kirche[12] und ihres vom Herrn selber erteilten Auftrages macht, seine Zeugen in der Welt zu sein[13]. Wiederum kann hier der offene Dialog, besonders auf örtlicher Ebene, dem katholischen Seelsorger und seiner Gemeinde behilflich sein, die konkreten Folgerungen der Lehre zu sehen, die das Konzil deutlich aufgestellt hat. Katholische Laienmissionäre, denen nun klar wird, daß der «große Auftrag» von Mt. 28, 19f. ebensowohl an sie gerichtet ist wie an die Priester und Ordensleute, können von den freien Kirchen viel lernen, da diese stets die missionarische Verantwortung *jedes* Christen betont haben[14].

4. Religiöse Freiheit

Die erste in englischer Sprache niedergelegte Forderung nach Religionsfreiheit wurde früh im 17. Jahrhundert geschrieben und stammt aus der Feder des Gründers der Baptisten in England, John Smyth: «(Wir glauben), daß es den Behörden nicht zukommt, sich dank ihres Amtes in die Religion oder in Gewissensfragen einzumischen und die Menschen zu dieser oder jener Form der Lehre oder Religion zu zwingen oder zu drängen. Sie sollen vielmehr die christliche Religion frei dem Gewissen jedes Einzelnen überlassen und sich nur mit Übertretungen staatlicher Gesetze, mit den Schädigungen und dem Unrecht, das die Menschen einander zufügen, mit Mord, Ehebruch, Diebstahl usw. befassen; denn für die Kirche und das Gewissen ist Christus der König und Gesetzgeber».[15] Wie wichtig diese Erklärung für die katholische Kirche ist, braucht kaum näher dargelegt zu werden. Wie Professor Robert M. Brown wiederholt gesagt hat, mögen andere Konzilserklärungen auf die Dauer von größerer ökumenischer Bedeutung sein, keine aber ist für die katholische Kirche von größerer *unmittelbarer* Wichtigkeit. Nichts anderes ist so unerläßlich für die Schaffung einer Atmosphäre des Vertrauens, wenn sie die Kontakte mit den andern Kirchen auf der Suche nach der Einheit der Christen aufnimmt.

Diese Erklärung der Religionsfreiheit steht in engem Zusammenhang mit der Kritik, die katholische Autoren heute gegen die «konstantinische Kirche» erheben, mit der Anerkennung, daß die Kirche in einem Diasporazustand lebt und mit dem Nachdruck, der auf die freiwillige Zugehörigkeit der Menschen zu einer religiösen Gemeinschaft gelegt wird. Das sind Themen, mit denen die freien Kirchen durch Jahrhunderte vertraut waren. Sie können uns daher auch in diesem Punkte behilflich sein und zeigen, wie wir in der Praxis besser verwirklichen können, was in Theorie schon angenommen ist, wie wir die lebendige Kraft der christlichen Gemeinschaften in einer pluralistischen Gesellschaft wahren können, ohne die Unterstützung des Staates oder auch nur die der gegebenen Kultur zu verlangen oder zu erwarten.

5. Aufgeschlossenheit für neue Formen

Als Papst Johannes bei der Eröffnung des Konzils den Gedanken aussprach, das Wesen der alten Lehren des Glaubensschatzes sei eines, ein anderes aber die Art sie darzulegen, und dann hinzufügte: «Es ist diese letztere, der wir volle Aufmerksamkeit zuwenden müssen», beseitigte er endlich eine Furcht, die unter vielen katholischen Theologen und Männern der Kirche seit der Modernistenkrise am Anfang des Jahrhunderts bestanden hatte. Sie fürchteten, wenn sie die traditionellen Formeln änderten, würde die Rechtgläubigkeit ihres Inhalts unweigerlich in Gefahr geraten. Die *Bereitschaft*, in der Lehre, im Gottesdienst und in der Verkündigung des Evangeliums *neue Formen anzunehmen*, ist in ihren besten Vertretern immer ein Element der Überlieferung der freien Kirchen gewesen. Diese

Bereitschaft entsprang aber nicht einem bloßen Wunsch nach Neuem, sondern einem Willen, der dem sehr ähnlich war, den Papst Johannes 1962 in den Worten zum Ausdruck brachte, die Arbeit des Konzils sei «wirklich vollständig auf das Ziel hingeordnet, dem Antlitz der Kirche Jesu den Glanz und die reinen, schlichten Linien ihres Ursprungs zurückzugeben».[16] Der vereinfachte Gottesdienst der Puritaner, die Verwerfung von «Konservenbüchsengebeten», die Predigt Wesleys unter freiem Himmel, die Bevollmächtigung von Laienpredigern: all dies sind Beweise für den Wunsch der freien Kirchen, den Geist davor zu bewahren, vom Buchstaben getötet zu werden.

Nachdem nun das zweite Vatikankonzil ein Programm der Erneuerung und Reform in die Wege geleitet hat, haben die meisten der grundlegenden Anliegen der freikirchlichen Tradition wenigstens auf dem Papier einen Ansatzpunkt in der katholischen Kirche. All dies sind Elemente der wahren katholischen Überlieferung, die vernachlässigt worden sind. Wenn diese Erneuerungs- und Reformbewegung in der Kirche Wirklichkeit werden soll – die Geschichte erinnert uns daran, daß dies nicht garantiert ist und nicht von selber erfolgt –, so müssen die bloßen Gebeine der Konzilsdokumente auf örtlicher Ebene, in Bischofskonferenzen, in den Bistümern und vor allem in den örtlichen Kultversammlungen Fleisch annehmen. Wenn die Bischöfe, die Pfarrer und ihre Gemeinden, die Theologen und Seminaristen einen dauernden Gedankenaustausch mit den Christen der freikirchlichen Überlieferung aufnehmen, mit ihnen soweit als möglich beten und Gottesdienste abhalten, den Dialog pflegen und mit ihnen gegenseitig und für die Welt Seelsorgsaufgaben übernehmen, so werden sie darin eine dauernde Quelle des Ansporns finden, die sie wirklich nötig haben.

[1] George M. Williams, The Radical Reformation. Philadelphia, Westminster Press 1962.

[2] Franklin M. Littell, The Anabaptist View of the Church. Boston, Starr King Press 1958[2]. (Die Auffassung der Wiedertäufer von der Kirche.)

[3] Horton Davies, The English Free Churches. London, Oxford University Press 1952, p. 41. (Die freien Kirchen Englands.)

[4] D. J. O'Hanlon, «The Pentecostals and Pope John's New Pentecost», in: America, 108 (4. Mai 1963), pp. 634–636. (Die Pfingstbewegung und das neue Pfingsten von Papst Johannes.)

[5] Zitiert in Davies, op. cit., p. 56.

[6] Zitiert in Littell, op. cit., p. 36.

[7] Summa Theologica I–II, q. 89, a. 6. Zur Erklärung dieses Textes s. Maurice Eminyan S. J., The Theology of Salvation. Boston, St. Paul Editions 1960, pp. 56–80. (Die Heilstheologie.)

[8] Summa Theologica, II–II, q. 1, a. 1, ad 2.

[9] «Ich wäre geneigt zu sagen, die unaussprechliche Erfahrung des Wortes habe einen gewissen Vorrang vor seiner lehrhaften Festlegung.» Avery Dulles, S. J., The Theology of Revelation, in: Theological Studies 25 (März 1965), p. 54. «Die von der Gnade begonnene Heilsbewegung der Seele kann erbärmlich ungenügende, selbst offensichtlich falsche Formen durchschreiten.» Jean Mouroux, zit. in Dulles, l. c.

[10] «Die Wiedertäufer lehrten, die Christen seien *gegenseitig* für ihr rechtes Leben *verantwortlich*.» Littell, op. cit. p. 65 (Kursiv im Originaltext).

«Das bedeutet, daß der kirchliche Bund die gegenseitige Verantwortung als einen der wichtigen Punkte betont. Der Austausch der Versprechen erfolgt gegenseitig unter den Menschen.» John Von Rohr, «In Historical Perspective: the Gathered Church» (In historischer Perspektive: die versammelte Kirche) in: Perspectives on a College Church, ed. Marilee K. Scaff. New York, Association Press 1961, p. 78.

[11] «Das Priestertum aller Gläubigen wurde so aufgefaßt, daß es die Anwendung der *consilia perfectionis* auf alle Christen statt nur auf eine besondere Klasse bedeutete.» Littell, op. cit., p. 68. Cf. Cap. 5 der Konstitution über die Kirche, «Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche».

[12] Liturgiekonstitution, n. 14.

[13] Konstitution über die Kirche, n. 33.

[14] Littell, op. cit. pp. 109–137.

[15] Zitiert in Davies, op. cit., p. 60.

[16] Zitiert von John O'Connor, The Monitor, 6. Oktober 1962, p. 4. Cf. auch Littell, op. cit., pp. 79–108.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

DANIEL J. O'HANLON

Er trat 1939, zwanzigjährig, in die Gesellschaft Jesu ein und wurde 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Loyola in Los Angeles, an der Universität Gonzaga in Washington, an der Gregoriana, Rom, an den Universitäten Dublin, Freiburg und Tübingen Philosophie und Theologie und erwarb sich dabei den philosophischen Lizentiat und Doktor, letzteren mit der These: Substance, Proper Accident and Proper Operation in the Philosophy of St. Thomas Aquinas, ersteren mit der These: The Influence of Schelling on the Thaught of Paul Tillich. Pater O'Hanlon ist auf ökumenische Fragen spezialisiert und kann vor allem im Gespräch mit den Protestanten Hilfestellung leisten. Zu diesen Themen schrieb er vor allem in: Theological Studies, Cross Currents, Worship, Commonweal und America. Er ist Mitherausgeber von: Christianity Divided, New York; mit Y. Congar und H. Küng: Konzilsreden, Einsiedeln 1964.

Jorge Meija

Die nichtkatholischen Missionen in Gegenden mit überwiegend katholischer Bevölkerung

Neben andern neuen Situationen, vor die uns die ökumenische Theorie und Praxis stellen, wird die im Titel angegebene den Seelsorger jedenfalls am meisten berühren. Die Bischöfe und Pfarrer sind im allgemeinen zum Dialog geneigt. Die Zusammenarbeit bei den Aufgaben menschlich sozialer Ordnung schreckt sie für gewöhnlich nicht; das gemeinsame Gebet, selbst gemeinsame liturgische Feiern werden aufrichtig angenommen und gefördert. Dagegen scheint die Anwesenheit aktiver nichtkatholischer Missionäre im Schoß der eigenen Herde eine unüberschreitbare Grenze zu bilden. Wie kann man hinnehmen, daß der Glaube der eigenen Gläubigen beunruhigt oder, wenn er auch schwach ist, auf eine streng genommen nicht orthodoxe Art geweckt wird?

Das Problem ist ernst und aktuell. Es ist angezeigt, daß man es mit voller Klarheit stellt und einen Weg zu seiner Lösung versucht.

1. Eine kirchliche, nicht eine staatliche Aufgabe

Als erstes muß gesagt werden, daß für das Problem ausschließlich die Kirche zuständig ist und daß es in den Grenzen ihrer Zuständigkeit gelöst werden muß. Der Rückgriff auf den Staat, um ihn zu einem Verbot der Einreise oder der Tätigkeit nichtkatholischer Missionäre zu veranlassen – wenigstens wenn es sich um solche handelt, die eine dem Evangelium entsprechende korrekte Tätigkeit entfalten – paßt nicht zu den heutigen Grundsätzen der Religionsfreiheit. Er würde die katholische Kirche, die eine universelle Einrichtung ist und dies nicht vergessen darf, überdies in eine ungünstige Lage versetzen, wenn sie in Ländern andern Glaubens die Erlaubnis zur Zulassung ihrer Missionäre verlangte. Ein solcher Rückgriff kann vielleicht in gewissen konkreten Fällen noch fruchtbar sein; auf die Dauer dagegen dient er nur dazu, eine dreifache Täuschung zu nähren. Die erste ist die Unsicherheit einer solchen Lösung, angesichts der Veränderlichkeit der sozialen und politischen Bedingungen der heutigen Welt. Die zweite besteht darin, daß man durch diesen Einsatz des «weltlichen Armes» leicht dazu abgleitet, die typisch kirchlichen Mittel zur Verbreitung des Evangeliums zu vernachlässigen oder weniger zu pflegen. Und die dritte, meistens grundlegende, liegt in dem für gewöhnlich ungenauen Urteil über den katholischen Charakter einer Bevölkerung, die ihn nur dem Namen nach oder in (einzelnen) Handlungen besitzt.

2. Mission und Proselytismus

Es gilt, sorgfältig zwischen der Mission und dem sogenannten Proselytismus zu unterscheiden. Ein berühmtes Dokument des Weltkirchenrates[1] legt, wie bekannt, diesen Unterschied mit aller wünschenswerten Klarheit fest. Unsere Überlegungen beschränken sich auf die Mission, die ihre eigene religiöse und theologische Natur hat. Die diesbezüglichen Grundsätze lassen sich nicht auf die verschiedenen Typen des Proselytismus anwenden. Dieser stellt für jede Kirche eine Verkehrung, eine «pessima corruptio» einer sehr guten Sache, der Verkündigung des Namens des Herrn dar. Der Bischof und der Pfarrer haben das volle Recht, einem solchen Mißbrauch entgegenzutreten, wenn sie auch, falls der Proselytismus zur Verleumdung

greift, nicht vergessen sollten, daß der Herr selber uns glücklich preist, wenn man von uns fälschlicherweise «alles Schlechte» herumbietet (Mt. 5,11).

Man könnte einwenden, die Grenzen zwischen Proselytismus und Mission seien nicht immer sehr genau. Doch scheint mir, dieser Einwurf stütze sich nicht auf eine genaue Analyse der Wirklichkeit. Die Verkündigung des Evangeliums im Rahmen einer nichtkatholischen Kirche läßt sich rasch und leicht von der bloßen Jagd auf Proselyten unterscheiden, denn diese ist irdisch, negativ und streitsüchtig, statt himmlisch, positiv und friedfertig zu sein. Bischof und Pfarrer werden gut daran tun, eine Bestandaufnahme der religiösen Gemeinschaften und Gruppen, die in ihrem Gebiet tätig sind, zu machen und dabei ins Auge zu fassen, ob ihre Ausbreitungstätigkeit missionarischer oder proselytischer Art ist. Die künftigen ökumenischen Leitungsstellen jeder Gegend oder der einzelnen Länder sollten es ebenfalls nicht unterlassen, Grundsätze auszuarbeiten, welche den Seelsorgern auf diesem heiklen Gebiet als Anleitung dienen können.

3. Nichtkatholische Mission etwas Gutes oder Schlechtes?

Mit dem bisher Gesagten haben wir nur die sozusagen äußern Grenzen unseres Problems festgelegt. Theologisch läßt sich dieses folgendermaßen ausdrücken: «Sind die nichtkatholischen Missionen ein Übel oder etwas (selbstverständlich teilweise) Gutes? Für die erste Möglichkeit scheinen mir zwei Gründe verschiedenen Charakters und Wertes zu sprechen. Sie lauten: die Verkündigung der nichtkatholischen Kirchen enthält Glaubensirrtümer. Überdies strebt sie danach, in den einheitlich katholischen Ländern oder Gegenden diese Einheit zu zerreißen. Also ist sie ein Übel. Trifft aber dies zu, so kann sie allenfalls nach den Normen, welche die sittliche Haltung der Toleranz betreffen und sich in irgend einem päpstlichen Lehrtext, wie z. B. in der Allokution Pius XII. «Ci riesce»[2] leicht finden lassen, geduldet werden.

Es läßt sich aber denken, daß eine solche Verkündigung wenigstens unter gewissen Umständen etwas teilweise, halb und halb, Gutes ist, wie so viel anderes in unserm Leben und unserem täglichen Handeln. Der Grund für diese Behauptung liegt darin, daß die echte missionarische Verkündigung der nichtkatholischen Kirchen ihrem wesentlichen Inhalt nach eine Verkündigung Jesu Christi und eine Einladung ist, sich im Glauben zu ihm zu bekehren. Überdies verkündet sie das in der Bibel enthaltene Gotteswort und bringt die Gläubigen in unmittelbare Berührung mit ihm. Handelt es sich um eine Mission der Ostkirche – was zwar selten der Fall ist, aber theoretisch doch berücksichtigt werden muß – so unterscheidet sich der *positive* Inhalt der Verkündigung kaum merklich von der katholischen, und die gespendeten Sakramente sind einfach die unsrigen. Unter gewissen Bedingungen ist eine solche nichtkatholische Verkündigung und ein solcher Kultdienst nicht notwendig ein Übel.

Welches sind diese Bedingungen? Ich möchte sagen, sie können alle in einer einzigen, voll grundlegenden zusammengefaßt werden: wenn die Menschen, für die das Evangelium bestimmt ist, keinen leichten, normalen Zugang zu den Quellen des katholischen Lebens besitzen und infolgedessen wie «Schafe, die keinen Hirten haben» umherirren. Das wird in den meisten Fällen ohne Schuld dessen, der heute die Verantwortung für sie trägt, so sein. Denn gerade in Ländern, die von alters her eine katholische Einheit gebildet haben, wie in Lateinamerika, ist die Verkündigung des Evangeliums durch die Torheit einiger Menschen (das traf z. B. bei der Unterdrückung der Gesellschaft Jesu zu) oder den naiven Illuminismus anderer (der praktisch überall zum Bekenntnis des Laizismus führte) unterbrochen worden, so daß die Massen heute der Verkündigung des Evangeliums und der Sakramente beraubt sind, nicht zuletzt weil ihre Zahl unaufhörlich wächst, die des Klerus aber zurückgeht. Diese Lage herrscht vor allem in den großen Agrar- und Hirtengegenden Lateinamerikas, in den Ebenen und an den Ausläufern der großen Gebirgszüge; doch wer könnte in Abrede stellen, daß das Gleiche auch für die Industriestädte, die verwahrlosten Bannmeilen, die Bergwerksgebiete gilt? Normalerweise sind all diese Männer und Frauen noch katholisch getauft. Doch damit hört ihr lebendiges Einwachsen in die Kirche auf. Wir wissen, wie viele und schwere Seelsorgsprobleme dieses unvollständige Christentum bietet, das voraussichtlich unvollständig bleiben wird und das wir nicht weiterbringen können. Wenn nun inmitten dieser «Halbgläubigen» nichtkatholische Missionäre erscheinen, die mit guter Absicht und genügender Beglaubigung das echte Evangelium wenn auch auf beschränkte Weise verkünden, was sollen wir da sagen? Ist vielleicht die völlige Unkenntnis Christi einer unvollkommenen Kenntnis

vorzuziehen? Ist vollständige religiöse Gleichgültigkeit oder der Aberglaube einem gewissen Maß christlichen Wandels vorzuziehen? Dieser grundsätzlichen Einstellung entsprechend werden wir den Schluß ziehen, daß die nichtkatholischen Missionen allenfalls ein erträgliches Übel oder unter gewissen Umständen ein Gut sind, das man annehmen kann.

Das vom zweiten Vaticanum erlassene Dekret über den Ökumenismus befaßt sich nicht mit dieser besondern Frage, enthält aber eine Aussage, die zu ihrer Klärung beiträgt. Es sagt nämlich: «Den getrennten Kirchen und Gemeinschaften... geht Bedeutung und Wert für das Heilsgeheimnis keineswegs ab, denn der Geist Christi wies es nicht von sich, sie als Heilsmittel einzusetzen».[3] Wenn die nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften im Plane Gottes einen Sinn haben und als Gnadenmittel benützt werden können, so dürfte es schwierig sein, ihnen zum vornherein jede Fähigkeit, eine berechtigte Mission zu üben, abzusprechen.

Diese letzte Behauptung müßte uns nun dazu führen, das schwierige theologische Problem der Legitimität der Mission der nichtkatholischen Kirchen näher zu untersuchen. Doch es ist jetzt weder der Ort noch der richtige Augenblick dafür. Wir begnügen uns, hier einen Grundsatz aufzustellen, dessen genaue Analyse uns zu einer Lösung führen kann. Die katholische Kirche anerkennt, daß das Dasein der andern Kirchen und Gemeinschaften im Plane Gottes seinen Wert hat. Ist nun ein wertvolles Dasein einer Kirche möglich, ohne daß sie in gewissem Maße das Gottesreich verkündet? Im wesentlichen ist daher die Frage durch die neue ökumenische Lage sowohl in Theorie wie in der Praxis verändert worden. Darauf müssen wir uns nun beziehen.

4. Wie praktisch vorgehen?

Die ökumenische Lage bedeutet mindestens, daß die Kirchen und Gemeinschaften sich als solche anerkennen. Für die praktische Lösung der Frage, die uns hier beschäftigt, kann eine solche Anerkennung zu wertvollen Orientierungen Anlaß geben.

In der weiteren Perspektive der Mission unter Christen läßt sich eine Art Übereinkunft voraussehen, durch die jede Kirche oder Gemeinschaft der andern ein eigenes Tätigkeitsfeld zugesteht, in das sie nicht eingreift, außer wenn die verantwortliche Kirche schuldbar oder schuldlos ihrer Aufgabe nicht nachkommt. Die katholische Kirche würde dadurch nicht auf ihr Recht und ihre Pflicht verzichten, das Evangelium, das sie für das wahre und einzige hält, überall zu verkünden, sondern würde nur das Dasein und das entsprechende Recht der übrigen Kirchen und ihre eigenen konkreten Grenzen anerkennen.

Auf dem engeren Feld der Länder und Gegenden katholischer Tradition, das wir in diesem Aufsatz ausdrücklich ins Auge fassen, scheint die neue Lage von den Verantwortlichen äußerste Aufmerksamkeit und Berücksichtigung der gegebenen Umstände zu verlangen. Der evangelische oder orthodoxe Prediger wird sich an ein Publikum wenden, das aus katholisch getauften Gläubigen besteht, deren religiöse Welt, so schwach sie auch zuweilen sein mag, infolgedessen katholisch ist und von denen man wenigstens theoretisch hoffen kann, sie werden in dem Glauben, den sie erhalten haben, zum «Vollalter» heranwachsen. Ist es, ökumenisch gesprochen, möglich, an dieser Wirklichkeit vorbeizugehen? Die verantwortliche Kirche ist es sich selber schuldig, scheint mir, ihr Rechnung zu tragen.

Die Schwierigkeit liegt in der Art und Weise. Solche Gläubige werden keine Katholiken sein und können es nicht. Aber wäre es durch die Verkündigung der gemeinsamen Wahrheiten in Verbindung mit der Achtung unserer Tradition z. B. auf dem Gebiet der Sakramente und der Mariologie nicht vielleicht möglich, die Wege für die katholische Verkündigung vorzubereiten? Die Möglichkeit individueller oder kollektiver Konversionen läßt sich nicht in Abrede stellen. Es ist aber zu beachten, ob die Verkündigung, die wir ins Auge fassen, die «Bekehrung» von einer Kirche zu einer andern zum Ziele nimmt oder die Hinwendung des getauften Menschen zur Wirklichkeit seiner Taufe und letztlich zur Treue gegen den Herrn aller. Im ökumenischen Klima, das zu herrschen beginnt, sollte dies nicht so unwahrscheinlich sein.

Hier ist noch eine andere wichtige Bemerkung anzubringen, welche die gleiche Lage unter einem andern Gesichtspunkt ins Auge faßt. Der Missionär predigt in den Gegenden katholischer Überlieferung nicht in einem soziologischen Leerraum. Das Glaubensbewußtsein und die christliche Praxis mögen noch so schwach sein – wie wir kürzlich anerkannten – die Tiefenstruktur der Menschen und des kollektiven Verhaltens sind doch vom Katholizismus durchwoben.[4] Es handelt sich dabei zuweilen um sehr verfälschte Überbleibsel eines Glaubenslebens. Aber sie enthalten trotzdem po-

tentiell fruchtbare Keime und bilden vor allem gewissermaßen ein feines Gewebe, das eine persönliche und kollektive Stütze bildet. Muß der Mensch wirklich vor eine Wahl gestellt werden, die den Bruch mit all dem in sich schließt? Wohl kann die Transzendenz des Glaubens nie auf eine Klasse der menschlichen Strukturen beschränkt werden; dennoch wissen wir, daß er sie schafft und nicht ohne sie besteht. Läuft der, welcher von ihnen absehen will, nicht Gefahr, die Menschen zu entwurzeln, aus ihrem wirklichen Zusammenhang herauszureißen? Auf der andern Seite bleibt dem Glauben sein Recht immer gewahrt, von höchster Warte aus über diese Strukturen zu urteilen; das Urteil kann aber in einer Atmosphäre der Achtung vor dem authentisch, wenn auch vielleicht typisch Katholischen erfolgen.

Praktisch müssen also die Kirchen einen Weg finden, um schließlich miteinander in großer Loyalität und Liebe das Problem der Missionen auf dem Gebiete einer alten religiösen Einheit zu studieren. Es wird sich als notwendig erweisen, ständige Beratungsorgane zu schaffen, wo man sowohl grundsätzliche Fragen als auch die praktischen Anwendungen auf dem Gebiet der Verkündigung des Evangeliums zur Sprache bringen kann.

Hier, wie auf so vielen andern Gebieten, kann nur der aufrichtige wagemutige Dialog die wahrhaft aufbauenden Lösungen entdecken. Glücklicherweise beginnen sich bei allen interessierten Kirchen die besten Vorbedingungen zu bilden. Die bedeutsamste darunter ist in Hinsicht auf das Problem, das wir studieren, die gegenseitige Anerkennung. Nur wenn die Kirchen und Gemeinschaften sich gegenseitig als solche anerkennen, läßt sich hoffen, daß sie sich gleichzeitig auch als «Heilsmittel» gelten lassen[5] und sich aus Liebe zum gleichen Reiche, für das sie auf verschiedene Art Zeugnis ablegen, beschränken wollen.

So könnte sich nun ergeben, daß das Feld der Missionen, welches einst das Reich der Uneinigkeit war, unter dem befruchtenden Hauch des Geistes zur Keimzelle eines neuen, machtvollen Bandes der Einheit wird.

[1] Cf. Evanston – Nouvelle Delhi, Rapport du Comité Central, Neuchâtel 1961, 252.258. (Témoignage chrétien: Prosélytisme et liberté religieuse.) (Christliches Zeugnis: Proselytismus und religiöse Freiheit.)

[2] A.A.S. 45 (1953), 788–789.

[3] A.A.S. 57 (1965), 93.

[4] Ich denke hier vor allem an die Lage, die in den Landbezirken herrscht oder im Gebirge, wo sich die primitiven Bedingungen reiner erhalten haben. Die städtischen Massenansammlungen zeichnen sich immer mehr durch ein radikales Heidentum aus, welches aber im allgemeinen auch auf katholisch getaufte Männer und Frauen Einfluß ausübt.

[5] A.A.S. 57 (1965), 93.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

JORGE MEIJA

Geboren am 31. Januar 1923 in Buenos Aires, dort zum Priester geweiht 1945, vollendete seine Studien am Angelicum und Biblicum in Rom mit dem Biblischen Lizentiat 1950 und dem Dr. theol. 1956. Er ist Professor für alttestamentliche Exegese, für Hebräisch und Einführung in die Hl. Schrift an der Theol. Fakultät der Katholischen Universität Argentiniens. Er ist außerdem Sekretär seiner Fakultät und Direktor der Zeitschrift «Criterio». Seine Veröffentlichungen sind neben der Dissertation: La teoria de la naturaleza pura del siglo XVI al XVIII, eine verkürzte Bibelausgabe 1964, sowie verschiedene Artikel in Lumen Vita, Estudios Biblicos, The Ecumenist und vor allem in Criterio.

M. Villain

Rund um das Dekret über den Ökumenismus

Wenn wir den Inhalt dieses Beitrags um das Konzilsdekret über den Ökumenismus herum gruppieren, dann nicht, weil wir die Absicht hätten, die aktuellen Ereignisse sich um das römisch-katholische Zentrum drehen zu lassen – das wäre ein tiefgreifendes Mißverständnis; wir haben diesen Text ganz einfach deshalb als Angelpunkt gewählt, weil er sich in der gegenwärtigen Lage der Dinge als Hauptdokument anbietet und auf Grund dieser Tatsache fast die gesamte ökumenische Literatur des Jahres 1965 auf sich gezogen hat.

1. Kurze Geschichte des Dekrets

a. Erster Text (1963)[1]

Als erstes muß hier kurz die Entstehung des Dekretes über den Ökumenismus (mit seinem lateinischen Namen: *Unitatis reintegratio*) in Erinnerung gebracht werden. In seiner heutigen Gestalt ist es eine Zweitfassung. Ein erstes Schema, das seinerseits aus drei Dokumenten zusammengestellt war, wurde am 18. November 1963 vorgelegt. Als Grundlage diente ein vom Sekretariat für die christliche Einheit vorbereiteter Text (er ist in seinem ursprünglichen Wortlaut unbekannt geblieben); sodann ein Text *De Ecclesiae Unitate*, verfaßt von der vorbereitenden Kommission für die Ostkirche und im Druck erschienen in der *series prima* der *Schemata Constitutionum et Decretorum* (er betraf vornehmlich die orthodoxen Kirchen); und schließlich ein Kapitel *De Oecumenismo*, das in das erste Schema über die Kirche eingebaut war. Obwohl die beiden letztgenannten Unterlagen nur mittelmäßigen Wert besaßen, war an Kardinal Bea die Bitte herangetragen worden, in seiner Neufassung bestimmte Elemente daraus mit zu verwerten, und man vermutet, daß diese dadurch sehr gelitten hat.

So wie es nun war, setzte sich das Schema[2] aus fünf Kapiteln zusammen. Drei befaßten sich mit dem Ökumenismus im eigentlichen Sinne, unter den Überschriften: 1) Grundsätze des katholischen Ökumenismus; 2) Praxis des Ökumenismus; 3) Die von der katholischen Kirche getrennten Kirchen. Das vierte Kapitel handelte von den Beziehungen der katholischen Christen zu den Nicht-Christen und vor allem den Juden; das fünfte von der religiösen Freiheit. (Die beiden letzten Kapitel sollten später davon abgetrennt werden.)

Halten wir den bereits genannten 18. November 1963 als höchst bedeutsames Datum fest: er ist der Tag, an dem die römisch-katholische Kirche sich offiziell den gemeinschaftlichen Bemühungen der christlichen Kirchen zur Wiederherstellung der christlichen Einheit anschloß: der Gipfel einer im Verborgenen geleisteten und ungemein mühsamen Arbeit der Pioniere und die göttliche Erhörung beharrlicher (und allgemeiner) Bitten.

Jedenfalls erwies diese erste Fassung des Dekrets sich als einwandfrei unzureichend: sie war für ihr literarisches Genus zu zögernd; sie war nicht ökumenisch, da sie in ihrer Konzeption von der als Mittelpunkt des Geschehens betrachteten römi-

schen Kirche ausging, weil sie sich an die getrennten Christen als Einzelpersönlichkeiten und nicht an ihre Gemeinschaften wandte und weil in ihr nichts über die Methoden und Regeln des Dialogs gesagt war, ebensowenig wie über den Inhalt des Gebetes für die Einheit. Doch zur Überraschung des Sekretariats und der Beobachter selbst war die Diskussion ernst, positiv und fruchtbar. Von den vorgeschlagenen Änderungen[3] wurden allein diejenigen festgehalten, die auf deutliche Verbesserungen des Textes hinausliefen, und nicht die, die eine Rückwärtsentwicklung bedeuteten; so brauchte die beträchtlich verbesserte Zweitfassung des Dekretes im Verlauf der 3. Session, vor der feierlichen Promulgation am 21. November 1964 kaum weitere Änderungen über sich ergehen zu lassen.

b. Zweiter Text (1964)[4]

Man wird hier keine systematisch-methodische Analyse dieses großen Textes erwarten, der bereits so viele ausgezeichnete Kommentare erhalten hat; wir wollen uns darauf beschränken, seinen Geist zu erfassen und seine hervorstechendsten Merkmale herauszustellen. Dazu greifen wir, in Verbindung mit unseren eigenen Eindrücken, auf die Untersuchungen der besten Fachleute zurück; doch ihre Übereinstimmung wird uns der Notwendigkeit entheben, den Beitrag jedes einzelnen von ihnen gesondert anzuführen.[5]

Einleitung. – Folgendes haben alle Kommentatoren gemeinsam an dem Schriftstück hervorgehoben: daß es anerkennt, eine wie außerordentliche Gnade für unsere Zeit die ökumenische Bewegung darstellt; daß es dem Ökumenischen Rat der Kirchen (umschrieben durch die Hauptpunkte seiner Lehrgrundlage: die Anrufung des Dreieinigen Gottes und das Bekenntnis Jesu Christi als Herrn und Erlöser) in diskreter Form seine Hochachtung erweist; daß es sich konsequent an «Kirchen» und «Kirchengemeinschaften» wendet und nicht mehr allein an Einzelchristen, wie in seiner ursprünglichen Fassung.

Katholische Prinzipien des Ökumenismus (Kap. I). – Man hat hervorgehoben, wie ausgezeichnet dieser Titel formuliert ist. Es gibt nur einen einzigen Ökumenismus (bzw. eine einzige ökumenische Bewegung), in die die römisch-katholische Kirche sich nach ihren eigenen Prinzipien hineinstellt, wie die übrigen Kirchen oder Kirchengemeinschaften sich nach den ihren in die Bewegung hineinstellen. Diese Prinzipien des katholischen Glaubens sind hier in ausschließlich biblischen Begriffen angegeben und gliedern sich nach der Konstitution *Lumen Gentium*, um dann mit der Feststellung zu schließen: «Das ist das heilige Mysterium der Einheit der Kirche», eine irdische Widerspiegelung des Mysteriums der Dreieinigkeit. Das Verhältnis zwischen unseren getrennten Brüdern und uns ist nicht mehr in juristischen Begriffen gefaßt, sondern in den Begriffen einer Theologie der «Werte». Nach der Erklärung, daß die Taufe alle Christen Christus (verstanden als «Leib Christi») eingliedert, und damit zwischen unseren getrennten Brüdern und uns eine «gewisse Gemeinschaft» besteht, wird hinzugefügt, daß viele von den Elementen, aus denen die Kirche erbaut ist und ihr Leben gewinnt, «außerhalb der sichtbaren Grenze der katholischen Kirche bestehen können»; man anerkennt die «heiligen Handlungen», die auch bei unseren nicht mit uns in Einheit stehenden Brüdern authentische Mittel der Gnade und des Heiles sind; daß ihre Gemeinschaften in das Heilsmysterium eingeschlossen sind, und daß der Heilige Geist sich ihrer als solcher bedient. Und wenn die katholische Kirche auch ihr Bewußtsein bewahrt – von Rechts wegen – die Fülle der Gaben Christi zu besitzen, so gibt sie doch zu, daß sie weit davon entfernt ist, diese Fülle in den Augen der Welt widerzuspiegeln und daß folglich das Mysterium der Einheit nicht von dem eingegrenzt ist, was sie gegenwärtig darstellt. Auch sie bedarf des Eintrittes in eine totale Gemeinschaft mit dem Mysterium Christi. Daher aber hat sich auch der Weg einer «Rückkehr» oder «Integration» in einen Weg der «Communio» verwandelt. Aus diesen einfachen Worten läßt sich bereits ermessen, wie sehr dadurch die klassische, dieser Sprachweise so fremd, um nicht zu sagen feindlich gegenüberstehende Mentalität erschüttert wird.

Praktische Verwirklichung des Ökumenismus (Kap. II). – Dieses Kapitel wird als Meisterstück des ganzen Dekretes angesehen. Die französischen Kommentatoren ebenso wie Kardinal Jaeger erkennen darin den Geist von Abbé Couturier, der dem Ökumenismus seine spezifisch religiöse Orientierung gab, und eine durch die Erfahrung gewonnene Klärung.

Der Ökumenismus geht alle an, Gläubige wie Hirten; diese einführende Bemerkung beweist zur Genüge, daß der Ökumenismus keine Angelegenheit für Spezialisten ist, sondern eine Lebensdimension der gesamten Kirche darstellt. Die pilgernde Kirche muß sich ständig erneuern, sich in dauernder Reform befinden; und alle gegenwärtigen Er-

neuerungen tragen zu diesem Fortschritt bei. Es gibt keinen Ökumenismus ohne Umkehr des Herzens und Heiligkeit des Lebens. Bitten wir Gott und unsere Brüder um Verzeihung für die Verstöße gegen den Geist der Einheit und leben wir nach dem Evangelium! Unser Gebet sei «einmütig», und es sei vor allem «jenes Gebet für die Einheit der Kirche, das der Erlöser selbst, am Abend vor seinem Tod, an den Vater gerichtet hat: *daß alle eins seien!*» (Jo 17, 21). Auf dieser Linie ist es nicht allzu schwer, eine ganze Theologie des Gebetes für die Einheit zu entwickeln, so wie Abbé Couturier sie empfohlen hat, nämlich: «Für die Einheit, die Christus will. Durch die Mittel, die er will», und für «die *Heiligung* aller christlichen Gruppen», da sie alle auf einen Weg des «geistlichen Wettkampfes» verpflichtet sind. Es ist geradezu verwirrend, wenn man sich klar wird, daß die so delikate Frage der bisher von der Theologie und Disziplin der römischen Kirche absolut verworfenen *communicatio in sacris* nunmehr «offen» ist, unter noch weiter zu präzisierenden rechtlichen Voraussetzungen, deren Feststellung jedoch dem Urteil des Ortsbischofs überlassen ist (wobei allein die nationale Bischofskonferenz und selbstverständlich der Heilige Stuhl einschreiten können).

Man empfiehlt ein vertieftes Studium der Mentalität unserer getrennten Brüder (Lehre, Geschichte, geistliches und kulturelles Leben, religiöse Psychologie, Kultur...), was, wie unsere Kommentatoren feststellen, einen bisher undenkbaren Umgang und, auf der intellektuellen Ebene, die Gründung von ökumenischen Lehrstühlen an unseren theologischen Fakultäten – wobei diese Lehrstühle auch evangelischen, anglikanischen oder orthodoxen Professoren angetragen werden können – einschließt, sowie die Öffnung für interkonfessionelle Treffen zu Fragen der Lehre, bei denen jeder mit dem anderen auf der Ebene der Gleichheit *(par cum pari)* spricht. Auch die Ausbildung in den Seminaren muß, den Verhältnissen entsprechend, von solchen Reformen profitieren; ferner sollen dieselben Grundsätze auch in den Missionen zur Anwendung kommen. Und schließlich wird eine allgemeine Zusammenarbeit der christlichen Kirchen auf sozialem Gebiet als wünschenswert erklärt, vor allem zu Gunsten der Entwicklungsländer, verbunden mit der Empfehlung, vor der Welt, soweit möglich, ein Bekenntnis des Glaubens an die Mysterien abzulegen, der ihnen gemeinsam ist; so wird der Welt «das Antlitz des dienenden Christus» geoffenbart.

Vom Römischen Stuhl getrennte Kirchen und Kirchengemeinschaften (Kap. III). – Alle Kommentatoren heben in diesem 3. und letzten Kapitel die sehr anerkennenswerten Bemühungen der Verfasser hervor, die vom Römischen Stuhl getrennten Kirchen und Kirchengemeinschaften objektiv – und von innen her – und nicht mehr durch Vergleich mit der Fülle der katholischen Kirche (das war der schwere Fehler der ersten Fassung des Dekretes) zu qualifizieren. Besonders sorgfältig ist der Paragraph gefaßt, der von den Kirchen des Ostens handelt. In ihm ist erneut von der *communicatio in sacris* – hier im Sinne einer echten Interkommunion – die Rede. Diese wird «unter ganz bestimmten, günstigen Umständen» und «mit Genehmigung der kirchlichen Autorität» nicht nur als «möglich», sondern als «wünschenswert» bezeichnet. – Der Dialog zwischen der römischen und den östlichen Kirchen soll – so lautet die Empfehlung – von der Tatsache ausgehen, daß große Unterschiede vorhanden sind und einen Pluralismus auf liturgischem, disziplinärem und theologischem Gebiet voraussetzen. – Es ist kaum daran zu zweifeln, daß dieser schöne Text unter dem Einfluß der Jerusalemer Begegnung zwischen Paul VI. und Athenagoras I. entstanden ist.

Die Paragraphen über die Kirchengemeinschaften protestantischen Typs umfassen nicht mehr als 2 ½ Seiten. Man hat darauf verzichtet, sie im einzelnen zu studieren wegen ihrer außerordentlichen Unterschiedlichkeit, sondern hebt nur ihre hauptsächlichsten konstanten Elemente hervor. Doch diese wenigen Elemente und Züge sind richtig gezeichnet und auf den so sehr ersehnten Dialog hingeordnet. Folgende Punkte werden dabei angeschnitten: das christologische Bekenntnis der Gemeinschaften, ihre Liebe zur Heiligen Schrift und ihr intensives Bibelstudium. Da unter ihnen das Verhältnis Bibel–Kirche in verschiedener Weise interpretiert wird, muß als Basis des Dialogs zwischen ihnen und der katholischen Kirche die Bibel dienen. Hauptgegenstände dieses Dialoges werden zweifellos Taufe, Abendmahl, christliches Leben, moralische und soziale Fragen, usw. sein. Immerhin auch ein großartiges Ganzes.

Schließlich stellen unsere Kommentatoren fest, daß das Dekret ohnehin nur einen Anfang darstellt. Und wir wollen hier sein bemerkenswertes Schlußstück zitieren, das von nun an und schon jetzt die Dynamik einer Institution heiligt, die berufen ist, unter dem Antrieb des Geistes, ihre eigenen Grenzen zu überschreiten:

«Das heilige Konzil wünscht dringend, daß alles, was die Söhne der katholischen Kirche ins Werk setzen, in Verbindung mit den Unternehmungen der getrennten Brüder fortschreitet, ohne den Wegen der Vorsehung irgendein Hindernis in den Weg zu legen und ohne den künftigen Anregungen des Heiligen Geistes vorzugreifen. Darüber hinaus erklärt es seine Überzeugung, daß dieses heilige Anliegen der Wiederversöhnung aller Christen in der Einheit der einen und einzigen Kirche Christi menschliche Kräfte und Fähigkeiten übersteigt. Daher setzt es seine Hoffnung ganz auf das Gebet Christi für die Kirche, auf die Liebe des Vaters zu uns und die Kraft des Heiligen Geistes. ‚Die Hoffnung aber wird nicht zuschanden: Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unserem Herzen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt ist' (*Röm* 5,5).»

Das Dekret über den Ökumenismus, so stellt abschließend P. Congar fest, ist mehr als ein Schriftstück, eine Unterweisung, eine Richtschnur für das Verhalten oder Handeln, es ist vielmehr «ein Akt», und dieser Akt «besitzt eine Bedeutung, die der der großen historischen Entscheidungen vergleichbar ist, durch welche der Lauf der Dinge auf Jahrhunderte hin bestimmt worden ist».[6]

2. *Reaktionen der getrennten Brüder*

Die Reaktionen unserer christlichen Mitbrüder stehen an Zahl und Qualität in nichts denen der katholischen Theologen nach:[7] Mit Lob und Anerkennung ist dabei nicht gespart, und es drückt sich bisweilen in eindringlichen Worten aus; doch auch Kritiken fehlen nicht, und gerade sie können uns besonders dienlich sein, ebenso wie die aufgeworfenen Fragen. Sehr wichtig ist es für uns, das Dekret aus dem Bewußtsein dieser Brüder heraus zu lesen: Hier vor allem rühren wir an die «Rolle des anderen» im ökumenischen Problem, und wir erkennen besser, unter welchen Voraussetzungen die Schwächen unseres Textes eines Tages überwindbar sind. Wir wollen hier einige der charakteristischsten unter diesen Reaktionen zusammenstellen. Nach etlichen übereinstimmenden Gesamtbeurteilungen, wollen wir sie in zwei Gruppen aufteilen – auf der einen Seite die positiven Bestätigungen, auf der anderen die Vorbehalte und Bitten um Klärung.

a. Gesamtbeurteilungen

Die Gesamturteile über Bedeutung, Neuheit und Kühnheit des Dekrets sind von einer eindrucksvollen Übereinstimmung. Unsere Aufgabe ist hier, vor allem die protestantischen und anglikanischen Reaktionen zu berichten, doch dürfte es von Nutzen sein, auch einige orthodoxe Stimmen hinzuzufügen.

H. Roux (reformiert):

«In kühner Weise neu.» «Eine Wendung..., eine Schwenkung, die überraschend und unverhofft kommt. Um das Dekret in seinem Wert richtig einzuschätzen, muß man es «in Berücksichtigung eines doppelten historischen Zusammenhanges (lesen und interpretieren): dem der *Periode vor dem Konzil*, im Verhältnis zu dem es unbestreitbar ein Ereignis, eine Etappe und eine Errungenschaft ist; und dem der *Periode des Konzils selbst* und der näheren Zukunft, die sie dem *postkonziliaren* ökumenischen Dialog eröffnet, im Verhältnis zu der es sich als Ausgangspunkt, Richtungsweisung für die theologische Reflexion und ökumenische Aktion des Katholizismus zeigt».

So gesehen stellt es für die übrigen Kirchen «einen Aufruf und eine Anregung dar, eine Herausforderung zur kritischen und konstruktiven Überlegung».

Man muß das Dekret beurteilen «unter Berücksichtigung seines Entstehens und der Schwierigkeiten, die von Anfang seiner Ausarbeitung an bis zum Ende, ja bis zum Vorabend der letzten Abstimmung, das bereits 1962 mit seiner Vorbereitung beauftragte Sekretariat für die Einheit der Christen zu überwinden hatte.»

O. Cullmann (Lutheraner):

«Was man im Hinblick auf alle Schemata des gegenwärtigen Konzils hervorheben muß, gilt vor allem für das Dekret über den Ökumenismus: der Wille zur Erneuerung, der dieses Schriftstück vom Anfang bis zum Ende beseelt, ist noch wichtiger als seine Aussage. Ich unterstreiche in dieser Hinsicht Wort für Wort, was P. Congar gesagt hat: das ist nicht nur ein Schriftstück (texte), das ist eine Tat (acte).»

J. R. Chandran (Südindische Kirche):

«Ein beträchtlicher Schritt voran in den Beziehungen der römischen Kirche zu den anderen, für den wir Gott Dank sagen müssen. Dieses Dokument müßte von allen Kirchen sorgfältig studiert werden...»

R. McAfee Brown (Vereinigte Presbyterianische Kirche der USA):

Dieser Beobachter sieht in dem Dekret nur «ein Übergangsdokument *(interim document)*, das das gegenwärtige Denken der katholischen Kirche widerspiegelt; und er ist erstaunt über dieses bemerkenswerte Ergebnis, das bei weitem die kühnsten Träume übertrifft, die noch vor zwei bis drei Jahren die optimistischsten «ökumenischen Romantiker» träumten.

J. Miguez Bonino (Methodist):

«Man kann sagen, daß (das Dekret) den Geist des Konzils verkörpert», der «ein Geist brüderlicher Aufge-

schlossenheit für andere Gläubige» ist, «das brennende Verlangen nach der christlichen Einheit und der feste Wille, sie voranzutreiben. In diesem Sinne ist das Dekret die natürliche Blüte des Konzils».

O. Tomkins (Anglikanischer Bischof von Bristol):

... lobt die Konstitution über die Kirche und das Dekret über den Ökumenismus, das in ihren Bereich hinein gehört, als ein Ganzes; zu den im Kapitel I formulierten Grundsätzen schreibt er: «Alles ist hier durch die Schrift gesehen, und ich unterschreibe alles, außer dem Primat Petri». Danach kommt keine Zeile der Kritik oder des Vorbehaltes mehr.

P. Evdokimov (orthodox):

«Das Dekret... ist mehr als eine «Reform»; verschiedene seiner Ausdrücke sind geradezu «revolutionär», selbst wenn man sie mit der jüngsten Vergangenheit vergleicht... In der gegenwärtigen Situation hat die römische Kirche einen Schritt getan, der an die Grenzen ihrer heutigen Möglichkeiten führt, angesichts der außerordentlichen Spannung zwischen ihren inneren Strömungen. Man muß sich ehrlich freuen über die häufig heroische Anstrengung der Konzilsväter und ihnen volle Gerechtigkeit angedeihen lassen. Sein Text ist eine Öffnung, eine Einladung zum Dialog, ein Aufruf an alle, aktiv daran teilzunehmen – alle gemeinsam, die vielen Mißverständnisse und Schwierigkeiten zu überwinden, die sich im Laufe der Geschichte angehäuft haben.»

b. Positive Einzelaspekte

Die folgenden Paragraphen lassen sich alle auf den gemeinsamen Nenner einer *Erneuerung der Ekklesiologie* bringen.

1. Die Ausweitung der ökumenischen Bewegung:

Die römische Kirche «anerkennt *de facto* (die ökumenische Bewegung) als ein Zeichen der Zeit», – «als ein Geistes-Ereignis, dessen Kundgebungen nicht der römisch-katholischen Kirche als Eigentum gehören, sondern ihren institutionellen Rahmen überschreiten»; – «einen göttlichen Anruf der Gnade, dem zu antworten die katholischen Christen in der Lage sein müssen» (H. Roux, J. Bosc).

2. Der «kommunionale» Aspekt:

Die römische Kirche nimmt jetzt die von ihr getrennten «Kirchen und Kirchengemeinschaften» ernst; sie anerkennt sie als «Mittel und Werkzeuge des Heils», die ihre Glieder «einer gewissen Gemeinschaft mit Christus teilhaft» machen. Das ist ein Hinausgehen über den klassischen Gesichtspunkt der «Rückkehr zur Hürde» (H. Roux).

Dieser Zug beeindruckt alle «Beobachter»: «Das Ziel des Ökumenismus ist nicht mehr unsere ‚Rückkehr'», schreibt O. Cullmann; «ohne Hintergedanken werden die Charismen der nichtkatholischen Christen als solche anerkannt, und das Schriftstück bringt den katholischen Christen zu Bewußtsein, daß diese Charismen dazu beitragen können, das Geheimnis Christi und der Kirche immer tiefer durchdringen zu lassen.»

Welche Konsequenzen eröffnen sich hier! O. Cullmann fährt weiter fort: «Gewissen Praktiken, die in verschiedenen Ländern mit katholischer Majorität bis in die letzte Zeit hinein üblich waren, kann man in Zukunft eine offizielle schriftliche Äußerung entgegenhalten, die sie ausdrücklich verurteilt.» In diesem Zusammenhang erzählt Pastor G. Richard-Molard mit einem gewissen Humor ein typisches Erlebnis aus der Zeit seines Romaufenthaltes während der 3. Konzilssession. Auf einem Spaziergang unterhielt er sich mit einigen Experten, und diese rühmten ihm gegenüber den Fortschritt des ökumenischen Geistes bis hinein in unser Volk (die Unterhaltung drehte sich um die Abstellung gewisser Frömmigkeitspraktiken). Nicht ohne Absicht lenkte der Pastor unauffällig die Schritte zur Kirche Santa Maria sopra Minerva; und was sahen sie dort: Frauen, Kinder und alte Leute, die zu Füßen der *Madonna* mit größter Inbrunst ihre überschwenglichen Gebete und Andachten verrichteten! Peinliche Betroffenheit auf Seiten der Experten! Wie sollte man die Konzilsbeschlüsse diesem kleinen Volke vorlegen, und wieviele Generationen würden noch kommen und gehen, ehe diese Fehlentwicklungen tatsächlich abgestellt sein würden!

3. Brüderliche Liebe, Reue und gegenseitiges Verzeihen:

Die Stellen, an denen die Rede von der Spaltung ist, «zeigen keinerlei Vorwurf», «keinerlei Verurteilung», und alle «sind Brüder in Christus», stellt freudig H. Roux, ja selbst J. Bosc fest. Cullmann und Chandran heben hervor, «ein solcher Absatz (müsse) zweifellos von der Eröffnungsansprache Pauls VI. zur 2. Session über die Notwendigkeit der Reue und des gegenseitigen Verzeihens inspiriert sein».

Chandran fügt hinzu: «Eine recht schwierige Frage in der Diskussion, selbst innerhalb des ökumenischen Rates, ist die nach der Sünde in der Kirche. Was dieses Schriftstück darüber sagt, zeugt von einem bemerkenswerten Wandel der Gesichtspunkte. Es wird hier anerkannt, daß während ihrer Pilgerfahrt auf Erden ‚die Kirche in ihren Gliedern der Sünde schuldig wird' (Kap. I, 3). Ebenfalls wird betont, daß sich die johanneische Behauptung von der Universalität der Sünde (1 Jo 1,10) auf die Sünden gegen die Einheit bezieht; und es ist offen anerkannt, daß für die katholischen Christen die Notwendigkeit besteht, Gott um Verzeihung für ihre Sünden gegen die Einheit zu bitten» (Kap. I, 3; Kap. II, 7).

Man hält es kaum für möglich, daß Gedanken, die den Fachtheologen der Ökumenik seit langem

schon als erwiesen galten, von den von außen kommenden Beobachtern mit solchem Erstaunen hervorgehoben werden: Der Grund liegt darin, daß diese Männer sie zum ersten Mal in einem offiziellen Dokument der römischen Kirche ausgesprochen sehen.

4. Die Theologie der «Werte»:

Alle stimmen in ihrer lobenden Anerkennung der neuen Problematik überein, die dem ganzen Dekret zu Grunde liegt, jener Theologie der «Werte», die nach und nach an die Stelle der scholastischen und juridischen Theologie tritt.

J. Miguez Bonino:

«Die Konstitution über die Liturgie ist eine Bresche, die in eine juridische Auffassung von der Kirche geschlagen ist, um sie abzubauen; desgleichen das Kapitel über das Volk Gottes in *De Ecclesia* und die Zurückweisung der zwei Quellen der Offenbarung. Das Dekret über den Ökumenismus gibt dieser offeneren Ekklesiologie ihre Weihe.»

H. Roux:

«Die Analyse ... der Gründe für die Trennungen, sowie die positive Aufzählung der christlichen Werte», die in den «beachtlichen, von der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche getrennten Gemeinschaften» bewahrt oder entwickelt worden sind, zeugt von dem Anliegen, jede Spur der Polemik und des Geistes der Gegenreformation zu beseitigen.

O. Tomkins:

ist sehr erbaut von der neuen Sicht der Glieder der Kirche, der Anerkennung der ekklesialen und institutionellen Werte der verschiedenen Bekenntnisse.

R. McAfee Brown:

hält die Feststellung für besonders bemerkenswert, der Heilige Geist bediene sich dieser Gemeinschaften und ihrer «liturgischen Handlungen», um das Heil zu wirken, und er habe seinen anerkannten Anteil bei der Feier ihrer Eucharistie. Er wünscht jedoch, daß dieser Anteil von Rom noch weiter definiert wird. Doch ist es gut zu wissen, daß der Geist durch diese Gemeinden wirkt und nicht ihnen zum Trotz *(through* und nicht *in spite of)*.

5. Zurückweisung einer falschen Irenik:

Daß die katholische Kirche in aller Deutlichkeit ihr Bewußtsein herausstellt, die Kirche Christi zu sein, stört einen Roux, einen Cullmann oder einen McAfee Brown nicht im geringsten, sondern ist ihnen eine Sicherheitsgarantie für den kommenden Dialog. Cullmann weist unermüdlich gerade darauf hin:

«Ich begrüße als ausgezeichnete Grundlage für den künftigen Dialog, daß das Dekret jede falsche Irenik zurückweist. Denn ich betrachte als größte akute Gefahr des Ökumenismus die Tendenz, vor allem, wenn wir uns unter sogenannten «für den Dialog aufgeschlossenen» Christen begegnen, das uns Trennende zu vertuschen. Seitdem der Ökumenismus Mode geworden ist, gibt es auf beiden Seiten die gefährliche Versuchung, gerade die Diskussionen als Bekundung eines besonders ökumenischen Geistes zu betrachten, in denen die Gesprächspartner von der einen wie von der anderen Seite in der Darlegung ihrer Gesichtspunkte die Akzente verschieben, so daß sie einander angeglichen werden. In Wirklichkeit verfälschen diese Verschiebungen (so leicht sie auch sein mögen) häufig die Wahrheit, lassen Illusionen aufkommen und schaden dadurch der ökumenischen Sache, da sie früher oder später in einer großen Enttäuschung enden müssen. Das vorliegende Dekret verfällt nicht in diesen Fehler, obwohl es sich die größte Mühe gibt, unseren Glauben zu verstehen...»

Und derselbe Autor spricht den Wunsch aus, daß jede von den nicht-römischen Kirchen «nach dem Vorbild des Aufbaues dieses Dekretes ein Schriftstück (entwirft), das seine eigenen ökumenischen Grundsätze vorlegt» ... «Eine solche Gegenüberstellung wäre außerordentlich fruchtbar.»

6. Die Hierarchie der Dogmen:

Nach dem Urteil von O. Cullmann «ist der revolutionärste Absatz – nicht nur des Schemas *De Oecumenismo*, sondern aller Konzilsschemata zusammengenommen, der Paragraph, der den katholischen Theologen vor Augen hält, daß es eine Ordnung, eine Hierarchie der Wahrheiten und katholischen Lehren gibt, die sich auf ihre unterschiedlichen Beziehungen zu den Fundamenten des christlichen Glaubens gründet». Das aber macht es in Zukunft unmöglich, Dogmen wie das des päpstlichen Primates oder der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel auf die gleiche Ebene zu stellen, mit Dogmen über Christus und die Dreieinigkeit. In diesem neuen Akzent erblickt Professor Cullmann «den Ausgangspunkt für ökumenische Entwicklungen, die zu allen Hoffnungen berechtigen». H. Roux und J. Miguez Bonino sind derselben Meinung. Und Pastor Marc Boegner betonte dieselbe Idee voller Begeisterung in seinem eindrucksvollen Referat, das er am 12. November in Saint-Louis-des-Français vor einem Auditorium von Kardinälen und Bischöfen hielt.

7. Für eine «fortgesetzte Reform»:

Alle ausnahmslos waren aufs höchste beeindruckt von dem dynamischen Charakter der Theologie des Dekretes, und hier liegt, nach Meinung von Pastor H. Roux das verheißungsvollste Element: daß sich ein Unterschied zeigt zwischen dem Wesen der Kirche und ihrer historischen Dynamik, und daß das Suchen nach der

Einheit dabei untrennbar von einer «ständigen Reform» wird. Man ist der Meinung, daß diese Unterscheidung sehr weit führen kann.

Diejenigen, die seinerzeit mit Abbé Couturier verkehrt haben – und der Bischof von Bristol gehört zu diesen – können sich nicht genug tun, den Nachdruck zu bewundern, mit dem unser Text sich hier für eine «innere und fortgesetzte Reform» einsetzt, sowie die «goldenen Maximen» des Kap. II, mit anderen Worten, die religiöse Orientierung des Ökumenismus, die aus ihm hervorleuchtet. So sprechen O. Tomkins und R. McAfee Brown, während J. R. Chandran, der stärker in den missionarischen Problemen engagiert ist, sich besonders über das angekündigte gemeinsame Handeln aller Christen in der «Dritten Welt» freut und die schöne Formulierung hervorhebt: ..., «daß auf diese Weise das Bild des dienenden Christus sichtbar wird».

c. Kritiken, Zweifel, Mehrdeutigkeiten

Doch nun stellt sich eine Frage: Die nicht-katholischen Kommentatoren haben nach ihren eigenen Aussagen, bei ihrer Lektüre des Konzilsdokumentes so viele positive, ja revolutionär wirkende Zeichen gefunden: ziehen sie nun daraus auch vorbehaltlos den Schluß, daß der Ökumenismus als dessen römisch-katholische Charta unser Dekret gelten möchte, wirklich authentisch ist? – Nein, noch nicht. Wir spüren, daß sie *alle* noch zögern, diesen Schluß in aller Klarheit zu ziehen. Haben sie wirklich richtig gelesen? Sind sie nicht Opfer einer Illusion geworden? Ist es wahrscheinlich, daß 2137 Bischöfe (gegen nur 11) mit *placet* gestimmt und so gemeinsam dem Dekret eine wahrhaft ökumenische Bedeutung gegeben haben, wo doch die Mehrzahl von ihnen so wenig vorbereitet war? Die Schwingen des Ökumenismus berühren niemanden allein durch die Tatsache, daß er mit anderen Seite an Seite einem Konzil beiwohnt: dazu bedarf es eines Heranreifens, also der erforderlichen Zeit und der praktischen Übung. Sind die Bischöfe nicht vielleicht einer Art Kollektivpsychose verfallen, so daß die ganze Angelegenheit sich sehr bald schon als ein neues Trojanisches Pferd erweisen wird?

Für den, der die letzten Tage der 3. Session miterlebt hat, besteht keinerlei Grund, darüber erstaunt zu sein, daß die offenherzigsten unter den Beobachtern derartige Bedenken an den Tag legen. Man erinnert sich gewiß noch daran, wie zu dieser Zeit durch vier Ereignisse eine Krise ausgelöst wurde[8]: die zur Konstitution über die Kirche hinzugefügte «erläuternde Anmerkung» (nota explicativa); die Einfügung von neunzehn *modi* in den Text unseres Dekretes im allerletzten Augenblick *(in extremis)*; die Vertagung der Abstimmung über das Schema von der religiösen Freiheit; die Verkündigung des Titels «Maria, Mutter der Kirche». Es ist heute, gestützt auf eine umfassende Information, allgemeine Ansicht, daß es eine hochgradige Ermüdung war, die die Zeugen dieser Ereignisse dazu brachte, ihre Bedeutung zum Schaden des ökumenischen Anliegens hochzuspielen; nichtsdestoweniger bleibt die Tatsache, daß das Unbehagen auf der Stelle im höchsten Maße anstieg, und daß in dem Augenblick, in dem ich diese Zeilen schreibe – Pfingsten 1965 – ein interkonfessionelles Treffen von Konzilsbeobachtern und -experten nur zu deutlich zeigt, daß es heute noch nicht vollkommen zerstreut ist.

So können unsere nicht-katholischen Brüder ihre Vorbehalte und Bedenken nicht verbergen und sprechen sich darüber auch ganz offen in den bereits zitierten Artikeln aus. Ich übergehe die Einzelheiten, um zum Haupthindernis, ja sozusagen zum einzigen und wesentlichen Hindernis zu gelangen.

Ist es möglich, so fragt man sich, daß die römische Kirche, gleich welche Zusicherung sie uns auch in dieser Hinsicht gibt, überhaupt in der Lage ist, einen Dialog mit den anderen christlichen Kirchen auf der Ebene der Gleichberechtigung anzubieten? Was ist überhaupt ein ökumenischer Dialog im vollen Sinne des Wortes? Gewiß keine Begegnung, bei der man sich angenehme Dinge und Freundlichkeiten sagt: der Ökumenismus des Lächelns ist ein Strohfeuer, das nur bittere Enttäuschungen hinterläßt. Er ist auch nicht nur ein Bemühen, sich besser kennenzulernen, oder sogar, sich als das anzuerkennen, was man ist, mit dem Hintergedanken, daß letztlich wir selbst für und gegen alles doch recht haben: wenn er nicht zu einem Dialog unter Tauben wird, erreicht der Ökumenismus der Gegenüberstellung doch schnell seine Grenzen. Wir wollen nicht den Nutzen dieser beiden ersten Etappen leugnen, doch sind sie aufs Ganze gesehen, nur Vorspiel. Der wahre Dialog besteht darin, die Fragen des anderen ebenso intensiv und sogar selbstlos anzuhören, wie wir wünschen, daß er die unseren anhört; er besteht darin, sich beiderseitig durch eine klare Bezugnahme auf die Forderungen Christi in Frage stellen zu lassen, und das an Hand eines und desselben Kriteriums, das letzten Endes nur die Heilige Schrift sein kann. Nur dann darf man hoffen, den Weg der ökumenischen Theologie zu betreten, auf dem man *gemeinsam* voranschreitet, indem jeder die andere Seite berücksichtigt.

Doch unsere Beobachter haben ständig den Eindruck, daß der Text des Dekretes diese Möglichkeit noch nicht bietet, denn die Romanozentrik bleibt sein beherrschender Zug. Geben wir hier Professor Jean Bosc[9] das Wort:

«Der hauptsächlichste (Vorbehalt) scheint mir im Hinblick auf die noch allzu ausgeprägte Einbahnigkeit des Dokumentes erforderlich. Ich meine, man gewinnt den Eindruck, als würden die Dinge in einer allzu ausgeprägten und betonten Form als von der katholischen Kirche ausgehend betrachtet, wobei diese als *Zentrum* figuriert, das immer alles von sich selbst ausgehend definiert. Dieser Charakter ist ganz besonders deutlich in Kapitel III. Es befaßt sich praktisch mit einer Untersuchung der vom Römischen Stuhle getrennten Kirchen: dabei ist zunächst die Rede von den orthodoxen Kirchen, danach von den Kirchen aus der Reformation. Die Analyse ist zweifellos weitherzig und großzügig und sucht offenbar, alles das zu enthüllen, was in diesen Kirchengemeinschaften an Positivem liegen kann. Doch die dabei herausgestellten Werte sind die, welche die römisch-katholische Kirche selbst als dem christlichen Erbe angehörend und katholisch betrachtet und die sie folglich bei den übrigen Konfessionen als positiv anerkennt. Mit anderen Worten: Hier liegt eine Tendenz, in den anderen Kirchen die Elemente zu suchen, die mit dem Glauben der römisch-katholischen Kirche in Einklang stehen. Ein echter ökumenischer Dialog aber verlangt, daß jeder von den Gesprächspartnern sich wahrhaft und wirklich von den anderen befragen läßt; daß er es hinnimmt, selbst in Frage gestellt zu werden; und gerade das, so scheint mir, tritt in dem Dekret noch nicht genügend in Erscheinung: man entdeckt hier eine noch allzu deutliche romanozentrische Tendenz.»

Mit nur geringfügigen Abweichungen ist dies der Tenor bei allen Kommentatoren. Pastor Roux sieht diesen Eindruck durch die Enzyklika *Ecclesiam Suam* noch zusätzlich bestätigt, da diese die Kirchen und Kirchengemeinschaften in konzentrischen Kreisen um den Römischen Stuhl herum anordnet. Wenn daher auch die «Politik der Rückkehr» zu Ende sein sollte, so legt sich doch die Frage sehr nahe, ob die Konzilsväter sie nicht implizite wieder eingeführt haben in der ihrer Abstimmung zu Grunde liegenden Intention. Und, so fragt R. McAfee Brown, solange die römische Kirche sich als alleinige wahre Kirche ansieht und als einzige, welche die *forma* der Einheit besitzt, kann man die Frage nach der «Rückkehr» zwar ausklammern – ist sie aber nicht doch immer auf einer gewissen verborgenen Ebene noch da? Man könnte die Zahl der Zitate noch wesentlich erhöhen, die alle in dieser Unruhe übereinstimmen.

3. Der Bericht von Lukas Vischer

Hierher gehört auch der Bericht von Dr. Lukas Vischer[10] an die Konferenz von Enugu. Pastor Vischer ist vom Ökumenischen Rat bestimmter Beobachter für das Zweite Vatikanische Konzil; er ist einer der Hauptverbindungsleute zwischen dem Sekretariat des Kardinals Bea und dem Sekretariat von Dr. Visser't Hooft, und bekam in dieser Eigenschaft den Auftrag, über die 3. Konzilssession vor dem im Januar 1965 in Enugu (Nigeria) zusammengetretenen Zentralkommitee des Ökumenischen Rates zu berichten. Sehr niedergeschlagen verabschiedete er sich am 21. November 1965 in Rom, tief betrübt durch die letzten Ereignisse; und es blieb zu befürchten, durch seinen ganzen Bericht würden sich die härtesten Urteile hindurchziehen, die dann die unmittelbare Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Ökumenischen Rat sehr belastet hätten. Wer hätte ihm das verübeln können? Doch tatsächlich ist sein Bericht nur äußerst objektiv, öffnet aber, ohne von den bereits erwähnten Schwierigkeiten und Unklarheiten auch nur das geringste zu vertuschen, ganz weit den Weg der Hoffnung.

Der Bericht ist sehr objektiv: Lukas Vischer erwähnt den «Streit», die «heftigen Kämpfe», die den Weg der 3. Session markieren, um dann schließlich zu konkreten Ergebnissen zu führen, und hier, so sagt Vischer, liegt die «Größe» dieser Session. Ebenso wie Pastor Richard-Molard ist er absolut nicht darüber erstaunt, daß das Konzil durch diesen Winter hindurchgehen mußte, ehe es die Ernte einbringen konnte, oder mit anderen Worten gesagt: durch den Tod am Kreuz, ehe es zur Auferstehung gelangte; doch das muß *das Geschick aller Kirchen* auf ihrem Weg zur Einheit sein, und L. Vischer fordert sie *alle* auf, ihre Rolle bei diesem schmerzlichen Drama zu spielen.

Mit großer Klarheit analysiert er die Handlungen des Konzils, vor allem die beiden großen Dokumente über die Kirche und über den Ökumenismus:

«Die Ereignisse», so sagt er, «lassen sich mit einem Bild des Janus vergleichen, des Gottes der beiden Tore: sie haben ein doppeltes Gesicht. Auf der einen Seite öffnen sie die Tore nicht nur zu einer Erneuerung in der Tiefe, sondern auch zu einer innigeren Gemeinschaft mit den von Rom getrennten Kirchen. Auf der anderen Seite setzen sie die spezifische Tradition der römisch-katholischen Kirche fort; sie stellen eine Anpassung der alten römisch-katholischen Standpunkte an die modernen Zeiten dar, eine Übertragung in einen

aktuellen Zusammenhang. Alles wird davon abhängen, wie diese Texte in den kommenden Jahren interpretiert werden, – das heißt welchem von den beiden Antlitzen des Janus die römisch-katholische Kirche den Vorzug geben wird.»

Für den Augenblick liegen noch beide Interpretationen im Bereich des Möglichen. In der Konstitution über die Kirche hat man den Eindruck, als bestände ein Widerstreit zwischen den beiden ersten in ihrer Neuheit so bemerkenswerten Kapiteln «das Mysterium der Kirche» und «das Volk Gottes» auf der einen und dem 3. für den nicht-römischen Leser so beunruhigenden Kapitel über «die bischöfliche Kollegialität» auf der anderen Seite. Dieses dritte Kapitel vermittelt, vor allem aus der Perspektive seiner – glücklicherweise durchaus mehrdeutigen – «erläuternden Anmerkung» gesehen, viel eher den Eindruck, als steigere es noch den Absolutismus des Ersten Vatikanums, indem es dem Primat eine verbesserte organische Basis – die Körperschaft der Bischöfe – gibt, anstatt einen Ausgleich zu schaffen durch eine echte Kollegialitätsformel für die Regierung der Gesamtkirche. Das ist zumindest der Eindruck eines reformierten Christen wie L. Vischer oder eines orthodoxen wie Professor Nissiotis. Inwiefern unter diesen Voraussetzungen das Zweite Vaticanum eine Etappe auf dem Weg zu einer «Ekklesiologie der Communio» sein soll, läßt sich natürlich nicht erkennen. – Auch was das Dekret über den Ökumenismus anbetrifft, so begrüßt L. Vischer zweifellos voll Freude die tiefgreifenden Verbesserungen im Vergleich zur ersten Version, spürt aber deutlich die ausgeprägte Romanozentrik auch durch den neuen Text hindurch; und seine Einwände vom Vorjahr sind noch nicht entkräftet. Immerhin bin ich überzeugt davon, daß der Beobachter von Genf sich darüber Rechenschaft gegeben hat, welches Gewicht sein abschließendes Urteil vor dem Zentralkomitee gewinnen würde, je nachdem ob es positiv oder negativ ausfiele. Er hielt die nächste Zukunft des Ökumenismus in seiner Hand. – Wir müssen gerecht sein: Lukas Vischer hat sein Urteil in aller Rechtlichkeit und echter Größe abgegeben.

Bei der Untersuchung der Arbeit der 3. Session kommt er zu dem Schlußergebnis, daß man sich vorerst noch kein klares Bild machen könne: Die Ergebnisse lassen keine eindeutigen Tendenzen erkennen, und die Fragen, die unbeantwortet bleiben, sind allzu zahlreich. «Die römische Kirche ist sich offenbar selbst noch nicht völlig klar über das, was ihr durch dieses Konzil widerfahren ist; die großen Linien lassen sich erst im Stadium des Entwurfes erkennen» und man kann unmöglich jetzt schon die Gewißheit haben, ob die hier und da sich abzeichnenden Möglichkeiten zur Wirklichkeit werden.

In dieser Situation aber müssen alle christlichen Kirchen sich bewußt werden, daß sie eine kollektive Verantwortung gegenüber der römischen Kirche besitzen, denn, ob sie wollen oder nicht, sie stehen in Gemeinschaft mit ihr:

«Diese Situation gibt keinerlei Motiv, eine Haltung abwartender Neutralität oder geheimer, schadenfroher Genugtuung einzunehmen... Die nichtrömischen Kirchen müssen sich also einer Verantwortung bewußt werden. *Durch ihre Mitarbeit müssen sie zu entwickeln suchen, was beim Konzil noch im Bereich des Potentiellen geblieben ist.*[11] Dialog und Begegnung, gründend auf dem ehrlichen Bekenntnis der Wahrheit, bleiben die Hoffnung der nun folgenden Etappe. Eine Haltung des inneren Rückzuges wäre das sicherste Mittel, die Bewegung des Konzils zum Erstarren zu bringen.»

Der Genfer Theologe entwickelt dann jenen Hauptgedanken, dem das Konzilsdekret noch nicht entspricht: die Idee einer «Gemeinschaft des Dialoges und der Zusammenarbeit der Kirchen», unter Mitwirkung der römischen Kirche. Doch genügt es nicht, das Wort «Dialog» zu wiederholen; sein Inhalt muß in eindringlicher Weise nahegebracht werden:

«Kann man nicht gemeinsam prüfen, was wir unter «ökumenischen Beziehungen» verstehen und in welcher Form wir sie ins Auge fassen? Müssen wir nicht unser Denken über die Grundsätze der religiösen Freiheit einer Prüfung unterwerfen? Müßte nicht die komplexe Frage des Proselytismus einer Lösung nähergebracht werden? Müßten wir nicht beginnen, uns die Frage zu stellen, in welchem Maße und in welcher Weise voneinander getrennte Kirchen ein gemeinsames Zeugnis geben, eine gemeinsame Tätigkeit in die Wege leiten können, ohne im Verlauf dieses Weges zueinander in Gegensatz zu geraten? Die Aufgabe, die sich hier stellt, ist erdrückend, und der Weg zu einer wahrhaft ökumenischen Gemeinschaft kann so ungewiß und gefahrvoll erscheinen, daß man zögert, ihn zu betreten. Doch wenn es dazu käme, befände sich das Haupthindernis auf seiten der nicht-römischen Kirchen. Denn die römisch-katholische Kirche ist ernstlich zum ökumenischen Dialog entschlossen. Und man kann nur zu einer Klärung dieser grundlegenden Bereitschaft gelangen, wenn man sie ernst nimmt und wenn sie eine Antwort erhält.

Dr. Lukas Vischer schließt seinen Bericht mit der

Vertrauensfrage: Der Ökumenische Rat hat in diesem Dialog eine Rolle zu spielen; er muß dafür sorgen, daß die römische Kirche in den Genuß seiner schon langen Erfahrung mit dem Leben einer ökumenischen Gemeinschaft und der bereits gefundenen Lösungen für bestimmte Probleme gelangt; daher wäre für ihn der Augenblick gekommen, als Antwort auf das Dekret und trotz der Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten, die es noch enthält, von sich aus *die Aufnahme der Zusammenarbeit* vorzuschlagen: wohlgemerkt unbeschadet der einzelnen Gespräche, die jede Kirche zur Klärung ihrer eigenen Situation aufnehmen könnte und müßte.

In diesem Sinne lautete das Plädoyer von Dr. Vischer vor der Konferenz von Enugu. Dr. Visser't Hooft hatte bereits ähnliche Gedanken in seinem einleitenden Bericht formuliert.[12] So wurde beschlossen, eine «gemischte Arbeitsgruppe» zum Studium der Grundsätze und Methoden für eine Zusammenarbeit mit der römischen Kirche zu bilden:[13] das bisher größte Ereignis in der Geschichte der ökumenischen Bewegung! Was dann geschah ist bekannt. In dieser Gruppe, die ihre Arbeit im Juni 1965 in Bossey aufnahm, ist der Ökumenische Rat mit acht Mitgliedern vertreten und die römische Kirche mit sechs. Dieser Unterschied in der Zahl hat seinen ganz bestimmten Grund: Er sollte dem Ökumenischen Rat gestatten, möglichst gleichmässig die Haupttraditionen seiner Gliedkirchen (evangelisch, anglikanisch, orthodox und altkatholisch) hinzuzuziehen. Das Programm umfaßt die Hauptfragen, für die der Ökumenische Rat als solcher Zuständigkeit besitzt: die Zusammenarbeit in der christlichen Aktion («Dritte Welt», soziale und internationale Angelegenheiten); die Beteiligung an den theologischen Arbeiten von «Glaube und Kirchenverfassung»; alles was zu Spannungsquellen zwischen den Kirchen werden kann (bekenntnisverschiedene Ehen, Fragen der religiösen Freiheit, Proselytismus); und schließlich alle Dinge, die das praktische christliche Leben und die Mission der Kirche berühren. Andere Gesprächsthemen über speziellere Themenkreise zwischen den Gliedkirchen, die dieses wünschen sollten, und der römisch-katholischen Kirche bleiben vorbehalten.

Die Antwort von Rom lautete positiv.[14] Kardinal Bea brachte persönlich die Antwort nach Genf, anläßlich seines denkwürdigen Besuches, den er am 18. Februar, in Begleitung von Pastor Marc Boegner dem Ökumenischen Rat abstattete. Diese Begegnung, so bemerkt der Bericht, «ist eine Bestätigung dafür, daß auf höchster Ebene das Konzilsdekret über den Ökumenismus zur praktischen Ausführung gelangt, und kennzeichnet den Beginn eines Dialogs auf der Ebene der Gleichberechtigung, weder auf Rom, noch auf Genf oder Konstantinopel zentriert, sondern ausschließlich auf Person und Werk Christi; gegründet auf die Heilige Schrift in der Wahrheit und christlichen Liebe; geleitet durch den Heiligen Geist zur Einheit so wie Christus sie will und mit den Mitteln, mit denen Christus sie will, zur Verherrlichung des Vaters.»

Gebe der Heilige Geist, daß diese in ausgezeichneter Form angelaufenen offiziellen Gespräche das Konzilsdekret reifen lassen, seine Implikationen und in ihm enthaltenen Forderungen für ein ökumenisches Werk von höchster Qualität enthüllen!

[1] Das beste Gesamtwerk über das Dekret ist gegenwärtig das von Kardinal Jaeger von Paderborn, Das Konzilsdekret über den Ökumenismus: sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. Paderborn, 1965, 173 Seiten. Es berichtet sehr ausführlich über den Übergang vom ursprünglichen Text zur zweiten Fassung, die Diskussionen und Abstimmungen.

[2] Schema Decreti de Oecumenismo, in drei Faszikeln (22. April 1963) und die Relatio super schema Decreti de Oecumenismo, von Kardinal Cicognani, Msgr. Martin, Msgr. Bukatko, Kardinal Bea und Msgr. De Smedt.

[3] Von den 1300 vorgeschlagenen modi wurden nur 28 beibehalten, die alle zur Verbesserung des Textes beitragen.

[4] Schema Decreti de Oecumenismo (27. April 1964), und die Relatio super schema emendatum Decreti de Oecumenismo, von NN. SS. Martin, Helmsing, Hermaniuk, Heenan. Die typographische Ausführung dieser zweiten Fassung war weniger gut als die der übrigen Schemata: man hatte es nicht für opportun gehalten, den ersten Text dem zweiten unmittelbar gegenüber zu stellen, was die Herausfindung der Abänderungen beträchtlich erschwerte. Der in aller Eile in der Nacht vom 19. zum 20. November gedruckte endgültige Text mit der Einfügung der 19 auf höhere Anordnung in extremis eingefügten modi trägt nicht den Hinweis: «de quo agatur in sessione publica die 21ª novembris» (zur Promulgierung in der öffentlichen Sitzung vom 21. November), da die Promulgation zu diesem Zeitpunkt noch als unsicher galt. Vgl. auch Sacrosanctum Oecumenicum Vaticanum Secundum: Konstitution und Dekrete der Dritten Session. Dogmatische Konstitution über die Kirche. Dekret über die katholischen Ostkirchen. Dekret über den Ökumenismus (lat. u. dt.). Deutsche Übersetzung besorgt im Auftrag der dt. Bischöfe, Freiburg i. Br. 1965.

[5] Die folgende Liste erhebt nicht den Anspruch, eine erschöpfende Aufzählung zu bieten.

A. Bea, Il Decreto conciliare sull'Ecumenismo: contenuto e significato, in Civiltà cattolica, 19. Dezember 1964, S. 524–534; Il decreto conciliare sull'Ecumenismo: l'azione da svolgere, in Civiltà cattolica, 2. Januar 1965, S. 9–22; Contributo del Concilio alla causa dell'unione dei christiani, in Civiltà cattolica, 6. März 1965, S. 422–434; Prospettive del segretariato per l'Unione dei Cristiani, in Civiltà cattolica, 5. Juni 1965. Als Zeugnis desselben Geistes eines zuversichtlichen Optimismus' wollen wir noch einen anonymen Artikel zitieren: Immobilismo cattolico nel dialogo oecumenico, in Civiltà, 16. Januar 1965, S. 105–108.

W. Becker, Das Konzilsdekret «De Oecumenismo», in Una Sancta, 1965, 2/3, S. 83–100.

G. Caprile, S J, Aspetti positivi della terza sessione del Concilio, in

Civiltà cattolica, 20. Februar 1965, S. 317–341. Dieser Autor ist aus erster Quelle über die Krise der letzten Tage informiert, sowie über die Haltung Pauls VI., der die Konzilsminorität bis zum äußersten schonte, da er auf jeden Fall die absolute Unparteilichkeit wahren wollte.

Y. Congar, OP, Bloc-notes, in Informations catholiques internationales, vom 15. September und 1. Dezember einschließlich. Diese Artikel sind nachträglich in Buchform zusammengefaßt worden: Le Concile au jour le jour, Ed. de Cerf, 180 Seiten. Wir verdanken P. Congar eine ausgezeichnete Einführung zum Dekret (hrsg. Centurion, S. 165–192).

C. J. Dumont, OP, Le décret conciliaire sur l'œcuménisme: quelques réflexions en guise d'introduction, in Vers l'Unité chrétienne, Dezember 1964, S. 93–95.

Kardinal Jaeger, op. cit.

O. Rousseau, OSB, Sur la IIIe session du Concile, in Irénikon, 1964/4, S. 508–523.

T. S. Stransky, CSP, The Decret on Ecumenism of the Second Vatican Council (Übers. u. Kommentar). Study-club Edition, Paulist Press, New York, 86 Seiten.

G. Thils, Le décret conciliaire sur l'œcumenisme, in Nouvelle Revue théologique, März 1965, S. 225–245.

M. Villain, S. M., La troisième session de Vatican II et le dialogue œcuménique, in Rythmes de Monde, 1964/4, S. 273–292. Vor allem die S. 282–287.

J. Willebrands, Le mouvement œcuménique à l'heure du Concile, in Vers l'Unité chrétienne, März–April 1965.

Siehe ferner: The Irish Theological Quarterly, April 1965: Die K. McNamara, E. McDonagh und J. Good (katholisch) anvertraute Analyse des Dekretes S. 129–156; und die sehr persönliche Reaktion von F. E. Volkes (anglikanisch), S. 156.

[6] Vorwort zum Dekret, Ausg. Centurion, S. 189–190.

[7] Erwähnt sei als besondes anregend und eindrucksvoll die Auswahl der Comments on the decree on Ecumenism, veröffentlicht im The Ecumenical Review, April 1965, aus der Feder von H. Roux (reformiert), S. 104–107; O. Cullmann (Lutheraner), S. 93–95; J. R. Chandran (Südindische Kirche), S. 101–104; R. McAfee Brown (Vereinigte Presbyterianische Kirche der USA), S. 95–97; J. Migues Bonino (Methodist), S. 109–112; O. Tomkins (Anglikaner), S. 107 bis 109; P. Evdokimov (orthodox), S. 97–101. Die Beiträge von P. Evdokimov, O. Cullmann und H. Roux sind im französischen Originaltext in Doc. Catholique vom 20. Juni, col. 1111–1118 erschienen

Zur Ergänzung sei empfohlen H. Roux, Le décret sur l'Œcuménisme, in Etudes théologiques et religieuses, 1965/1, S. 7–14; Pour un dialogue exigeant, in Réforme, 24. Oktober 1964; Le Concile et le dialogue œcuménique, Ed. du Seuil 1964. J. Bosc, La Constitution sur l'Œcuménisme, réaction protestante, in Amitié, Juni 1965, S. 4–6; J. M. Hornus, L'œcuménisme catholique et la troisième session de Vatican II, in Christianisme, Januar–Februar 1965, S. 73–84; O. Cullmann, Les portes ouvertes, in Réforme, 31. Oktober 1964. O. Richard-Molard, Le drame catholique, Vatican II, positions protestantes, in Réforme, 17. Oktober 1964; Espérance malgré tout, ebd., 14. November; L'hiver de Vatican II, Albin Michel 1965.

[8] Zur Krise der letzten Tage siehe die bereits zitierten Arbeiten. Außerdem sind zu diesem Thema folgende allgemeine Darstellungen über die 3. Session hinzuzunehmen: R. Laurentin, L'enjeu du Concile, bilance de la troisième session, Seuil 1965 (Kap. XVII, les surprises des derniers jours, S. 253–286); A. Wenger, Vatican II, chronique de la troisième session, Centurien 1965 (Kap. XVI, Le décret sur l'œcuménisme, S. 303–315); R. Rouquette, Les derniers jours de la troisième session, in Etudes, Januar 1965; Publications autour du Concile, Etudes, April 1965, S. 556–570; M. Villain, op. cit. S. 287–292; Où en est l'œcuménisme? Ne pas désespérer du dialogue, in Figaro, 18. Dezember 1964; G. Richard-Molard, Une douleur partagée, in Réforme, 28. November 1964; J. Grootaers, Le Concile et le Pape après une semaine mouvementée, in De Maand, Januar 1965, S. 16–35; G. Vallquist (schwedisch), Vatican II vu de la 60e latitude Nord, in De Maand, Ende Februar 1965, S. 84–87.

Diese Arbeiten bringen insgesamt eine mutige Darstellung der Tatsachen, gestützt auf eine gesicherte Dokumentation; sie geben recht gut das Gefühl der Entmutigung wieder, das in der letzten Woche herrschte, sind aber auch bereit anzuerkennen, daß Ermüdung und nervliche Anspannung ihren Teil zur Verschlechterung des Klimas beitrugen. Der Artikel von Caprile bringt bestimmte unvermutete Rechtfertigungen über den Augenblick, die zur Klärung der Meinung beigetragen haben. In diesem rückblickenden Bericht wollen wir nicht auf die Einzelheiten dieser schmerzlichen Angelegenheit zurückkommen, weil sie sich in den Erinnerungen verwischt und der Tatbestand nicht vollkommen rekonstruiert werden konnte. Wir freuen uns heute, daß das Dekret über die religiöse Freiheit auf die nachfolgende Session vertagt worden ist; das hat uns einen bedeutend besseren Text verschafft.

Bei weitem nicht dieselbe Objektivität finden wir bei dem englischen Katholiken P. Johnson, der seiner Enttäuschung in scharfen und die Ehrfurcht verletzenden Worten Ausdruck gibt (Chaos au Vatican, in Nouvel Observateur, 19. November 1964). Und Fr. Hillig stellt fest, daß in der deutschen Presse im allgemeinen von der Krise der letzten Tage nur die negativen Aspekte festgehalten worden sind (Das Ergebnis der dritten Konzilsperiode im Spiegel der deutschen Presse, in Stimmen der Zeit, Januar 1965).

[9] Op. cit. Amitié, Juni 1965, S. 6.

[10] Französische Übersetzung: Après la troisième session du IIe Concile du Vatican, in Documentation catholique, 21. Februar col. 353–370. Vgl. auch Concilium I 1965 H. 6, S. 532–36: Ökumenischer Rat der Kirchen (Einges.)

[11] Die Unterstreichung stammt vom Verfasser dieses Beitrages.

[12] Report of the General Secretary to the Central Committee, Enugu, Nigeria, Januar 1965, § 4: Relations with the Roman Catholic Church, in Ecumenical Review, April 1965, S. 169–170.

[13] Relationships between the World Council of Churches and the Roman Catholic Church, Statement adopted by the Central Committee at Enugu, ebd. S. 171–173.

[14] Rencontre œcuménique à Genève, Textes de S. Em. le cardinal Bea, les pasteurs Boegner et Visser't Hooft, les professeurs N. Nissiotis et O. Cullmann, Collection œcuménique, Nr. 4, Labor et Fides 1965. (Texte von Kardinal Bea, den Pastoren Boegner und Visser't Hooft, den Professoren N. Nissiotis und O. Cullmann.)

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MAURICE VILLAIN

Gehört dem Orden der Marianisten an und wurde 1927 zum Priester geweiht. Er studierte in Paris an der Sorbonne, an der Ecole des Chartres und der Ecole des Hautes Etudes, am Collegio S. Anselmo, Rom, und der Theologischen Fakultät in Lyon. Seine Promotion in Theologie erlangte er 1929 mit einer These über das «Liber de causis». Von 1929–1932 war er Professor für Dogmatik und von 1932–49 für Ekklesiologie und Kirchengeschichte. Seine Veröffentlichungen tragen folgende Titel: La Vocation de l'Eglise, Introduction à l'Oecumenisme, L'Abbé Paul Couturier, apôtre de l'Unité chrétienne, Oecumenisme spirituel, La prière de Jésus pour l'Unité chrétienne. Pater Villain arbeitet außerdem mit an den Sammelwerken: Eglise et Unité, Le Christ et l'Eglise, Eglise en plénitude, Bilan du Monde, sowie an den Zeitschriften Choisir, Missi und Nouvelle Revue Théologique und hat die Redaktion für Ökumenismus inne bei der Zeitschrift Rythmes du Monde·

H. Marot

Erste Reaktionen auf die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils von orthodoxer Bedeutung

So dünn gesät und fragmentarisch diese ersten Reaktionen auch sein mögen, sie sind doch recht interessant. Sie zeigen eine fundamentale Konvergenz, vor allem zum Thema des römischen Primats und der Folgerungen daraus für die Lehre von der Kirche. Sie enthüllen aber auch ein ganz unterschiedliches Verständnis, jenachdem ob es sich um einen Vertreter der «konservativen» oder der «fortschrittlichen» Richtung handelt, und eine gewisse Spannung innerhalb der neuen Richtung der sogenannten «eucharistischen» Ekklesiologie, wovon jedoch in anderem Zusammenhang noch ausführlicher die Rede sein wird. So läßt sich, im Zusammenhang mit dem Konzil, ein ganz neuer Aufbruch beobachten, reich an Verheißungen für den kommenden Dialog.

1. Zur Konstitution «De Ecclesia»: Die griechische Theologie

a. Eine «konservative» Reaktion

Professor J. Kamiris von der Universität Athen hat in der amtlichen Zeitschrift der griechischen Kirche *Ekklesia*, eine recht informative Artikelserie über die im Verlauf der dritten Konzilssession promulgierten Texte veröffentlicht.[1] Eins von den Verdiensten dieser Beiträge besteht offenbar darin, daß sie die Hauptpartien der Dekrete, aus denen sie eine Fülle von Zitaten enthalten, den griechischen Theologen überhaupt zugänglich machen. Von *De Ecclesia* werden allein die Kapitel III (über die Hierarchie) und VIII (über die Mutter Jesu) mit kritischen Kommentaren bedacht. Es scheint also, als fänden die übrigen Kapitel bei dem Professor eine globale Zustimmung.[2] Im Kapitel über die Mutter Jesu[3] weist er die Titel der Gottesmutter zurück, deren Bedeutung auch unter den katholischen Christen umstritten ist, und die das Konzil nicht übernommen hat, sowie vor allem die beiden Dogmen der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme in den Himmel; ebenfalls ablehnend spricht er sich über die Proklamierung Mariens als «Mater Ecclesiae» aus, die nicht weniger den Graben zwischen beiden Kirchen vertiefe. Die östliche Verehrung der Mutter Jesu in der Liturgie und die bisweilen überstiegene Marienfrömmigkeit, hat für die orthodoxe Dogmatik nicht die gleiche Rolle gespielt wie für die lateinische, wie unser griechischer Theologe feststellt. Was aber seine Aufmerksamkeit ebenso wie die anderer orthodoxer Christen besonders auf sich zieht, ist das Kapitel III.[4] Wenn dazu das Informationsmaterial stärker ausgewählt ist, so sind die Erläuterungen umso reichhaltiger. Bekanntlich erwähnt die Konstitution nur selten die Bischöfe, ohne zugleich in einem besorgten und defensiven Ton die vom Ersten Vaticanum übernommenen Vorrechte des Papsttums ausdrücklich zu bestätigen. Professor Karmiris bringt vorzugsweise diese Stellen, die den orthodoxen Christen Schwierigkeiten bereiten, und übergeht andere, mit denen sie sich bedeutend leichter zurechtfinden würden. Als Konservativer bereitet es ihm keine Schwierigkeiten, den Begriff der bischöflichen Kollegialität als solchen anzunehmen, doch der Nachdruck, den das Kapitel III auf den Primat verlegt, verbirgt ihm teilweise die wahre Stellungnahme des Konzils: So zieht er aus der Forderung der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Papst und dessen Eingriffsrecht in die kollegialen Handlungen den Schluß, daß die Vollmachten des Kollegiums von denen

des Papstes abgeleitet seien und spricht von «dem Kollegium, das sich in absoluter Abhängigkeit befindet und nur der Schatten der päpstlichen Allgewalt ist, einer Körperschaft, die Licht, Gewalt und Autorität vom Papst als einziger Quelle, einzigem Licht und einziger Autorität empfängt.» So gesehen gewinnt er den Eindruck, als habe das Zweite Vaticanum das Erste nur verstärkt.[5]

Gegenüber den in diesem Sinne interpretierten Stellungnahmen des Konzils entwickelt Professor Karmiris, im Hinblick auf den in Aussicht genommenen theologischen Dialog, ausführlich die orthodoxe Lehre.[6] Die von ihm vertretene Ekklesiologie ist die der klassischen orthodoxen Lehre, unbeeinflußt von der ursprünglich russischen Idee des *Sobornost*, mit der Tendenz, die Rolle der Hierarchie zu Gunsten des gesamten Volkes Gottes zu verringern.[7] In dieser Hinsicht nähert sich Professor Karmiris dem Kapitel III der Konstitution an. Tatsächlich ist es nach der Auffassung des griechischen Theologen über die synodale Ordnung der alten Kirche, das «Konzil aller an einem Ort versammelten Bischöfe, das die kollegiale und allgemeine Macht und Autorität der Kirche darstellt.» Das ökumenische Konzil als Versammlung aller Bischöfe in ihrer Eigenschaft als Nachfolger der Apostel besitzt die oberste Regierungsvollmacht, «die in ihrer Einheit die Personen der Trinität widerspiegelt»; das Konzil formuliert seine Dogmen unter Eingebung des Heiligen Geistes. So sind seine dogmatischen Entscheidungen unfehlbar und bilden die beständige Lehre der Kirche. Doch besitzt kein einziger Bischof für sich allein die Totalität kirchlicher Macht: Alle Bischöfe sind nach göttlichem Recht absolut gleich, unter Ausschluß jeglichen universalen Primates, der eine Oberhoheit über die zum ökumenischen Konzil versammelten oder in der Zerstreuung wirkenden Bischöfe, über die «partikulare,» «kollegiale» und vor allem «konziliare» Autorität bedeutete. So ist der «nachträglich von den Lateinern eingeführte», von Petrus ererbte Primat, über den die beiden Vatikanischen Konzile dogmatische Aussagen formuliert haben, «eine weltliche Neuerung»; und es scheint, als zöge Professor Karmiris – im Anschluß an eine Überprüfung des historischen Bildes – wie es andere, im folgenden noch zu erwähnende, orthodoxe Theologen tun, auch keine abgeschwächte und für die Orthodoxie organischer assimilierbare Form in Betracht.

Abschließend sei festgestellt, daß wir hier der traditionellen Stellungnahme der konservativen orthodoxen Theologie gegenüberstehen, wie sie immer noch in den kirchlichen Kreisen Griechenlands beherrschend ist.[8] Hinzugefügt sei, daß der recht deutlich negative Standpunkt, den Professor Karmiris zu bestimmten, bereits erwähnten Punkten bezieht, offenbar nicht unwiderruflich sein will, da er selbst auf die Aufnahme eines Dialogs anspielt.

b. Eine «fortschrittliche» Reaktion

Direktor Nikos Nissiotis vom Ökumenischen Institut in Bossey und Beobachter des ökumenischen Rates der Kirchen auf dem Konzil, ist ein Vertreter der «fortschrittlichen» Richtung und in diesem Sinne ein überzeugter Anhänger des *Sobornost;* im Namen dieser «Konziliarität der gesamten Kirche» beurteilt er die Konstitution *De Ecclesia.* Er entwickelt seine Auffassung in einem Artikel mit der Überschrift: «The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council»,[9] in dem gewisse der russischen Theologie des Instituts Saint Serge (Paris) entlehnte Elemente in einer eigenen Durchleuchtung und einem persönlichen Stil auftauchen, die ein wenig die Tendenz erkennen lassen, den Hauptgedanken Gewalt anzutun. Das Kapitel III, dessen juridische Auffassung sich auf das gesamte weitere Dokument auswirkt, hat in den Augen von Direktor Nissiotis keine Verbindung mit den beiden ersten, durchaus befriedigenden Kapiteln über die Kirche als Mysterium und Volk Gottes. Er konzentriert seine Kritik auf drei, übrigens miteinander zusammenhängende Hauptpunkte: 1. die Begrenzung der Apostolizität auf den Episkopat; 2. die fehlende Abhängigkeit der Kollegialität von der Gesamtheit der Kirche und 3. vor allem die mangelnde Pneumatologie.

1. Zunächst einmal ist dem Abendland von Anfang an zu allen Zeiten mehr an der Sukzession der Autorität Christi gelegen gewesen als am Wirken des Heiligen Geistes, das der Christenheit des Ostens wichtiger war. So ist bei der unmittelbaren Sukzession Christus–Apostel–Bischöfe das Pfingstereignis, ohne das die volle Realität der Kirche unbegreiflich bleibt, nicht berücksichtigt[10]. Daher konnte sich über die von der Orthodoxie anerkannte einfache «Priorität» hinaus[11] die Idee des petrinischen Primates als alleinige letzte Garantie des apostolischen Charakters entwickeln. «Die Identifizierung des Bischofs von Rom mit Petrus bedeutet nicht, daß er einfach Nachfolger Petri ist; vielmehr besitzt der Papst über die Bischöfe das höchste

Weisungsrecht und die oberste Rechtsautorität, die Petrus über die Apostel besitzt.» Das Zweite Vatikanum hat versucht, hier wieder einen Ausgleich zu schaffen, indem es sich auf die mit Petrus vereinigten Elf beruft, deren Nachfolger die Bischöfe sind: «Die einzige Linie des Ersten Vatikanums: Christus-Petrus-Päpste, ist durch eine zweite ergänzt und vervollständigt: die Elf – die Apostel – die Bischöfe. Das Zweite Vatikanum ändert die Linie des Ersten nicht, dehnt aber das göttliche Recht auf alle Bischöfe aus, wobei sie deren Autorität jedoch der absoluten Autorität des Papstes unterordnet.» Daher die ständig wiederholte Bestätigung des Primates, der unverändert bleibt.[12] «Die Orthodoxen fürchten, daß eine solche Auffassung von der bischöflichen Kollegialität eine neue Fehlorientierung in die Ekklesiologie hineinbringt, ohne das monarchische System wirksam zu korrigieren.[13] Der apostolische Charakter der Kirche wird schließlich eingeschränkt auf die Hierarchie, das Rückgrat der Kirche, welche die äußere juristische Ordnung wahrt, die Autorität besitzt, Priesterschaft und Laienschaft zu regieren. Angesichts dieser angeblichen Beschränkung der Apostolizität erscheint es Direktor Nissiotis wichtig, im Gefolge anderer orthodoxer Theologen daran zu erinnern, daß «die Zwölf nicht Einer plus Elf sind, sondern insgesamt Zwölf», und noch zusammen mit den Propheten (und den Martyrern); daß auch noch andere als die Zwölf Apostel waren, so zum Beispiel vor allem der hl. Paulus; daß die kirchlichen Entscheidungen nur dann definitiv sind, wenn sie in Gemeinschaft mit den Presbytern und der Gesamtkirche getroffen werden (Apg 15,22); daß der apostolische Charakter der Bischöfe der der Kirche ist und nicht umgekehrt; daß die Bischöfe innerhalb des Volkes Gottes mit dem höchsten Charisma bekleidet sind, um den apostolischen Charakter in einer besonderen Weise zu personifizieren; und schließlich daß der Bischof zu einer örtlichen Gemeinde gehört: Bischof und Kirche sind korrelative Größen.[14]

2. Beim zweiten Punkt bedauert Direktor Nissiotis, daß das Zweite Vatikanum sich nicht darum bemüht hat, die Kollegialität zur Gesamtheit der Kirche in Beziehung zu setzen.[15] Der Episkopat bleibt getrennt – namentlich von der Laienschaft (die vom Verfasser mit dem Volk Gottes gleichgesetzt ist). Die Konzilstexte wie auch die Art und Weise, in der man das Konzil ganz konkret zelebriert, lassen allzusehr das vordringliche Bestreben erkennen, Kategorien zu bilden und diesen dann einen sakralen Charakter zu verleihen.[16] Wenn die Kirche auch eine Hierarchie besitzt, so ist sie doch nicht in getrennte Bereiche aufgeteilt. Bezeichnenderweise kommt der Autor in diesem Zusammenhang auch auf den Primat zurück. Die orthodoxen Christen anerkennen «Prioritäten»-Vorrangstellungen. So ist auch Nissiotis, im Anschluß an verschiedene orthodoxe Autoren durchaus bereit, «Rom als apostolischem Stuhl, als Stadt der Martyrer und Hauptstadt des Reiches eine Vorrangstellung» zuzuerkennen, aber nur einen Ehrenvorrang, einen Vorrang in der Achtung und der Liebe – jenem Geschenk des Heiligen Geistes an die Kirche –, der jedoch die Geschichte und das Wesen der Kirche berücksichtigt und achtet.[17] Ganz generell kämpfen die orthodoxen und nicht-chalcedonischen Kirchen des Ostens, zwischen der monarchischen und kollektiven Kirchenführung durch die Autorität des Episkopates (mit anderen Worten: zwischen der römischen und der klassisch-orthodoxen Struktur), um eine Erhaltung der Oligarchie – im Namen der charismatischen Einheit; dabei baut sich die Ordnung von dem ganzen Volk Gottes und nicht von dem einem besonderen Rang vorbehaltenen göttlichen Recht ausgehend auf. Indessen – so stellt Nissiotis fest – kann der Konzilstext neue Wege zu einer stärkeren Dezentralisierung auftun; sie führen über die Bischofskonferenzen und eine Interpretation des Primates, die für die nicht-römischen Kirchen annehmbarer ist: das sollte ihre Hoffnung sein und Gegenstand ihres Gebetes.[18]

3. Die Hauptkritik schließlich bezieht sich auf das seiner Auffassung nach völlige Fehlen einer Pneumatologie. Hier liegt übrigens – das wollen wir ausdrücklich bemerken – ein auffallender Aspekt der abendländischen Tradition ganz allgemein betrachtet. Darin erblickt Direktor Nissiotis auch eine Rechtfertigung für diejenigen von den orthodoxen Theologen, die immer noch der Frage des *Filioque* eine große Bedeutung beimessen. Denn gerade diese Schwäche in der theologischen Lehre vom Heiligen Geist hat, wie er meint, die allzu starke Sorge um eine hierarchische Struktur zur Folge, die nicht genügend auf die Gesamtheit, das πλήρωμα der Kirche, bezogen ist und sich dahingehend auswirkt, daß sie die Einheit der Kirche auf eine Frage der Disziplin und des Gehorsams der niederen Kategorien des Volkes Gottes den anderen gegenüber reduziert.[19] Das Fehlen einer Theologie des Heiligen Geistes als Gründers der Kirche am Pfingsttag, läßt die menschliche Institution ein-

dringen. Nach Aussage des Zweiten Vatikanums ist der Geist nur der «Garant der Harmonie zwischen dem göttlichen und menschlichen Aspekt der Kirche, des göttlichen Ursprungs des kirchlichen Autorität und der harmonischen Beziehungen zwischen dem Papst und den Bischöfen, der Hierarchie und der Laienschaft». Nissiotis gibt seiner Freude darüber Ausdruck, daß in dem definitiven Text der Konstitution der Heilige Geist an vier maßgeblichen Stellen erwähnt ist und vor allem, daß er in Beziehung gesetzt ist zur Bildung der ersten Gemeinde der Gläubigen, doch kann dies nach seiner Meinung die oben aufgezeichnete Perspektive nicht modifizieren, aus der heraus die schöpferische Rolle des Geistes im Hinblick auf den ganzen Leib und namentlich die Lehrer, Propheten, Bischöfe und Charismatiker nicht in Erscheinung tritt.[20] «Die Orthodoxie leugnet keineswegs die Beziehung zwischen der Apostolizität der Zwölf und den Bischöfen, doch geht diese Apostolizität über das durch die Herabkunft des Geistes am Pfingstfest zusammengeführte Volk Gottes.» Das aber ist für Nissiotis der wesentliche Punkt, in dem seine Kritik sich konzentriert. Auf dieses Fehlen einer angemessenen Erwähnung des Heiligen Geistes am Pfingstfest (außer in dem abschließenden Text) wird auch die Einschaltung des Kapitels VIII über die Mutter Jesu zurückgeführt, wo die dogmatische Darstellung eine «Verwechslung» mit dem Heiligen Geist herbeiführt, wie es übrigens auch bei dem Titel der «Mater Ecclesiae» ganz offenbar der Fall ist und schließlich auch für die Annahme einer von der Fürsprache verschiedene Mittlerschaft im spezifischen Sinne des Wortes gelten würde. Der dogmatisierten römischen Mariologie stellt unser Autor die orthodoxe Lehre entgegen, die sich auf das *Theotokos* und die Verehrung in der Doxologie und der Hymnologie beschränkt.[21]

«So kann man auf dem Gebiet der Ekklesiologie von einer Unterordnung des Werkes des Heiligen Geistes unter das Werk Christi sprechen.» In diesem Sinne könnte man nach seinen eigenen Worten die systematische Kritik des griechischen Theologen zusammenfassen. Möglicherweise hat er in einem gewissen Maße recht, doch scheint uns, als führe ihn seine eigene Position zu einer Unterordnung im entgegengesetzten Sinne, und störe das so schwer zu wahrende Gleichgewicht zwischen Christologie und Pneumatologie.[22]

2. Die russische Theologie und die Konstitution «De ecclesia»

a. Eine Gesamtdarstellung von *De Ecclesia*

N. Arsenieff, der Veteran der orthodoxen Theologie des geistlichen Lebens[23], bietet uns einen Kommentar, der über das Kapitel III hinausgeht. Um diesem Dokument gerecht zu werden, glaubt er es als Ganzes prüfen zu müssen, da es über die Probleme des Episkopates und des Papsttums hinausreicht. Wiederholt äußert der Autor sich höchst anerkennend über die allgemeine Bedeutung des Textes. Er ist überrascht über den christologischen Aspekt, dem er in vollem Umfang zustimmt, und – von da ausgehend – über den missionarischen Elan im Blick auf die nach dem Licht suchende heutige Welt. Nach seiner Auffassung muß die Ekklesiologie ihrem Wesen nach immer der Christologie untergeordnet sein.[24] Man hat vermieden, die irdische Kirche und das Reich Gottes gleichzusetzen, und diese eschatologische Einstellung verleiht dem Ganzen seine volle Dynamik. «Das alles ist christlich und apostolisch und dem Herzen der orthodoxen Kirche teuer.» Das Werk des Geistes scheint in dem Abschnitt über den Leib Christi in paulinischen Worten sehr wohl beschrieben. Mit Wohlwollen kommentiert er die Zeilen über die arme und leidende Kirche; und der tiefste Grund für die jüngsten Ereignisse in der katholischen Kirche ist für ihn eine Bestätigung dessen, daß eine ständige Reform und Reinigung in der Kirche unerläßlich und notwendig ist – letztlich um der Verkündigung des Evangeliums willen.[25] Das zweite Kapitel über das Volk Gottes läßt ihn eine allgemeine Verantwortung erkennen und zeigt eine dynamische Konzeption der vom Geist geleiteten Kirche, die – ein bemerkenswerter ökumenischer Gesichtspunkt – N. Arsenieff an die schönsten Stellen über dieses Thema bei dem russischen Theologen Khomjakoff erinnert (den Verbreiter der Idee des *Sobornost* aus dem vorigen Jahrhundert).[26] Die Herausstellung des bischöflichen Gewalt zeigt Anklänge an die orthodoxe Auffassung. Doch hier erhebt sich die Frage nach dem Primat in ihrem ganzen Umfang. Der Verfasser zitiert die «ständig wiederholten» Haupttexte und betont, daß die Lehre des Ersten Vatikanum sowohl über den Primat als auch über die Unfehlbarkeit hier erneut proklamiert ist und in diesem zweiten Punkt, ohne irgend etwas Neues hinzuzufügen. Die Betonung des Episkopates bringt eine gewisse Zweiheit, doch

eine Zweiheit in der Einheit. Das kann als ein gewisser Durchbruch in Richtung auf die alte von der orthodoxen Kirche gewahrte Lehre und ein Gewinn im Sinne der Wiedervereinigung erscheinen. Doch die *nota praevia* scheint erneut die Unterordnung und Zentralisierung zu betonen, indem sie die gesamte Ausübung der bischöflichen Gewalt vom Papst abhängig und eine größere Kollegialität im Leben der Kirche problematisch macht.[27] Im übrigen aber ist ein beachtlicher Fortschritt zu verzeichnen: Das Konzil «hat in bewundernswerter Weise jenem Antrieb Gestalt gegeben, in Demut und Armut der leidenden und ungläubigen Welt entgegenzugehen – nicht um sie zu verurteilen, sondern um das Heil in Christus zu predigen».[28]

b. Eine religiöse Zeitschrift der Sowjetunion und das Kapitel III

Wie für die vorhergegangenen Sessionen hat A. Kazem-Bek in der *Zeitschrift des Moskauer Patriarchats* eine sehr gut informierte Berichterstattung über die 3. Session gebracht[29], wo er mit einigen Erläuterungen die wichtigsten von den 39 Vor-Abstimmungen über das Kapitel III. (Kollegialität) durchgeht. Er macht darauf aufmerksam, daß «das, was als bischöfliche ‚Kollegialität' definiert ist, mit einigen terminologischen Abschwächungen dem Begriff des *Sobornost* (Kollegialität) der Bischöfe in der Kirche entspricht und daß «vom orthodoxen Standpunkt aus die Frage des bischöflichen *Sobornost* und seiner Ableitung vom apostolischen *Sobornost* eine eminente Bedeutung besitzt».[30] Er faßt unter ausdrücklicher Zustimmung alle Stimmen zusammen, die im Sinne der Orthodoxie und der alten Kirche lauten, um danach zu den anderen überzugehen, zu denen er eine klare aber maßvolle Kritik gibt.[31]

c. Die «eucharistische» Ekklesiologie und die Konstitution *De Ecclesia*

Ebenfalls zum Kapitel III über die Hierarchie und die damit zusammenhängenden Probleme haben uns von russischer Seite zwei dem Institut Saint Serge in Paris entstammende Theologen ihre ersten Reaktionen zur Kenntnis gebracht: Pater N. Afanassieff, Professor in Paris, und sein Schüler, Pater J. Meyendorff, der gegenwärtig in New York doziert. Diese beiden Theologen beziehen ganz speziell im Namen der «eucharistischen» Theologie Stellung zu dem Konzilsdokument. Es sei daran erinnert, daß Pater N. Afanassieff vor etwa zwanzig Jahren eine Ekklesiologie der örtlichen Kirche entwickelt hat, die er als «eucharistische» bezeichnet und dernach die Kirche als Leib Christi in ihrer ganzen Fülle vor allem durch die eucharistische Feier der unter Leitung des Bischofs stehenden örtlichen Kirche gegenwärtig ist.[32] Wir haben hier eine der «interessantesten Bemühungen vor uns, die ursprünglichen Begriffe wiederherzustellen» (Meyendorff). Ja, diese theologische Konzeption hat sogar – ganz diskret – der Konstitution *De Ecclesia* selbst ihren Stempel aufgedrückt.[33]

Doch hat sich, von dieser breiten gemeinsamen Basis ihren Ausgang nehmend – teilweise im Zusammenhang mit den Konzilsdokumenten –, eine tiefgreifende Meinungsverschiedenheit ergeben: P. Meyendorff zögert, sich den offenbar logischen Schlußfolgerungen anzuschließen, zu denen sein Lehrer in jüngster Zeit gelangt ist. Das gilt vor allem für seine vollkommen negative Einstellung jedem «universalen» Faktor in der Ekklesiologie und, wie wir sehen werden, dem Dekret *De Oecumenismo* gegenüber, sowie für Pater Afanassieffs Reaktion auf den Gedanken der *communicatio in sacris*.

d. Pater N. Afanassieff und die Kollegialität

Am 28. März 1965 nahm P. Afanassieff auf einer feierlichen Sitzung des Pariser Institutes Saint Serge Stellung zur Konstitution *De Ecclesia*. Dabei ließ er ganz eindeutig erkennen, welche Zweifel er im Hinblick auf die Kollegialität hege.[34] Vom historischen Standpunkt ausgehend, stellte er die Behauptung auf, es habe ebensowenig ein Apostelkollegium gegeben, wie es ein Bischofskollegium gebe: zu Lebzeiten Christi habe die Apostel-Gruppe keinerlei juridischen Aspekt gekannt. In der Folgezeit ließe auch nichts klar und deutlich eine Kollegialität erkennen: die exegetischen Schwierigkeiten des 15. Kapitels der Apostelgeschichte sind bekannt, und anschließend hätten die Apostel sich, persönlichen Antrieben folgend, über die ganze Welt verstreut. Es sei unmöglich, den Übergang von einem Apostelkollegium zum Bischofskollegium zu bestimmen; noch Cyprian von Karthago kenne nur örtliche Synoden; eine Kollegialität aber müsse entschieden universal sein. Auch auf den ökumenischen Konzilen sei sie nicht sichtbar geworden, denn auch diese hätten nur einen Teil der Bischöfe versammelt und diese seien häufig uneins gewesen. Und schließlich nach der Trennung der Kirchen müsse man «zugeben, wenn man von Kollegialität

sprechen wolle, daß es zwei Kollegien gegeben habe, die miteinander in Streit lagen». So habe die Kollegialitätsidee keinen entsprechenden historischen Ausdruck gefunden.[35] Doch darüber hinaus schließe unter ekklesiologischem Gesichtspunkt der authentische Begriff der apostolischen Sukzession die Kollegialität aus. P. Afanassieff unterscheidet zwei Formen der Sukzession: die «persönliche», in der die Bischöfe einer örtlichen Kirche in der Nachfolge eines ganz bestimmten Apostels stehen; dabei ist diese bisweilen legendäre Vorstellung[36] «im ekklesialen Bewußtsein fest verankert»; und als zweite die kollektive Sukzession der Apostel (in der Konstitution: die Bischöfe im Verhältnis zu den «Elf»), die schon historisch schwierig und vom Standpunkt der («eucharistischen») Ekklesiologie noch schwieriger vertretbar sei. So entscheidet sich Afanassieff für eine Form, die in seinen Augen ursprünglich ist: Die Bischöfe nehmen alle unter demselben Rechtstitel an der Nachfolge Petri teil. Das ist die allgemein angenommene Lehre des hl. Cyprian über die *Cathedra Petri*, doch wandelt er sie im Sinne seiner Ideen über den Vorsitz bei der eucharistischen Feier ab, den jeder Bischof in seiner örtlichen Kirche innehat und macht damit die kollegiale Form dieser Sukzession problematisch.[37] «Folgt man der Lehre von der Kollegialität, so ist es unvermeidlich, daß das labile GleichgewichtsverhältnisPapsttum–Episkopat sich nach der Seite des Papstes neigt, und man kann nicht mehr von einer eigenständigen, obersten Gewalt des Episkopats sprechen, da diese in vollem Umfang beim Papst liegt; er kann nach seinem Gutdünken und in von ihm selbst bestimmten Fällen kraft dieser obersten Gewalt dem Bischofskollegium, das immer und ausschließlich mit Zustimmung des Papstes handeln muß, an dieser Gewalt Anteil gewähren.» Was die praktischen Auswirkungen der Kollegialität betrifft, so entspricht die Bischofssynode am Sitz des Papstes der Patriarchatssynode, die der Orthodoxie so teuer ist. Doch die beschränkte Zahl der Bischöfe macht es unmöglich, hier von Kollegialität zu sprechen. Das gleiche gilt nach Afanassieff für die Bischofskonferenzen und Regional-Synoden, die «eher eine Einschränkung des Kollegialitätsprinzips bedeuten».[38] Doch will er den Eindruck vermeiden, er stehe der Idee der Kollegialität negativ gegenüber. Daher sieht er bei ihrer Hinzunahme zur höchsten Gewalt die Bischöfe nicht mehr als Verwalter, sondern als Hirten.

Die Lehre von der Kollegialität liegt so vollständig auf der allgemeinen ekklesiologischen Linie, die gemeinsames Erbe der Orthodoxie und der katholischen Kirche ist. Die alte Kirche aber dachte nicht in diesem Rahmen, sondern in dem der örtlichen Kirche: Alles was in jeder Kirche geschieht, muß von den anderen angenommen werden: das ist die «Rezeption», bei der gewisse Kirchen jedoch eine wichtigere Rolle spielten. So war die Rolle Roms entscheidend und bisweilen definitiv, setzte aber auf seiten der anderen die «Rezeption» voraus. Wenn man die Konstitution *De Ecclesia* betrachtet, so scheint es, daß man «noch weit von einer Lehre der örtlichen Kirche entfernt ist».

e. P. J. Meyendorff: Auf eine Synthese zu?

In seiner Stellungnahme zu *De Ecclesia*[39] scheint P. J. Meyendorff auf der Suche nach einer gewissen *via media* zwischen der Ekklesiologie dieses Dokuments und dem extremen Standpunkt von P. Afanassieff.[40] Wie dieser geht er von der Konzeption der örtlichen Kirche als sakramentaler Gemeinschaft und Leib Christi in der Fülle aus. Von da aus findet auch er eine Erklärung für die Lehre von der Kirche bei Cyprian von Karthago, für den jedes Kirchenoberhaupt zusammen mit der *Cathedra Petri* die Nachfolge Petri besitzt. Doch zögert er nicht anzuerkennen, daß derselbe Cyprian «der große Lehrer der bischöflichen Kollegialität» ist, selbst wenn diese bei dem afrikanischen Kirchenlehrer an «die funktionelle *Identität* der Bischöfe untereinander» gebunden ist.[41] *De Ecclesia*, so bemerkt J. Meyendorff, hat in organischer Form eine gute Zusammenfassung der eucharistischen Theologie der örtlichen Kirche eingebaut. Doch andere Partien widersprechen ihr oder übersehen sie, indem sie die örtlichen Kirchen als «Teile» eines «Ganzen» betrachten, oder indem sie den Episkopat nur soweit in Beziehung zur örtlichen Kirche setzen, wie es sich um die Funktionen des Bischofs und nicht um das Wesen oder den Ursprung des Episkopats handelt. Dafür beruft man sich ausschließlich auf die (kollektive) apostolische Sukzession, während doch die bischöfliche Würde zunächst eine Funktion der örtlichen Kirche ist, gemäß der Tradition des Ostens wie des Westens. Im weiteren Verlauf seiner Auseinandersetzungen bemerkt J. Meyendorff, daß «gerade seine Funktionen in einer örtlichen begrenzten Sondergemeinschaft den Bischofsrang zur Teilnahme am universalen Kollegium qualifizieren. Diese Zugehörigkeit zum Kollegium ist gewiß ein notwendiges Element der

bischöflichen Funktionen und ein Zeichen für den authentischen Charakter seiner Bischofswürde – was vor allem der kollegiale Charakter der Bischofskonsekration bezeugt –, doch ist sein Bischofsamt ihm für seine örtliche Kirche und in deren Schoß – bestätigt durch das Zeugnis aller anderen Kirchen – übertragen.[42] Die Beziehung zwischen «universal» und «sakramental» erscheint P. Meyendorff ganz zu recht als ein entscheidendes Problem, und mit aller Kraft sucht er einen Weg zwischen «Logik» und «juridischer Konzeption», zwischen einer allzu stark schematisierten «eucharistischen» Ekklesiologie (wie der von P. Afanassieff), welche die «universale» Dimension völlig übersieht, und der des Zweiten Vaticanums, die trotz gegenteiligen Anscheins eine «im Hinblick auf die universale Sendung der Kirche und nicht im Hinblick auf ihre sakramentale Natur» entwickelte Ekklesiologie nicht modifiziert hat. Das zeigen die ständigen Verweise und Bezugnahmen auf den römischen Primat. «Der ekklesiale Charakter einer örtlichen Kirche manifestiert sich in vollem Umfang durch die Einheit mit Rom, die bewirkt, daß die «Kirche eine Kirche ist». In diesem Zusammenhang hebt das Dokument die Unterordnung sowohl der bischöflichen Kollegialität als auch der ordentlichen Gewalt der Bischöfe unter den Papst hervor, läßt aber zugleich deutlich erkennen, daß das Konzil «die bischöfliche Würde nicht als eine Delegation päpstlicher Gewalt ansieht», daß vielmehr nur die *Ausübung* der bischöflichen Gewalt in völliger Abhängigkeit vom römischen Bischof geschieht und zwar auf Grund göttlichen Rechtes. Die Kollegialität leitet sich also von einer universalen kanonischen Struktur her. Die Suche nach einem Ausgleich geht weiter: «Eine gesunde Konzeption beruht auf der Voraussetzung einer *zweifachen* Repräsentationsrichtung: der Bischof ist zugleich Vertreter seiner partikularen Kirche im Schoße des universalen Kollegiums – und kraft apostolischer Sukzession und seiner Zugehörigkeit zum Kollegium Repräsentant Gottes in dieser seiner Kirche. Wenn man eins von den Elementen dieses Gleichgewichtes wegnimmt, so fällt man entweder in den Kongregationalismus oder in einen Kirchenbegriff, der das Bild der örtlichen Gemeinde auf die universale Kirche überträgt: ein einziger «universaler» Bischof, umgeben von einem Kollegium von Presbyter-Bischöfen. Unter Beibehaltung des Begriffes der Kollegialität fordert P. Meyendorff die Orthodoxen auf, anzuerkennen, daß das universale Kollegium eine Struktur impliziert, zu der selbst ein Oberhaupt gehört, das nicht notwendig nur einen reinen Ehrenvorrang besitzen muß. Als neuralgischer Punkt erscheint ihm schließlich der der *Interdependenz* des Papstes und der Bischöfe, deren Fehlen den Verlautbarungen des Zweiten Vaticanums über die Kollegialität ihren entscheidenden Wert nimmt». Auf Grund der «universalen» Ekklesiologie aber erscheint ihm die Verkündigung dieser Interdependenz unmöglich.[43]

Es scheint, als lasse die Suche nach dem Gleichgewicht P. Meyendorff sehr stark und mit einer gewissen Ausschließlichkeit der örtlichen Kirche zuneigen, deren einziges Kriterium der Geist der Wahrheit ist, selbst wenn er die ausgesprochene Absicht verfolgt, das «Kollegium der Bischöfe» nicht abzuwerten. Er schließt im übrigen mit einem Ausdruck der Hoffnung, daß die Konstitution mit der Zeit unerwartete Folgen haben könnte, «indem sie ein ernsthaftes Gegengewicht gegen die päpstliche Oberhoheit schafft» und daß «bestimmte Dinge, die heute außerhalb des Zusammenhangs stehen, in Zukunft möglicherweise eine praktische Bedeutung erhalten könnten. Das scheint uns ungeheuer wichtig». Zum «entscheidenden» Problem, der Synthese der beiden ekklesiologischen Auffassungen, der «universalen» und der «eucharistischen», die bisweilen von bestimmten Vertretern beider Kirchen allzusehr zueinander in Gegensatz gestellt werden, hat P. Meyendorff einen ersten Beitrag geliefert, der uns alle zum Nachdenken auffordert.

3. Zu «De Oecumenismo»

Uns will scheinen, als hätte das Dekret über den Ökumenismus in seiner Gesamtheit bei den Orthodoxen keine Zustimmung gefunden. Vielleicht haben sie auch nicht genügend den gerade der orthodoxen Kirche sehr stark entgegenkommenden Gesichtspunkt von der relativen Eigenständigkeit der östlichen Kirchen bemerkt, zu der Kardinal J. Lercaro einen so offenherzigen und autorisierten Kommentar gegeben hat.[44] Der Grund dafür liegt vielleicht auch in den wenigen Zeilen über die unierten Kirchen – die an dieser Stelle übrigens wie Fremdkörper wirken –, oder in dem eigentlich sehr positiven Absatz über die *communicatio in sacris* – oder in dem Zusammenhang, in dem die Orthodoxie in Kapitel I genannt ist.[45]

Der bereits zitierte Professor Karmiris hat auf die «Romanozentrik» des gesamten Dokumentes hingewiesen.[46]

a. Evdokimov und die «orthodoxe Tradition»

Im Rahmen der in der *Ecumenical Review* erschienenen Kommentare zu dem Dekret hat P. Evdokimov einige Bemerkungen formuliert.[47] Er spricht sich darin lobend über den Text selbst aus, den er als «revolutionär» qualifiziert. Doch bedauert er den Ausdruck «getrennte Brüder»; er bedauert die bereits erwähnte Einfügung des Paragraphen über die unierten Kirchen, der, wie er uns wissen läßt, eine Quelle der Unklarheit und Verwirrung darstellt; die Vorschläge zu einer *communicatio in sacris* verdunkeln nach seiner Auffassung durch verfrühte Schritte die ekklesiologischen Grundlagen. Wir werden im weiteren diesem ernsten Einwurf erneut begegnen.[48] Er hätte ferner eine nähere Bestimmung der Ausdrücke «nicht-römische Kirchen und Gemeinschaften» gewünscht. Dennoch lädt der Text, ungeachtet seiner romanozentrischen Grundtendenz, zu einem Dialog «auf dem Boden der Gleichheit» ein. P. Evdokimov interpretiert diesen Ausdruck als Aufruf, zu einer Orthodoxie zurückzukehren, die keine Unterwerfung unter ein lokales Zentrum verlangt, sondern – übersehen wir das nicht! – unter eine gemilderte Form, welche «die historischen Formen transzendieren würde»; es handelt sich also keineswegs um einen Aufruf, sich der historischen Orthodoxie anzuschließen, sondern vielmehr «orthodox» zu werden und die orthodoxe ekklesiale Tradition anzunehmen, wozu die Orthodoxie gleichfalls eingeladen wäre. Es scheint ganz, als liege dieser Interpretation eine erst kurz zuvor von P. A. Schmemann entwickelte Sicht der Dinge zu Grunde.[49]

b. Ökumenismus und Eucharistie

Auf das Dekret über den Ökumenismus und ganz besonders auf die *communicatio in sacris* reagieren P. Afanassieff und P. Meyendorff, ausgehend von ihrer eigenen Konzeption der eucharistischen Ekklesiologie – von der eben die Rede war – in ganz unterschiedlicher Weise.

P. Afanassieff: P. Afanassieffs Auffassung von den örtlichen Kirchen als Verwirklichung der Fülle der Kirche und damit nur im empirischen Bereich von den «Spaltungen» betroffen, gestattet ihm eine ausgesprochen ökumenische Stellungnahme zur Frage der Beziehungen zwischen orthodoxer und katholischer Kirche und zur *communicatio in sacris*. Bereits zum Abschluß der Debatten der 2. Sitzungsperiode war ein Artikel, der sich mit diesen Fragen auseinandersetzte, und in dem er diese Gedanken entwickelte, in Una Sancta erschienen[50]: Trotz der Trennung bleibt die Wirklichkeit der Kirche durch die Eucharistie erhalten. Es gibt kein Schisma, sondern einen Abbruch der Gemeinschaft zwischen zwei Gruppen örtlicher Kirchen, die beide in vollem Umfang im Besitz der ekklesialen Realität sind; eine Wiederherstellung der Gemeinschaft schließt nicht mit Notwendigkeit die Aufhebung der dogmatischen Unterschiede ein, so wichtig sie auch sein mögen. Nach der 3. Sitzungsperiode ist P. Afanassieff noch einmal auf dieses Thema zurückgekommen – und zwar in seinem Artikel: «*L'Eucharistie, principal lien entre catholiques et orthodoxes*».[51] Darin wiederholt er bestimmte Punkte und zieht dann den Schluß: «Daher ist die Eucharistie zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche nicht nur ein Band, sondern auch Kundgebung ihrer Einheit.» Alle diese Gedankengänge bewegen sich, das spürt man deutlich, im Sinne der *communicatio in sacris*.

P. Meyendorff zur communicatio und zum römischen Ökumenismus: P. Meyendorff widmet im ersten Teil des oben bereits analysierten Artikels[52] nahezu seine gesamten Überlegungen zum Dekret *De Oecumenismo* der Frage der *communicatio in sacris*, wie das Dekret sie aufwirft. Er sieht darin geradezu ein Schulbeispiel des Ökumenismus' katholischer Prägung. P. Afanassieff bleibt im Hintergrund, und P. Meyendorff wendet sich hier entschieden gegen den Standpunkt, den sein Lehrer bezogen hat, und der ihm in paradoxer Weise für diesen Punkt dem des Dekretes ähnlich erscheint. J. Meyendorff interpretiert nämlich die *communicatio*, als impliziere sie eine gewisse Trennung zwischen Sakrament und dogmatischer Wahrheit. Diese Trennung aber möchte er gern aus den beiden Punkten begründen, die er für die beiden Hauptgrundsätze des katholischen Ökumenismus hält:

– erster Punkt ist für ihn eine einseitige Betonung des römischen Primates als des einzigen entscheidenden Faktors der kirchlichen Einheit; unter seiner Decke aber huldigen die katholischen Christen der Tendenz, die Probleme der Lehre zu bagatellisieren, wogegen «die orthodoxe Einheit sich ausschließlich in der Einheit des Glaubens, zusammen mit der Vereinigung mit Christus und dem Heiligen Geist verwirklicht».

– und der zweite Punkt ist für ihn das, auch von *De Ecclesia* proklamierte Recht der katholischen Kirche auf alle authentischen Elemente des Chri-

stentums, vor allem die gültigen Sakramente der Orthodoxie als Sakramente der «Kirche», im übrigen unabhängig von der Anerkennung eines solchen Rechtes von seiten der Nicht-Katholiken. Das liegt nach seiner Auffassung auch der Entscheidung zugrunde, daß die kirchliche Autorität[53] in gewissen Fällen zur Förderung der Einheit auch eine *communicatio in sacris* mit den getrennten Christen gestatten kann. Im Anschluß daran erinnert der Verfasser an den von orthodoxer Seite auf dem Konzil selbst vertretenen Standpunkt: daß eine *communicatio* nur Zeichen einer bereits Wirklichkeit gewordenen Einheit sein können, einer totalen Einheit im Leben und in der Wahrheit; die «Interkommunion» setze dagegen immer einen dogmatischen Relativismus voraus, eine «theoretische Trennung zwischen der sakramentalen Gegenwart Christi und seiner Offenbarung als einer einzigen Wahrheit». Nach P. Meyendorff bliebe der katholische Ökumenismus in diesem Falle den Protestanten gegenüber ausweichend, während er mit den Orientalen zur Interkommunion aufforderte, obwohl *De Ecclesia* ihren Bischöfen jede Lehrautorität abspreche[54]. Doch sind für die orthodoxe Kirche Fülle der Offenbarung und sakramentale Gegenwart untrennbar, während im modernen katholischen Ökumenismus «der juridische Begriff der Kirche, der aus ihr eine allumfassende Organisation zur Kontrolle und Garantie der Lehre macht, Sakrament und Wahrheit voneinander trennt».[55] Das aber gilt in Meyendorffs Augen gleichfalls für eine diametral entgegengesetzte Ekklesiologie: die von P. Afanassieff, bei der wir gesehen haben, daß sie der *communicatio* positiv gegenüberstand: «Eine als «eucharistisch» bezeichnete Ekklesiologie», fährt P. Meyendorff fort, «kann einer ganz ähnlichen Versuchung erliegen: der, die Kirche mit der sakramentalen Gegenwart soweit zu identifizieren, daß sie vergißt, was diese Gegenwart impliziert. So kann man dann eine wahrhaft paradoxe Begegnung zugunsten der Interkommunion erleben, zwischen einem eucharistischen «Extremismus», wie dem von P. Afanassieff, der im übrigen einen der interessantesten Versuche darstellt, die ursprünglichen ekklesiologischen Konzeptionen wieder herzustellen, – und der ökumenischen Konzeption des Zweiten Vaticanums, die sich auf das den Ideen Afanassieffs diametral entgegengesetzte Prinzip einer universalen Kirche gründet, die ihr «Recht» über alles authentisch Christliche ausübt: in beiden Fällen und aus entgegengesetzten Gründen ist die sakramentale Kommunion losgelöst von der Kommunion in der Wahrheit.»[56]

Zweifellos wäre hier der Punkt, an dem man sich die Frage stellen müßte, wie weit P. Meyendorff die Absichten des Zweiten Vaticanums richtig interpretiert.[57] In jedem Falle aber kann diese innere Auseinandersetzung der eucharistischen Ekklesiologie im Zusammenhang mit dem Dekret *De Oecumenismo* und – sagen wir: mit dem Zweiten Vaticanum im Ganzen, nur zu einer neuen Vertiefung beitragen, die sich anläßlich des geplanten theologischen Dialogs zwischen orthodoxen und katholischen Christen ergeben könnte.[58] Das gilt auf ihrer Ebene im gleichen Sinne von den übrigen Einwänden, die unsere Brüder von der orthoxen Kirche vorgebracht haben.

[1] J. Karmiris, *Ἡ γ' φάσις τῆς β' βατικανείου Συνόδου; Ἐκκλησία* 42 (1965). Zu De Ecclesia: 221–225, 251–254, 309–313, 334–340, 356–363, 390–397. Vgl. zu diesem Thema auch die kurze Untersuchung von F. Van de Paverd, Eine Griechisch-Orthodoxe Reaktion auf die 3. Session des Vaticanum II, Ostkirchliche Studien, 14 (1965) 203–212, vor allem 203–212.

[2] Zur Frage der Quasi-Identifizierung der Kirche mit der römisch-katholischen Kirche zitiert J. Karmiris – immerhin in Anmerkung – eine sehr heftige Kritik von G. Stathis aus der *Καθημερίνη* vom 18.5.1965.

[3] Karmiris, op. cit. 359–363.

[4] Ebd. 334–340.

[5] Ebd. 337–340.

[6] Ebd. 339–340.

[7] Sobornost bedeutet «Konziliarität»; dieses Wort wird gewöhnlich für die betreffende Lehre des russischen Theologen Khomiakoff (1804–1860) gebraucht, die einen großen Einfluß auf die orthodoxe Theologie ausgeübt hat.

[8] Namentlich bei P. Trembelas, der eine bedeutende Dogmatik verfaßt hat.

[9] Nikos A. Nissiotis, The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council, and the position of the non roman Churches facing it, Journal of Ecumenical Studies 2 (1965) 31–62. Eine zusammenfassende Betrachtung findet sich in Ecclesiology at Vatican II, Herder Correspondence 2 (1964/1965) 272–277, vgl. Herder-Korrespondenz 10 (1964–1965) 484–485. Der Artikel von Nissiotis ist in jüngster Zeit zum großen Teil aufgenommen worden in N. Nissiotis, Ökumenische Bewegung und zweites Vatikanisches Konzil, Kerygma und Dogma 11 (1965) 208–219.

[10] Nissiotis, op. cit. 40.

[11] Vgl. N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemann, La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe, Neuchâtel 1960; deutsch, Zürich 1961; englisch, London 1963.

[12] Nissiotis, op. cit. 42.

[13] Ebd. 43.

[14] Ebd. 43–44.

[15] In einem Artikel, der anläßlich der zweiten Konzilssession erschienen ist, in dem Nissiotis bereits weitgehend die gleichen Kritiken vorgebracht hat: Die Ekklesiologie des zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht, Kerygma und Dogma (1964) 153–168, wurde die Kollegialität als «eine wenig deutliche Aussage ohne jedes biblische und historische Fundament» beurteilt, 157.

[16] Ebd. 48, Nissiotis.

[17] Ebd. 47, vgl. Anm. 11.

[18] Ebd. 48.

[19] Ebd. 48–49. Vgl. jedoch die bei Clemens und vor allem Ignatius so ausgeprägte hierarchische Ordnung, die τάξις.

[20] Ebd. 49.

[21] Ebd. 50–53.

[22] Zu diesem Problem in der neueren orthodoxen Theologie siehe den Artikel von E. Lanne, der in Anmerkung 32, weiter unten, erwähnt ist. Zur 2. Session soll ferner unter diesem Gesichtspunkt der Artikel des jungen griechischen Theologen P. Nellas, Collégialité un problème nouveau, Le Messager Orthodoxe, Nr. 24–25 (1964) 12–20, erwähnt werden, dessen extremer Standpunkt die Hierarchie überhaupt in Frage zu stellen scheint. In diesem Zusammenhang ist die Kollegialität von einem Orthodoxen verteidigt worden. E. Behr-Sigel, Contacts, 16 (1964) 238–239. Siehe gleichfalls P. Nellas, A propos de la Collégialité épiscopale, Contacts 17 (1965) 77–80 und E. Behr-Sigel, Réponse à P. Nellas. Ebd. 80–82. P. Nellas kommt oft N. Nissiotis nahe.

[23] N. Arseniev, The Second Vatican Council's «Constitution de Ecclesia», St. Vladimir's Seminary Quarterly 9 (1965) 16–25.

[24] Arseniev, op. cit. 17. Die Unterstreichung stammt vom Autor.

[25] Ebd. 17–18.

[26] Ebd. 19–20.

[27] Ebd. 20–23.

[28] Ebd. 23.

[29] A. Kazem-Bek, Posle tretjej sessij II Vatikanskogo sobora, Papa Pavel VI, Kollegialjnostj episcopata i rimskij primat, Žurnal, Moskovskoj Patriarchij, (1965) 67–79.

[30] Ebd. 75.

[31] Ebd. 75–78.

[32] Über die eucharistische Ekklesiologie bis 1964 siehe: Hans-Joachim Schulz, Das Gespräch mit der Orthodoxie, Concilium (1965) Heft 4 325–33; Ecclesiologie Eucharistique: 123–125, E. Lanne, Die Kirche als Mysterium und Institution in der orthodoxen Theologie; F. Holböck-Th. Sartory, Mysterium Kirche, Salzburg, 1962, 892–925. B. Schultze, Universal or Eucharistic Ecclesiology?, Unitas 17, (1965) 87–106.

[33] Am Anfang des Paragraphen über den Bischof in seiner Funktion der Heiligung.

[34] N. Afanasieff, Réflexions d'un orthodoxe sur la collégialité des évêques, Le Messager Orthodoxe, 29–30 (1965) 7–15.

[35] Afanassieff, op. cit. 8–9.

[36] Der Verfasser hält sie für die römische Kirche für authentisch.

[37] Ebd. 9–10.

[38] Ebd. 11–13.

[39] J. Meyendorff, Vatican II. A Preliminary Reaction, St. Vladimir's Seminary Quarterly 9 (1965) 26–37. Zu De Ecclesia 30–37. Französischsprachige Veröffentlichung in dem Werk: J. Meyendorff, Orthodoxie et Catholicité, Paris 1965, 138–154 (144–154).

[40] Für eine gemäßigte Kritik von seiten P. Meyendorffs über die bischöfliche Kollegialität anläßlich der Diskussionen der 2. Session vgl. J. Meyendorff, Papauté et Collégialité, Le Messager Orthodoxe, 24–25 (1963–64) 3–7. Vgl. ebenfalls P. L'Huillier, A propos de la collégialité épiscopale, ebd. 8–12.

[41] J. Meyendorff mißt dem hl. Cyprian eine große Bedeutung bei. Bei ihm glaubt er, die allgemeine Ekklesiologie der alten Kirche und der späteren byzantinischen Kirche zu erkennen.

[42] Ebd. 146–148.

[43] Ebd. 149–151.

[44] Kardinal Lercaro, La signification du Décret De Oecumenismo pour le dialogue avec les Eglises Orientales non catholiques, Irenikon 37 (1964) 467–486.

[45] Hier wird die Orthodoxie gemeinsam mit der Gesamtheit der nicht-römischen Kirche behandelt.

[46] J. Karmiris zitiert in seinem Artikel in Ἐκκλησία 42 (1965), 391–398, fast vollständig das Kapitel I von De Oecumenismo und den Abschnitt über die Orientalischen Kirchen in Kapitel III. Zu Kapitel I bemerkt er, es sei «überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, daß ein großer Teil der Darlegungen unannehmbar sei, da sie in sich selbst die Verkündigung der römischen Kirche als einzige und alleinige Kirche voraussetzten, während die übrigen, einschließlich der orthodoxen Kirche, nur ‚Vestigia Ecclesiae' bewahrt» hätten. Am Ende des Kapitels III anerkennt er zahlreiche positive Elemente für den Dialog, die jedoch durch die römischen Voraussetzungen sozusagen hinfällig würden. Zur Frage der communicatio in sacris beschränkt er sich darauf, die strengen Anordnungen des ökumenischen Patriarchats für die ökumenischen Versammlungen in Erinnerung zu bringen. Zu dem neuralgischen Punkt der «Romanozentrik» vgl. von dem gleichen Autor Tendenzen hinsichtlich der christlichen Einheit, Kyrios 4 (1964) 241ff.

[47] The Ecumenical Review 17 (1964–65), Comments on the Decree of Oecumenism, 97–101.

[48] In einem Artikel zur 2. Session des Konzils hatte P. Evdokimov die Koexistenz der beiden Traditionen des Ostens und des Westens zugegeben und sich der communicatio gegenüber sehr aufgeschlossen gezeigt: vgl. P. Evdokimov, Communicatio in Sacris: Une possibilité, Le Messager Orthodoxe, 24–25 (1963–64) 27–31.

[49] Vgl. A. Schmemann, Unité, séparation, réunion à la lumière de l'ecclésiologie orthodoxe, Contacts 26 (1959) 73–78. (Kritik an Afanassieff: Una Sancta, Irenikon 36 (1953 S. 418.) Zum Thema Ökumenismus anläßlich der 2. Session vgl. N. Nissiotis Ecclesiology and Ecumenism of the Second Vatican Council, The Greek Orthodox Theological Review 10 (1964) 30: Der Dialog auf dem Boden der Gleichberechtigung ist schwierig, denn der römische Ökumenismus läßt sich nicht von dem Grundsatz der Unterwerfung unter ein geographisch-juridisches Zentrum trennen. Über «Romanozentrik und Christozentrik»: Die Orthodoxie «ohne Zentrum», vgl. gleichfalls N. Nissiotis, Ökumenisches Dreikugelspiel?, Kirche in der Zeit, 20 (1965) 434–435. Über die Gefahr, daß die Orthodoxie ebenfalls beginnen könnte, von «Getrennten Brüdern des Westens» zu sprechen, siehe N. Nissiotis, Ökumenische Bewegung und Zweites Vatikanisches Konzil, Kerygma und Dogma 11 (1965) 208–219, 218.

[50] N. Afanassieff, Una Sancta, En mémoire de Jean XXIII le Pape de l'Amour, Irenikon 36 (1963) 436–475. Dieser Artikel wurde lebhaft angegriffen von dem griechischen Theologen P. Trembelas, Θεωρίαι ἀπαράδεκτοι περὶ τὴν Unam Sanctam, Ἐκκλησία 41 (1964) Nr. 7–13.

[51] Irenikon 38 (1965) 337–340.

[52] Vgl. Anm. 39 oben: A Preliminary Reaction, 26–20; Orthodoxie et Catholicité, 138–143.

[53] Tatsächlich ist mit der «kirchlichen Autorität» auch die orthodoxe Hierarchie gemeint.

[54] Diese Fragen blieben genauer zu klären.

[55] Orthodoxie et Catholicité, 140–143.

[56] Ebd. 144.

[57] Vgl. Lercaro, op. cit. Anm. 44 oben, 484–485.

[58] Wir wollen hier nicht von dem Dekret über die orientalischen Kirchen sprechen. Die wenigen orthodoxen Reaktionen sind sehr negativ gewesen. Auf Grund dieses Dekretes sind die ökumenischen Beziehungen bisweilen sogar erschwert worden (zum Beispiel bei der 3. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos, die einige Tage vor der Promulgation stattgefunden hat). Bei all dem ging es um die sehr delikate Frage der Unierten Kirchen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HILAIRE MAROT

Geboren am 14. Oktober 1920 in Paris, Benediktiner in Chevetogne, wo er sich in Studium und Praxis der östlichen und westlichen Riten spezialisierte und für den ökumenischen Dialog arbeitet. Er hatte sich bei seinen Studien an der Universität Paris und dem Collegium S. Anselmo in Rom das Lizentiat in Geschichte und Theologie erworben. Er ist Mitarbeiter der Zeitschrift Irenikon und Mitglied der Sektion Kirchengeschichte von «Concilium».

BEMERKUNG DER GENERALREDAKTION

Was «die Anderen» zur Enzyklika «Mysterium Fidei» sagen: Das Interesse, das der Enzyklika «Mysterium Fidei» entgegengebracht wird, zeigt, daß die Eucharistie das zentrale Geheimnis des Glaubens ist, Erbe der Gläubigen in apostolischer Tradition, «vom Herrn empfangen» (1 Kor 11,23). In katholischen Kreisen trug dieses Dokument zu den Bestrebungen bei, die theologischen Reflexionen zu intensivieren und das Wissen um dieses Mysterium zu vertiefen und es in eine unserer Zeit verständliche Sprache zu übersetzen. Und – wie alle Akte der Kirche heute – besitzt auch dieser einen ökumenischen Zug. Unsere Brüder in den nichtkatholischen Kirchen können nun mit uns aufgrund dieser Enzyklika über ihre Haltung der Eucharistie gegenüber sprechen. Deshalb lassen wir die folgenden zwei Stimmen hier aufklingen.

Einige Bemerkungen zur Enzyklika «Mysterium Fidei»

1. Vilmos Vajta

Das Rundschreiben «Mysterium Fidei», das am Vorabend der vierten Konzilssession erschien, wirft Fragen auf, die das Verständnis der Ergebnisse des Konzils und auch den ökumenischen Dialog zwischen den Kirchen berühren. Ich will versuchen, diese Fragen näher zu umreißen.[1]

I.

Meine erste Frage betrifft die Tatsache des Rundschreibens als solchem. Obwohl sich eine Enzyklika an die Gesamtkirche richtet, basiert sie allein auf der Initiative des Papstes. Ihre Autorität ist kirchenrechtlich nicht festgelegt, sondern beruht auf der dem päpstlichen Amt geschuldeten Ehrerbietung. In der dogmatischen Konstitution «De Ecclesia» hat das Zweite Vatikanische Konzil die *Kollegialität* als das Hauptprinzip definiert. Sollte dieses Prinzip nicht inskünftig einen Einfluß auf die Tätigkeit des Papstes ausüben, insbesondere auf die an die Gesamtkirche gerichteten Botschaften? Konkret gefragt: Sollten nicht in der Ära bischöflicher Kollegialität Enzykliken das gesamte theologische Denken der Kirche wiederspiegeln? Sollte ein päpstliches Rundschreiben nicht der führenden Richtung der katholischen Theologie entsprechen? In einer Untersuchung des Stils und Inhalts der vorliegenden Enzyklika ließe sich leicht aufzeigen, daß in «Mysterium Fidei» diese sich aus der Kollegialität ergebenden Folgerungen nicht gezogen wurden. Diese Tatsache ist umso überraschender, als das Rundschreiben mitten während der Konzilsarbeit veröffentlicht wurde und in enger Beziehung zu den auf diesem Konzil behandelten Problemen steht.

Diese Enzyklika ist in einer anderen Perspektive anzusehen als wenn es sich dabei um ein Dokument handelte, das der Papst etwa nach Konzilsende herausgegeben hätte, um seine Meinung über ein besonderes kirchliches Problem zu äußern.

Daß die Enzyklika zu Beginn der Vierten Session veröffentlicht wurde, übte unleugbar eine psycho-

logische Wirkung aus. Die Konzilsväter wurden vor eine Tatsache gestellt, die das Recht des Papstes unterstreicht, Weisungen über die Lehre und das Leben der Kirche zu erlassen. Die Weisungen des Papstes mußten die Freiheit der Bischöfe in ihrem Wirken beeinflussen. So erhebt sich im Hinblick auf die Zukunft die Frage, ob sich nach dem Konzil der Papst die Freiheit nehmen wird, Texte zu publizieren, die nicht völlig dem auf dem Konzil zum Ausdruck gekommenen theologischen und kirchlichen Denken entsprechen. Der Umstand, daß die Enzyklika mitten in der Konzilsarbeit veröffentlicht wurde, ließ in einem Beobachter am Konzil die Frage nach der letzten Autorität in der römisch-katholischen Kirche höchst akut werden.

II.

Diese allgemeine Frage wird umso brennender, wenn man das *Thema* der Enzyklika ins Auge faßt. Ein Rundschreiben über die Eucharistie muß in hohem Maße Fragen betreffen, die das promulgierte Dokument «De sacra Liturgia» bereits behandelt hat. Die Gegenstände der Enzyklika beschränken sich selbstverständlich nicht auf die gleichen Aussagen, sondern fügen im Gegenteil wichtige Zusätze zur Konzilskonstitution hinzu. Hier tritt jedoch die sehr problematische Situation offen zutage. Warum legte der Papst die Probleme, mit denen sich das Rundschreiben befaßt, nicht dem Konzil oder wenigstens der postkonziliaren Kommission zur Erwägung und Begutachtung vor, um eine übereinstimmende Behandlung der Frage zu erreichen? Es kann nicht stimmen, daß die schiefen und irrigen Auffassungen, die bei der Behandlung der Liturgiekonstitution in Erscheinung traten, den Anstoß zur Enzyklika gaben, wie gewisse Kreise jetzt aus taktischen Erwägungen behaupten. Die geäußerten Meinungen waren seit langem bekannt, und nicht ohne Grund suchte die Öffentlichkeit die von der Enzyklika gemeinten Autoren zu identifizieren. Da das im «Osservatore Romano» erschienene Dementi irreführend war, wurde die Sache nur noch verwickelter. Doch die Hauptfrage liegt nicht hier, sondern anderswo.

Zwei Dokumente liegen vor: das eine ist vom Konzil promulgiert, das andere vom Papst herausgegeben. Ihre Themen hängen eng zusammen. Der Beobachter am Konzil wie der katholische Theologe steht somit vor der Frage, wie sich die beiden Texte zueinander verhalten. Stellt das Rundschreiben einen Kommentar zur Konzilskonstitution dar? Ist «De sacra Liturgia» inskünftig im Licht dieses päpstlichen Dokumentes zu erklären oder behält die Konstitution neben der Enzyklika ihren Eigenwert? Welche Version gilt, wenn die beiden Texte Divergenzen aufweisen? Gewiße Fragen, auf die nun das Rundschreiben großes Gewicht legt, wurden höchstwahrscheinlich mit Bedacht in der Konzilskonstitution nicht behandelt oder sogar als unwesentliche Streitpunkte weggelassen. Wiederum stellt sich die Frage, welches der beiden Dokumente für die katholische Lehre und Praxis von heute als maßgebend zu gelten hat. Diese Fragen sind für die inskünftige Interpretation der Liturgiekonstitution äußerst wichtig.[2]

III.

Um diesen Punkt abzuklären, muß ich wiederum zum *Inhalt* der Enzyklika zurückkehren. Vom Standpunkt des künftigen ökumenischen Dialogs aus sind die Aussagen, die das Rundschreiben über die Lehrformulierungen der katholischen Kirche macht, von höchstem Interesse. Es enthält eine Warnung vor gewissen Meinungen, die Verwirrung stiften: «... als ob es jedem gestattet wäre, eine von der Kirche einmal definierte Lehre in Vergessenheit geraten zu lassen oder sie in einer Weise zu erklären, daß die wahre Bedeutung der Worte oder die geltenden Begriffe abgeschwächt werden.»[3] Mit dieser Aussage kann ich nicht einiggehen. Wie mir scheint, wurde schon definierte katholische Lehre durch spätere Lehrentwicklungen überholt und so umgedeutet, daß die spätere Auffassung nicht mehr mit dem ursprünglichen Sinn der Worte übereinstimmt.

Es sei mir gestattet, folgende zwei Beispiele dafür zu bringen: 1. Die Lehre des Tridentinums, daß alle Sakramente durch Christus selber eingesetzt seien, wurde von Grund auf neu interpretiert und wird nur noch in dem Sinne aufrechterhalten, daß man die Kirche zu einem Sakrament erklärt. Dies ist eine auf spekulativem Weg gewonnene Deduktion und hat mit dem Tridentinum nichts zu tun. 2. Die Lehre von «extra Ecclesiam non est salus» wurde ebenfalls von Grund auf neu interpretiert. Gegenüber einer institutionell-juridischen Auffassung gewann die geistlich-mystische Deutung an Boden. In diesem Konzil selber tauchten in verschiedenen Dokumenten Lehraussagen auf, die die Ansicht nahelegen, daß gläubige Nichtchristen auch außerhalb der Kirche (ex voto) Heil finden.

Eine zweite Äußerung über Glaubensformulierungen ist für den ökumenischen Dialog höchst ungünstig. Der «Norm zu sprechen» (regula loquendi) und den «dogmatischen Formeln» (formulae dogmaticae), wie sie in der katholischen Kirche definiert sind, scheint eine ewige Geltung zuerkannt zu werden, die nicht aufgegeben werden könne. Diese Formeln drücken – wie die Enzyklika sagt – «Begriffsinhalte aus, die nicht an eine bestimmte Kulturform, nicht an eine bestimmte Phase wissenschaftlichen Fortschritts noch an diese oder jene theologische Schule gebunden sind, sondern stellen das dar, was der menschliche Geist über die Wirklichkeit in der universalen und notwendigen Erfahrung ausmacht und mit geeigneten und bestimmten Worten bezeichnet, die der Umgangssprache oder der gehobenen Sprache entnommen sind. Deswegen sind diese Formeln den Menschen aller Zeiten und aller Orte angepaßt.»[4] Ich frage mich, ob diese Redeweise mit der ursprünglichen Absicht des Papstes Johannes XXIII. übereinstimmt, der dem Konzil auftrug, einen Versuch zu unternehmen, die Lehren – ohne sie wesentlich zu verändern – der gegenwärtigen Zeit anzupassen.[5] Die Behauptung, *Formeln* seien immer angepaßt und somit unveränderlich, scheint einen ökumenischen Dialog zu behindern. Ein ökumenischer Dialog hat ja gerade zur Aufgabe, zu versuchen, entweder hinter verschiedenen Terminologien den gleichen Glauben aufzudecken oder in Ausdrücken, die noch nicht gebraucht wurden, aber sich zur Erzielung eines Consensus als passend erweisen, ein neues Verständnis eines gemeinsamen Glaubens zu finden.

IV.

Kehren wir nun zu Fragen zurück, in denen die Beziehung zwischen der Enzyklika und der Konstitution «De sacra Liturgia» geprüft werden kann. Das Rundschreiben hebt mit Recht hervor, daß es der Konstitution vor allem darum ging, auf der tätigen Teilnahme (actuosa participatio) der Gläubigen zu bestehen. Trotz diesem Eingeständnis macht die Enzyklika sehr schnell eine Kehrtwendung von dieser Sicht der Liturgie weg. Ihre Betonung der Privatmessen, der Lehre von der Transsubstantiation und des sogenannten eucharistischen Kultes des aufbewahrten Sakraments kann als Beweis dafür dienen.

a. Die Privatmesse. Eines der Ziele der Enzyklika ist es, das Fortbestehen der Privatmessen zu sichern.[6] Die Gemeinschaftsmesse werde, wie das Rundschreiben sagt, so hoch geschätzt, daß die Privatmesse außer Kurs komme. Darum beschäftigt sich ein Passus[7] besonders mit dieser Frage. Er nimmt in folgender Weise auf «De sacra Liturgia» Bezug: «Außerdem muß an die Folgerung, die sich daraus ergibt, an den ‚öffentlichen und sozialen Charakter jeder Messe' erinnert werden.»[8] Dies ist – um nicht mehr zu sagen – eine seltsame Art, ein Konzilsdokument zu zitieren. Der Text in «De sacra Liturgia» heißt so:

«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. Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein; seine einzelnen Glieder aber kommen mit ihnen in verschiedener Weise in Berührung je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme. Wenn Riten gemäß ihrer Eigenart auf gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme der Gläubigen angelegt sind, dann soll nachdrücklich betont werden, daß ihre Feier in Gemeinschaft – im Rahmen des Möglichen – der vom einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen ist. Das gilt vor allem für die Feier der Messe – wobei bestehen bleibt, daß die Messe in jedem Fall öffentlichen und sozialen Charakter hat – und für die Spendung der Sakramente.»[9]

In diesem Kontext liegt der Ton auf dem gemeinschaftlichen Charakter jedes liturgischen Aktes, insbesondere der Messe. Der Nebenpunkt der öffentlichen und sozialen Natur jeder Messe wurde nachträglich stärker hervorgehoben. Wer während der Sitzungen, in denen über das Schema «De sacra Liturgia» diskutiert wurde, zugegen war, wird sich erinnern, daß dieser Nebensatz, der nun zum Ausgangspunkt der Argumentation genommen wurde, später hinzugefügt wurde, um die Befürchtungen dreier (!) Bischöfe zu zerstreuen, die in dieser Formulierung eine Gefahr für die Privatmesse sahen. Unter diesen Umständen war eine Anspielung an das Tridentinum (Denz. 944) notwendig. Daß der Text des Tridentinums die *gemeinsame* Natur der *Privat*messe so sehr betont, ist ein Argument, das die theologische Spekulation fast auf die Spitze treibt. Die Bedeutung der Liturgiekonstitution liegt darin, daß sie die Gemeinschaftsmesse zum Ausgangspunkt des liturgischen Denkens macht und die Privatmesse als einen noch mögli-

chen Grenzfall akzeptiert. Das päpstliche Rundschreiben macht aber einen Schritt zurück, indem es die Privatmesse als Grundwahrheit bezeichnet. Man kann sich im Ernste fragen, ob das päpstliche Rundschreiben in diesem Punkt mit dem Konzilsdokument übereinstimmt. Selbstverständlich sollte niemand so naiv sein, zu denken, das Konzilsdokument habe die Privatmesse verunmöglicht. Die Aussprache auf dem Konzil macht jedoch gewisse Akzente im Schlußdokument verständlich. Die Konstitution «De sacra Liturgia» setzte sich nicht *gegen* die Privatmessen, sondern *für* die Gemeinschaftsmessen ein. Dies war ihr Hauptanliegen, das für einen Beobachter von großer Bedeutung war. Dadurch wurde eine biblische und patristische Überlieferung in der römisch-katholischen Kirche wieder voll und ganz rezipiert. Hat die Enzyklika die Absicht, dieser Entwicklung einen Riegel zu schieben?

Zudem wird der Wert der Privatmesse an sich so hochgepriesen, daß kein Wort gesagt wird über den *Glauben* an das hohepriesterliche Opfer Christi, der das einzige Heil der Menschheit ist. Statt dessen scheint es, der bloße Vollzug der Privatmesse werde als so hoch angesehen, daß sie – selbst ohne die tätige Beteiligung der Gläubigen – mehr zum Heil der Menschheit beitrage als der Empfang des Sakramentes in einer gläubigen Kommunion. Wenigstens wird dies direkt ausgesagt in bezug auf den Priester, der kommuniziert. Aus der privaten Darbringung der Messe «kommt nämlich kein geringes, sondern ein großes Maß von Gnaden zum Heil sowohl für den Priester selbst als auch für das gläubige Volk und die ganze Kirche und auch für die ganze Welt, und dieses Maß von Gnaden wird durch eine Kommunion allein nicht erlangt.»[10] Wenn die Enzyklika sich um «pastoralis sollicitudo» und «anxietas» bemühte, so dürfte der Aspekt des gläubigen Empfangs des Sakramentes nicht fehlen. In diesem Punkte scheint die Konzilskonstitution eine andere Richtung einzuschlagen. Die Konstitution «De sacra Liturgia» wandte ihr ganzes Augenmerk der gemeinschaftlichen Messe zu. Die Enzyklika kehrt zum absoluten Wert der Privatmesse zurück. Eine solche Entwicklung entspricht keineswegs der heutigen katholischen theologischen Wissenschaft. Ich wage die Vermutung zu äußern, daß das Rundschreiben, falls man es dem Konzil als Schema vorgelegt hätte, in diesem Punkt revidiert worden wäre. Es hatte die Chance, kraft der feierlichen Äußerung des Papstes als autoritative katholische Lehre unwidersprochen durchzukommen. Damit beansprucht ein einseitiges ontologisches Denken die Autorität, als maßgebender katholischer Glaube zu gelten.

b. Dies läßt sich auch aus der Stellung erweisen, die der *Lehre von der Realgegenwart* gegenüber eingenommen wurde. Diese wird definiert als «reale» und «substantielle Gegenwart»: «Diese Gegenwart wird zwar ‚wirklich' genannt, nicht im ausschließenden Sinn, als ob die anderen nicht ‚wirklich' wären, sondern hervorhebend, weil sie substantiell ist, wie auch, weil sie die Gegenwart des ganzen und vollen Christus, des Gottmenschen, mit sich bringt. Falsch würde also jemand diese Weise der Gegenwart erklären, wenn er eine sogenannte ‚pneumatische' allgegenwärtige Natur des glorreichen Leibes Christi erfindet oder sie in den Grenzen eines Symbols einengt, als ob dieses erhabenste Sakrament aus nichts anderem bestünde als einem wirksamen Zeichen der ‚geistlichen Gegenwart Christi und seiner innigen Verbindung mit den gläubigen Gliedern im mystischen Leibe' (Pius XII., Enz. «Humani generis»).»[11]

Im weiteren wird diese Gegenwart definiert als «eine neue ‚Wirklichkeit' oder Realität..., die wir mit Recht ontologisch nennen.»[12] Gegenüber Vorschlägen zu einer neuen Terminologie wie «transsignificatio» und «transfinalisatio» wird der Bezug auf die ontologische Realität als Bürgschaft für Rechtgläubigkeit herausgestellt. Die andern Ausdrücke werden als unbefriedigend und einseitig beurteilt.

In beiden Fällen läßt sich die Frage stellen, ob die hier verworfenen Meinungen korrekt verstanden wurden. Die verurteilten Meinungen lassen die Blicke nicht auf eine isolierte Ontologie richten, die zu keiner existentiellen Vergegenwärtigung des Leibes Christi führt. Schaffen sie aber dafür nicht Glauben, worin allein die Kraft des Kreuzes sich zum Heil der Menschheit auswirkt? Wo dieser Glaube nicht geschaffen wird, ist die ontologische Gegenwart Christi zur Verdammung und zum Tod, das heißt sie ist eine Realpräsenz. Das ist biblisch evident.

Man hat schon oft gesagt, die Reaktion der römisch-katholischen Kirche auf die Reformation habe sie auf zwar berechtigte, aber einseitige Standpunkte festgelegt, die sie daran hindern, den gesamten Glauben der Kirche in seiner Fülle aufzunehmen. Ich befürchte, die Enzyklika habe sich von einer solchen Einstellung nicht gelöst, beanspruche aber dennoch, in der Gesamtheit der Gläubigen

existentiell realisiert zu werden. Vom biblischen Standpunkt aus stellt sich an diese Enzyklika die entscheidende Frage, ob sie versteht, was sich aus den Versen 16 und 17 Kapitel 10 im Ersten Korintherbrief ergibt.

Wir meinen mit all dem, daß der Aspekt der *Teilnahme* (koinonia), der in der Konstitution «De sacra Liturgia» eine so wesentliche Rolle spielt, nur am Rande erscheint und durch eine statische scholastische Sicht abgelöst worden ist. Man bemüht sich darin mit solchem Eifer, die durch die Transsubstantiation zustandekommende Gegenwart Christi zu wahren, daß die reale geistige Auswirkung dieser Gegenwart übersehen wird, eine Tendenz, die im Spätmittelalter herrschte und die Messe ihres gemeinschaftlichen Aspekts beraubte. Hat die Enzyklika nicht allzu rasch interveniert, so daß wenig Hoffnung besteht, die Liturgiekonstitution und ihre Betonung der Teilnahme werde in die Tat umgesetzt werden?

c. Der eucharistische Kult entspricht einer solchen Sicht ohne weiteres. In der Enzyklika stützt sich der Väterbeweis auf Stellen, die sich auf die Eucharistie beziehen, welche die Gläubigen bei sich daheim aufbewahrten. Dies als den gleichen Glauben anzusehen, der zum Fronleichnamsfest führte, ist nicht nur anachronistisch, sondern auch direkt irreführend. Man nahm das eucharistische Brot nach Hause, um es denen zu reichen, die nicht zu der liturgischen Versammlung kommen konnten. Somit wurde das Brot konsekriert, um gegessen zu werden, und nicht um aufbewahrt, ausgestellt und angebetet zu werden. Es läßt sich nicht behaupten, diese Sitte stehe mit andern Entwicklungen in der Kirche des Westens in direktem Zusammenhang, und ebenso wenig läßt sich dieser «Glaube» als «treues Festhalten an den Worten Christi und der Apostel»[13] bezeichnen.

Daß die gesamte Frömmigkeit der Christen an die Eucharistie gebunden wird,[14] ist nur zum Teil zu belobigen. Die Folgen sind:

1. Die reale Gegenwart Christi außerhalb der Messe wird unbeachtet gelassen, konkreter:

a. Das Sakrament der Taufe verliert vollständig seine Bedeutung als das eschatologische Ereignis, das im täglichen Sterben und Wieder-zum-Leben-Erstehen realisiert wird. Das Sakrament der Danksagung (Eucharistie!) für die Erlösung ist nur auf diesem Hintergrund wirklichkeitsnahe.

b. Das Wort Gottes kommt nicht mehr täglich zur Wirkung als Gespräch Gottes mit dem Menschen.[15]

2. Die eucharistische Gegenwart wird über den liturgischen Bereich hinaus ausgedehnt:

a. Der eucharistische Kult führt den Menschen in Institutionen, die von der Institution des Herrn (Gemeinschaftsmesse) wegführen.

b. Das aufbewahrte Sakrament wird zum Hauptcharakteristikum der Kirchen und Oratorien «als geistlicher Mittelpunkt einer Ordensgemeinschaft oder Pfarrgemeinde, ja der gesamten Kirche und der ganzen Menschheit, da sie unter dem Schleier der Gestalten Christus das unsichtbare Haupt der Kirche, den Erlöser der Welt, den Mittelpunkt aller Herzen enthält, ‚von dem alles kommt und für den wir sind' (1 Kor 8, 6).»[16] Welcher Gegensatz zu «De sacra Liturgia» (Art. 10), wo die Liturgie der zum Kult versammelten Kirche, insbesondere die Eucharistiefeier als «culmen» und «fons» betrachtet wird, aus der die Gnade strömt.[17]

Die Eucharistie als Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn und untereinander ist ganz gewiß «Zeichen und Ursache der Einheit.»[18] Die römisch-katholische Kirche sollte indessen nicht vergessen, daß der sogenannte «eucharistische Kult» des angebeteten Sakraments ein großes Hindernis für die Einheit ist – nicht nur mit den getrennten Söhnen der Reformation, sondern auch mit dem Osten. Aus diesem Grund läßt sich wenigstens die Frage aufwerfen, ob die Enzyklika *opportun* war, da sie unmittelbar auf die Promulgation der Konstitution «De sacra Liturgia» folgte, die von vielen als verheißungsvolles Zeichen des Einander-Näherkommens all derer betrachtet wurde, «die allerorten, ob fern oder nah, den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen» (1 Kor 1, 2).

Die Zukunft wird erweisen, ob diese Enzyklika sich in der katholische Kirche als Bremse und im ökumenischen Dialog als Hindernis auswirken wird. Da das Rundschreiben den Wunsch nach Einheit so betont,[19] muß man frei und offen feststellen, daß die Enzyklika selber – so, wie die Akzente in ihrem Text verteilt sind – die Einheit sehr erschwert hat. Die Ostkirchen mögen selber die Frage beantworten, ob der Glaube, der in der Enzyklika zum Ausdruck kommt, auch der ihre ist, wie der Papst hoffnungsvoll behauptet. Aus den oben dargelegten Gründen ist er – wenigstens in gewissen wesentlichen Punkten – nicht der von der Bibel her erwiesene Glaube der Gesamtkirche.

[1] Der Text der Enzyklika wird zitiert nach den Acta Apostolicae Sedis (AAS) LVII (1965) 753–774. Die Zitate in deutscher Sprache sind der in der Herder Korrespondenz (HK) 19 (1965) 653 bis 661 erschienenen deutschen Übersetzung des päpstlichen Staatssekretariates entnommen.

[2] Vgl. meine Bewertung der Liturgiekonstitution «Renewal of Worship», in: G. Lindbeck (Hrsg.), Dialog on the Way, Minneapolis, 1965, 101–128.

[3] HK, 654; AAS, 755: quasi cuique doctrinam semel ab Ecclesia definitam in oblivionem adducere liceat aut eam ita interpretari ut genuina verborum significatio seu probata conceptum vis extenuatur.

[4] HK, 655; AAS, 758: conceptus exprimuntur qui non definitae cuidam humani cultus rationi, non cuidam certae scientiarum progressioni, non uni alterive theologorum scholae obligantur, sed id exhibent quod mens humana universali et necessaria experientia de rebus percipit et aptis certisque vocibus sive de vulgari sive de expolito sermone depromptis manifestat. Quapropter omnibus omnium temporum et locorum hominibus accomodatae sunt.

[5] Ansprache des Papstes Johannes bei der Eröffnung des Konzils, 11. Oktober 1962, in: Osservatore Romano, 12. Okt. 1962 (HK 18 (1963/64) 76–83).

[6] AAS, 755.

[7] AAS, 761f.

[8] HK, 656; AAS, 761: Praeterea, quae inde elucet conclusio de «natura publica et sociali cuiusvis Missae» (Const. De sacra Liturgia, c. I, n. 27; AAS LVI, 1964, p. 107), commemoretur oportet.

[9] Konstitution über die Heilige Liturgie, Art. 26–27. Lateinischer Wortlaut: Actiones liturgicae non sunt actiones privatae, sed celebrationes Ecclesiae, quae est «unitatis sacramentum», scilicet plebs sancta sub Episcopis adunata et ordinata. Quare ad universum Corpus Ecclesiae pertinent illudque manifestant et afficiunt; singula vero membra ipsius diverso modo, pro diversitate ordinum, munerum et actualis participationis attingunt. Quoties ritus, iuxta propriam cuisque naturam, secum ferunt celebrationem communem, cum frequentia et actuosa participatione fidelium, inculcetur hanc, in quantum fieri potest, esse praeferendam celebrationi eorundem singulari et quasi privatae. Quod valet praesertim pro Missae celebratione, salva semper natura publica et sociali cuiusvis Missae, et pro Sacramentorum administratione.

[10] HK, 656; AAS, 762: non parva, immo amplissima peculiarum gratiarum copia ad salutem tum ipsi sacerdoti, tum fidelium populo et toti Ecclesiae, tum universo mundo provenit, quae gratiae eadem copia per solam Communionem non obtinentur.

[11] HK, 657; AAS, 764: Quae quidem praesentia «realis» dicitur non per exclusionem, quasi aliae «reales» non sint, sed per excellentiam, quia est substantialis, qua nimirum totus atque integer Christus, Deus et homo, fit praesens. Perperam igitur hanc praesentiae rationem aliquis explicet fingendo naturam «pneumaticam», uti dicunt, corporis Christi gloriosi ubique praesentem; aut illam intra limites symbolismi coarctando, quasi hoc augustissimum Sacramentum nulla alia constet re quam signo efficaci «spiritualis praesentiae Christi eiusque intimae coniunctionis cum fidelibus membris in Corpore Mystico.»

[12] HK, 658; AAS, 766: novam continent «realitatem», quam merito ontologicam dicimus.

[13] HK, 759; AAS, 770: fidelitas verbis Christi et apostolorum.

[14] Für die christliche Frömmigkeit werden keine Folgerungen aus der in der Enzyklika zuvor (AAS, 762f) umrissenen Gegenwart Christi gezogen. Hier scheint die Eucharistie zu dominieren.

[15] Die Betonung des Wortes Gottes ist ein dominierender Zug in der «Constitutio de sacra Liturgia». Vgl. z. B. Art. 7, 24, 51f und passim.

[16] HK, 660; AAS, 772: centrum spirituale communitatis religiosae vel communitatis paroecialis, immo universae Ecclesiae et totius humanitatis, quippe quae contineat sub specierum velamine Christum Ecclesiae invisibile Caput, mundi Redemptorem, centrum omnium cordium, per quem omnia et nos per ipsum.

[17] Die Anbetung des aufbewahrten Sakraments ist nach dieser Konstitution wie in «Mediator Dei» zu den «pia exercitia» (Art. 13) zu rechnen.

[18] HK, 660; AAS, 772: signum et causa unitatis.

[19] HK, 660f; AAS, 773f.

VILMOS VAJTA

Geboren am 15. Juni 1918 in Kecksemet, Ungarn, Lutheraner, ordiniert 1940. Seine Theologische Ausbildung erwarb er sich an der Theologischen Fakultät Sopron (Ungarn), in Uppsala und Lund (Schweden). In Lund promovierte er auch zum Dr. theol. Er ist Direktor der Theologischen Abteilung des Lutheranischen Weltbundes in Genf und Professor des Zentrums für Ökumenische Studien in Straßburg. Er veröffentlichte: Keresztyén Hitélet (Das protestantische Glaubensleben), 1947, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, 1952, Kirche und Abendmahl, 1963, Das Bekenntnis im Leben der Kirche, 1963, Gelebte Rechtfertigung, 1963, er ist Mitarbeiter der Lutherischen Rundschau, Genf.

2. Emilianos Timiadis

Das Rundschreiben «Mysterium Fidei» berührt zugleich die vom Konzil am 4. Dezember 1963 promulgierte Konstitution über die Liturgie und, in geringerem Maße, die am 21. November 1964 promulgierte Konstitution über die Kirche. Es bestätigt sie von neuem und erwartet von ihnen, daß sie die Verehrung der Eucharistie stark fördern. Der eigentliche Grund zur Enzyklika liegt jedoch anderswo. Sie ging aus den «nicht fehlenden» Besorgnissen hervor, die von den verschiedenen Ansichten, die mit der Linie Roms nicht übereinstimmen, hervorgerufen wurden. Das Rundschreiben möchte, daß die Hoffnung auf ein neues Aufblühen der eucharistischen Frömmigkeit nicht enttäuscht werde. Auch wird angeführt, daß gewisse vorprellende Liturgiker, welche die Privatmessen mißbilligen, abfällige Urteile über deren Wert äußerten. Der Papst betont die Wichtigkeit der Verehrung der geweihten Hostie. Seine Ansicht stützt sich auf das klassische Argument: Christus trage unserer Schwäche Rechnung und wünsche, unter sinnfälligen Zeichen inmitten seines Volkes leiblich zugegen zu sein, damit dieses ihn allezeit im Schweigen des Glaubens anbeten, betrachten, mit ihm reden und seine Stimme vernehmen könne. Wollten wir das, was Christus uns angeboten hat, nicht annehmen, so würden wir seine Gnade zurückweisen und ihn beleidigen.

Diese Mahnung hinsichtlich der ständigen Aufbewahrung einer konsekrierten Hostie im Tabernakel geht ohne Zweifel auf das Ordinarium des Kapitels 95 der Römischen Instruktion «Inter Oecumenici» vom 26. September 1964 zurück. Von der Institution des Viaticums für die Kranken abgesehen, äußert sich jedoch in einer solchen Sonderandacht ein schlimmer Hang zum Bisherigen. Sie birgt die Gefahr in sich, die Entwicklung, die sich in den letzten Jahrhunderten in der Sakramententheologie vollzog, in ihrem Wert zu verkennen und zu gewissen Fehlhaltungen zu führen, die man berichtigen sollte. In einer Periode liturgischer Erneuerung, wie wir sie heute durchleben, ist manchen Experimenten und Anstößen gegenüber Vorsicht am Platz. Es darf und soll Kritik geübt werden, wenn sie nur begründet ist. Sie muß sich vor allem gegen jede Deutung wenden, die der Würde des heiligsten Sakramentes abträglich sein könnte.

In den folgenden Zeilen legen wir einige Überlegungen vor, die dartun wollen, daß es nicht angeht, auf zwei Praktiken zu bestehen, die im Altertum unbekannt waren und sich mit den verkündeten Grundsätzen einer sakramentalen Erneuerung und der aktiven Beteiligung der Eucharistiegemeinde am großen Geheimnis unseres Heils nicht vereinbaren lassen. Um diese beiden Punkte geht es unserer Ansicht nach. Denn weder der Brauch der Privatmessen noch die feierliche Verehrung des im Tabernakel aufbewahrten heiligen Sakraments läßt sich rechtfertigen.

Die Privatmesse – eine überholte Praxis

Als die alte Kirche ihre liturgischen Gebete verfaßte, wußte sie, daß die Gläubigen, die sie vor sich hatte, nicht isolierte Individuen seien. Ein zerstückelter Leib war für die großen Kirchenlehrer nicht vorstellbar, so sehr waren sie sich bewußt, daß die Glieder des einen Leibes eng miteinander verbunden sind. Nach dem hl. Basilius sind alle diese Glieder «durch den Herrn selbst vereint, der sie eines neben dem andern in die Kirche einfügt, ihrer Würde und ihrem Werte entsprechend».[1] Eben diese Tatsache (daß alle Glieder in die Kirche integriert sind) ist der Grund dafür, daß jedes Glied, ob Laie oder Kleriker, charismatisch ist. Im Anschluß an das von Christus gebrauchte typologische Bild vom Weinstock fügt der hl. Basilius hinzu: «Alle Getauften sind Zweige des Weinstocks und bringen, weil sie in Christus eingefügt sind, in ihm Frucht».[2] Etymologisch gesehen bedeutet übrigens «Liturgie» ein gemeinsames Unternehmen des Volkes auf dem Gebiet der Gnade oder des Opfers (leiton – ergon: λαός – ἔργον). Die liturgische Handlung ist so recht eigentlich eine Handlung des Volkes, des Leibes mit seinem Haupt, die miteinander eine mystische Entität bilden, die sich aufopfert, sich weiht und darin, daß sie das Opfer von Kalvaria ständig durch die Zeiten trägt, ihre Identität und Homogenität beweist.

Kraft seiner Weihe ist der Priester das sichtbare Organ, wodurch der eucharistische Ritus zum Segen für die Gläubigen und für ihn selbst unter den Gläubigen zelebriert wird. Indem er das Herrenmahl feiert, erneuert er das Pfingstwunder. Der Heilige Geist steigt von neuem herab und befindet sich unter denen, die im Namen Christi versammelt

sind. Sie bilden nicht eine Versammlung unbeteiligter Zuschauer, wenn in der Konsekration der Gestalten und ihrer Umwandlung in göttliche Nahrung die Gegenwart des Heiligen Geistes sich äußert.

Wenn dem so ist, läßt sich leicht einsehen, wie der Zelebrant als Mittler zwischen dem Volk Gottes und dem aufgeopferten Christus waltet. Der Altar ist der Ort der Begegnung zwischen dem Ewigen und seinem Volke. Im Auftrag der Kirche spendet der Priester zum Segen für das Volk das Sakrament und geht ganz naturgemäß mit dem Beispiel voran, indem er selber zuerst kommuniziert. Er ist der Mittler des einzigen Mittlers, Jesus Christus. Die Zusammenhänge zwischen dem zelebrierenden Priester, der eucharistischen Handlung und den daran teilnehmenden Gläubigen wurden stets in diesem Sinne aufgefaßt.

Infolgedessen ist es nicht sinnvoll, ohne eine gewisse Beteiligung des Volkes die Eucharistie zu feiern, da diese ihrem Wesen nach die Gegenwart der Gläubigen erfordert. Die Eucharistie feiern ohne Teilnahme anderer ist somit eine schwerwiegende Verirrung. Um uns dessen bewußt zu werden, brauchen wir uns bloß an die allegorischen Bilder zu erinnern, deren sich die Kirchenväter bedienten, wenn sie einen Vergleich zogen zwischen der Zusammensetzung des eucharistischen Brotes, das zum Beispiel nach dem hl. Cyprian aus kleinen Körnern zusammengesetzt ist, und der Eucharistiegemeinde, die sich aus Gläubigen zusammensetzt. Beide werden in gleicher Weise am Altar dargebracht.[3] Da die Eucharistie ihrem Wesen nach eine Darbringung nicht nur der beiden Gestalten, sondern auch der Versammlung der Gläubigen in sich schließt, ist es sinnwidrig, so zu reden, wie wenn sich die Eucharistie ohne die Gegenwart einer solchen Versammlung feiern ließe.

Aus diesen Gründen konnte man im Orient die Privatmesse nie begreifen und sich vorstellen. Nach Ansicht der orthodoxen Kirchen ist ein Priester nicht imstande, ohne die Gemeinde der Gläubigen die Eucharistie zu feiern, da die beiden Gestalten der Eucharistie von den Gläubigen und zu ihrem Wohle dargebracht werden, um durch den Priester zum mystischen Haupt der Kirche emporzusteigen.

Eine andere Überlegung: Eben dieser Gemeinschaftsaspekt der Eucharistie schließt die Möglichkeit aus, daß ein Zelebrant einzig aus Gründen persönlicher, individualistischer Frömmigkeit zelebriert. Vergessen wir nicht, daß selbst die großen Anachoreten und Asketen, die während langen Perioden von ihrer Gemeinschaft getrennt waren, nie die Liturgie für sich selbst feierten. Hingegen begaben sie sich von Zeit zu Zeit zu ihrem zentralen Heiligtum, um sich mit dem heiligen Sakrament zu versehen, das sie damals mit sich trugen. So konnten sie sich in ihrer asketischen Einsamkeit mit dem Leib und Blut des Herrn ernähren, ohne daß es ihnen in den Sinn gekommen wäre, eine Privatmesse überhaupt für möglich zu halten.

Wenn man die Praxis der Privatmesse urgiert, so besteht nach orthodoxer Ansicht die sehr große Gefahr, den Sinn der Opferung als einer Gemeinschaftshandlung und den ganzen Gemeinschaftscharakter der Eucharistie aus dem Auge zu verlieren. Man sagt oft, die Messe habe zugleich die «koinonia» mit Gott (theosis) und die Gemeinschaft mit dem Nächsten zum Ziel. Wie aber soll man diese Ziele verwirklichen, wenn keine Gläubigen zugegen sind?[4]

Ich möchte sogar behaupten, daß möglicherweise die heutige liturgische Krise und das Schwinden des Brudersinns unter den Christen auf die abwegige Praxis der Privatmessen zurückzuführen sind.

Wenn man sich vom einen und einzigen Mahl der ganzen Familie der christlichen Pfarrgemeinde trennt, kommt es zu isolierten und gelegentlich gänzlich privaten Gottesdiensten. Doch wie die christliche Altertumswissenschaft bezeugt, hatten die ersten Kirchen nur einen einzigen Altar. Man wollte nicht, daß das Vorhandensein mehrerer oder auch nur zweier an verschiedenen Orten aufgestellter Altäre die organische Einheit des einzigen Mahles zerreiße.

Das Bild eines einzigen gemeinsamen Mahles, in dem sich das einzige heilige Abendmahl widerspiegelt, herrscht in allen Fresken der Katakomben und allen byzantinischen Kirchen vor. Hätte ich meine persönliche Meinung zu äußern, so würde ich – nachdem das Konzil die Konzelebration approbiert hat – es gerne sehen, wenn alle Priester, die an einem bestimmten Tage zelebrieren wollen, in einer bestimmten Kirche eine einzige Konzelebration feiern würden. Dies würde die Bande der Liebe und der Gemeinschaft bestärken und dartun, daß es nur ein einziges Mahl an einem einzigen Tische gibt. So möge man die Zahl der Nebenaltäre in den Kirchen allmählich vermindern, damit das Vorhandensein eines einzigen Altars die Größe der Eucharistie herausstellen kann und damit diese alle Gläubigen um einen einzigen zelebrierenden

Priester oder auch mehrere zelebrierende Priester zu einer einzigen Familie vereint. Es handelt sich dabei um gar nichts Neues, sondern vielmehr um eine Rückkehr zu der alten Praxis, die von der liturgischen Tradition der Orthodoxie sorglich bewahrt wurde.

Es ist dabei auch die innere Struktur und das Vokabular des Textes der Eucharistiefeier zu berücksichtigen, der die Gesamthingabe der Versammlung mit dem sich opfernden Christus ausdrücken will. Wir können hier nicht weiter auf ihn eingehen, doch lassen sich weder seine Struktur noch die stets im Plural gehaltene Textform mit der Privatmesse in Einklang bringen. Wenn die Gemeinschaft der Gläubigen und somit der Leib Christi nicht anwesend ist, entsteht in der Liturgie eine Assymetrie und Gleichgewichtsstörung, denn ohne Eucharistiegemeinde hat man wohl Christus, das Haupt, das sich darbringt, aber seine Selbsthingabe wird von den andern Teilen und Gliedern des mystischen Leibes nicht nachvollzogen.

Das erste Abendmahl vom Gründonnerstag wurde in Gegenwart der Jünger gefeiert, woraus sich entnehmen läßt, daß bei jedem eucharistischen Mahle Tischgenossen zugegen sein sollen. Übrigens ging dieses Mahl wahrscheinlich nach dem jüdischen Ritus vor sich, wonach der Familienvater einen Becher nahm, worin Wein mit ein wenig Wasser vermischt war, ihn segnete und daraus trank. Dann tranken der Reihe nach alle Tischgenossen. Wahrscheinlich ist es dieser Kelch, von dem Lukas (22,17) uns berichtet, daß er von Christus zu Beginn des Abendmahles gesegnet worden sei.

Der zelebrierende Priester nimmt somit immer den Platz des Familienvaters ein. Es ist undenkbar, daß bei der Eucharistiefeier der Vater nicht von seinen Kindern oder von den Gliedern seiner Familie umgeben ist. Sie gehören wesentlich und organisch zum Ganzen. Wenn sie abwesend sind, verliert die Familie ihren Charakter, ihre Einheit, ihren Grundzug, sie verliert selbst das Wesentliche von dem, was Christus stiften wollte, als er das Mahl einsetzte, an dem er von allen umgeben und assistiert sein wollte, die zu einer echten menschlichen Familie gehören.

Der Kult der aufbewahrten eucharistischen Gestalten war im Altertum unbekannt

Wenn der Text der Enzyklika von den Sakramenten spricht, hat er im allgemeinen die Tendenz, sie allzusehr nur als rituelle Verfügungen anzusehen, denen Ehrfurcht entgegenzubringen ist. Er leidet an einem gewissen Legalismus und Ritualismus. Und doch hat man in der Kirche immer am Glauben festgehalten, daß das Sakrament dem Menschen infolge seiner großen Schwäche und Gnadenbedürftigkeit notwendig ist. Im Sakrament besitzen wir eine mächtige Hilfe, die uns stets zur Verfügung steht, unserer Menschennatur angepaßt und überaus wirkkräftig ist. Jede andere Darstellung des Sakramentes läuft Gefahr, zu einer statischen, unschöpferischen Auffassung zu führen, der entgeht, daß das Sakrament den ganzen Menschen, seinen Willen und seinen Geist zutiefst packt. Und wenn das Sakrament nicht den ganzen Menschen beeinflußt, bringt es in ihm nicht die erhofften Wirkungen hervor.

Es besteht die Gefahr, daß das Sakrament schließlich praktisch zu einem folkloristischen Brauchtum unter vielen andern wird. Für einen Ungläubigen hält es dann schwer, die Umwälzung, die sich dabei vollzieht, zu erfassen und die Gemeinschafts- und Heilsbedeutung der Eucharistie und ihre konkrete Auswirkung auf das geistliche Leben des Menschen zu erkennen. Erinnern wir uns auch an die Mahnungen, die Christus im Hinblick auf den Kult aussprach: «Wenn du deine Gabe zum Altare bringst und dich dort erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altare und geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder; dann komm und opfere deine Gabe!» (Mt 5,23–24). Zu Opfer und Gebet gehört dazu, daß sich der innere Mensch von jedem Haß, allen Streitigkeiten mit seinem Nächsten und von jedem Einfluß des bösen Feindes läutert. Das «reconciliari fratri» geht dem «offerre munus» voraus. Die Wiederversöhnung, der Friede und die Liebe innerhalb der Gemeinde bilden somit die Konsequenzen aus einem echt liturgischen Leben.

Vergessen wir nicht, daß das erlöste und gerettete christliche Volk selber zu einem Volk wird, das die andern erneuert und rettet. Das sakramentale Leben ist mit diesem Dynamismus und diesem Einfluß verbunden, den die christliche Gemeinde auf das Leben um sich herum ausübt. Die ganze Lehre über diesen Punkt läßt sich in *ein* Wort fassen: Synergie, Zusammenwirken des Menschen mit Gott. Das heißt: Wer das Sakrament empfängt, empfängt darin gewaltige Kräfte, um mit Gott an der Verklärung der Welt tätig zu sein. In diesen Zusammenhang lassen sich auch Lehren wie die über die Königsherrschaft Christi über die Welt einfügen.

Die byzantinische Theologie wurde nie von Streitigkeiten über die Realgegenwart verwirrt. Dann und wann sind bei gewissen Liturgikern Anspielungen an die Realpräsenz und an die Verwandlung der beiden Gestalten in den Leib und das Blut Christi zu finden. Symeon der neue Theologe, der im fünfzehnten Jahrhundert Erzbischof von Saloniki war, schreibt ausdrücklich: «Das ist in Wahrheit ein großes Mysterium – Gott mitten unter den Menschen, Gott inmitten von Gottwesen, die durch die Gottheit des wahren Gottes, der von Natur aus Gott ist, vergöttlicht wurden».[5]

Im Osten ist das im Tabernakel oder Ziborium aufbewahrte heiligste Sakrament nie Gegenstand einer besonderen, aus dem Zusammenhang gelösten Andacht gewesen. Die Rubriken kennen keinerlei Gebete oder Prozessionen zu Ehren der Eucharistie. Zwar gibt es das Problem der Liturgie der vorgeheiligten Gaben. Doch selbst in diesem Fall ist die Praxis in den Zusammenhang der alten Auffassung zu stellen, wonach Mittwoch und Freitag Fasttage waren. Es handelt sich also um aliturgische Tage, und man verwendete für die Eucharistiefeier das schon am Sonntag konsekrierte Sakrament.

Der zweite Kanon des Konzils von Antiochien (341) tadelt solche, die sich einer besonderen Andacht zum heiligen Sakrament hingeben, ohne es während der Eucharistiefeier empfangen zu haben. Wie der hl. Johannes Chrysostomus bemerkt, würde jemand, der dieser Praxis huldigt, einem Menschen gleichen, der zu einem Mahle eingeladen ist, die Einladung annimmt und sich die Hände wäscht, dann aber vom Essen nichts wissen will.[6]

Nicht bestreiten hingegen läßt sich, daß man im Orient im Altertum sich nie geweigert hat, die aufbewahrten eucharistischen Gestalten für die Kranken, Gefangenen und für solche, die ihrer besonders bedurften, zu gebrauchen. Metrophanos Kritopulos, Patriarch von Alexandrien (1589) sagt: «Wir behaupten, daß das aufbewahrte Sakrament stets heilig bleibt und nichts von seiner Heiligkeit einbüßt».[7]

Wenden wir uns nun der Frage der häufigen Kommunion zu. Der hl. Basilius von Cäsarea warb für diese Praxis und empfing selber den Leib des Herrn wenigstens viermal pro Woche. Er sagte: «Kommunizieren, selbst täglich kommunizieren und seinen Anteil am heiligen Leib und kostbaren Blut Christi empfangen ist etwas Gutes und Segenbringendes. ‚Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben.' Beständig am Leben teilnehmen heißt doch, wer könnte dies bezweifeln, nichts anderes als voll und ganz leben.»[8] Damit es den Gläubigen möglich war, oft zu kommunizieren, hatten diese zur Zeit des hl. Basilius die Möglichkeit, die heilige Eucharistie mit sich zu nehmen und in Abwesenheit des Priesters sie aus ihren eigenen Händen zu empfangen.

Noch ein weiterer Punkt kann uns Aufschluß geben. Es bestand das Problem, was mit den Gestalten geschehen solle, die nach der Kommunion der Gläubigen übrigblieben. Wie Nikephoros Kallistos, ein Geschichtsschreiber des neunten Jahrhunderts sagt, zog man es vor, die konsekrierten Stücklein Kindern zu essen zu geben, statt sie wegzuwerfen oder den Unbilden der Witterung oder der Feuchtigkeit auszusetzen.[9] Evagrios, der Geschichtsschreiber des sechsten Jahrhunderts, bestätigt, daß man manchmal die Resten an Kleinkinder in noch unschuldigem Alter zum Essen verteilte.[10] Es kam auch, allerdings nur selten, vor, daß man das, was vom Sakrament übrigblieb, verbrannte, da man es scheinbar vorzog, nach der Vorschrift des Alten Testaments: «Was vom Fleisch und vom Brote übrig bleibt, sollt ihr verbrennen» (Lev 8,32) zu handeln, wenn die Gefahr bestand, daß die sakramentalen Überreste irgendwie Schaden nehmen könnten. Weder Hippolyt noch irgend ein anderer Glaubenslehrer der alten Kirche vertraten die These von «Mysterium Fidei», daß die sakramentalen Überreste außerhalb der Feier der eucharistischen Liturgie feierlich zu verehren seien. Die im Rundschreiben erwähnten Texte sind gut ausgewählt, lassen sich aber schlecht verwenden, denn sie beziehen sich auf Zeiten der Verfolgung, auf außerordentliche Perioden, und eifern keineswegs zu der von der Enzyklika angeregten Anbetung an.[11]

Schluß

Das richtige Mittel, um eine Wahrheit zu verstehen, besteht darin, daß man sie lebt, im «veritatem facere». In der gemeinsamen Liturgiefeier vollziehen wir den unerläßlichen und höchst wichtigen Akt des «veritatem facere».

Würde die Unterweisung über die Liturgie diesen vitalen Aspekt übersehen und nur die äußeren Faktoren, die Ordnung, die Geschichte, die Ursprünge der Liturgie berücksichtigen, den didaktischen und katechetischen Aspekt hingegen ungenügend beachten, so würde sie sich von der eigentlichen Botschaft und dem Hauptziel des Sakramentes entfer-

nen. Um die Liturgie gut zu verstehen und gut zu feiern, bedarf es einer systematischen und eingehenden Unterweisung. Die Eucharistiefeier bildet einen grundlegenden Faktor zur Verinnerlichung des Glaubens. «Lex orandi, lex credendi» ist eine Maxime, die im Osten stark betont und vor allem vom hl. Gregor von Nazianz treffend dargelegt wurde.

In einem zugleich menschlichen und göttlichen Organismus, wie die Kirche ihn bildet, die alle Seelen zu erreichen sucht und dabei deren Mängel in Rechnung stellt, stehen die Formen im Dienste des Inhalts, der göttlichen Botschaft, die sie zu übermitteln haben. Diese Formen müssen sich erneuern und differenzieren können, um den zwangsläufig wechselnden und verschiedenen Bedürfnissen zu entsprechen. Mögen also gewisse Liturgieformen in unsern Augen noch so schön, ergreifend und ehrwürdig sein, so müssen wir uns doch davor hüten, sie verewigen, verallgemeinern und für immer sanktionieren zu wollen. Diese Formen spiegeln nämlich die religiöse und theologische Atmosphäre und die Bedürfnisse einer bestimmten vorübergehenden Periode wieder.

Alle unsere Darlegungen dürfen keineswegs so aufgefaßt werden, als ob wir damit das Vergangene negieren oder mißbilligen wollten, sondern sie sind als eine Mahnung zu einer höheren und für das Volk Gottes erbauenderen Auffassung zu verstehen. Nach meinem Dafürhalten sollten die vom Zweiten Vatikanischen Konzil beschlossene Restauration und Erneuerung der Liturgie zur Beseitigung von Riten führen, die an eine traurige, polemische, gegenreformatorische und deswegen keineswegs endgültige Periode erinnern.[12]

Heute aber wieder zu Bräuchen zurückkehren, zu denen kein Anlaß mehr vorliegt, scheint mir nichts anderes zu sein als ein liturgischer Fixismus und im Gegensatz zu stehen zu dem Geist eines angekündigten allgemeinen «aggiornamento».

[1] Isaiaskommentar, 13, 258 (Patr. Gr. 30, 572).
[2] Moralia, 80, 3 (Patr. Gr. 31, 861).
[3] Epist. 62, 13 (Patr. Lat. 4, 384).
[4] Die Eucharistie wird von den Vätern als das Sakrament angesehen, das in höchstem Maß heiligt und zur Vergöttlichung führt. «Die Menschennatur teilt durch sichtbare Mittel die Unsterblichkeit und geht so zur himmlischen Welt über» (Gregor von Nyssa, Patr. Gr. 45, 97). «Das Feuer Gottes vernichtet unsere Sünden und macht uns mit dieser Kommunion göttlich» (Johannes von Damaskus, Patr. Gr. 94, 1149).
Erinnern wir uns diesbezüglich, daß die großen Glaubenslehrer in ihrer Unterweisung so sehr auf der Tatsache bestanden, daß die Eucharistie zur Vergöttlichung führt, weil sie damit die Lehre von der hypostatischen Union zwischen den beiden Naturen verteidigen wollten. Wir können zur Vergöttlichung unserer Menschennatur gelangen, weil Christus zuerst die Menschennatur angenommen und sie in seiner Menschwerdung vergöttlicht hat.
[5] Über die Liturgie, 94 (Patr. Gr. 155, 286).
[6] Hom. 3 an die Epheser (Patr. Gr. 62, 29).
[7] Glaubensbekenntnis, 9.
[8] Brief 93 (Patr. Gr. 32, 485).
[9] Kirchengeschichte, 17, 25 (Patr. Gr. 147, 281).
[10] Ebd., 4, 36 (Patr. Gr. 86, 2769).
[11] B. Botte, La Tradition Apostolique de St. Hippolyte, 84.
[12] Vgl. die Zurückweisung gewisser Bräuche und die Erklärung bedauerlicher Verirrungen durch den Liturgiker L. Beaudouin, Mélanges liturgiques, Louvain 1954.

METROPOLIT EMILIANOS TIMIADIS

Geboren 1917 in Ikonium (Kleinasien), zum Metropoliten von Kalabrien geweiht 1961. Er ist Repräsentant des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel des C. O. E. in Genf. Nach seinen Studien in Konstantinopel und Oxford promovierte er zum Magister der Theologie mit der Arbeit: Les Sacrements selon Jean Chrysostome, 1940, und erwarb sich das Bakkalaureat der Literatur mit der Dissertation: The aim of penance, 1951. In Thessaloniki erwarb er sich im selben Jahr den Dr. theol. mit der These: L'impossibilité du pardon dans l'épitre aux Hébreux. Aus der großen Zahl seiner Werke sei zitiert: The Orthodox Conception of Penitential Discipline, 1963, La Pastorale des Migrants, 1965, La Pénitence selon Tertullien, La Spiritualità Ortodossa, 1962. Er veröffentlichte viele Artikel, vor allem in den Zeitschriften: Una Sancta, Verbum Caro, Ecclesia, Pantainos, Grégoire Palamas, Lutheran World, Schweizer Monatshefte.

John Courtney Murray

Die Erklärung über die Religionsfreiheit

Die Erklärung über die Religionsfreiheit ist ein Dokument von sehr begrenzter Zielsetzung. Sie beschäftigt sich nur mit der juridisch-gesellschaftlichen Ordnung und mit dem menschlichen und bürgerlichen Recht, innerhalb dieser Ordnung die Religion frei auszuüben. Das Recht gründet in der Würde der menschlichen Person. Es verlangt im wesentlichen, daß der Mensch in der Gesellschaft von jeder legalen oder illegalen Nötigung oder Behinderung auf dem Gebiet der Religion frei sei, so daß er ungehindert glauben, Gott verehren, seinen Glauben bezeugen und ausüben kann oder nicht, und zwar sowohl in der privaten als auch in der öffentlichen Sphäre. Die Konzilserklärung legt kurz die Vernunftgründe dar, die für dieses Recht sprechen; sie bestimmt die Grenzen, die für die Ausübung der Religionsfreiheit gelten, betont die Pflicht der Regierung, die freie Ausübung der Religion in der Gesellschaft zu schützen und zu fördern. Dann nennt sie im einzelnen die Rechte, die auf Grund der Religionsfreiheit allen Kirchen und religiösen Gemeinschaften zukommen. Hierauf wird das menschliche Recht auf Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung betrachtet. Dieser Abschnitt will lediglich aufzeigen, daß eine Harmonie besteht zwischen der Religionsfreiheit im juridisch-gesellschaftlichen Sinn und der christlichen Freiheit in ihren verschiedenen Bedeutungen, so wie sie sich aus der Bibel und der Lehre der Kirche ergibt. Die Erklärung legt bloß nahe, daß die beiden Arten von Freiheit zusammengehören; sie unterläßt es, näher und im einzelnen zu bestimmen, welche Zusammenhänge zwischen ihnen bestehen. Zum Schluß richtet die Erklärung eine seelsorgliche Mahnung an die Gläubigen und einen ehrerbietigen Appell an das Gewissen jedes Menschen, den Wert, den die Religionsfreiheit und die Religion selbst für die heutige Welt haben, anzuerkennen.

Die Erklärung sieht also davon ab, eine eigentliche, vollständige Freiheitstheologie zu entwikkeln. Dies hätte eine viel anspruchsvollere Aufgabe dargestellt. Es wären dabei unserer Ansicht nach vier große Themen zu behandeln gewesen:

1. Der Begriff der christlichen Freiheit – der Freiheit des Volkes Gottes – als einer Teilnahme an der Freiheit des Heiligen Geistes, der in der Heilsgeschichte die treibende Kraft bildet und die Kinder Gottes durch den menschgewordenen Sohn zum Vater «führt» (Röm 8,14);

2. Der Begriff der Aktionsfreiheit der Kirche als einer Teilnahme an der Freiheit Christi selber, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben ist und der in seiner Kirche bis zum Ende der Zeit zugegen bleibt (vgl. Mt 28,18 und 20);

3. Der Begriff des christlichen Glaubens als der freien Antwort des Menschen auf den göttlichen Anruf, der von der ewigen, ungeschuldeten Initiative des Vaters ausgeht, sich durch Christus an uns richtet und vom Menschen in seinem Herzen vernommen wird, worin der Geist das spricht, was er selbst gehört hat (vgl. Jo 16,13–15);

4. Der juridische Begriff der Religionsfreiheit als eines menschlichen und bürgerlichen Rechts, das auf der angeborenen Würde der menschlichen Person beruht, die nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und darum von Geburt aus das Recht besitzt, an der Freiheit Gottes selber teilzunehmen.

Das wäre unserer Ansicht nach eine vom theologischen Standpunkt aus viel befriedigendere

Weise des Vorgehens gewesen. Insbesondere hätte das dem Anliegen der heutigen Theologie entsprochen, Folgerungen aus dem Naturgesetz innerhalb der konkreten Zusammenhänge mit der gegenwärtigen geschichtlich-existentiellen Gnadenordnung zu beurteilen. Überdies wäre die vorgelegte Lehre viel inhaltsreicher gewesen. Es lagen jedoch entscheidende Gründe vor, die das Konzil davon abhielten, eine vollständige Freiheitstheologie vorzulegen.

Erstens ist die Erklärung das einzige Konzilsdokument, das sich formell an die ganze Welt richtet, da ihr Thema zugleich für die Welt und die Religion von höchstem Interesse ist. Deswegen wäre es ungünstig gewesen, wenn die Erklärung mit Lehren begonnen hätte, die sich nur aus der Offenbarung ergeben und nur im Glauben angenommen werden können. Zweitens will die Welt als ganze und wollen die kirchentreuen Gläubigen heute in erster Linie wissen, wie sich die Kirche zur Religionsfreiheit als einem menschlichen und bürgerlichen Recht stellt. Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Lehre der Kirche, so wie sie im neunzehnten Jahrhundert formuliert wurde, irgendwie nicht eindeutig ist, die heutige Wirklichkeit nicht trifft, unter den Gläubigen Verwirrung stiftet und in weiten Kreisen der öffentlichen Meinung Argwohn weckt. Drittens würde die theologische Argumentation, so wie sie oben vorgeschlagen wurde, historische und theologische Probleme aufwerfen, über die sich die Theologen heute noch nicht einig sind: zum Beispiel das Problem der genauen Beziehung zwischen der christlichen Freiheit und der Religionsfreiheit; ferner das ganze Problem der Lehrentwicklung von «Mirari vos» bis zu «Dignitatis humanae personae». Viertens: Die christliche Freiheit als Gabe des Heiligen Geistes kommt nicht ausschließlich den Gliedern der sichtbaren Kirche zu, da ja das Wirken des Geistes über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinausgeht. Dieser Gedanke ist von großer ökumenischer Bedeutung, doch hätte er in jeder Beziehung sehr feinfühlig erörtert werden müssen, was sich in einem kurzen Dokument nicht machen läßt. Und endlich sprach auch die pastorale Klugheit ernstlich dagegen. Von der christlichen Freiheit gilt, daß sie über alle irdischen Mächte erhaben ist (vgl. Apg 4,19–20; 5,29), und so brachte sie das Zeugnis der Martyrer hervor. Sie gilt indessen auch innerhalb der Kirche und bevollmächtigt so zu charismatischen Dienstleistungen und auch zu klugem Protest, wenn die Ausübung der Autorität die Grenzen ihrer Zuständigkeit überschreitet. Bekanntlich bildet jedoch das Problem der Freiheit in der Kirche heute einen neuralgischen Punkt, wie das auch der Fall war, als Paulus an die Christen Galatiens schrieb (vgl. Gal 5,13). Die Frage ist auch sehr verwickelt. Es wäre deshalb unklug gewesen, dieses Problem in einem kurzen Konzilsdokument direkt aufzugreifen. Darum bemüht sich die Erklärung, zwischen der Frage der Religionsfreiheit in der juridisch-gesellschaftlichen Ordnung und dem umfassenderen Problem der christlichen Freiheit scharf zu unterscheiden. Es wäre sehr verhängnisvoll, wenn die beiden verschiedenen Probleme miteinander verquickt würden. Selbstverständlich muß das Problem der christlichen Freiheit – ihre Grundlage, ihr Sinn, ihre Anwendung und ihre Grenzen – in einer behutsam und geduldig geführten freien Diskussion, in einem sich über Jahre erstreckenden anhaltenden Dialog zwischen Klerus und Volk geklärt werden. Doch diese Aussprache hat jetzt, nachdem die Erklärung das kleinere Problem der freien Religionsausübung in der bürgerlichen Gesellschaft geklärt hat, mehr Aussicht auf Erfolg.

Mag auch ihre Zielsetzung begrenzt sein, so ist die Erklärung dennoch ein Dokument von beträchtlicher theologischer Bedeutung. Dies tritt zutage, wenn man es im Hinblick auf zwei geschichtsmächtige Bewegungen des neunzehnten Jahrhunderts betrachtet, denen die Kirche erbitterten Widerstand entgegensetzte.

1. Die Säkularität der Gesellschaft und des Staates

Die erste der beiden Strömungen erstrebte den Übergang von der sakralen Auffassung der Gesellschaft und des Staates zu einer säkularen Konzeption. Die sakrale Auffassung war von der mittelalterlichen Christenheit und, in einer viel fragwürdigeren Form, vom Ancien Régime ererbt worden. In unserem Zusammenhang sind zwei ihrer charakteristischen Eigenschaften kurz zu merken. Erstens wurde die christliche Welt – oder wenigstens die katholische Nation – irgendwie als Enklave der Kirche betrachtet, die selber die eine große Gesellschaft bildete. Zweitens wurde dem Landesherrn eine religiöse Vormachtstellung zugesprochen, derzufolge er sich des Glaubens seiner Untertanen und ihrer religiösen Einheit als einer Voraussetzung ihrer politischen Einheit annehmen mußte. (Diese religiöse Vorrangstellung des politischen Herrschers wurde auf mannig-

fache, mehr oder weniger willkürliche Weise aufgefaßt, doch brauchen wir uns hier bei diesen Einzelheiten nicht aufzuhalten.)

Im neunzehnten Jahrhundert erfolgte der Bruch mit diesem Gedanken der Sakralität der Gesellschaft und des Staates und der Übergang zu einer säkularen Auffassung. Bekanntlich stemmte sich die Kirche – in Rom und in den sogenannten katholischen Nationen – mit allen ihr zur Verfügung stehenden Kräften gegen diese Entwicklung. Der Grund war gegeben. Nach der in Kontinentaleuropa erfolgten Revolution (die neue Bundesrepublik der Vereinigten Staaten bildet einen ganz anderen Fall) führte die Geschichtsströmung nicht zu einer sauberen Säkularität der Gesellschaft und des Staates. Was zum Vorschein kam, war der von rationalistischem oder atheistischem Geist beseelte laisierte Staat, der zur Laisierung der Gesellschaft führte. Das Ergebnis war einfach die umgekehrte Form des Ancien Régime, wie Alexis de Tocqueville damals bemerkte. Man kann das Gesetz vom 9. Dezember 1905, worin die Dritte französische Republik die Trennung von Kirche und Staat vollzog, füglich als das legislative Symbol der neuen Ordnung ansehen.

Die Kirche konnte diese neue Ordnung, ihre Voraussetzungen, ihre Ausrichtung und selbst ihre Institutionen, zu denen vor allem die sogenannte «Kultusfreiheit» gehörte, prinzipiell nicht annehmen. Zudem unterließ es die Kirche, die Zeichen der Zeit zu sichten und unter den vorübergehenden geschichtlichen Formen, welche die neue Bewegung annahm, die eigentlichen und gültigen Triebkräfte zu bemerken, die dabei am Werke waren.

Es kam zu einer offenen Revolution gegen den sakralen Charakter von Gesellschaft und Staat, dessen Symbol in der Verbindung von Thron und Altar bestand. Heute werden wohl wenige Historiker bestreiten, daß diese Auffassung und ihr institutionelles Sinnbild trotz ihres ehrwürdigen Alters in der modernen Welt keine Gültigkeit mehr hat. Im Grunde genommen hatte es die neue Strömung auf eine saubere und berechtigte Säkularität der Gesellschaft und des Staates abgesehen. In der Tiefe, wo die verborgenen Faktoren des geschichtlichen Wandels wirksam waren, vollzog sich eigentlich ein Werk der Differenzierung und somit des Wachstums und des Fortschritts. Die bürgerliche Gesellschaft suchte sich von der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, zu unterscheiden. Die politische Funktion der weltlichen Regierung spaltete sich von der religiösen Funktion der kirchlichen Autorität ab. Verwirrend wirkte, daß dieser Vorgang eines ordnungsgemäßen Fortschrittes, wie so oft in der Geschichte, nicht ungestört vor sich ging und von der richtigen Bahn abgelenkt wurde.

Hauptsächlich zu beanstanden war das verhängnisvolle Gesetz des Widerspruchs, das Verlangen, die Vergangenheit zu leugnen und zu zerstören, das einen Wesenszug der rationalistischen Aufklärung bildete (weshalb diese zum Beispiel bei Edmund Burke heftige Antipathie weckte). Was an der Oberfläche erschien, war somit nicht Fortschritt, sondern Umsturz. Die bürgerliche Gesellschaft setzte sich nicht einfach von der religiösen Gemeinschaft ab; die beiden Gesellschaften wurden gewaltsam voneinander getrennt und die bürgerliche Gesellschaft aller religiösen Substanz entleert. Die Ordnung des Zivilrechts und der politischen Gewalt wurde nicht einfach von der Ordnung des moralischen Gesetzes und der kirchlichen Jurisdiktion unterschieden; es kam zwischen den beiden Rechtsordnungen und den beiden Autoritäten zu einem vollständigen Bruch und zu einer gegenseitigen Fehde und Feindschaft. Gesellschaft und Staat wurden nicht mit ihrer wahren Säkularität ausgestattet, sondern in die alten Lumpen des kontinentalen Laizismus gesteckt. Diesem schrecklichen Gespenst, das sich durch das noch vom Mittelalter geprägte Europa schlich, schleuderte die Kirche in der Person Pius IX. ihr unerbittliches Anathema entgegen.

Leo XIII. begann als erster sich zu fragen, wohin die tiefen Strömungen der Geschichte ihren Lauf nehmen wollten. Als Antwort darauf brachte er die traditionelle Lehre zur Entfaltung und wiederum zur Geltung, die Gelasius I. im Jahre 494 dem Kaiser Anastasius einzuschärfen versucht hatte: «Zwei Gewalten gibt es, erhabener Kaiser, von denen diese Welt in erster Linie («principaliter») regiert wird: die heilige Autorität der Priesterschaft und die königliche Gewalt.» Leo XIII. überholte aber die historisch bedingte mittelalterliche Auffassung von den zwei Gewalten in der einzigen Gesellschaft, genannt Christenheit – eine Konzeption, die in verunstalteter Form unter dem Ancien Régime mit seinem Staatskirchentum und seiner berühmten Devise: «Ein Glaube, ein Gesetz, ein König» weitergedauert hatte. In einer Serie von acht großartigen Verlautbarungen, die von «Arcanum» (1880) bis zu «Pervenuti» (1902) reichen, machte Leo XIII. endlich klar, daß zwei verschiedene Gesellschaften, zwei verschie-

dene Rechtsordnungen sowie zwei verschiedene Gewalten bestehen. Es war die alte Lehre in einem neuen Verständnis – eine echte Lehrentfaltung. Auf dieser Grundlage war es Leo XIII. möglich, noch einen Schritt weiterzugehen. In einer ganzen Reihe von Texten – insgesamt mehr als hundert, von denen ungefähr ein Viertel die römische Frage betrifft – sagte er immer wieder, daß der entscheidende Anspruch, den die Kirche an die bürgerlichen Gesellschaften und ihre Regierungen stelle, sich in die alte Formel fassen lasse: «die Freiheit der Kirche». Es war ihm nicht möglich, diese beiden Schritte mit einem dritten abzuschließen: mit der Bestätigung der Freiheit der Gesellschaft und der Verpflichtung, den die Regierungen gegenüber der Freiheit des Volkes haben. Auf jeden Fall klärte dieses Lehrwerk den Weg für weitere Fortschritte im Verständnis der berechtigten Säkularität der Gesellschaft und des Staates im Gegensatz zu den alten sakralen Auffassungen.

Diese Entwicklung kam in der Erklärung über die Religionsfreiheit zu ihrem naturgemäßen Abschluß. Die Sakralität der Gesellschaft und des Staates ist nun als nicht mehr zeitgemäß aufgegeben. Die Regierung hat nicht das Amt eines «Defensor fidei». Die sogenannte «cura religionis», die direkte Sorge für die Religion und die Einheit der Kirche innerhalb der Christenheit oder des Nationalstaates gehört nicht zu ihrer Pflicht und ihrem Recht. Die Regierung hat eine weltliche Funktion, die sich darauf beschränkt, die freie Religionsausübung in der Gesellschaft zu ermöglichen und somit für die Freiheit der Kirche und die Freiheit der menschlichen Person in religiösen Angelegenheiten zu sorgen. Diese Funktion ist weltlich, da die Freiheit in der Gesellschaft, so wichtige Dienste sie auch der Religion und der Kirche leisten mag, ein weltlicher Wert ist, ein Wert, den die Regierung auf dem Gesetzeswege schützen und fördern kann. Der Auffassung, daß der Staat weltlich ist, entspricht zudem die Ansicht, daß auch die Gesellschaft weltlich ist. Sie ist ihrem Ursprung und ihrer Zwecksetzung nach von der Kirche verschieden und auch in ihren Strukturen und Methoden autonom. Ihre strukturellen und dynamischen Prinzipien sind ihrem Wesen und der weltlichen Ordnung entsprechend: die Wahrheit über die menschliche Person, die der menschlichen Person geschuldete Gerechtigkeit, die Liebe, die das eigentlich menschliche Band zwischen Personen bildet und nicht zuletzt die Freiheit, welche die Grundlage, einen wesentlichen Bestandteil und ein Erfordernis der Personwürde bildet.

Diese wahre christliche Konzeption der Gesellschaft und des Staates in ihrer echten Säkularität kommt schon in «Pacem in terris» zum Vorschein. Die Erklärung über die Religionsfreiheit fügt noch die letzte Klarheit über einen wesentlichen Punkt hinzu: daß nämlich in der weltlichen Gesellschaft, im weltlichen Staat der höchste Wert, den Staat und Gesellschaft zu schützen und zu fördern haben, der persönliche und gesellschaftliche Wert der freien Ausübung der Religion ist. Die Werte, die die Religion selber für den Menschen und die Gesellschaft hat, sind von der Kirche und andern religiösen Gemeinschaften in Ausnützung dieser Freiheit zu wahren und zu fördern. Hierin liegt die Hauptbedeutung der Erklärung in theologischer Hinsicht. An und für sich befaßt die Deklaration sich nur mit der Einzelfrage der Religionsfreiheit. Tatsächlich aber definiert sie, wie die Kirche im Grunde die Welt, die menschliche Gesellschaft, die menschliche Rechtsordnung und die Funktion der allzumenschlichen Gewalten, welche die Welt regieren, heute sieht. Die Erklärung ergänzt deshalb nicht nur das Dekret über den Ökumenismus, sondern sagt auch aus, von welchen Voraussetzungen aus, in welchem Sinne und zu welchem Ziele die Kirche sich mit der weltlichen Welt, die den Gegenstand des Schemas dreizehn bildet, befaßt. Der Einsatz der Kirche in der Welt von heute entspringt weder dem sehnsüchtigen Verlangen, alte Sakralisierungen von neuem zur Geltung zu bringen, noch handelt es sich dabei um aussichtslose Bemühungen, für die Sakralisierung der irdischen und zeitlichen Ordnung in ihren Strukturen und Vorgängen neue Formen zu finden, sondern es geht dabei darum, diese Vorgänge und Strukturen zu läutern und sie sicher auf die ihnen eigenen säkularen Ziele hinzusteuern.

Die Erklärung ist auf ihre Weise ein Akt in dem langen Prozeß, den wir heute «consecratio mundi» nennen. Das Dokument macht klar, daß der Status der Religionsfreiheit als eines bürgerlichen Rechtes in Wirklichkeit eine Selbstbescheidung von seiten der Regierung verlangt. Die weltliche Regierung muß sich das Recht versagen, in die freie Ausübung der Religion einzugreifen, sonst entsteht ein Konflikt infolge eines staatlichen Verstoßes gegen die öffentliche Ordnung (die verlangt, daß der Staat nur innerhalb der weltlichen, nicht innerhalb der religiösen Ordnung handelt). Anderseits bedeutet die Ratifizierung der Erklä-

rung durch das Zweite Vatikanische Konzil ebenso klar eine Selbstbescheidung von seiten der Kirche. Um es ganz einfach und in geschichtlicher Sicht zu sagen: Die Kirche verzichtet endlich prinzipiell auf ihr lang gehegtes historisches Recht auf das «auxilium brachii saecularis» (der Satz in Canon 2198 bleibt vorderhand ein Überbleibsel der überholten Auffassung). Der säkulare Arm ist einfach säkular und eignet sich nicht dazu, die eigenen Anliegen des Volkes Gottes zu vertreten. Genauer gesagt, die Kirche hat keinen weltlichen Arm. Durch die Ratifizierung des Prinzips der Religionsfreiheit nimmt die Kirche die volle Last der Freiheit auf sich, die noch ihr einziger Anspruch ist, den sie mit Recht an die weltliche Macht stellen kann. Damit schließt eine lange, verzwickte und oft verschlungene Lehrentwicklung ab.

Wie alle Entwicklungen, so wird auch diese zu einem weitern Lehrfortschritt führen, das heißt zu einer neuen «impostazione» (Wiederaufnahme der Erörterung) der Lehre der Kirche über das sogenannte Problem von Kirche und Staat, um auch in dieser Beziehung wieder zur ursprünglichen Überlieferung zurückzukehren und diese ihrem eigenen Wesen entsprechend auszubauen, doch braucht das an dieser Stelle nicht behandelt zu werden.

2. *Das geschichtliche Denken*

Ein zweiter großer Grundzug des neunzehnten Jahrhunderts war der Trend vom klassischen zum geschichtlichen Denken. Der Sinn dieser beiden Ausdrücke bedürfte einer langen historischen und philosophischen Erklärung. Wir begnügen uns hier mit der Feststellung, daß wir mit dem Begriff «klassisches Denken» eine Wahrheitsauffassung bezeichnen, wonach die objektive Wahrheit, eben weil sie objektiv ist, «schon außerhalb hier und jetzt» (um den treffenden Ausdruck von Bernard Lonergan zu gebrauchen) existiert. Somit existiert sie auch abgesehen davon, ob sie jemand besitzt oder nicht. Infolgedessen existiert sie auch abgesehen von der Geschichte. An den Sätzen, in denen sie formuliert ist, kann kein Wort geändert werden. Falls man überhaupt von Lehrentwicklung sprechen kann, so nur in dem Sinne, daß die Wahrheit in ihrer Formulierung unverändert bleibt, aber in der kontingenten Welt des geschichtlichen Wandels auf verschiedene Weise angewendet wird. Im Gegensatz dazu geht es dem geschichtlichen Denken, bei allem Festhalten am objektiven Charakter der Wahrheit, um den Wahrheitsbesitz, um die menschliche Aussage über die Wahrheit, um den in diesen Aussagen enthaltenen Sinn, um die Bedingungen – die jeweiligen und subjektiven Bedingungen – unter denen das Verständnis und die Aussage zustandekommen, und darum um die Geschichtlichkeit der Wahrheit und um den Fortschritt und die Durchdringung dessen, was wahr ist.

Die Kirche widersetzte sich im neunzehnten und selbst noch im zwanzigsten Jahrhundert diesem Zug zum geschichtlichen Denken. Auch dies ist sehr verständlich. Der Zug zum Geschichtlichen mündete in den Modernismus, dieses «Sammelbecken aller Häresien», wie «Pascendi dominici gregis» ihn nannte. Die Einsicht in die Geschichtlichkeit der Wahrheit und in die Bedeutung des Subjekts in der Wahrheitserfassung wurde systematisch ausgebeutet, um fast alle Arten gefährlicher Ismen hervorzubringen bis zur Zerstörung des Wahrheitsbegriffs selbst, der objektiven, universalen und absoluten Geltung der Wahrheit. Diese Systematisierungen waren falsch, aber die Einsichten, von denen sie ausgingen, waren richtig. Auch hier hätte es einer Arbeit der Unterscheidung bedurft, die aber leider unterblieb. Um es ganz summarisch zu sagen: Diese Tat ließ bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil auf sich warten (ich spreche hier nicht von der Arbeit von Wissenschaftlern).

Die Konzilssessionen haben es klar gemacht, daß trotz des Widerstandes in gewissen Ländern das klassische Wahrheitsverständnis dem geschichtlichen Denken den Weg freigibt. Zwar wurde keine dieser Theorien diskutiert, ja, sie wurden vielleicht nicht einmal als Theorien verstanden. Bezeichnend aber ist, daß das Konzil ein «Pastoralkonzil» sein wollte. Der Ausdruck wurde mißverstanden und so aufgefaßt, als ob es dem Konzil nicht um die Wahrheit und die Lehre, sondern nur um das Leben und um praktische Weisungen für das Leben ginge. Es wäre jedoch verhängnisvoll, Lehre und Leben in Gegensatz zueinander zu stellen. Das pastorale Anliegen des Konzils ist ein doktrinäres Anliegen. Aber es wird vom geschichtlichen Denken erhellt, das heißt es geht ihm um die Wahrheit nicht so sehr im Sinn einer ein weiteres Mal zu wiederholenden Aussage, sondern vielmehr im Sinn einer ins Leben umzusetzenden Wahrheitserfassung. Und deshalb geht es ihm um das Subjekt, an das die Wahrheit sich richtet, und somit auch um die Geschichtsstunde, in der die Wahrheit dem lebendigen Subjekt verkündet wird,

und infolgedessen darum, zu jenem Verständnis der Wahrheit zu gelangen, das vom geschichtlichen Zeitpunkt und vom Subjekt, das in ihm lebt, erfordert wird. Mit einem Wort, das Grundanliegen des Konzils ist die Entfaltung der Lehre. Das wissenschaftliche Anliegen des zwanzigsten Jahrhunderts ist auch zum pastoralen Anliegen der Kirche im zwanzigsten Jahrhundert geworden.

In diesem Licht tritt die ganze theologische Bedeutung der Erklärung über die Religionsfreiheit zutage. Die Deklaration bildet eine pastorale Anwendung der Lehrentwicklung (weswegen sie auch, um das im Vorbeigehen zu sagen, auf etwelche Opposition stieß. Das klassische Denken ist immer noch da und dort vorhanden, wenn auch nicht als Theorie, so doch als praktisches Verhalten). Kurz, die Erklärung gründet auf einem Lehrfortschritt, der seit Leo XIII. erzielt wurde. Auch sie bringt diese Entwicklung um einen nötigen Schritt weiter, insofern sie eine ältere Theorie bürgerlicher Toleranz aufgibt zugunsten einer neuen Lehre über die Religionsfreiheit, die mit der ursprünglichen und voller verstandenen Überlieferung der Kirche mehr übereinstimmt. Hier läßt sich dieser Fortschritt nur kurz andeuten.

Die entfernte theologische Prämisse der Erklärung bildet die traditionelle, von Leo XIII. geklärte Lehre der Kirche, wonach zwei menschliche Lebensordnungen bestehen, eine geistliche und eine weltliche, eine zivile und eine religiöse. Die unmittelbare Voraussetzung bildet die Philosophie der Gesellschaft und ihrer rechtlichen Organisation – in diesem Sinne eine Philosophie des Staates –, die von Pius XII. entwickelt und von Johannes XXIII. in «Pacem in terris» systematischer gefaßt wurde. Diese Philosophie ist tief in der Überlieferung verwurzelt und, auch im Vergleich mit der Auffassung Leos XIII., neu.

Die mehr von Aristoteles und dem Mittelalter inspirierte Lehre Leos faßte das Gemeinwohl als eine Gesamtheit von sozialen Tugenden und Werten auf und sah es insbesondere im Wert des Gehorsams gegenüber den Gesetzen. Nach der Lehre der Päpste Pius und Johannes, die tiefer christlich inspiriert sind, besteht das Gemeinwohl vor allem darin, daß die menschliche Person ihre Rechte ausübt und ihre Pflichten getreu erfüllt. Der Auffassung Leos entsprechend hat die Regierung in erster Linie eine ethische Aufgabe, namentlich die, den Bürger-Untertanen, der mehr als Untertan denn als Bürger angesehen wurde, vermittels guter, den Forderungen der sittlichen Ordnung entsprechender Gesetze zu einem tugendhaften Leben anzuhalten. Gemäß der Lehre von Pius und Johannes hingegen hat der Staat primär eine juridische Aufgabe, die namentlich darin besteht, die Ausübung der menschlichen und bürgerlichen Rechte zu schützen und zu fördern und die Erfüllung der menschlichen und bürgerlichen Pflichten zu erleichtern. Der Bürger wird dabei als Vollbürger genommen, das heißt nicht nur als Gegenstand, sondern auch als Mitträger der Maßnahmen der Regierung.

Die Ansicht Pius XII., die der neuen Entwicklung zugrundeliegt, wurde so formuliert: «Der Mensch als solcher darf nicht als nur Objekt oder als passives Element des gesellschaftlichen Lebens betrachtet werden, sondern ist eher als dessen Subjekt, Grund und Ziel anzusehen.» Im Gegensatz dazu standen in der Lehre Leos XIII. die «principes» (eines seiner Lieblingsworte) im Mittelpunkt, die Herrscher, die in der Gesellschaft die von Gott erhaltene Herrschaft ausüben. Nach dieser Auffassung ist die Gesellschaft von oben nach unten aufzubauen und tugendhaft zu machen; die Regierung spielt die Hauptrolle. Nach der an erster Stelle genannten Konzeption ist die Gesellschaft von unten nach oben aufzubauen und zum Guten zu lenken; die Regierung spielt eine untergeordnete Rolle; sie steht im Dienste der menschlichen Person. Überdies hat nach der Auffassung Leos XIII. (ausgenommen in «Rerum novarum») die Regierung nicht nur einen personalen, sondern einen paternalen Charakter; der «princeps» ist «pater patriae», die Gesellschaft eine erweiterte Familie. Nach Ansicht Pius XII. hingegen hat die Regierung einfachhin einen politischen Charakter; die Beziehung zwischen dem Herrscher und dem Bürger hat ein ziviles, nicht familiäres Gepräge. Damit kehrte man bald nach den Verirrungen des kontinentalen Absolutismus und der übertriebenen Betonung des römischen Rechts wieder zur Überlieferung (insbesondere zu Thomas von Aquin) zurück.

Die paternalistische Auffassung Leos XIII. beruhte stark auf der geschichtlichen Lage und politischen Kultur seiner Zeit. Der entscheidende Umstand war die «imperita multitudo», die ungeschulte und ungebildete Masse, auf die er hin und wieder zu sprechen kam. Im Gegensatz dazu lag in der Staatsauffassung Pius XII. eine Rückkehr zu der Überlieferung der hohen Idee des «Volkes» und somit zu einem strukturierten Begriff, der, wie Pius sagt, im Bürger wurzelt, der «seiner eige-

nen Persönlichkeit, seiner Pflichten und Rechte und seiner ihm geschuldeten Freiheit bewußt ist und zugleich die Freiheit und Würde anderer respektiert». Diese Rückkehr zum traditionellen Leitsatz «der freie Mensch unter einer an Grenzen gebundenen Regierung» (in dem man den politischen Grundgedanken des Thomas von Aquin schon zusammengefaßt hat) war gleichfalls ein Fortschritt im Verständnis der Überlieferung.

Bei Leo XIII. wurde zudem die traditionelle Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Staat weitgehend aus den Augen verloren. Daß sie aus der Geschichte verschwand, gehörte eben auch zur «damnosa haereditas» – zum verhängnisvollen Erbe, das das Ancien Régime hinterließ. Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß in dem so umfangreichen Corpus der Schriften Leos XIII. sich nirgends eine befriedigende Philosophie des menschlichen Gesetzes und Rechtes findet. Leo war stets Moralist, nicht Jurist. Er wollte vor allem betonen, daß die juridische Gesellschaftsordnung die Imperative der objektiven sittlichen Ordnung anzuerkennen hat. Es war notwendig, gegenüber der antinomistischen Ethik und dem juridischen Positivismus des kontinentalen Laizismus diesen Grundsatz zu betonen. Infolge dieser notwendigen Polemik achtete jedoch Leo XIII. wenig oder nicht auf die innere Struktur der juridischen Ordnung selbst, auf die Struktur des Staates.

Das wurde zum Hauptanliegen Pius XII., als sich die Gefahr des Totalitarismus erhob und die grundlegende Würde der menschlichen Person, das heißt ihre Freiheit bedrohte. Pius XII. griff die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Staat wieder auf, die einen Hauptwall gegen den Totalitarismus bildet. Er machte sie zudem zu einem Grundgedanken seiner Auffassung des Rechtsstaates. Nicht nur bleiben die Regierungsgewalten auf die irdische und zeitliche Ordnung beschränkt, wie dies seit Leo XIII. klare Lehre der Kirche war, so sehr sie auch in der Praxis mißachtet wurde. Sondern auch innerhalb dieser begrenzten Ordnung werden die Regierungsgewalten durch die höhere Ordnung der menschlichen Rechte in gewisse Grenzen gewiesen, die in der Enzyklika «Pacem in terris» im einzelnen bestimmt werden. Ihre Lehre wurde durch die Erklärung über die Religionsfreiheit vervollständigt. Die Wahrung und Förderung dieser Menschenrechte ist die erste Pflicht, die die Regierung zugunsten des Gemeinwohls zu erfüllen hat.

Wenn auch dieser Vergleich nur flüchtig angedeutet werden konnte, so mag er uns doch klar machen, daß die Lehre Leos XIII. über die bürgerliche Toleranz mit seiner Gesellschafts- und Staatsauffassung zusammenhing, sich aber nicht mehr deckt mit der voller entwickelten Philosophie der Päpste Pius XII. und Johannes XXIII. Für Leo war die Gewalt des Herrschers eine «patria potestas», eine paternale Gewalt. Der Herrscher-Vater kann und muß wissen, was wahr und gut ist; er muß die wahre Religion und das Sittengesetz kennen. Seine erste Pflicht als Landesvater-Herrscher ist, seine Untertanen-Kinder – die ungebildete Masse – zum Wahren und Guten anzuhalten. Daraus ergibt sich als weitere Aufgabe, sie vor religiösem Irrtum und sittlicher Verirrung, vor der Propaganda der «Sekten» (ein weiteres Lieblingswort Leos) zu schützen. Die Massen werden als Kinder, «ad instar puerorum», angesehen, die nicht imstande sind, sich selber zu schützen. Sie müssen auf den Vater-Herrscher blicken, der weiß, was wahr und gut ist, und auch weiß, was ihnen gut tut. Unter diesen Umständen und bei dieser paternalistischen Auffassung des Herrschens kann die Haltung der Regierung gegenüber Irrtum und Bosheit bestenfalls in Toleranz bestehen. Die Regierung läßt gesetzlich zu, was sie gesetzlich nicht verhindern kann. Zudem wird diese bürgerliche Toleranz nur von der Einsicht diktiert, daß sie nicht zu umgehen ist; sie wird geübt um eines größeren Gutes, um des Friedens der Gemeinschaft willen. Die bürgerliche Toleranz kann als ein Gebot der Klugheit gelten. Sie kann aber kaum als ständige Lehre der katholischen Kirche angesehen werden, so wenig wie die ihr entsprechende Auffassung von der Regierung. Beide Theorien wurzeln in zeitweiligen geschichtlichen Umständen, nicht in den Forderungen der bleibenden Wahrheit.

Darum gibt die Erklärung über die Religionsfreiheit die nachreformatorische, dem neunzehnten Jahrhundert verpflichtete Theorie der bürgerlichen Toleranz auf, nicht, weil sie irrig wäre, sondern weil sie nicht mehr zeitgemäß ist. Man erarbeitete eine neue Philosophie der Gesellschaft und des Staates, die in ihrer Denk- und Aussageweise überzeitlicher, weniger zeitbedingt, differenzierter ist und einen Fortschritt im Verständnis der Überlieferung darstellt. Kurz, die Strukturelemente dieses Denkens sind die vier Prinzipien der Gesellschaftsordnung, die in «Pacem in terris» aufgestellt und in ihren Forderungen dargelegt werden: die Prinzipien der Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe

und Freiheit. Die Erklärung über das menschliche und bürgerliche Recht auf freie Ausübung der Religion steht nicht nur im Einklang mit diesen Prinzipien, sondern wird von diesen gefordert. Die Grundlage dieses Rechts liegt in der Menschenwürde. Der Gegenstand des Rechts – die Freiheit von Zwang in religiösen Dingen – ist die erste Pflicht, die man der menschlichen Person schuldet. Das Hauptmotiv, dieses Recht zu respektieren, ist die liebevolle Würdigung des personalen Adels des Menschen. Und die Religionsfreiheit selber ist die erste aller Freiheiten in einer gut organisierten Gesellschaft, und ohne sie ist keine andere menschliche und bürgerliche Freiheit gesichert.

Aus dem Englischen übersetzt von August Berz

JOHN COURTNEY MURRAY

Geboren am 12. September 1905 in New York, USA, Jesuit, zum Priester geweiht am 25. Juni 1933. Er studierte Literatur und Theologie, lic. theol. am Woodstock College, Dr. theol. an der Gregoriana mit der These: Matthias Joseph Scheeben on the Act of Faith, 1937, heute lehrt er Theologie am Woodstock College. Zudem ist er seit 1941 Redakteur der Theological Studies, seit 1946 Koredakteur der Zeitschrift America, 1951–52 erteilte er Kurse in Mittelalterlicher Philosophie an der Yale Universität. Von seinen Veröffentlichungen seien genannt: We hold these truths, 1960, The Problem of God, 1964, sowie viele Artikel in der Enzyclopedia Britannica, in den Theological Studies, America und American Ecclesiastical Review.

Roland Bainton

Wahrheit, Freiheit und Toleranz in der Sicht des Protestanten

Das Problem der religiösen Freiheit ist für die christlichen Kirchen im 20. Jahrhundert ganz anders als es im 16. oder 17. Jahrhundert gewesen ist. Mitte des 16. Jahrhunderts wurde Pietro Carnesecchi, vormals päpstlicher Sekretär, wegen Abweichungen vom rechten Glauben enthauptet und anschließend verbrannt; der Urteilsspruch war auf einem Konklave in Rom unter Vorsitz von Papst Pius V. gefällt worden. Einige Jahre zuvor war in dem reformierten Genf Michael Servetus wegen Ablehnung der Kindertaufe und der nicänischen Formel der Trinitätslehre vom Stadtrat im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zum Tode durch Verbrennen und Pfählen verurteilt worden. In unseren Tagen haben die evangelischen Christen von Genf ein Sühnedenkmal zur Erinnerung an Servetus errichtet, und die katholischen Christen haben in der 1911 von Kardinal Gasparri vorgenommenen letzten Ausgabe des Kanonischen Rechtes einen Unterschied zwischen den gegenwärtig noch gültigen Bestimmungen und den heute veralteten gemacht, indem man die erste Gruppe als Text und die zweite am Fuß der einzelnen Seiten druckte. Sämtliche körperlichen Strafen für Irrlehren sind in die Fußnoten verwiesen worden. Das Problem für die christlichen Kirchen konzentriert sich heute auf das Verlangen –

1. nach Freiheit des öffentlichen Gottesdienstes;
2. nach der Freiheit, öffentlich seinen Glauben zu bekennen;
3. nach der Freiheit der Erziehung von Zwangsunterricht oder -übungen.
4. nach der vollständigen Neutralität des Staates allen religiösen Gruppen gegenüber;
5. nach der öffentlichen Anerkennung der Gültigkeit der Ehe unabhängig von der Form ihres Abschlusses;
6. nach der Aufhebung sozialer Diskriminierungen derjenigen, die sich nicht der vorherrschenden Religionsform anschließen.

Der Wandel in der Haltung der christlichen Kirchen kann verschiedenen Faktoren zugeschrieben

werden. Einer davon ist das Aufkommen des religiösen Pluralismus. Versuche einer Gruppe, eine andere auszurotten, sind fehlgeschlagen und die tatsächlich unternommenen Versuche haben viele derart ihrer Kirche entfremdet, daß sie sie verlassen und sich auf die Seite derer geschlagen haben, die keine Religion bekennen. Überdies schließt der Pluralismus nicht nur die christlichen Denominationen ein, sondern auch andere Religionen. In vielen Ländern bilden zum Beispiel die Juden eine ansehnliche Minorität. Und die übrigen Weltreligionen sind einander Nachbarn geworden auf Grund der Verbesserung und erhöhten Schnelligkeit der Kommunikationsmittel. Diese engere Nachbarschaft hat eine gegenseitige Achtung hervorgebracht, verbunden mit der Erkenntnis, daß Häretiker, Sektierer und Ungläubige durchaus aufrechte, hochstehende und vornehme Menschen sein können. Zur gleichen Zeit hat ein intensiveres Studium des Neuen Testamentes die Erkenntnis gebracht, die sich schon Jahrhunderte vorher hätte durchsetzen müssen: daß Zwang einer ehrlichen Überzeugung gegenüber mit den Grundsätzen und der Auffassung Christi unvereinbar ist.

Ein weiterer Faktor, der auf die christliche Haltung eingewirkt hat, besteht darin, daß die Ideologie, die seinerzeit die Kirchen dazu bewog, als Verfolgerin aufzutreten, nunmehr von antireligiösen Bewegungen übernommen worden ist, die durch denselben Fanatismus gekennzeichnet sind, der in der Vergangenheit christliche Gruppen kennzeichnete, wobei diese neuen Bewegungen sich mit größerem technischem Raffinement derselben Methoden bedienen, die einst die Inquisition verwandte, um den Widerstand Andersgläubiger zu brechen. Zur gleichen Zeit hat ein steigender Nationalismus, verbunden mit totalitären Strömungen, die Grausamkeit zum Glaubensbekenntnis gemacht. Kommunismus und Faschismus haben versucht, die Kirchen zu töten oder bewegungsunfähig zu machen. Katholische und evangelische Christen sind dabei Partner im Leiden geworden, und ihre eigenen Differenzen haben sich bei der Begegnung mit diesen ungeheuerlichen Perversionen immer mehr verringert.

Es ist sehr gut möglich, daß, in einer Reaktion gegen die kollektivistischen Tendenzen des Kommunismus und Faschismus, die christlichen Kirchen heute ihren Anspruch auf religiöse Freiheit, auf die Würde der Person als Individuum gründen. Dieser Akzent ist relativ neu im Christentum. Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein war die praktische Religionsfreiheit eine Frage, die nur Gruppen betraf; sie wurde meistens auf dem Weg der territorialen Zusammenfassung gelöst, die darin bestand, dieser oder jener religiösen Gemeinschaft bestimmte Ortschaften oder Gebiete zuzuweisen. Für kleinere Minoritäten und Einzelpersonen abweichenden Glaubens blieb dabei einzig und allein die Freiheit der Auswanderung. Heute dagegen beruht der Anspruch auf Freiheit gerade von seiten der religiösen Gruppen vornehmlich auf dem Grundsatz der Unverletzlichkeit der Einzelgewissen ihrer Mitglieder.

Aller Wahrscheinlichkeit nach aber besteht ein weiterer Grund, aus dem die Religionsfreiheit heute als so wertvoll angesehen wird, darin, daß andere Freiheiten gerade in den Teilen der Erde, die sich selbst als «freie Welt» bezeichnen, immer mehr beschnitten werden. Allein die Erfordernisse, die sich aus dem Bevölkerungswachstum und den komplexen Zusammenhängen der Mechanisierung ergeben, erfordern umfangreiche Kontrollen. Im wirtschaftlichen Bereich regulieren die Regierungen Produktion, Preise, Export und Import. Die Vereinigten Staaten stehen vor der schwerwiegenden Entscheidung, ob sie eine Entwicklung unterstützen sollen, die dahin führt, daß die gesamte Arbeit gewerkschaftlich organisiert wird; für die Arbeiter würde das einen Zuwachs an Einkommen und Sicherheit bedeuten, allerdings um den Preis der Freiheit, selbst als Einzelner mit den Arbeitgebern zu verhandeln. Im politischen Bereich hält der Großteil der Bürger sich von den Wählerversammlungen fern, die sich mit nationalen Problemen befassen; immer mehr Entscheidungen, die das Schicksal von Millionen betreffen, liegen in den Händen der Wenigen, die die Regierung bilden. Auf so vielen Gebieten in ihrer Bewegungsfreiheit eingeengt, verlangen die Menschen die Freiheit, Gott anzubeten oder nicht, wie es ihnen gefällt. Die Regierungen der «freien Welt» sind bereit, diese Freiheit einzuräumen, weil sie in ihr keine Bedrohung für die eigene Stabilität erblicken. Möglicherweise zahlen die totalitären Mächte den Kirchen einen höheren Tribut, indem sie anerkennen, daß sie über allen Kulturen stehen; und die Kirchen der «freien Welt» tun gut daran, sich selbst zu fragen, ob sie etwa nur frei sind, weil sie keinen Schaden anrichten.

Der theologische Grund für die religiöse Freiheit in den jüngsten Äußerungen von katholischer und evangelischer Seite ist die Würde des Menschen. Man muß sich wundern, weshalb die Christen so

viele Jahrhunderte brauchten, bis sie erkannt haben, daß die Würde des Menschen die Versklavung der Person und die Ausübung eines Geisteszwanges ausschließt. Durch eine solche Verspätung fühlt man sich veranlaßt, die Frage zu stellen, woraus die Würde des Menschen sich ableitet, und worin sie besteht. Die Antwort darauf lautet, daß die Würde des Menschen sich von seiner Schöpfung nach dem Bild und Gleichnis Gottes ableitet. Doch hier muß man sich erinnern, daß nach der christlichen Lehre der Mensch aus seinem ursprünglichen Zustand herausgefallen und das Bild Gottes in ihm verdunkelt, wenn nicht ausgelöscht ist. Was bleibt dann übrig? Die menschliche Entscheidungsfreiheit! – lautet die Antwort, denn Gott zwingt ihn nicht. Doch damit treten wir in ein sehr dornenreiches Thema ein. Nach allgemeiner Übereinstimmung besitzt der Mensch die Wahlfreiheit. Aber hängen die für diese Wahl maßgeblichen Motive nicht von Umständen ab, die seinem Einfluß und seiner Kontrolle entzogen sind? Der Glaube ist nach Auffassung der christlichen Theologie Geschenk Gottes. Doch längst nicht alle Menschen erhalten dieses Geschenk. Sind sie dann frei?

Doch stehen wir auf einem festeren Boden, wenn wir uns nicht dem Anfang, sondern lieber dem Ende und Ziel des Menschen zuwenden. Diejenigen Denker der Renaissancezeit, die die Würde des Menschen verkündeten – man denke zum Beispiel an Manetti und Pico – taten dies von einer Voraussetzung ausgehend, die sich aus einer Mischung christlicher und neuplatonischer Ideen herleitete: daß der Mensch zur Vereinigung mit Gott fähig ist. Wie Irenäus bereits lange vorher gesagt hatte, ist Gott Mensch geworden, damit der Mensch Gott werden könne. Die Würde des Menschen hängt daher nicht so sehr von der Schöpfung des Menschen ab, als von der Menschwerdung Gottes und der Möglichkeit, daß der Mensch sich über seine animalische Natur erheben und mit Gott verbunden werden kann, wie Gottheit und Menschheit in Christus verbunden waren. Der Ton liegt hier also nicht so sehr auf dem Ursprung des Menschen als auf der in ihm liegenden Möglichkeit.

Doch der Vorgang, durch den der Mensch dahin kommt, sich mit Gott zu verbinden, muß ohne menschlichen Zwang zustande kommen. Sklavische Unterwürfigkeit, grollende äußere Zustimmung, mechanisches Gemurmel von Beschwörungen – das alles bedeutet keine Vereinigung mit Gott. Bei dieser muß zwar eine vollkommene und vorbehaltlose Unterwerfung stattfinden, jedoch frei von jedem äußeren Druck. Diese Vereinigung des Menschen mit Gott ist im strengsten Sinne personal. Sie ist so individuell wie der Tod. Und darin liegt im christlichen Denken die Würde des Menschen begründet.

Doch wenn wir die Religionsfreiheit in der ganzen Welt einführen wollen, haben wir mehr in Rechnung zu ziehen als allein die Christen. Sie sind eine Minorität in der Welt, ebenso wie die echten und großen Christen in allen dem Namen nach christlichen Ländern eine Minorität sind. Welche Lösung bietet der «Mensch guten Willens», von dem Papst Johannes gesprochen hat: die Humanisten und Atheisten, welche Gerechtigkeit, Menschlichkeit, Großmut und Mitleid als Werte ansehen? Für sie gibt es ebenfalls eine Menschenwürde, die die Stoiker lange vor der Ankunft Christi vertraten. Der Mensch, so stellten sie fest, befindet sich gegenwärtig an der Spitze aller empfindenden Wesen, ist mit Vernunft, mit Sprache, mit der Fähigkeit der Tränen und des Lachens begabt und dadurch fähig, seine Meinungsverschiedenheiten eher durch Ausgleich als durch Zwang beizulegen. Auf Grund seines wahren Wesens sollte der Mensch, wie Seneca sagte, dem Menschen heilig sein. In ihrer Stellung über der vernunftlosen Welt und in ihrer Bedrohtheit durch sie, sollten alle Menschen in ihrer gemeinsamen Lage miteinander verbunden sein und nicht der eine an die Ausrottung der anderen denken.

In der Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus ist die Schaffung einer gemeinsamen Prämisse für die Religionsfreiheit sozusagen unmöglich. Seine Anhänger glauben gewiß an die Würde der Menschheit, nicht aber des Einzelmenschen, und sie sind entschlossen, Millionen zu versklaven und auszurotten, um einer letztgültigen Idealgesellschaft willen. Vielleicht sind sie gar nicht so verschieden von denen in der «freien Welt», die ebenso bereit sind, das Blut von Millionen für die Sache der nationalen Sicherheit zu opfern, doch besteht ein Unterschied insofern bei den Vertretern des Totalitarismus der Individualismus vom Kollektivismus zermalmt wird. Man kann ihnen sagen, daß der Menschheit nicht mit der Liquidation von Menschen gedient ist, und daß letzten Endes jede Unterdrückung sich als nutzlos und nichtig erweisen wird. Doch gibt es, um ihnen das zu beweisen, kein anderes Mittel als das Blut der Martyrer.

Obwohl man sich tatsächlich wundern kann, daß die Christen 17 oder 18 Jahrhunderte gebraucht haben, um darauf zu kommen, daß die Religions-

freiheit eine logische Folge der Menschenwürde ist, liegt der Grund dafür nicht allzu fern: Der Zwang auf religiösem Gebiet basierte im Grunde auf Wahrheit und Liebe. Das Heil des Menschen in diesem Leben und im anderen hing, so nahm man an, von der Zugehörigkeit zur Kirche, der Teilnahme an ihren Sakramenten und der Annahme ihres Glaubensbekenntnisses ab. Für dieses Glaubensbekenntnis verlangte man Sicherheit. Wenn die Verwerfung des Glaubens die Verdammnis nach sich zog, so verlangte die Liebe, daß die Menschen gerettet wurden, indem man sie durch Zwang vor den Folgen ihres, wenn auch in ehrlicher Gesinnung vertretenen, Irrtums rettete.

Die Christen, die heute nach der Religionsfreiheit rufen, verwerfen keineswegs diese Annahmen und Voraussetzungen in Bausch und Bogen. Wahrheit steht über dem Irrtum. Auf der Grundlage der Wahrheit und aus dem Beweggrund der Liebe können spezifisch religiöse Glaubensinhalte Eingriffen von außen unterworfen sein. Ein Beispiel liefert uns die Erfahrung eines amerikanischen Beamten im Gesundheitsdienst, der seinerzeit in Manila stationiert war. Er erhielt einen Bericht, daß in verschiedenen Teilen der Stadt Typhus ausgebrochen sei. Nachforschungen ergaben, daß ein Abwasserkanal in der Bucht gebrochen war. Dabei bildete der Schaum die Form eines Kreuzes. Ein einheimischer Fischer erzählte das und stellte es als Wunder hin. Der Priester bestätigte es, und die Bevölkerung fuhr in kleinen Booten hinaus, nahm etwas von dem «wunderbaren» Wasser mit und trank davon. Der Gesundheits-Beamte alarmierte die Miliz und hielt das Volk zurück, bis der Schaden repariert war. Hier lag ein Fall von Gewißheit dem Glauben gegenüber vor, da die Erkenntnis über das Entstehen der Krankheit durch Jahrhunderte lange klinische Erfahrungen bestätigt ist. Dabei kam es nicht darauf an, wie ehrlich und aufrichtig die Einheimischen an das Wunder geglaubt haben mögen: Sie befanden sich im Irrtum und gefährdeten Menschenleben, ihr eigenes und das ihrer Mitmenschen. Zweifellos war es ein Werk der Liebe, sie von ihrem Irrtum zu befreien.

Religiöse Erkenntnis aber kann niemals einen so hohen Grad von Gewißheit beanspruchen. Der Glaube der Kirche läßt sich nicht klinisch prüfen und nachweisen. Der Unterschied zwischen Glaube und Erkenntnis darf nicht verdunkelt werden. Das gewichtigste Argument für Verfolgungen Andersgläubiger in der Vergangenheit lautete, die Häresie liefere die Seelen für alle Ewigkeit der Verdammnis aus; doch schon die Voraussetzung, daß es für alle Ewigkeit ein bewußtes Weiterleben gibt, ist eine Aussage des Glaubens und kein Ergebnis einer empirischen Beweisführung. Daher ist die Lehre von der Unsterblichkeit etwas, woran der Einzelne privat seinen Trost finden, was aber nicht als Grundlage für eine öffentliche Gesetzgebung dienen kann. An keinem Punkt liegt hier auf religiösem Gebiet der Grad von Sicherheit vor, der eine Alarmierung der Miliz rechtfertigen würde.

Das bedeutet keine Leugnung des Offenbarungsbegriffes. Denn was ist Offenbarung, und in welcher Weise ist sie an uns ergangen? Evangelische und katholische Christen gleichermaßen gelangen immer mehr zu der Erkenntnis, daß die Offenbarung nicht als positive Aussage (propositional) zu verstehen ist. Der alttestamentliche Autor glaubte, Gott habe dem Moses die zehn Gebote auf Steintafeln geschrieben überreicht. Der Apostel Paulus dagegen versichert, im Neuen Bund seien die zehn Gebote nicht auf Tafeln von Stein gegeben, sondern in Herzen aus Fleisch. Gott hat kein Buch überreicht, sondern ist Mensch geworden, ein Mensch, der nichts Geschriebenes hinterlassen hat, und dessen tatsächliche Aussagen in verschiedenen Formen überliefert sind. Die Offenbarung Gottes in Christus war die absolute Zusammenfassung einer Erfahrung, die nur für die bedeutungsvoll war, die Gehorsam leisteten; nicht für die Mehrzahl derer, die den Herrn im Fleische sahen, da er von den Menschen verworfen wurde.

Diese Offenbarung ist nicht ohne einen Inhalt und läßt sich auch in Begriffen und Konzeptionen ausdrücken, doch diese sind bedingt durch die Denkweisen der jeweiligen Perioden, in denen sie entstehen. Die Implikationen der erfahrenen Offenbarung sind ständig revidiert und neu formuliert worden. Die christliche Theologie bewegt sich zwischen den Polen des Gegebenen und des Gesuchten, zwischen der Wahrheit als Depositum und der Wahrheit als Gesuchtem. Und dieses Suchen verlangt auf Seiten des Suchers eine absolute Aufrichtigkeit. Wer aufrichtig ist, kann unrecht haben, wer aber unaufrichtig ist, muß notwendig unrecht haben. Wer nach der Wahrheit sucht, kann dem Irrtum nur so lange anhängen, wie er ihn für Wahrheit hält. Der Weg, ihn vom Gegenteil zu überzeugen, besteht nicht in einer Erschütterung seiner Integrität, sondern in einer echten Überzeugung von seinem Mißverständnis. Die wahre Natur des Suchens verlangt die Freiheit.

Und nicht nur die Freiheit, nach der Wahrheit

für sich selbst zu suchen, sondern auch die Freiheit, mit anderen in die Diskussion einzutreten. Wahrheit wird im Streit der Meinungen geschmiedet. Fast unvermeidlich fällt der, der eine neue Ansicht gewinnt, in Übertreibungen, und seine übermäßigen Ansprüche müssen von anderen gedämpft werden. Der Neuerer braucht den Konservativen, um seinen Überschwang zu zügeln, und der Konservative den Neuerer, um seine Selbstzufriedenheit zu erschüttern. Miltons Optimismus, daß die Wahrheit in der freien Begegnung immer triumphiert, ist nicht ganz berechtigt, denn Irrtümer haben oft Jahrhunderte überdauert; doch die Annahme kann als sicher gelten, daß «die zu Boden getretene Wahrheit sich neu erhebt». Ganz gewiß aber führt die Unterdrückung jeder Diskussion leicht zu einer Verewigung des Irrtums, wenn auch der unbeschränkte Meinungsaustausch nicht immer die Wahrheit zutage bringen muß.

Die unbehinderte Begegnung der Meinungen führt jedoch nicht zu einer Einstimmigkeit, geschweige denn zu einer Einheitlichkeit, sondern vielmehr zu einer Verschiedenheit. Dann erhebt sich die nicht leicht zu lösende Frage, ob nun die Verschiedenheiten wie die verschiedenen Seiten eines Vielecks sind oder ob sie einander widersprechen und sich gegenseitig ausschließen. Die Antwort hängt von der Beurteilung der religiösen Vielfalt ab. Sind High Church und Low Church, eine hochentwickelte Liturgie und eine stille Anbetung, die Herrlichkeit einer Kathedrale und die Schlichtheit der Zelle des Einsiedlers alle gültige Formen des religiösen Ausdrucks? Wie groß ist der mögliche Spielraum innerhalb einer strukturellen Einheit? Sollen die Unterschiedlichkeiten in getrennten Kirchen Gestalt gewinnen, die durch ihren Wettkampf die anderen in ihrem Suchen nach der Wahrheit und ihrem christlichen Verhalten anspornen? Diese Fragen sind alle ungeheuer bedeutsam im Hinblick auf das Problem der Wiedervereinigung der Kirchen, aber nicht so unmittelbar wie für die religiöse Freiheit, sofern man nicht veranschaulichen will, wieviele beunruhigende Probleme es gibt, die niemals durch Zwang gelöst werden können. Sie müssen im Fluß bleiben, im Suchen der Seele und einem ständigen Vergleich der Meinungen – in Liebe und Ehrfurcht.

Im Bereich des Praktischen gibt es nach allgemein übereinstimmender Auffassung gewisse Grenzen für die Religionsfreiheit. In den jüngsten Diskussionen über dieses Thema begegnet man häufig dem Ausdruck «in den angemessenen Grenzen». Doch wo liegen diese? Alle sind sich darüber einig, daß die Freiheit des Menschen nicht so weit geht, daß er sich in die Freiheit eines anderen einmischen kann. Ein zweiter bisweilen erwähnter Grundsatz besteht darin, daß die religiöse Freiheit den öffentlichen Frieden nicht stören darf. Diese letztere Formel kann eine verschiedene Bedeutung haben, je nachdem was man unter Störung des öffentlichen Friedens versteht. Allgemein abgelehnt wird heute die territoriale Lösung des religiösen Pluralismus, bei der jedes Gebiet seine eigene Religion hat und den Minoritäten nur die Freiheit der Auswanderung bleibt; doch wenn Menschen verschiedenen Glaubens nicht nebeneinander leben wollen, ohne den anderen den Hals abzuschneiden, – was kann man dann anderes tun als sie trennen? Das ist allem Anschein nach zum Beispiel die Situation in Pakistan und Indien zwischen Moslems und Hindus. Doch obwohl in einem solchen Falle ein staatliches Eingreifen notwendig sein kann, heißt es dabei sehr vorsichtig verfahren, daß dieses Eingreifen nicht ausschließlich zur Erhaltung des Status quo gefordert wird. Oder ein anderes Beispiel: weiße und farbige Bürgerrechts-Demonstranten beten gemeinsam zur Stunde des Gottesdienstes auf dem Bürgersteig vor einer den Weißen vorbehaltenen Kirche. Ein Diakon der Kirche fordert sie auf, wegzugehen, da sie einen öffentlichen Gottesdienst stören. Wessen Gottesdienst wird hier gestört? Das ist eine Frage, auf die die Gerichte die Antwort finden müssen, die aber kein Eingreifen zu Gunsten der herrschenden Gebräuche zuläßt.

Mit der Erwähnung dieses Falles kommen wir bereits zu praktischen Lösungen. Sie müssen uns ernsthaft beschäftigen. Am nachdrücklichsten in den Ländern, in denen der Staat der Religion nicht feindlich gegenübersteht und sich auf die Regelung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat konzentriert. Die historische Lösung war die Trennung in zwei Sphären, die unterschiedlich als die zwei Reiche oder die zwei Schwerter dargestellt und als weltlich und heilig, zeitlich und ewig, physisch und geistig zueinander in Gegensatz gestellt wurden. Da aber der Mensch selbst nicht zweigeteilt ist, überschneiden die Sphären sich notwendig, – doppelt, weil die Kirche als Körperschaft mit irdischem Besitz in die weltliche Ordnung einbezogen ist und der Staat religiöse Haltungen als wesentlich für das Wohlergehen der Allgemeinheit ansieht. In manchen Ländern und für manche Jahrhunderte waren die orthodoxen Kirchen im Osten und die katholische Kirche zusammen mit den jün-

geren evangelischen Nationalkirchen im Westen beheimatet. Dieses System ist unerträglich, wenn jeweils die Andersgläubigen verfolgt werden. Selbst wenn sie keiner bürgerlichen oder sonstigen Benachteiligung, etwa im Bereich der Erziehung, unterworfen sind, ist die Situation alles andere als wünschenswert. Die offizielle Staatskirche muß vom Staat mancherlei Einmischung entgegennehmen, wie zum Beispiel in England, wo auch ein baptistischer Premierminister einen anglikanischen Bischof absetzen und eine Revision des offiziellen Gebetbuches anordnen kann, da diese vom Parlament abhängt. Vom Standpunkt der Sekten aus kommt noch ein gewisses Maß sozialer Diskriminierung hinzu, weil die Mitgliedschaft in der offiziellen Kirche Ansehen mit sich bringt. Vom nationalen Standpunkt aus ist die Situation unerfreulich, weil darin die Gefahr von Heuchelei liegt, wenn nur ein Teil der Bevölkerung die offizielle Kirche ernst nimmt. Man hat festgestellt, daß in Schweden, wo es eine Staatskirche gibt, die Begeisterung des Volkes für das Christentum geringer ist als in Rußland, wo es verfolgt wird.

Wo Kirche und Staat voneinander getrennt sind und die Religion viele Ausdrucksformen angenommen hat, sollte der Staat neutral sein und keiner Kirche irgendeinen Vorzug geben. Aber kann er alle unterschiedslos fördern und begünstigen? Die Schwierigkeit liegt darin, daß der Pluralismus auch die umfaßt, deren «Religion» darin besteht, daß sie keine haben. Die Atheisten verlangen, daß der Staat aller religiösen Funktionen und Ausdrücke entkleidet wird. Sie mögen wenig zahlreich sein, aber der Grundsatz der religiösen Freiheit verlangt, daß die Minorität immer gewinnt. In den letzten Jahren hat in den Vereinigten Staaten der Oberste Gerichtshof einige Entscheidungen gefällt, die auf die unbedingte Erhaltung der Trennungsmauer zwischen Kirche und Staat hinzielen. Man müßte die Frage stellen, ob die Trennung nicht allzu absolut gemacht wird. Daß der Staat für die öffentlichen Schulen keine bestimmte Form des Gebetes vorschreiben und verlangen darf, ist eine klare Folgerung aus dem Grundsatz der Trennung; – aber ergibt sich daraus auch notwendig, daß keine Form des Gebetes erlaubt werden darf? Wenn das Ziel darin besteht, eine Gewissensnötigung der Minorität zu vermeiden, – was dann, wenn es keine Minorität gibt? In bestimmten Gebieten von Pennsylvania zum Beispiel sind in den öffentlichen Schulen ausschließlich Kinder von Angehörigen einer Mennonitensekte. In einem solchen Falle kann ein Gebet eine echte religiöse Übung sein, die niemandem zu nahe tritt. Dieses Beispiel läßt erkennen, daß das Problem eher auf regionaler als auf nationaler Basis geregelt werden muß.

Staatliche Hilfe für die Pfarrschulen durch Stellung von Schulbussen, kostenloser Verpflegung und Lehrbüchern wird von manchen aus humanitären Gründen befürwortet, von anderen dagegen angegriffen, da es den Mörtel aus der Mauer der Trennung herausbreche. Doch dies ist gerade der Punkt, an dem die Trennung am schwierigsten zu definieren und zu wahren ist. Der Tiegel, in dem die Verschmelzung der Völker in den USA stattfindet, ist die öffentliche Schule. Hier sind die Kinder aller Rassen, Glaubensbekenntnisse und in zunehmendem Maße auch aller Hautfarben von ihren jüngsten Jahren an in engster Gemeinschaft miteinander verbunden. Und der Staat kann die Möglichkeit einer Auflösung der öffentlichen Schule nur mit Bestürzung betrachten. Die Kirchen auf der anderen Seite aber sind verständlicherweise nicht darüber erfreut, daß jede religiöse Unterweisung aus den regulären Schulstunden ausgenommen ist, soweit nicht vom Unterricht aus die Religionen der Welt in rein informatorischer Weise dargestellt werden, ohne daß dem Christentum dabei ein Vorzug gegenüber der Religion der Azteken eingeräumt würde. Es sieht aus, als gäbe es hier keine Möglichkeit der Lösung durch irgendeine Art von Kompromiß oder sagen wir besser Ausgleich. Verschiedene Versuche sind in den Vereinigten Staaten und andernorts unternommen worden und werden noch unternommen, um den Ansprüchen sowohl des Staates als der Kirchen auf dem Gebiet der Jugenderziehung gerecht zu werden. Die Lösung ist eher in der Feuerprobe der praktischen Erfahrung als in der Anwendung strenger Prinzipien zu suchen.

Wiederum gibt es andere, die die Forderung aufstellen, der Staat solle die religiösen Körperschaften nicht durch steuerliche Ausnahmeregelungen begünstigen. Aber sind diese Begünstigungen den Kirchen deshalb zugesprochen weil sie religiöse Körperschaften sind, oder weil sie Organisationen ohne materiellen Gewinn für ihre Mitglieder darstellen, die ähnlich wie Museen, Büchereien, Schulen und soziale Einrichtungen dem öffentlichen Wohl dienen? Die Tatsache, daß die Kirchen zugleich religiöser Natur sind, braucht sie in dieser Hinsicht nicht zu disqualifizieren. Doch haben sie zu entscheiden, ob auf Grund solcher Begünstigungen ihre innere Freiheit aufs Spiel gesetzt ist.

Soll es Geistliche in Uniform in der Armee oder den Hallen des Kongreßgebäudes geben, die von der Regierung bezahlt sind? Lieber nicht. Sie sind besser in der Lage, ihren geistlichen Dienst zu tun, wenn sie von jeder Staatskontrolle frei sind. Sie sollen von den Kirchen unterhalten und in irgendeine beliebige Tracht gekleidet werden, je nachdem wie es der einzelnen Kirche richtig erscheint. Soll die Regierung verschiedene religiöse Feiertage genauso wie Thanksgiving (Dankfest) zu offiziellen Feiertagen erklären? Wenn diese Erklärung die Sprache der Religion verwendet, werden die Atheisten Einspruch erheben. Doch gibt es keinen Grund, weshalb der Staat nicht von sich aus Feiertage festlegen könnte, die mit den religiösen Festen zusammenfallen. Soll gebetet werden bei der Eröffnung des Kongresses und der Einführung des Präsidenten? Wenn sich Einwände ergeben, sollte man sich auf einige Minuten Stillschweigen beschränken. Auch der Atheist kann sich kaum durch ein feierliches Schweigen verletzt fühlen.

Nun aber kommen wir zu dem Problem, inwieweit die Trennung von Kirche und Staat die Freiheit der Kirche beeinträchtigt. Die Erfahrung von Jahrhunderten hat uns die Furcht vor einer klerikalen Theokratie gelehrt. Zur gleichen Zeit aber sucht die Kirche die Gesellschaft mit christlichen Idealen zu durchdringen, und es ist ihr sehr daran gelegen, daß der Staat Gerechtigkeit und Humanität zusammen mit allen anderen bürgerlichen Tugenden verwirklicht. Luthers Formel lautete, daß der Geistliche der Mentor der Obrigkeit sein solle. Doch nun kommt die Schwierigkeit, daß die Geistlichen der verschiedenen Kirchen widersprechende Ratschläge geben, auch die Mitglieder einer einzigen Kirchengemeinschaft sind nicht der gleichen Meinung über die Einzelheiten des politischen Handelns. Das jedoch bedeutet nicht, daß folglich die Geistlichen und die Kirchen sich auf die rein geistigen Belange beschränken, noch daß sie sich jeder Einflußnahme enthalten müßten, auch in der Form der Entsendung von Abordnungen, die die Gesetzgeber aufsuchen. In all diesen Tätigkeiten indessen treten die Kirchen nicht so sehr als Kirchen auf, sondern vielmehr als Gesellschaften oder Privatinstitutionen neben anderen Gesellschaften und Privatinstitutionen, bestrebt, mehr partikulare soziale Ziele zu erreichen, als besondere Formen der Gottesverehrung zu betreiben. Auf diesem Gebiet haben die Kirchen keine größeren Rechte und unterliegen keinen größeren Beschränkungen als die Gewerkschaften.

Können die Kirchen und können einzelne Christen soweit gehen, daß sie nicht nur versuchen, Einfluß auf die Regierung zu gewinnen, sondern ihr den Gehorsam verweigern? Die Kirche hat niemals den Ausspruch des Herrn vergessen, daß Gott mehr Gehorsam gebührt als den Menschen. Da aber die von Menschen ausgehenden Gebote relativ klar und eindeutig sind und was Gott im einzelnen Augenblick verlangt, keineswegs immer völlig einleuchtend ist, liegt die Entscheidung, was im Einzelfalle Wille Gottes ist, beim Einzelnen für sich genommen oder im Rahmen einer Gruppe. Daher konzentriert sich der Streit mit dem Staat bisweilen zwar auf kirchliche Opposition, in allerjüngster Zeit aber vielmehr auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen und zivilen Ungehorsam Einzelner.

Hier ist ein Unterschied zu machen zwischen den Graden des Ungehorsams. In den Vereinigten Staaten, wo ein Gesetz, um bindend zu sein, der Verfassung entsprechen muß, gibt es nur einen Weg, um herauszufinden, ob es wirklich der Verfassung entspricht: ihm den Gehorsam zu verweigern und damit einen Test-Fall zu schaffen. Streng genommen kann der Begriff des Ungehorsams erst dann angewandt werden, wenn der Oberste Gerichtshof seine Entscheidung gefällt hat. Doch auch der Oberste Gerichtshof hat nicht unbedingt und notwendig recht. Oder besser gesagt: die Verfassung ist nicht notwendig und unbedingt richtig. Das Gesetz über flüchtige Sklaven verstieß nicht gegen die Verfassung. Doch einige Kirchen hielten es für falsch und verweigerten ihm den Gehorsam. Für den Christen muß das Staatsgesetz sich einem höheren Gesetz fügen, ob es nun Naturgesetz genannt wird oder Gesetz Gottes.

Doch wer den staatlichen Gesetzen den Gehorsam verweigert, muß mit Strafen rechnen, da der Staat nicht in der Lage ist, seine Struktur aufrecht zu erhalten, wenn er gestattet, daß die Befolgung seiner Gesetze dem Ermessen der Einzelnen überlassen ist. Der Staat sollte gleichwohl auf nichts mehr achten als auf die Beobachtung des Gesetzes. Das Ziel der Strafe ist nicht, die Integrität des Gesetzesbrechers zu zerstören, und der Staat darf nicht vergessen, daß jemand, der einem bestimmten Gesetz aus Gewissensgründen den Gehorsam verweigert hat und deshalb ins Gefängnis geht, nach Vollzug der Strafe, wenn er entlassen worden ist, auf anderen Gebieten der hingebungsvollste Diener des Staates sein kann. In England sind zum Beispiel Männer, die bestraft worden waren, weil

sie gegen bestimmte Kriege opponiert haben, später Premierminister geworden.

Religionsfreiheit gilt auch innerhalb der Struktur der Kirche. Wie weit soll die Kirche ihren Mitgliedern eine Disziplin auferlegen? Eine auf Freiwilligkeit beruhende Gesellschaft kann kaum existieren, wenn sie nicht auf einem Fundament von Grundsätzen, Zielen und Regeln ruht, deren Annahme und praktische Befolgung von den Mitgliedern verlangt wird. Es gibt Protestanten, die eine fast krankhafte Angst vor jeglicher Art Vorwurf einer Häresie haben, es aber bei weltlichen Gesellschaften für durchaus denkbar und berechtigt halten, daß sie Mitglieder ausschließt. In der Praxis muß die Kirche einen Mittelweg zwischen einem auflösend wirkenden Ermessensspielraum und einer lächerlichen übertriebenen Strenge finden. Das aber erfordert eine Unterscheidung zwischen wesentlichen Dingen, die gefordert werden, und unwesentlichen, die der Entscheidung des Einzelnen überlassen werden können. Ein gewisser Spielraum muß gewährt werden, wenn die Kirche völliger Stagnierung entgehen will, und man sollte dem Unruhe stiftenden Mitglied, das selbst glaubt, in wesentlicher Übereinstimmung mit der Kirche zu stehen und mehr bestrebt ist, zu reformieren als zu zerstören, eine große Beachtung widmen. Mit Hinblick auf die Verletzer des moralischen Gesetzes kann die Kirche nicht alle Disziplin abschaffen, aber die zeitweilige Ausschließung vom Sakramentenempfang und aus der Gemeinschaft der Kirche, kann den, der Unrecht getan hat, eher verhärten und entfremden, als ihn zurückrufen. Vor allem aber dürfen die Strafen der Kirche nicht automatisch mit denen des Staates zusammenfallen. Wenn ein Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen es ablehnt, irgendeine Form von Ersatzdienst zu leisten und ins Gefängnis geht, sollte er deshalb Mitglied der Kirche bleiben und in seiner Gewissensüberzeugung aus der Tatsache, daß er Gläubiger ist, jedes Maß von Bestärkung und Unterstützung empfangen, selbst wenn seine persönliche Überzeugung nicht von der Mehrheit der Mitglieder seiner Kirche geteilt wird. Und wenn ein Geistlicher es vorzieht, ins Gefängnis zu gehen statt Steuern zu zahlen, die hauptsächlich für militärische Zwecke verwendet werden, so darf er nicht seines Amtes enthoben werden. Der Staat muß bestrafen, aber die Kirche soll stützen.

Der Grundsatz der religiösen Freiheit verlangt einen Geist der Mäßigung, der Achtung und des Überzeugens und nicht den Geist des Zwanges.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROLAND BAINTON

Geboren am 30. März 1894 in Ilkeston, Derbyshire, England, er wurde ordiniert in der Kongregationalistischen Kirche und ist heute Pastor der United Church of Christ. 1921 promovierte er an der Yale Universität mit der These: The Gospel Chronology of Basilides. Er arbeitete in der Flüchtlingshilfe der Quäker. Von seinen vielen Büchern seien herausgegriffen: Here I stand – a Life of Martin Luther, 1950, Bernardino Ochimo, 1940, David Joris, Wiedertäufer, 1937, zudem ist er Redakteur des Archiv für Reformationsgeschichte und bereitet eine Studie über Erasmus von Rotterdam vor.

C. Jaime Snoek

Die dritte Welt, Revolution und Christentum

Bei einzelnen Menschen beginnt sich das Bewußtsein der dramatischen Lage der sogenannten Dritten Welt durchzusetzen, die immer mehr an den Rand gedrängt wird, immer mehr sich empört, aber auch immer mehr entschlossen ist, ihren Platz unter den Völkern zu erobern und ihre Rolle in der Geschichte zu spielen. Das große Verdienst von Lebret ist es, mit seiner wirtschaftlichen und humanistischen Ausrüstung dem Westen die Tragödie der Dritten Welt geoffenbart zu haben, indem er unwiderlegliche Untersuchungen und Statistiken herausgab und so die bedenkliche, selbstmörderische Politik des Westens bewies.[1] Seine prophetische Mahnung blieb nicht ohne Wirkung. Die Kirche ergriff vor allem in «Mater et Magistra» (wir kürzen ab: MM) und «Pacem in Terris» sowie in der historischen Rede Pauls VI. vor der UNO Stellung. Die kürzlich erschienene «Morale Internationale» von R. Coste behandelt das Problem mit bedeutendem Nachdruck und bezeichnet es mit einem Ausdruck Lebret's als «das Drama des Jahrhunderts».[2]

Welches ist die Lage dieser Dritten Welt? Lebret beschreibt sie als einen Circulus vitiosus des Elends, mit allzu ungleichen Möglichkeiten hinsichtlich des Lebens (im Nordosten beträgt die Kindersterblichkeit mehr als 50%, und der gewöhnliche Mensch kann kaum mit dreißig Jahren Lebensdauer rechnen), hinsichtlich der Krankheiten (im Extremfall ein Arzt auf 71 000 Personen), hinsichtlich des Hungers (die wenigen Reichen verbrauchen viermal mehr als die Armen). Wenn die reichen Völker ihre Haltung nicht radikal ändern und auf eine solidarische Zivilisation hinsteuern, wird der Rückstand der armen Länder immer stärker und schmerzlicher. Da sich diese Gegenden in fortschreitendem Maße ihres Elends, des Überflusses der andern und ihrer eigenen potentiellen Kraft bewußt werden, hat sich ein Klima der Empörung gebildet, welches für das Werben des Marxismus, der in Rußland, China, Kuba das «Wunder» der sozialen Revolution gewirkt hat, sehr anfällig ist. Die kürzlichen Krisen im Kongo, in Vietnam, in Santo Domingo haben bewiesen, wie lebenswichtig die Lösung des Problems der Unterentwicklung für den Aufbau der neuen Welt und den Weltfrieden ist.

Revolutionäre Gärung in Lateinamerika.

Wir können hier nur wenige Aspekte eines so weiten Problems ins Auge fassen. Eine große Beschränkung zwingt sich auf. Wir können nicht die ganze Dritte Welt behandeln, ohne in allzu unbestimmte Verallgemeinerungen zu verfallen. Wir verlegen daher unsere Aufmerksamkeit mehr auf Lateinamerika (Abk.: LA), ohne jedoch die andern unterentwickelten Länder aus den Augen zu verlieren. Diese Beschränkung läßt sich rechtfertigen. Die ibero-amerikanischen Nationen bilden unstreitig eine gewisse historisch-kulturelle Einheit und können nicht ohne weiteres mit den afro-asiatischen auf gleiche Stufe gestellt werden. – Der Schlag, der 1775 den Unabhängigkeitskrieg der Vereinigten Staaten auslöste und die erste große revolutionäre Welle nationaler Unabhängigkeit verursachte, war in LA sehr rasch vergessen, rascher noch als in verschiedenen Ländern Europas. Als auch bei uns die Unabhängigkeit errungen war, waren es nicht die fortschrittlichen Elemente, sondern die Feudalklasse, die die Herrschaft übernahm, eine Kolonialstruktur festlegte und sich wenig um technischen und industriellen Fortschritt kümmerte. Der Prozeß der Nationalisierung blieb stecken, da er nicht das ganze Volk erfaßte. Im ungestörten Besitz eigenen Territoriums und eigener Sprache und Kultur verlebten die latein-amerikanischen Nationen das bewegte 19. Jahrhundert in einer gewissen Tatenlosigkeit und Isolierung. Ihr Anteil am internationalen Handel brachte ihnen Vorteile, da sie für ihre Exportwaren hohe Preise erzielten und die Industrieprodukte, die sie kaufen mußten, noch wenig entwickelt waren. All das änderte sich nach dem zweiten Weltkrieg plötzlich. Mit mehr als einem Jahrhundert Verspätung trat

LA unversehens mitten in das technische Zeitalter ein, und gleichzeitig erfolgte die demographische Explosion, das Erwachen der Massen, die Landflucht und die Bildung großer Städte, Ansiedlungen armer, entwurzelter, an die Wand gedrückter einstiger Landbewohner. Der Landsektor, der wegen ungenügenden Aufbaus unproduktiv ist, wird immer mehr verlassen. Der Sektor der Arbeiter und der Verwaltung wächst maßlos. Eine dünne Mittelschicht fühlt sich zwischen der traditionellen regierenden Klasse und den Volksmassen, die eine Eingliederung in das nationale Leben suchen, erdrückt. Diese schweren inneren Spannungen werden durch den Umstand verschärft, daß LA in den Kreislauf des internationalen wirtschaftlichen Imperialismus geraten ist. Die Invasion fremder Unternehmungen, welche wahre Abschöpfer des Kapitals sind, verhindert die Bildung einheimischer Unternehmen. Der Abstand zwischen reich und arm, zwischen den entwickelten Ländern und LA wird immer unüberbrückbarer. Diese Lage kam den Menschen immer mehr zum Bewußtsein – bei den heutigen Informationsmitteln war dies nicht zu vermeiden –; dadurch wurde ein zur Revolution drängendes Klima geschaffen und LA dazu gebracht, sich als in dem Zustand befindlich zu betrachten, den Toybee die dritte revolutionäre Welle, die Revolution der Dritten Welt nennt.[3] Es weiß also, daß es wie die Völker von Bandung einen Zankapfel zwischen den zwei großen beherrschenden Polen bildet.

LA besitzt infolgedessen eine enge Verwandtschaft mit der Dritten Welt, bildet aber gleichzeitig einen ganz besondern Teil davon, und zwar durch die tiefe christliche Prägung, die es erhalten hat. In diesem Zusammenhang zeigt sich daher eine Gelegenheit zu einem Dialog des Christen mit der Problematik der Entwicklung, der aber nur nach dem Maß seiner Gründlichkeit echt sein kann, d.h. insoweit er wirklich eine Gegenüberstellung ohne jedes Streben nach Sieg, ohne jeden Willen, eine neue Form der «Christenheit» in sich zu schließen, darstellt. Die christliche Prägung Lateinamerikas muß in einer neuen Dimension angenommen werden, als Kritik und in einem gewissen Sinne als Überwindung. Wie kann diese Gegenüberstellung erfolgen? Dies ist ein Problem, das verdient, eingehender studiert zu werden.

Die Entwicklung oder volle Einschaltung der an den Rand gerückten Massen in das Leben eines Volkes und der unterentwickelten Länder in die Gemeinschaft der Völker ist als Gegenstand der Geschichte nicht ohne eine rasche und tiefe Reform der Strukturen möglich; sie erfordert mit andern Worten eine sogenannte soziale Revolution. Diese Überzeugung ist in weiten Schichten der Bevölkerung in LA lebendig, besonders in einer beträchtlichen Gruppe Intellektueller. Man ist tief beeindruckt, wenn man sieht, wie die Idee der sozialen Revolution sich selbst unter den Christen rapid verbreitet hat. Einen starken Impuls erhielt sie zweifellos durch die chilenische Zeitschrift «Mensaje», die in zwei Spezialnummern, die sich durch kraftvollen Inhalt und mutige Stellungnahme auszeichnen, eindeutig für diese Revolution in LA eintrat.[4] Wir werden in dieser Studie von dieser reichen Quelle ausgiebig Gebrauch machen. Auf sie folgten zahlreiche Veröffentlichungen, die von der unerläßlichen und unaufschiebbaren Notwendigkeit dieser Revolution sprechen.[5] Christen verschiedener Länder LAs haben sich schon für sie ausgesprochen und durchleben eine Zeit des Einsatzes, deren Gefahren sie in der Hoffnung auf sich genommen haben, im entscheidenden Zeitpunkt, den sie erleben, aufbauend und umgestaltend dabei sein zu können. Es besteht in LA eine gewerkschaftliche Bewegung christlich-personalistischer Richtung (CLASC), die sich ausdrücklich als revolutionär bezeichnet und vor allem unter der Landbevölkerung immer mehr verbreitet. Wir stehen sogar vor einer Bewegung, die schon in vollem Gang ist und eine Stellungnahme verlangt. Neutralität ist hier nicht mehr möglich.

Das Wort Revolution ist zweideutig. Es ruft die gewaltsamen Revolutionen in Rußland, China, Kuba in Erinnerung. Manche finden, wir Christen sollten deshalb auf seinen Gebrauch verzichten.[6] Das scheint uns eine wenig realistische Stellungnahme zu sein. Niemand ist Herr eines Wortes. Dieses ist schon volkstümlich geworden. Man wird besser seinen Inhalt genau bestimmen. Diesbezüglich ist man praktisch schon zur Einhelligkeit gelangt. Man versteht unter Revolution eine absichtlich hervorgerufene, rasche und tiefgreifende Veränderung, welche alle grundlegenden Strukturen (die politischen, juridischen, sozialen und wirtschaftlichen) betrifft und einer Ideologie und Planung entspricht. Sie unterscheidet sich von der Entwicklung durch die Raschheit und Absichtlichkeit des Vorganges. So aufgefaßt hat sie nichts zu tun mit Metzeleien und Schlägen. Sie enthält in ihrem Begriff als Element einen Bruch mit der geltenden und die Ausarbeitung einer neuen Ordnung. Aufstände und Gewalttaten können die revo-

lutionäre Bewegung begleiten, bilden aber nicht ihr Wesen.[7]

Entwicklung und Revolution in theologischer Sicht

Gehen wir also von diesem globalen Begriff aus und fragen wir uns: Hat das Christentum für den Prozeß der Revolution irgendeinen Beitrag zu leisten? Man hat in der Theologie wenig über die Revolution nachgedacht. Das ist nicht schwer zu erklären. Die Kirchen, selbst die, welche aus der Reformation hervorgingen, verbündeten sich immer mit der überlieferten Sozialordnung und mit der Macht, ausgenommen der Kalvinismus.[8] «Nie hat man eine Kirche gesehen, die für eine Revolution aus dem einfachen Grunde, weil sie gerecht war, Stellung bezog», schreibt Merleau-Ponty mit ätzender Kritik.[9] Da sie von einer kosmozentrischen Sicht der Wirklichkeit, einer statischen Auffassung einer angeblich göttlichen, unwandelbaren Ordnung erfüllt war, konnte es fast nicht anders sein. Erst in den letzten Jahrzehnten vollzog sich eine tiefgreifende Umwälzung in ihrem philosophischen und theologischen Denken, welche die Erarbeitung einer Theologie der Entwicklung und Revolution zu ermöglichen scheint. Die ersten Früchte beginnen sich zu zeigen.[10] Hier können wir nur einige Elemente angeben.

Als grundlegend erscheinen das anthropozentrische Bild der Welt, die evolutionistische Auffassung des Weltalls und das historische Bewußtsein, Elemente, die dem modernen Denken eigen sind.[11] In dieser Schau, die im Grunde biblisch ist, lassen sich Kategorien wie Entwicklung und Revolution leicht einbauen. Es läßt sich auch kein «status quo» einer «heiligen», unantastbaren Ordnung denken, nachdem uns die biblische Botschaft eine unermeßliche Bewegung Gottes offenbart, eine Bewegung wachsender Vermenschlichung des Menschen und fortschreitender Sammlung aller Völker in der Einheit, die von der Schöpfung bis zur eschatologischen Vollendung verläuft. Der Glaube an eine absolute, transzendente Zukunft, an eine tiefgreifende Umwandlung, die am Ende der Zeiten mit der Wiederkunft des Herrn stattfinden wird, gibt allen menschlichen Leistungen gleichzeitig einen Schwung und Dynamismus auf dieses Ziel hin, aber auch einen Charakter der Relativität und Vorläufigkeit. Wie kann sich also der Christ über die Vergänglichkeit der menschlichen Strukturen wundern, wie revolutionäre Entwicklungen befremdlich finden und sich grundsätzlich davon fernhalten, nachdem Gott selber die Geschichte durch die Menschwerdung des Logos, den Glanz des Ostergeheimnisses, durch die Kirche des menschgewordenen Wortes, durch den heiligenden Geist, der alles erneuert, revolutioniert hat und durch die Umgestaltung der irdischen Wirklichkeiten zur vollen Verwirklichung seines Reiches führt?[12] Das Christentum ist die Religion des «Werdens», der verwirklichenden Erwartung, der Zukunft. Es ist auch die Religion der Entwicklung. Dadurch, daß Gott sich gewürdigt hat, als Mensch zu leben, wurde uns die staunenswerte Möglichkeit des menschlichen Wesens geoffenbart, vergöttlicht zu werden. «Es hat Gott gefallen, in ihm (Christus) die ganze Fülle wohnen zu lassen» (Kol 1, 19), d. h. die höchste Verwirklichung der Möglichkeiten der menschlichen Natur.[13] Er ist der ferne Pol, dem alle Entwicklung zustreben muß, «bis wir den vollkommenen Menschen gebildet haben, und das Maß der Reife Christi erreichen» (Eph. 4, 13). In ihm begann auch die wirksame, unwiderstehliche Berufung aller Völker zum messianischen Frieden in der Einheit (Mt 8, 11; Apok. 21, 24–26).

Im konkreten Geschehen handelt Gott durch die Menschen innerhalb der menschlichen Geschichte. Aus diesem Grund hat die gleiche rettende und den Menschen fördernde Liebe Gottes, die in Christus ihr «letztes Wort» fand, auch die innerste Natur des Christentums gebildet. Diese universelle, die Persönlichkeit gestaltende Liebe ermattet nicht, solange ihr Partner seine menschliche Fülle nicht erreicht und an der allgemeinen Gemeinschaft der Liebe nicht teilnimmt. Sie findet sich mit menschenunwürdigen Strukturen, mit Verhältnissen, wo ein Mensch über den andern, eine Nation über die andere herrscht, nicht ab. Sie wirkt wie ein Gärstoff, sie drängt. Durch diese Kunst ist das Christentum, ausdrücklich oder inbegriffen, die innerste schaffende Quelle aller Veränderungen in der irdischen Lage des Menschen, insofern sie einen Fortschritt (oder wenigstens den Versuch dazu) zu größerer Liebe und Freiheit, zu vermehrter Brüderlichkeit und Menschlichkeit darstellen. Die Ideale der Freiheit und Gerechtigkeit, die, wenn auch entstellt, die Revolutionen von 1789 und 1917 anregten, sind christliche Ideale und auf dem Boden des Christentums gewachsen, wie P. Bigo sagt.[14] Auch die Entwicklung läßt sich nicht ohne irgendeine Form des Christentums denken, denn alle Menschlichkeit stammt von Christus.

Die Entwicklung, wie wir sie verstehen, wird sodann Gottes eigene, rettende, den Menschen ge-

staltende Tat Gottes, die jedoch in die Geschichte der Menschen eingefügt ist. Sie ist die Vorsehung Gottes, welche nach der Bibel das Werk dessen ist, der den Armen Recht werden läßt und die Stolzen niederwirft, die Mächtigen stürzt und die Geringen erhöht (Lk 1,51.53). Diese Vorsehung aber wird durch die Menschen ausgeführt, durch die menschliche Geschichte verwirklicht, in deren Schoß das Volk Gottes als Sakrament dieser Gegenwart, als Stadt Gottes in beständiger Wechselwirkung mit der Stadt der Menschen zugegen ist, um die einzige Geschichte des Heils zu bilden. Dieser Geschichte immanent, aber gleichzeitig auch transzendent entscheidet, rettet, verurteilt Gott, holt wieder auf, zerstört, um das Reich der Gerechtigkeit und Liebe neu und besser aufzubauen; immer schreibt er auf den krummen Linien der Menschen gerade; immer garantiert er das endgültige Gelingen seines Werkes. Durch sein Volk, durch all die, welche sichtbar oder unsichtbar, bewußt oder unbewußt zu ihm gehören, führt Gott die Völker zur Entwicklung und Rettung.[15] Wenn wir die Dinge in dieser Sicht betrachten, kann kein Zweifel bestehen, daß der Ort der Christen in der vordersten Linie ist, im Herzen jeder echten Bewegung zur wirklichen Förderung der Menschen.

Damit wollen wir nicht behaupten, daß es immer durchaus klar sein wird, wie und wo der Christ sich einsetzen soll. Seitdem die Sünde in der Geschichte heimisch geworden ist, bleibt der Weg der Entwicklung krumm und verworren, voller Zweideutigkeiten. Er kennt Rückschritte und Stockungen, Unausgeglichenheiten und Ausflüchte. Was relativ und vergänglich ist, wird vergöttert. Was kontingent ist, wird als absolut betrachtet. Der Egoismus schafft oder erhält Einrichtungen der Herrschsucht. Aber im Herzen der Geschichte steht das Kreuz Christi, das Zeichen des Widerspruchs und der Rettung. Durch all diese Prüfungen reinigt und rettet Gott und offenbart das Geheimnis der Bosheit, der institutionalisierten Sünde, die gerichtet und auf milde, aber auch kraftvolle Art zum überirdischen Ziel der Geschichte geführt wird. Nur wer Glauben hat und inmitten dieser Kampfsituationen lebt, nimmt darin etwas wahr, das den Plan Gottes offenbart.

Als Träger und Werkzeug des Friedens und Erbe der messianischen Verheißungen glaubt das Volk Gottes nicht an heilige Kriege[16] und hat einen Abscheu vor Gewalttaten (Mt 5,38–41). Krieg und gewaltsame Revolution beweisen, daß der Einfluß des Reiches Gottes noch beschränkt ist. Im Vertrauen auf die Verheißungen glauben die Christen eher an die wachsende Möglichkeit, die Konflikte und den Primitivismus der Gewalttaten zu verhindern, als daß sie sie verursachen. Sie suchen immer friedliche Lösungen zu verwirklichen, werden aber nicht unter dem Vorwand des Pazifismus kleinmütig. Wenn sie in unvermeidliche gewaltsame Streitigkeiten hineingerissen werden, müssen sie immer noch ein Element der Versöhnung, der Annäherung zwischen den schmerzlich getrennten und radikal gewordenen Gruppen bilden.

Konkrete Verantwortlichkeiten

In dieser allgemeinen Übersicht möchten wir nun einige besondere Orientierungen ins Auge fassen. Wir untersuchen die Rolle der Kirche (1), der einsatzbereiten Christen (2), der leitenden Klasse (3) und der entwickelten Länder (4) der Revolution der dritten Welt gegenüber.

1. *Die Rolle der Kirche.*[17] Die Sendung der Kirche inmitten hungriger und unterdrückter Menschen verlangt eine besondere Stellungnahme. Sie kann dem Problem des Elends nicht ausweichen. Die Entfaltung christlichen Geistes entspringt der gleichen Anregung des Evangeliums wie die menschlicher Gesittung;[18] die Verkündigung des Christentums schließt die Pflege der Menschlichkeit in sich. Es fehlt der letzteren nur das aus dem Glauben stammende Bewußtsein der Beziehungen zu Christus, um christlich zu sein. Die Kirche muß daher mit den Menschen, die sie zu retten wünscht, zutiefst solidarisch sein, in einer Liebe, die sich in der Technik und Planung auswirkt und die Gemeinsamkeit des Glaubens und Kultes vorbereitet und zum Ausdruck bringt.

Der Hierarchie als solcher kommt vor allem das große pastorale Werkzeug des prophetischen Wortes zu. Ihre Pflicht ist es, die Ungerechtigkeiten aufzudecken (Jer 22,13–19; Lk 6,24–26; Jak 5,4). Ihr Schweigen wird als Zustimmung gedeutet. Auf dem Pfad der großen Soziallehren des Lehramtes muß die Hierarchie die Geister in der Dunkelheit zwiespältiger Situationen mit dem Licht des Evangeliums erleuchten und für die Einsatzbereiten eine christliche Sicht eröffnen. Man kann sich fragen, ob der Klerus von LA genügend von ungerechten Strukturen gelöst ist.[19] Und man kann sich fragen, ob die Missionäre der verschiedenen Kirchen in LA sich nicht zuweilen unbewußt wie ehemals zu Werkzeugen eines raffinierten Neu-Kolonialismus machen lassen.[20] Trotz dieser Zweifel läßt sich klar

ein Erwachen der Hierarchie feststellen. Viele Bischöfe sind sogar zu mutigen, einschneidenden Erklärungen gelangt und haben klare Normen für ein konkretes Handeln auf der Linie der Grundreformen gezeichnet.[21] Nur möchte man in diesen Erklärungen eine größere Einigkeit und mehr Gleichförmigkeit wünschen. Die Uneinigkeit im Klerus und vor allem unter den Bischöfen ruft bei den Laien Unsicherheit hervor und lähmt sie bei der Ausführung. Weiterhin ist ein größeres Zusammengehen mit den protestantischen Kirchen, welche eine ziemlich intensive soziale Tätigkeit entfalten, wünschenswert, um von einheitlichen Gesichtspunkten auszugehen.[22] Das wäre eine der Formen des Ökumenismus, den das Dekret des zweiten Vaticanums (n. 12) empfiehlt und der vielleicht in LA besonders zu pflegen wäre.

Obwohl das Wort das eigenste Werkzeug der Kirche in ihrer Selbstverwirklichung sein soll, muß sie, wie gesagt, ein noch konkreteres Zeugnis für ihre Liebe zu den Menschen ablegen. Ohne konkrete Aktion im Zeitlichen wird sie kein Gehör finden. Eine überaus wertvolle Aufgabe kommt ihr in der Entwicklung der menschlichen Erziehung auf allen Stufen und Zweigen zu. Das bedeutet nicht, sie müsse ein Netz von katholischen Schulen, Kollegien und Universitäten haben. Diese sind wegen ihrer Mittelmäßigkeit sowie wegen der Rassen- und Sozialabsonderung, die an ihnen herrschte, oftmals nicht eben wertvoll gewesen. Welcher Art aber dieses Werkzeug auch sein mag, es soll den Dienst leisten, das ganze menschliche Potential zu erziehen (e-ducere), alle echt menschlichen Werte uneigennützig zu fördern, ohne der Versuchung zu neuen Formen des Christentums und klerikaler Herrschaft zu verfallen.

2. *Die Laien, die sich in diesem Revolutionsprozeß einsetzen.* Die Revolution, für die sich die Christen einsetzen können und sollen, insoweit die bestehenden Verhältnisse ungerecht und einer Anpassung unfähig sind, setzt notwendig eine Gesamtidee von der neuen Ordnung voraus, die man einzuführen wünscht. Ein bloßer Umsturz, oder eine nur auf Verteilung ausgehende Revolution wären schlimmer als der «status quo» trotz all seiner Ungerechtigkeiten. «Die heutige Welt braucht nicht so sehr Planer, sondern vielmehr Weise», schreibt Lebret.[23] Ohne eine klare Philosophie und eine Entwicklungsethik, welche ein schon erwachtes Volk mitreißen könnte, werden die Christen nicht imstande sein, der Anziehungskraft des Marxismus und den Lockungen des Neukapitalismus, die beide für uns Einfuhrware sind, zu widerstehen. Damit würde LA seiner historischen Möglichkeit, die Lösung seiner Probleme mit wirksamer Teilnahme des Christentums anzustreben und auf originelle Weise zur Bereicherung der ganzen Menschheit beizutragen, verlustig gehen. Die tragende Idee muß eine Entwicklung im Dienst des Menschen sein: eine integrale Verwirklichung des ganzen Menschen und aller Menschen. Man ist heute daran, die großen Linien einer solidarischen (oder gemeinschaftsbestrebten) Zivilisation auszuarbeiten; es bleibt jedoch noch viel zu tun.[24]

Allein ein christliches Bewußtsein, das sich wirklich in die Problematik einer Sozialrevolution vertieft und sich für sie einsetzt, kann sich nicht auf das Feld der Grundsätze beschränken. Es wird eine konkrete Ethik ausarbeiten müssen, die auf einer sachlichen Analyse der Wirklichkeit beruht, konkrete Pläne für die grundlegende Reform ins Auge faßt und sie in eine Gesamtplanung einbaut. Ein beachtenswerter Versuch dieser Art wurde in LA von den Mitarbeitern des Mensaje[25] gemacht. Man wird noch die unerläßlichen Werkzeuge für die Ausführung der pflichtgemäß geplanten Reformen schaffen müssen. Bei der in LA ziemlich allgemeinen Hypertrophie des Politischen wird es viel wichtiger sein, Grundorganisationen (z. B. für Erwachsenenbildung) und mittlere Körperschaften (Syndikate, Konsumgenossenschaften, Versicherungen zu gegenseitiger Hilfe) zu schaffen als politische Werkzeuge. Das wird gleichzeitig ein Schutz gegen die Gefahr der Technokratie bilden.[26] Diesen Weg hat Johannes XXIII. in MM zugunsten der Landbevölkerung gewiesen. Es ist der einzige wirksame Weg, da er in die Tiefe greift. «A priori» scheint es nicht ratsam, diese Zwischenorganisationen auf konfessioneller Grundlage zu organisieren.

Angesichts einer Radikalisierung des Revolutionsprozesses darf sich der Christ nicht nur an das Relative, das Vorübergehende in diesem Radikalismus halten, sondern muß seine Eigenleistung in der Verwirklichung der absoluten Werte, die darin liegen, vollbringen. Dies ist die Perspektive, in der das Problem der Gewalttätigkeit und Gewaltlosigkeit erscheint. Die Berufung zum echt Menschlichen, das Empfinden für die absoluten Forderungen bedeuten im Christen eine klare Bevorzugung der positiven Gewaltlosigkeit.[27] Er läßt sich nicht für revolutionäre Ungeduld gewinnen.[28] Trotzdem läßt sich in der heutigen Phase der Zivilisation die Berechtigung eines zeitweiligen Rückgriffs auf Illegalität und Gewalt nicht «a priori» ausschließen.

Man muß sich erinnern, daß in einem gewissen Sinne schon für die «Gegenrevolution» Gewalt verwendet wird, da diese die Gewerkschaftsführer (nicht nur die marxistischen!) verfolgt, nachdem sie als privilegierte Nutznießerin des «status quo» unfähig gewesen ist, das Elend, das tagtäglich seine Opfer fordert, zu bekämpfen. Dies ist die Gewalt, die General Hunger unbeachtet und schweigend ausübt. Nach einem anerkannten Moralgrundsatz wird in äußerster Notlage alles gemeinsam. Findet dieses Prinzip nicht hier seine Anwendung? Wie kann es aber praktisch ohne irgendwelchen Rückgriff auf Gewalt verwirklicht werden? Was ist größer: die Gefahr der Behäbigkeit und Bequemlichkeit oder die der revolutionären Ungeduld? – Auf jeden Fall wird die Entscheidung sehr heikel sein. Das Wenige, das sich hinsichtlich der Bedingungen sagen läßt, welche die Zuflucht zur Gewalt in so verschiedenen revolutionären Situationen rechtfertigen können, ist in der traditionellen Lehre in einigen wohlbekannten Punkten festgelegt worden, die wir nicht zu wiederholen brauchen.[29] Die Gewalt wird die «ultima ratio», das letzte Mittel gegenüber einer wesentlich ungerechten und unerträglichen Lage sein, und immer unter der Bedingung, daß man ziemlich sicher sein kann, in kurzer Frist eine gerechte Ordnung herstellen zu können. H. Thielicke verlangt, daß die neue Autorität potentiell schon gebildet sei, daß man die historische Reife der Lage abwarte, und daß von seiten des betreffenden Volkes eine Legitimation vorliege.[30] Selbstverständlich muß die Wahl des Vorgehens und der Methoden streng den Erfordernissen der menschlichen Würde entsprechen.[31] Die Revolutionäre müssen der zweifachen Gefahr widerstehen: sich für immer an der Macht halten zu wollen und so eine neue Herrschaftsform zu schaffen, und zweitens zu glauben, daß ihre Revolution nun endgültig das Paradies verwirklichen werde. In diesen schmerzlichen Lagen, in denen sich Christen mit bewaffneter Hand bekämpfen, müssen sie immer bereit sein, den Dialog wieder aufzunehmen.

Wir sind bisher von der Annahme einer gewaltsamen Revolution ausgegangen, die von Christen geführt wird. Viel heikler wird die Stellungnahme für Christen sein, wenn sie vor einer Bewegung marxistischer Inspiration stehen. J. Terra hat eine ausgezeichnete Analyse von drei verschiedenen Situationen geboten, die wirklichen geschichtlichen Gegebenheiten entsprechen. Er unterscheidet 1) die marxistenfreundliche Revolution, die aber noch zum Guten gelenkt werden kann; 2) die ausdrücklich marxistische Revolution, die jedoch abgelenkt werden kann; 3) die unwiderstehliche marxistische Revolution. Die Einzelheiten möge man bei diesem Verfasser nachlesen.[32]

3. *Die herrschende Klasse.* Es ist ohne Zweifel der liberale Kapitalismus gewesen, der der wirtschaftlichen Entwicklung LAs den ersten großen Antrieb gegeben hat. Wir machen ihm dieses Verdienst nicht streitig. Nicht weniger wahr ist aber, daß er auch die Hauptverantwortung für die tiefen sozialen Gleichgewichtsstörungen der Gegenwart trägt.[33] Die schweren Anklagen, die «Quadragesimo Anno» gegen den Mißbrauch der wirtschaftlichen Macht erhebt, haben für die Oligarchien verschiedener Länder in LA immer noch volle Geltung. Sie sind die Besitzer der Macht und der Zwangsmittel, und nicht weniger der gewaltigen Mittel der Information, durch die sie einen tiefen Einfluß auf die öffentliche Meinung ausüben. Unter dem Vorwand, den Kommunismus zu bekämpfen, unterdrücken sie jeden Versuch sozialer Reformen. Eine bestimmte Kategorie – Toynbee nennt sie die Herodianer – geht so weit, all ihre Denk- und Lebensgewohnheiten nach den Vorbildern der hohen Gesellschaft der reichen Länder zu gestalten; sie legen ihr Geld auf den Banken Europas und Nordamerikas an, machen kostspielige Reisen im Ausland und stehen ihrem Volke immer ferner.[34] Es ist alarmierend, wie die herrschende Klasse sich der Soziallehre der Kirche verschließt und deren Inhalt oft entstellt. Vereinigungen christlicher Leiter von Unternehmungen haben ein unsicheres Leben, wenn es überhaupt solche gibt. Rotary, Lions und Freimaurerlogen dagegen erfreuen sich eines gewissen Gedeihens. Ist dies nicht bezeichnend? Dient die paternalistische Menschenfreundlichkeit, die sie üben, nicht zuweilen dazu, das schlechte Gewissen einzuschläfern, das ihnen vorwirft, sie fliehen vor ihren eigentlichen Pflichten? Wir wollen die Aufrichtigkeit und den guten Glauben vieler durchaus nicht in Zweifel ziehen, aber – auch der Kapitalismus hat seine «unschuldigen Werkzeuge», und sie sind um so zahlreicher, je raffinierter seine Propaganda in den christlichen Kreisen ist.

Die herrschende Klasse bedarf einer doppelten Bekehrung: der Bekehrung zur Wirklichkeit und der Bekehrung zu Christus. Nur so wird sie die Zeichen der Zeit verstehen und ihre Sendung in einer neuen Sozialordnung entdecken, in der sie ihr ganzes Kulturerbe auf der Grundlage wissenschaftlicher Objektivität, technischer Leistungsfähigkeit und einer vernunftgemäßen Lehre in den

Dienst des Volkes stellen wird.[35] Viele stehen dieser Bekehrung schon sehr nahe. Andere haben sie schon erlebt, besonders Menschen der neuen Generation, und befinden sich nun in einem wahrhaften, qualvollen Gewissensdrama. Sie sind die Opfer der Umwelt. Oft sind sie gezwungen, in ihrem Kreise und in ihren Unternehmungen gewisse unredliche Manöver zu dulden, weil sie sonst wirtschaftlich untergehen würden. Trotzdem können sie den Gedanken nicht aus dem Blick verlieren, daß sie berufen sind, der christliche Gärstoff ihrer Klasse zu sein und so die Wege des Herrn zu bereiten.

4. *Die entwickelten Länder.* Das Ringen der Dritten Welt um ihre Entwicklung ist ein Problem, das die ganze Welt in Mitleidenschaft zieht. R. Coste bietet einen guten Hinweis auf die Etappen in den Beziehungen zwischen den reichen und den armen Ländern: von der Erforschung und Ausnutzung zur Unterstützung und von der Unterstützung zur Zusammenarbeit.[36]

Die Ausnutzung besteht immer noch. Sie zeigt sich vor allem in den Spekulationen mit den Rohstoffen an den internationalen Börsen, im ausbeuterischen Handel, der die armen Länder zwingt, die aus diesen Rohstoffen hergestellten Waren im Ausland teuer zu bezahlen, in den Trusts, welche die nationale Industrie erdrücken usw. Nur ein Handel, welcher der Ethik einer weltweiten Wirtschaft, einer Wirtschaft des Menschen (F. Perroux) gehorcht, wird imstande sein, die «Satellisierung» der Dritten Welt zu überwinden. Übrigens hat die Dritte Welt schon angefangen, einen gewissermaßen gewerkschaftlichen Druck in diesem Sinne auszuüben.[37]

Die technische und finanzielle Unterstützung erfolgt. In «Pacem in Terris» lobt Johannes XXIII. die Bereitwilligkeit, mit der sein Aufruf in MM aufgenommen wurde (n. 122). Regierungen, Kirchen und besondere Körperschaften regten sich, oft mit eindrucksvoller Uneigennützigkeit. Doch war diese Unterstützung ein Tropfen auf einen heißen Stein. Sie sollte eine rasche Industrialisierung ermöglichen, ohne den innern Verbrauch, der schon unsicher ist, zu beeinträchtigen und ohne einen scharfen Streit um Gehälter hervorzurufen, da dieser politische Spannungen und die Gefahr einer gewaltsamen, rein aufteilenden Revolution in einem Erdteil schaffen würde, der schon allzu explosiv geladen ist. Auch im Hinblick auf das, was die reichen Länder hätten geben können, war sie nicht groß; nach den Statistiken macht es weniger als 1% ihres Nationaleinkommens aus. Das sind die Brosamen, die vom Tische der Reichen fallen, welche, Sklaven der Publizitätstyrannei, dort draußen viel Nützliches verzehren und ihren Einsatz im Rüstungswettlauf verteidigen. Wäre es nicht gebieterische Pflicht, die Schwerter in Pflüge zu verwandeln, nach dem Wort des Propheten, das Paul VI. in seiner Rede vor der UNO in Erinnerung gerufen hat? Und wird die Eroberung des Weltraums nicht auf Kosten der unterentwickelten Länder betrieben? Opfert man nicht gegen alle Pflicht die gegenwärtige Generation der zukünftigen? Und das Wenige, das gegeben wird, findet oft schlechte Verwendung. Wenn auch das Geburtenproblem vorhanden ist, hat LA kein großes Interesse an einem Netz von Kliniken für «birth-control». Es fehlt uns nicht an Lebensraum. Was uns fehlt, sind Produktionsmittel. Statt die Zahl der Teilnehmer am Gastmahl des Lebens zu vermindern, gebe man nach dem glücklichen Ausdruck des Papstes in der erwähnten Rede zuerst genügend Brot. Das Wenige, das gegeben wird, kommt oft ohne vernünftige Planung, d. h. es gelangt nicht dorthin, wo es hingelangen sollte. Oft genug wird es auch mit selbstsüchtiger Berechnung gegeben, trotz der ernstlichen Warnung von MM gegen den Neukolonialismus (n. 171 ff.). Der Preis ist die Übernahme einer bestimmten Ideologie, bestimmter Kulturherren, die nicht zur Natur der unterstützten Völker passen. Und der Nutzen des Wenigen, das gegeben wird, wird durch die sog. «Vorschriftenmacher»[38] wieder zweifelhaft, obwohl MM von Recht und Pflicht gesprochen hat (n. 158).

Die zwei großen, sich befehdenden Weltblöcke suchen ihre Herrschaft auf die Dritte Welt auszudehnen. Der revolutionäre Syndikalismus christlicher Prägung wird von beiden bekämpft, und dies mit ungerechten Mitteln. Bischöfe und Priester, die Reformen verkünden, laufen Gefahr, durch diplomatischen Druck versetzt zu werden.[39] Jede revolutionäre Bestrebung wird unter dem Vorwand kommunistischer Infiltration sogleich erstickt. Auf diese Art ist es sehr leicht möglich, daß man auf dialektische Weise das Spiel jener treibt, die man bekämpfen will. Je stärker die Unterdrükkung, um so tiefer wird die Reaktion sein. Dies ist wenigstens die Ansicht der großen Drahtzieher hinter den Kulissen. Der Begründer des Bundes für den Fortschritt hat zu guter Stunde und mit außerordentlicher Klarsicht gesehen, daß man LA seine eigene Revolution machen lassen muß. Seit seinem unglücklichen Verschwinden haben sich die Aus-

sichten für eine friedliche Revolution beträchtlich verschlimmert. Wir müssen daher das Weltgewissen im Hinblick auf die Unsicherheit der Lage wecken. Denn nur durch eine auf die Entwicklung hinsteuernde Revolution kann man zur Phase der Zusammenarbeit der ganzen Welt gelangen.

Zweifellos ist die Aufgabe, die den entwickelten Ländern gestellt wird, überaus schwierig und heikel. Man verlangt von ihnen ein fast übermenschliches Vertrauen auf die noch verborgenen konstruktiven Kräfte in den armen, überaus verwundbaren Ländern. Man verlangt von ihnen eine fast heroische Geduld gegenüber der sprichwörtlichen politischen Korruption in LA und soviel andern Fehlern, die sich nur schwer verbessern lassen. Man verlangt von ihnen eine Uneigennützigkeit und Hochherzigkeit, die dem natürlichen Egoismus des Menschen so sehr zuwiderläuft, daß sie nur aus einer tiefen Liebe zum Menschen an sich, zu allen, die zu unserem Geschlecht gehören, erwachsen kann. Wird das ohne eine Umkehr des Herzens möglich sein? Müßte diese Umkehr, diese Revolution des Menschen nicht in den entwickelten Ländern selbst notwendig zu einer Art neuer Sozialrevolution führen?

Der revolutionäre Hauch, der 1775 zu wehen begann, hat seither dreimal die Kontinente durchquert und will nun in sein Ursprungsland zurückkehren, wo nach Toynbee's Wort ein erzrevolutionäres Land sich in ein erzkonservatives verwandelt hat.[40] Es ist für uns alle die Stunde gekommen, die Zeichen der Zeit zu verstehen und unsere historische Aufgabe des Aufbaus einer neuen, menschlicheren Welt zu erfüllen.

[1] L.-J. Lebret, Suicide ou survie de l'Occident. Paris 1958 (Selbstmord oder Überleben des Westens). – Idem, O drama do século XX, São Paulo 1962. (Das Drama des 20. Jahrhunderts).

[2] R. Coste, Morale Internationale (Bibliothèque de Théologie, Théologie morale – Série II, Vol. 10). Paris 1964, 465.

[3] A. Toynbee, A América e a revolução mundial. Rio de Janeiro 1963, 17 (Amerika und die Weltrevolution [engl. 1962]). – J. Comblin, Nação e Nacionalismo, São Paulo 1965, 134. – Situação social da América Latina (Centro Latino Americano de Pesquisas em Ciências Sociais). Rio de Janeiro 1965. – Revolución en América Latina, in: Mensaje n. 115 (^{3}1963). – Reformas revolucionàrias en América Latina, in: Mensaje n. 123 (1963). – C. Furtado, A pré-revolução brasileira. Rio de Janeiro ^{2}1962. – C. Mendes de Almeida, Nacionalismo e desenvolvimento. Rio de Janeiro 1963 (Nationalismus und Entwicklung). – F. Houtart, Serviço social y Transformación social en América Latina, in: Service social dans le Monde 21 (1962), 122–129.

[4] Cf. Anm. 3.

[5] Unter andern: C.-J. Pinto de Oliveira, Evangelho e revolução social, São Paulo 1962. – L. Dewart, Christianity and Revolution: the lesson of Cuba, New York 1963. – F. Houtart-E. Pin, L'Eglise à l'heure de l'Amérique Latine (Eglise Vivante), Tournai 1965, 94ss. – P.-E. Charbonneau, Cristianismo, Sociedade e Revolução, São Paulo 1965.

[6] B. de Margerie, Pode o Católico de 1963 dizer-se Néo-capitalista, Revolucionário ou Socialista? in: Rev. Eccl. Bras. 23 (1963), 687ss. (Kann der Katholik von 1963 sich als Neukapitalist ... bezeichnen?). – G. Jarlot, Riforme o rivoluzione nell'America Latina, in: Civ. Catt. 115 (1964-2), 358.

[7] Glosario, in: Mensaje n. 115 (1963), 13. – J. Comblin, Nação e Nacionalismo, l. c., 150. – F. Houtart, Sur le concept de révolution, in: Esprit 33 (1965), n. 340, 45–52. – R. Coste, Morale Internationale, l. c., 409: – E. Charbonneau, l. c. 70. – R. Arias Calderon, La universidad en la revolución latinoamericana, in: Presente n. 3 (1965), 20–35. – P. Gonzalez Loyola, La révolution: une chose concrète et positive, in: Labor 38 (1965), 131–137.

[8] J. Comblin, Théologie de la paix. Paris 1963, II, 114ss.

[9] Zitiert bei Comblin, l. c., I, 84.

[10] Pionier war bei den Katholiken E. Mounier. Von den Protestanten erwähnen wir P. Lehmann und R. Shaull.

[11] H. de Lima Vaz, Cristianismo e consciência histórica. São Paulo 1963.

[12] K. Rahner, L'Avenir chrétien de l'homme, in: Inform. Cath. Intern. 242 (1965), 3ss. – Idem, A caminho do «homem nôvo» (Igreja hoje 7). Petropolis 1964 (Unterwegs zum «neuen Menschen», in: Wort und Wahrheit 1961, 807ss). F. Houtart, L'Eglise et le monde (L'Eglise aux cent visages 12), Paris 1964, 87ss. – P. Lehmann, Ethics in a Christian Context, New York 1963.

[13] K. Rahner, art. Anthropologie, in: Lex. Theol. u. Kirche I (1957), 618–627.

[14] P. Bigo, Cristianismo y revolución en la época contemporánea, in: Mensaje n. 115 (1923) 21.

[15] J. Comblin, Théologie de la paix, l. c., I, 95–142.

[16] Ibid., 73.

[17] Cf. Houtart-Pin, L'Eglise à l'heure de l'Amérique Latine, l. c. 198–223. – M. Zanartu, Religión y desarrollo, in: Mensaje n. 123, 645ss. – J. Meert, A Igreja face à Revolução Social no Terceiro Mundo, in Rev. Conf. Rel. Brasil. 11 (1965), 483ss. (Die Kirche angesichts der Sozialrevolution in der Dritten Welt).

[18] D. Helder Câmara, Evangelização e Humanização num mundo em desenvolvimento, in: Rev. Ecl. Brasil. 25 (1965), 269. (... in der Entwicklungswelt).

[19] Ver o depoimento impressionante de um líder sindical colombiano, numa carta ao Papa, in: Vozes 59 (1965) 698ss. (Erschütternde Zeugenaussage eines Gewerkschaftsführers von Columbien. Brief an den Papst).

[20] R. Delavignette, Christianisme et Colonialisme. Paris 1960, 55.

[21] Besondere Erwähnung verdienen der gemeinsame Hirtenbrief der chilenischen Bischöfe von 1962 und die Botschaft der Zentralkommission des Episkopats von Brasilien von 1963. Für diese und andere Dokumente cf. Houtart-Pin, l. c., 211ss.

[22] Ibid., 223. – Schon 1953 veröffentlichte Rev. R. Shaull «O Cristianismo e a Revolução Social» (São Paulo). Der Weltkirchenrat organisierte in den letzten Jahren zwei Seminare über Christentum und soz. Revol. in LA.

[23] L.-J. Lebret, Pour une éthique du développement, in: Economie et Humanisme 22 (1963), 10.

[24] Idem, Manifesto por uma civilização solidária, São Paulo 1961. – J.-Y. Calvez, El cristiano frente al desarrollo, in: Mensaje n. 115, 128ss. – R. Coste, Morale Internationale, l. c., 526.

[25] Mensaje, n. 123. – Cf. L.-J. Lebret, Dynamique concrète du développement. Paris 1961. – G. Myrdal, Planifier pour développer, Paris 1960 (Beyond the Welfare State, 1960).

[26] R. Venegas, Organizaciones de base y cuerpos intermedios, in: Mensaje n. 123, 627ss.

[27] R. Coste, Pacifismus und gerechte Notwehr, in: Concilium 5 (1965) 402ss. – F. Lepargneur, Introdução a uma Teologia da Não-Violência evangélica, in: Rev. Ecl. Brasil. 25 (1965), 220–243.

[28] Pius XII., zit. in Mensaje n. 115, 91; Pacem in Terris n. 161.

[29] Cf. J. Aldunate, El deber moral ante la situación revoluciona-

ria, in: Mensaje n. 115, 87ss. – G. Claps, El cristiano frente a la revolución violenta, ibid., 138ss. – W. Schöllgen, Aktuelle Moralprobleme, Düsseldorf 1955, 240ss. – A. de Soras, art. Insurrection, in: Catholisicme Hier, Aujourd'hui, Demain 22 (1962), 1815ss.

30 H. Thielicke, Theologische Ethik, II. Teil, Tübingen 1958, 425ss.

31 R. Coste, l.c., 399–420.

32 J. Terra, El desafío marxista, in: Mensaje n. 115, 146ss. (Die marxistische Herausforderung).

33 Cf. die Erklärung der Zentralkommission der Bischöfe Brasiliens, zit. in Houtart-Pin, l.c., 213.

34 R. Vekemans, Análisis psico-social de la situación pre-revolucionaria de América Latina, in: Mensaje n. 115, 71–73.

35 Ibid., 73.

36 R. Coste, l.c., 525.

37 F. Perroux, De l'avarice des nations à une économie du genre humain, in: Richesse et Misère, 39e semaine sociale de France, 1952, 195ss. (Von der Habgier der Völker zu einer Wirtschaft der Menschheit). – Id., La satellisation du tiers monde, in: Economie et Humanisme, n. 162 (1965), 46ss. (Die Satellisierung der Dritten Welt). – M. Marques Moreira, Comércio, ajuda e desenvolvimento, in: Síntese Política Econômica Social, 6 (1964) 18–37 (Handel, Hilfe und Entwicklung). – J.-L. Lebret, Solidarité internationale et richesses mondiales, in: Economie et Humanisme 21 (1962), 98ss. (Internationale Solidarität und Weltreichtum).

38 Chronique Sociale de France 72 (1964), 210ss.

39 Die hektographierte Zeitung SOCI (Servicio de Prensa Obrero Campesino Internacional: Internationaler Pressedienst für Landarbeiter), die in Chile herauskommt, bringt einige Fälle solcher Art, und fast jede Nummer erwähnt Fälle gewerkschaftlicher Verfolgung.

40 A America e a Revoluçao Mundial, l.c., 18–20.

Übersetzt von P. Dr. Hildebrand Pfiffner

C. JAIME SNOEK

Geboren am 25. Dezember 1920 in Mijdrecht, Redemptorist, zum Priester geweiht 1947, studierte Theologie an Athenaeum und Angelicum Rom, in Fribourg Soziologie, er promovierte mit der Arbeit: De idee der gehoorzaamheid in het Nieuwe Testament, 1952. Pater Snoek lebt in Brasilien, er lehrt dort am Redemptoristenseminar Juiz de Fora seit 1954 Moral- und Pastoraltheologie, seit 1962 liest er auch Liturgie. Außerdem ist er theologischer Berater der Bischofskonferenz und der Religiosenkonferenz Brasiliens. Er schreibt vor allem in der Revista Eclesiástica Brasileira.

Yves Congar

Die Armut im christlichen Leben inmitten einer Wohlstandsgesellschaft

Die Frage nach dem Platz der Armut im christlichen Dasein von heute ist ein großes, sehr aktuelles Problem. Um es zu erörtern, halten wir uns zunächst an den hl. Thomas von Aquin, der so sehr vom Geist des Evangeliums beseelt und zugleich so vernünftig und so menschlich ist.

Die Armut kann einfach als ökonomischer Befund betrachtet werden: als Besitzlosigkeit, als Mittellosigkeit, die verschiedene Stufen aufweist. Wie man gleich sehen wird, handelt es sich dabei nicht um rein quantitative Grade. Auf einem Gebiete, in dem es um die Entfaltungsmöglichkeiten unseres Menschseins geht (wie Pius XII. gesagt hat, bildet das Eigentum den Lebensraum der Person), werden quantitative Stufungen leicht zu qualitativen Unterschieden. Mit J. Hamel, einem französischen Juristen, lassen sich folgende Grade[1] unterscheiden:

1. Das Elend oder «die Lage derer, die nicht über die genügenden Mittel verfügen, um die Bedürfnisse, die jeder Mensch zwangsläufig hat, zu befriedigen». 2. Das Gegenteil davon: der Reichtum oder «die Lage dessen, der in seinem Milieu über eine solche Fülle von Gütern verfügt, daß er es sich leisten kann, sich alles, wonach es ihn gelüstet, im Überfluß zu verschaffen». Wie man sieht, faßt die vorliegende Definition den Reichtum relativ: was hier ein mittlerer Wohlstand ist, kann in anderer Umgebung als Luxus und Reichtum erscheinen. 3. Die Wohlhabenheit, die dadurch charakterisiert ist, daß man «über genügende Mittel verfügt, um unter den Personen seines Milieus wirtschaftlich eine mittlere Linie einhalten zu können, ohne daß einem ein nennenswerter Überfluß bleibt». Ein ebenfalls relativer Begriff. 4. Die Armut: die Lage dessen, der nicht den in seinem Milieu allgemein üblichen Lebensstandard einhalten kann. Man verfügt zwar über das Lebensnotwendige, muß sich aber gewisse Annehmlichkeiten versagen, die bei den Menschen des betreffenden Milieus als normal gelten.

Die Armut als solche stellt keinen Wert dar, und es ist berechtigt, ihr zu entrinnen zu suchen. Wenn sie so groß ist, daß sie sich dem Elend annähert, so wirkt sie selbst degradierend, insofern sie den Menschen daran hindert, sein Menschsein voll zu verwirklichen. Von den vier Graden, die wir unterschieden haben, ist einzig der Begriff des Elends an keine Bedingung gebunden, sondern auf den Menschen als solchen bezogen. Es ist klar, daß der Kampf gegen das Elend für den Menschen auf Grund seines Zusammenhangs mit der Menschheit eine unabdingbare Pflicht ist, und erst recht geboten ist er für den Christen auf Grund des Adels der menschlichen Kreatur, wie er für ihn im Schöpfungs- und Erlösungsplan zutrage tritt.

Da die Armut als Besitzlosigkeit an und für sich nichts Gutes ist, ist sie auch nicht eine Tugend. Zunächst deswegen, weil die Tugend wesensgemäß eine auf das Gute hinordnende Anlage ist und somit den, der sie besitzt, als gut qualifiziert. Sodann darum, weil sie eine bewußte und gewollte Haltung ist. Ein von außen aufgedrungenes, nicht frei gewähltes Verhalten kann zum vornherein nicht eine Tugend sein. Im Alten und im Neuen Testament erscheint die Armut als ökonomische Lage in bezug auf die Gemeinschaft mit Gott als indifferent oder neutral. Jesus hatte reiche Freunde, ging aber den Armen nach und diese fühlten sich bei ihm ganz daheim. Seine Verdammungsurteile gegen die Reichen richten sich offensichtlich gegen einen gewissen Hang zum Reichtum und gegen die Folgen, die sich daraus für das Verhalten gegenüber den Mitmenschen und gegenüber Gott ergeben.

Der hl. Thomas von Aquin sah sich verpflichtet, die von der Armut aufgeworfenen Fragen zu bedenken und zwar nicht nur im Licht seiner so vernunftgemäßen und so abgewogenen Tugendethik, sondern auch im Licht der evangelischen Armut, die er freiwillig auf sich genommen hatte.[2] Obwohl P. Chenu bereits treffend aufgezeigt hat, wie

der hl. Thomas zu ihr stand, ist die eigentliche Untersuchung der Stellung der evangelischen Armut in der Theologie des Doctor communis erst noch zu leisten. Diese Untersuchung müßte sich ebenfalls auf die historische Dimension erstrecken und zum Beispiel sich fragen, was der hl. Thomas von seinen Lehrern übernehmen konnte.[3] Vor allem aber müßte sie die Geistesströmungen und -kämpfe nachzeichnen, von denen das dreizehnte Jahrhundert erfüllt war. Bekanntlich mußte Thomas einen Zweifrontenkrieg führen: einerseits gegen die Theologen aus dem Weltpriesterstande, anderseits aber auch gegen eine gewisse Verabsolutierung der religiösen Armut bei den Franziskanertheologen. Dem hl. Thomas galt die freiwillige Armut keineswegs als die Vollkommenheit selber, sondern als ein Mittel zur Vervollkommnung.[4] Er sah das Ideal darin, daß den je eigenen Zielen jeder Institution entsprechend bescheidene Güter, die zu gewollter Zeit auf friedliche Art erworben wurden, gemeinsam besessen und so verwaltet werden, daß man sich möglichst wenig darum zu kümmern braucht.[5] Dieser Gedanke der freiwilligen Armut als bloßes Mittel wurde von den zeitgenössischen Franziskanern angegriffen: für diese gehörten der «usus pauper» und eine tatsächliche Besitzlosigkeit zum Wesen des Gelübdes, das sonst Gefahr liefe, eine bloße Fiktion zu sein.[6] Doch der hl. Thomas blieb bei seiner Ansicht, und heute scheint die Debatte abgeschlossen zu sein.

Der hl. Thomas erörtert die Armutsfrage in der Summa an verschiedenen Orten, die je verschiedenen Ebenen des Lebens als Christ entsprechen. Es ist höchst aufschlußreich, diese Besonderung, in der ein Prinzip zu einer tiefen Erkenntnis liegt, ins Auge zu fassen und ihr nachzugehen. Man stößt dabei auf drei Ebenen, die nicht auseinanderklaffen, sondern in der christlichen Lebensführung organisch zusammenhängen:

1. Die Ebene der Tugenden im Fall der Tugend der Klugheit,[7] welche die Mittel auf das Ziel der Liebe hinordnet, die einen absoluten Wert darstellt («das Maß der Liebe ist Liebe ohne Maß»), und im Fall der Tugend der Maßhaltung, durch die wir den Gebrauch der kreatürlichen Güter regeln.

2. Die Ebene des Lebens nach den evangelischen Räten, zu denen die freiwillige Armut gehört. Die dogmatische Konstitution «Lumen gentium» hat hier die Sicht des Evangeliums übernommen, die auch der thomistischen Ethik entspricht, wonach die Räte allen Gläubigen vorgelegt werden. Sie werden nicht als Gehorsam heischende Gebote auferlegt, sondern der übernatürlichen Klugheit der Gläubigen vorgelegt, damit sie von jedem seinem Stand und seiner Berufung gemäß um der Liebe zu Gott und zum Mitmenschen willen ausgeübt werden.[8] Das Leben nach den evangelischen Räten ist somit nicht allein Sache der Ordensleute, die sie zum Gegenstand eines besonderen, öffentlichen Gelübdes machen und grundsätzlich in einer Lebensform zu verwirklichen suchen, die bis in ihre sozialen Strukturen hinein den Forderungen der Räte entsprechend auf die vollkommenere Liebe Gottes und des Nächsten ausgerichtet ist.

Der hl. Thomas hat seine Ethik nicht auf dem Grundgedanken der Nachfolge Christi aufgebaut. Man macht ihm oft zum Vorwurf, daß seine Ethik im allgemeinen wenig auf Christus bezogen ist. Dafür liegen jedoch sehr tiefe Gründe vor: Christus ist nur Mittel und Weg, das Ziel ist die Vereinigung mit Gott, die Gleichförmigkeit mit Gott, eine eigentliche Vergöttlichung. Die Ethik des hl. Thomas wird ganz von den theologalen Tugenden beherrscht, deren voll und ganz theologalen Charakter er wie kein anderer wahrgenommen hat.[9] Bei der Behandlung der Räte und insbesondere bei der Erörterung des Rates der freiwilligen Armut beruft sich der hl. Thomas auf das in seinen Augen spezifische Motiv der «sequela Christi»,[10] die darin besteht, daß man als Jünger Christi in dessen Schule geht und ihm nachschreitet. Sie ist somit eher Nachfolge als Nachahmung.

3. Die Ebene der Gaben des Heiligen Geistes, worin man direkt von Gott nach dessen eigenem Maß angetrieben wird – über das hinaus, was unsere Sicht der Dinge und unsere Klugheit, selbst unsere übernatürliche Klugheit, für angemessen hält. Es handelt sich hier um ein sehr charakteristisches Element der christlichen Ethik des hl. Thomas, das er in diese Ethik voll eingebaut hat. Diese zielt ja ganz auf die Liebe und die Hingabe und die Erringung der Freiheit der Kinder Gottes hin: «Qui Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei».[11] Die Gaben des Heiligen Geistes sind bleibend in uns hineingelegte Dispositionen, dem Anstoß, den Gott uns gibt, mit seiner Gnade über das menschliche, ja selbst über das einer Tugend entsprechende Maß hinaus zu folgen, um voll und ganz als Kinder Gottes den Ansichten und dem Maße Gottes gemäß zu handeln. Der hl. Thomas führt die Ausübung der vom Evangelium angeratenen freiwilligen Armut auf die Gabe der Gottesfurcht

zurück, die im religiösen Leben von grundlegender Bedeutung ist (als der Beginn der Weisheit) und vom hl. Thomas mit der Hoffnung in Verbindung gebracht wird.[12] Kraft dieser Tugend und dieser Gabe will man sich Gott vollkommen unterwerfen und von ihm völlig abhängig sein, um so zur «exinanitio inflati et superbi spiritus»[13] zu gelangen. Aus einem ganz und rein auf Gott gesetzten Vertrauen folgt man dem vom Heiligen Geist in uns hineingelegten Instinkt und wird dadurch angetrieben, auf den Halt, den man in den zeitlichen Gütern suchen und finden könnte, zu verzichten.[14] Das heldenmütige Beispiel der Heiligen, der Ordensgründer und so vieler Christen und Christinnen, die kein bequemes Leben führten, kann diese so traditionelle Lehre illustrieren. Auf dieser Ebene stellt die freiwillig übernommene oder angenommene Armut einen grundlegenden und allgemeinen Wert des christlichen Lebens dar, kraft der Demut, die dem geistlichen Leben sein Tiefenmaß gibt.[15]

Der Sinn dieser thomistischen Doktrin ist klar: Für einen Christen, der ein geistliches Leben führt, gibt es etwas Höheres als eine vernunftgemäße Sittlichkeit, selbst wenn diese vom Glauben erleuchtet wird, etwas Höheres als die Versittlichung der Dinge, wie sie sind. Es gibt eine Ethik Gottes, so wie sie in Jesus Christus, dem «Weg, der Wahrheit und dem Leben» (Jo 14,6) sich uns zu erkennen gegeben hat. Auf dieser Ebene geht es nicht mehr bloß darum, unser Leben in der Lage, in der wir uns auf der Welt vorfinden, tugendhaft zu ordnen, sondern wir haben uns kritisch nach dem Sinn und der Wahrheit unserer Existenz zu fragen im Hinblick auf die Absolutheit Gottes und seinen Heilsplan, der in der Weisheit des Kreuzes gipfelt, die weiser ist als alles, was wir vorhaben oder vorsorgen können.

Dies wurde im Volke Gottes schon immer ins Leben umgesetzt von den Seelen, die sich im Mißtrauen gegenüber sich selber völlig Gott ausgeliefert haben und die mystische Stadt erbauen, von der der hl. Augustinus gesagt hat: «Die Liebe zu sich selbst bis zur Verachtung Gottes hat die Stadt des Bösen errichtet; die Liebe Gottes bis zur Verachtung seiner selbst hat die Stadt Gottes errichtet.»[16] Unter diesem Gesetz des Daseins standen im Alten Bund die Armen Jahwes, die *anawim*, «dieses dauernde Israel, das in Gebet und Erwartung... auf die Begegnung mit Gott hinlebt».[17] Diese *anawim* haben in der Jungfrau Maria ihren vollendeten Typus und in ihrem Magnificat ihren erhabensten Ausdruck gefunden. Sie sind es, die in der ersten Seligpreisung gemeint sind: «Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich» (Mt 5,3). Daß der Geist der Armut weder entstehen noch bestehen kann, wenn man sich nicht auch einer effektiven Armut annähert, ist aus der Parallelstelle bei Lukas ersichtlich, von der gewisse Exegeten (J. Dupont) denken, daß sie die ursprüngliche Aussage genauer wiedergibt: «Selig ihr Armen... Wehe aber euch, ihr Reichen» (6,20 und 24).

Dieser Aufruf des Evangeliums ertönt in unseren Tagen nicht nur in außergewöhnlichen Berufungen, sondern im christlichen Volke wieder in besonderer Stärke. Wir erleben, daß die Armut von neuem entdeckt wird als Daseinswert und nicht bloß als ein moralisch einwandfreier Gebrauch der irdischen Güter.[18] Inmitten einer Welt, die vom Streben nach dem größten Komfort und dem materiellen Erfolg beherrscht wird, gibt es viele christliche Familien, die im Lebensstil und in der Kindererziehung den Primat des Geldes und des Reichtums negieren. Unsere Epoche ist dadurch gekennzeichnet, daß man wiederum entdeckt, was ein christlicher Mensch ist: ein Mensch, der sich nicht damit begnügt, den Glauben zu bekennen und die sittlichen und religiösen Pflichten zu erfüllen, so wie die Kirche sie bestimmt hat, sondern der in seinem Verhalten als Mensch das Evangelium zu leben sucht. Ein christlicher Mensch ist ein Mensch, der teilt, der ein Herz hat für andere, dienstgewillt ist und sich nicht vergeblich bitten läßt. Viele Familien leben nach diesen Werten, in Richtung und im Geist der evangelischen Armut. In den immer zahlreicheren «Gruppen des Lebens nach dem Evangelium» geht man manchmal noch weiter: man übt großzügige Gastfreundschaft, setzt sich in einem Caritasdienst ein; in gewissen Gruppen gibt man dem Leiter über die Ausgaben Rechenschaft, legt die Einkünfte in eine gemeinsame Kasse... Ich kenne einen Haushalt (mit zwei Kindern), wo man es sich zur Regel macht, nicht mehr als das Budget eines Monats in Reserve zu halten und das übrige wegzugeben...

Diese Wiederentdeckung und dieses Ernstnehmen der evangelischen Armut hängt mit der Wiederentdeckung der Agape als eines jede moralistische Haltung übersteigenden absoluten Wertes und mit der Wiederentdeckung der Werte zusammen, die im Dienen, in der Verantwortung, im Zeugnisgeben liegen. Sie ist in hohem Maße dem Willen zu verdanken, nicht nur für sich selber zu

leben, sondern mit den Menschen, vor allem mit den ärmsten Menschen, mitzusein, sich selbst «mitten in die Not, in die Achse des Elends» hineinzuversetzen, in die Solidarität mit den Besitzlosen zu treten. In entscheidender Weise hängt sie jedoch mit der Wiederentdeckung der Werte der christlichen Existenz oder Ontologie zusammen, welche die am Konzil so oft angeprangerte moralistische oder juridische Einstellung hinter sich lassen.

Die Frage der Armut wurde am Konzil, wo diese ihre Propheten und Zeugen hatte, immer wieder gestreift. Die meisten großen Konzilstexte lassen dieses Bemühen erkennen: die dogmatische Konstitution «Lumen gentium»[19], die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, die Dekrete über die Missionstätigkeit der Kirche, über Dienst und Leben der Priester usw. Papst Paul VI. äußerte sich wiederholt über die Frage der Armut, welche die Christen und die Kirche praktizieren müssen. In der Enzyklika «Ecclesiam suam» erbat er sich dazu von allen Bischöfen Hilfe und Anregung.

So schön all dies ist, so fragwürdig bleibt es. Geben wir es offen zu: Es sind die Reichen, auf alle Fälle die Menschen, denen nichts fehlt, die von der Armut reden. Manchmal sprechen sie treffend über sie, doch ändert dies nichts; sie leben weiterhin wie vorher, und es wäre auch nicht leicht, anders zu handeln: jeder ist in seinen Daseinsstrukturen und -bindungen gefangen, die er praktisch nicht ändern kann. Dennoch sollte es nicht so sein, daß unser Reden über die Armut und die Armen bloß ideologisches Gefasel, eine Flucht vor den eigentlichen Problemen, eine Art biblischer Rechtfertigung für ein schlechtes Gewissen ist... Nichts wäre schlimmer als die Unaufrichtigkeit auf einem solchen Gebiet. Wenn man von Armut spricht, muß man, um nicht romantischer Schwärmerei oder Scheinheiligkeit zu verfallen, sich an die Wirklichkeit halten. Darum wollen wir in einem weitern Teil dieses Aufsatzes näher bestimmen, worin das Suchen nach der Wahrheit des Evangeliums auf dem Gebiet der Armut bestehen kann und muß: 1. Die Armut in unserem persönlichen Leben als Wert der christlichen Existenz; 2. die Armut in ihrem Einfluß auf unser Verhalten und unsere Einstellung in der heutigen Welt, zu der wir gehören und die zugleich eine Welt des Wohlstandes, ja des Überflusses, und des Elends ist.

1. Die Armut als ein Daseinswert im persönlichen Leben

Wie wir sahen, haben viele Gläubige wiederentdeckt, daß eine Berufung zur Armut zum christlichen Dasein gehört. Diese Gläubigen wollen zugleich voll und ganz in der Welt, doch nicht von der Welt sein, sondern durch ihr Verhalten und ihren Lebensstil dem Reiche Gottes angehören. Sie haben verstanden, daß das christliche Leben eine Reform des Urteils und des Geistes verlangt (vgl. Röm 12, 2; Eph 4, 23) und eine Metanoia, eine gründliche Bekehrung, die die Priester übrigens nicht genug verkündigen oder dann als besondere Frömmigkeitsübung hinstellen oder auch im Rahmen einer wenig befriedigenden moralisierenden Kasuistik behandeln. Man kann nicht ernstlich Christ sein, wenn man sich nicht auf den Weg dieser evangelischen Metanoia einläßt, und zwar so, daß man seine Lebensgrundsätze nach ihr richtet und sein Dasein von ihr bestimmen läßt im Sinn einer, wie Kierkegaard sagt, «Existenzvertiefung». Es geht darum, dem irdisch gesinnten Menschen, der sich nach der Welt richtet, abzusterben und ein neues Dasein zu beginnen, das die Welt und das Leben so auffaßt, wie es dem Sinne Gottes entspricht. Das entreißt uns nicht der Welt, sondern bringt uns dazu, daß wir zunächst für die Welt, so wie diese sich versteht, verloren sind, doch gleich darauf wird uns die Welt zurückgegeben als Welt nach dem Sinne Gottes, als Welt des Vaters. Sie ist nicht mehr die Welt, worin man nur sich selbst lebt und die man zu genießen sucht, sondern die Welt, die Gott so sehr geliebt hat, daß er ihr seinen eigenen Sohn schenkte, und mit der er um ihres Heiles und ihrer Vollendung willen einen Plan verfolgt, dessen Prinzip, Zentrum und Modell Christus ist.[20] Der welthaften Welt verloren sein und zu einem neuen Dasein in der Welt Gottes gelangen, heißt sich auf einen Weg geistlicher Freiheit und Dienstwilligkeit einlassen, wofür eine gewisse Armut die Bedingung bildet; heißt in der Kirche leben, so wie sie aus Ostern und Pfingsten hervorging und in der Apostelgeschichte und den Apostelbriefen sich uns in ihren Wesenszügen zu erkennen gibt; heißt den religiösen Bezug, der uns mit Gott und zugleich mit unsern Brüdern, dem Menschen verbindet, finden und voll und ganz verwirklichen.

Dieser religiöse Bezug gründet auf Glaube, Hoffnung und Liebe, so daß die Liebe auf der Grundlage des Glaubens und der Hoffnung ganz

zu dem wird, was sie als religiöse und christliche Liebe sein soll. Das Beispiel und die Lehre, die uns der hl. Franziskus von Assisi gegeben hat, sind dafür bezeichnend. Nicht umsonst wurden sie der Christenheit gerade am Beginn der Neuzeit geschenkt, der ökonomisch gesehen dadurch charakterisiert ist, daß man von einer an den Boden und den Ort gebundenen Wirtschaft zu einer Wirtschaft des Güteraustauschs und, dank des Wechselbriefes und der Banken, des Geldverkehrs überging, kurz, zu einer Wirtschaft, in der der Kapitalismus seine Herrschaft antrat.[21] Hinter der Poesie der Fioretti und der Vermählung mit seiner Dame, ja selbst hinter den Tugenden, die dem «Bereich der Sittlichkeit» angehören, liegt ein tieferer Sinn der Armut des hl. Franziskus. Sie geht auf die evangelische Metanoia und die vollkommene, absolute Verwirklichung einer strikten, vertikalen Abhängigkeit von Gott zurück.[22] Man treibt den Glauben und die Hoffnung so weit, daß man nur noch von Gott abhängig sein will, und zwar stets aufs neue, in jedem Augenblick und jeder Lage des Lebens. Diese Entscheidung wird im Evangelium von der feierlichen Mahnung des Herrn illustriert: «Niemand kann zwei Herren dienen»: entweder herrscht Gott oder dann nehmen Kreaturen unberechtigterweise den Platz Gottes ein.[23]

Das tritt noch viel klarer hervor, wenn man sich an den biblischen Glaubensbegriff hält, wie er im ursprünglichen und konkreten Sinn des Wortes liegt, das auf hebräisch den Glaubensakt bezeichnet. Das Hebräische ist eine konkrete Sprache, welche selbst die geistigsten Wirklichkeiten in Begriffen ausdrückt, die auf konkrete Bilder zurückgehen. Das Wort, das auf hebräisch «glauben» besagt, ist der kausative Modus (Hiphil) des Wortes *'aman* = «tragen» und bedeutet somit «tragen lassen». Glauben heißt, sich von einem andern tragen lassen, das heißt also, sich auf diesen andern stützen, auf ihn sein Vertrauen setzen.[24] Das Evangelium spricht oft vom Mammon als dem Gegenteil Gottes, dem wir uns durch den Glauben ausliefern. Man setzt sein Vertrauen entweder auf den Mammon oder auf Gott, entweder auf den einen oder auf den andern; es kann nicht der eine *und* der andere sein. Wenn auch die Etymologie des aramäischen Wortes Mammon, das so, wie unser Herr Jesus es ausgesprochen hat, in unsern Sprachgebrauch übergegangen ist, ungewiß bleibt, so glauben doch ausgezeichnete Bibelwissenschaftler, es auf die gleiche Wurzel 'MN zurückführen zu können, die auch dem Verb *'aman* zugrundeliegt, das den Akt des Glaubens bezeichnet.[25] Wenn diese Ableitung stimmt, wäre Mammon genau das, worauf der Mensch sich sosehr stützt und verläßt, daß er es nicht mehr nötig findet und gehindert wird, sich auf Gott zu stützen und auf ihn sein Vertrauen zu setzen.

Als konkrete Bedingung der theologalen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung nimmt so die Armut selbst einen theologalen Charakter an. Sie besagt nicht mehr nur, daß wir von den Gütern dieser Welt auf der horizontalen Ebene des Lebens einen rechten Gebrauch machen, sondern daß wir in der richtigen vertikalen Beziehung zu Gott sind. Sie gehört zu den Bedingungen, ja zu den konstitutiven Elementen unserer Beziehung zu Gott. Wohl deswegen setzt der hl. Paulus die Habsucht dem Götzendienst gleich (Kol 3,5; Eph 5,5). Der Glaube besteht darin, daß wir Gott wirklich zum Gott für uns machen: zum wahren Gott, zum lebendigen Gott, der sich im Leben seiner Geschöpfe um ihres Wohles willen wirklich als Herr erweisen will: Gott ist nur dann wahrhaft mein Gott, der Gott meines Heils, wenn ich ihm die Führung meines Lebens überlasse. Ich darf nichts anderes an seiner Stelle dominieren lassen.

In dieser Perspektive versteht man, daß der hl. Thomas die freiwillige Armut mit der grundlegenden Tugend der Gottesfurcht, mit der Gabe der Furcht in Beziehung bringt, die auf die theologale Hoffnung und die Demut zurückgeführt wird.[26] Aus diesem grundlegenden Wert ergibt sich eine ganze Askese, eine Richtschnur des Verhaltens: der Christ muß darnach trachten, die Selbstgenügsamkeit zu bezähmen, die er selbstsüchtig in sich und in anderem, das für ihn da ist, zu finden hofft; er muß das Besitzstreben oder die Habsucht bezwingen, die ihn sonst zum Sklaven der Dinge macht, statt daß er in königlicher Freiheit ihr Meister ist.[27] Von da aus ergibt sich, von welch großer Bedeutung in unserem Ringen nach der geistigen Freiheit das Almosengeben ist, worin sich unser königliches Priestertum betätigt, sofern man unter dem mit Fasten verbundenen Almosen mit W. Solowjew jeden freiwilligen Verzicht auf Besitz, jeden Sieg des Hingabewillens über die Besitzgier versteht.[28] Die Metanoia des Christen verlangt von ihm, daß es jedes Besitzstreben radikal und allgemein in Frage stellt.[29]

Wie die Heilige Schrift, besonders nach der Menschwerdung des Sohnes Gottes, betont, läßt sich unsere Haltung zu den Menschen von unserer Haltung zu Gott nicht trennen. Die beiden Ge-

bote sind einander gleich. Noch mehr: Man kann das erste Gebot nicht erfüllen, wenn man dem zweiten nicht nachkommt; ja, dem zweiten Gebot kommt in der Erfüllung des ersten irgendwie eine praktische Priorität zu. Biblisch gesprochen, evangelisch gesprochen kann man die Vaterschaft Gottes nicht wahrhaft anerkennen, außer man übt den Menschen gegenüber wahre Brüderlichkeit, so wie man auch nicht voll und ganz den Mitmenschen Bruder sein kann, außer man anerkennt Gott als Vater.

Auch hierin ist Franz von Assisi unser Lehrmeister. Wir denken an die Szene, worin er mit der irdischen Welt gebrochen und sich dem Leben nach dem Evangelium geweiht hat. Er hatte sich schon auf dieses eingelassen, verfügte aber noch über Geldmittel, die ihm von seiner Familie zukamen und die er mit chevaleresker Unbekümmertheit und Großzügigkeit verschwendete. Sein Vater nahm daran Anstoß, regte sich darüber auf und ersuchte den Bischof, Franz kommen zu lassen und von ihm zu verlangen, das restliche Geld zurückzugeben. Vor dem Bischof entledigte sich Franz seiner Kleider, legte sie seinem Vater zu Füßen und erklärte feierlich: «Höret alle, was ich zu sagen habe! Bisher habe ich Pietro di Bernardone Vater genannt, jetzt gebe ich ihm sein Geld zurück und alle Kleider, die ich von ihm habe, so daß ich von nun an nicht mehr sagen werde: Vater Pietro di Bernardone! sondern: Vater unser, der Du bist im Himmel!»[30] Hier wird Gott als der vorsorgliche Vater anerkannt, von dem man alles erwartet, da er sich seiner Geschöpfe annimmt.[31] Und hier liegt die brüderliche Haltung vor, die für Franz sich aus der Vaterschaft Gottes ergibt. Man begreift deshalb, daß er sie wörtlich (und nicht nur poetisch) auch den Tieren und den Pflanzen gegenüber einnahm. Eines Tages bat ein Bruder Franziskus um die Erlaubnis, ein Psalterium zu haben. Der Heilige gab ihm zur Antwort: «Wenn du erst einmal den Psalter hast, wird es dich gelüsten, auch ein ganzes Brevier zu haben; und hast du ein Brevier, so wirst du bald auf dem Katheder sitzen wollen wie ein gewichtiger geistlicher Herr und wirst deinem Bruder sagen: ‚Hole mir mein Brevier!'».[32]

Franz nahm eine extreme Haltung ein, da er das Evangelium «sine glossa», «ad litteram diligenter» beobachten wollte – eine Haltung, zu der er schließlich andere nicht verpflichtete. In ihr spiegelt sich jedoch das Licht des Evangeliums lauter wieder. Es ist nun einmal eine Tatsache, daß die Herrschsucht im Besitz wurzelt. Der Hang zum Geld verdirbt das Herz des Menschen und zerstört darin sogar die Fähigkeit zum Brudersinn. Wir brauchen nur unsere eigenen Erinnerungen und Erfahrungen zu befragen und um uns herum zu blicken: Zerwürfnisse in den Familien, soziale Ungerechtigkeiten, Unbekümmertheit gegenüber dem Elend oder der Bedrückung anderer, Herzensstumpfheit – all dies geht wie eine scheußliche Brut aus dem Hang zum Geld hervor. Die abgöttische Verehrung des hohlsten und nichtigsten Götzen, die sich an die Stelle des gläubigen Vertrauens auf unsern Vater setzt, erzeugt den Brudermord.

Ja, fürwahr, wenn das christliche Dasein nicht bloß auf der Ebene eines sittlich einwandfreien Verhaltens, sondern auf der Höhe dessen, was die Gnade ist und will, geführt wird, kann es der Übung der Armut nicht entbehren.

2. Einstellung und Verhalten in einer Welt des Wohlstandes und des Elends

Unsere Welt ist wirklich eine Welt des Wohlstandes und des Elends zugleich. Man hat in den letzten Jahren das Gewissen der begüterten Völker und Klassen, die (wenigstens zum Teil) in dem leben, was man «die Ära des Überflusses»[33] genannt hat, auf die tiefe Armut, ja auf das eigentliche Elend eines Teils, nein, der Mehrheit der Menschheit[34] aufmerksam gemacht. Rufen wir kurz einige Zahlen ins Gedächtnis: 150 Millionen Familien leben in menschenunwürdigen Verhältnissen, in denen der Mensch sich nicht entfalten kann, während 30 Millionen Familien in den wirtschaftlich blühenden Gebieten wohnen. Zwei Drittel der Menschheit verfügen nicht über die täglich benötigten 2500 Kalorien; 30 Millionen Menschen sterben alljährlich an Unterernährung, eine Zahl, welche die Opfer jedes, selbst des schrecklichsten Kriegs übertrifft. Die Kindersterblichkeit beträgt in Indien, wo die mittlere Lebenserwartung nur auf 32 Jahre geht und 83,4% der Bevölkerung Analphabeten sind, 185 Promille. Die neunzehn reichsten Nationen (die den größten Prozentsatz an Getauften aufweisen), die nur 16% der Gesamtbevölkerung der Erde ausmachen, kontrollieren 75% des Gesamteinkommens der Welt. Alle Völker der Erde zusammen geben jedes Jahr 120 Milliarden USA-Dollars – die Hälfte der Brutto-Kapitalbildung in der Welt – für die Rüstung aus.

Dieser Zustand ist offensichtlich absurd und un-

haltbar. Wenn eine Gesellschaft ihre Ehre daran ermißt, wie sie ihre Armen behandelt, muß man sagen, daß unsere Gesellschaft, unsere «christlichen» Gesellschaften sich Schande zugezogen haben. Sie sind keineswegs christlich, ja nicht einmal human, sagt M. F. Perroux, «denn das natürliche menschliche Verhalten verlangt, daß der Mensch nicht den Menschen zerstört, indem er ihn dem Geld opfert».[35] Das Christentum hat es nicht zu verhindern vermocht, daß Gesellschaften, die sich seiner als ihres geistigen Erbes rühmen, zur Herrschaft des Geldes und zu einer Wirtschaft übergegangen sind, die sich nicht auf den größtmöglichen Dienst an der größten Zahl Menschen gründet, sondern auf den größtmöglichen Profit einzelner weniger. Wir verdienen in hohem Maße den von G. Bernanos erhobenen Vorwurf: «Gott erwählte die einen Menschen dazu, sein Wort zu bewahren, und andere, es zu erfüllen.»[36] Wenn wir aber das Wort nur bewahren, jedoch nicht erfüllen, wird es uns verurteilen: «De ore tuo te iudico, serve nequam!...». Oder denken wir an den von M. P. Evdokomov geäußerten Vorwurf: «Die Kirche besitzt die Befreiungsbotschaft, aber die anderen sind es, die befreien.»[37]

Der Skandal besteht schon seit langem, doch heute bricht er auf und tritt ins allgemeine Bewußtsein, da dank den modernen Kommunikationsmitteln jeder Mensch jedem Menschen präsent geworden ist. Wir kennen die Ziffern des Hungers, die Statistiken des Elends, wir sahen die Photographien der Kinder mit dem aufgedunsenen Bauch, den tiefen Augenhöhlen, den an spindeldürren Schenkeln vorspringenden Knien. Und anderseits haben die in Hunger und Elend lebenden Menschenmassen unsere luxuriösen Einrichtungen, unsern Lebensstandard, unsern Überfluß, unsere Tanks und unsere Kanonen gesehen... Seit das Christentum besteht, stand es noch nie vor einer solchen Situation. Sie verlangt vom christlichen Volk eine Antwort. Weder der hl. Thomas von Aquin noch der hl. Antonin von Florenz, der im fünfzehnten Jahrhundert den entstehenden Kapitalismus zu versittlichen versuchte, haben so etwas gekannt. Wir können uns deshalb nicht damit begnügen, einfach ihre Antwort zu wiederholen.

Es ist noch nicht damit getan, daß wir die Armut als geistlichen Wert wiederentdeckt haben und vielleicht in Ehren halten. «Das Geheimnis selbst dieser Armut kann man nur wahrnehmen, wenn man sie zur wirklichen Armut wie zur Demut und zum Glauben in Beziehung setzt.»[38] Unterließe man dies, so hätte die Armut als religiöse Haltung keinerlei Zeichenwert, keinerlei Beziehung zur Welt, in der wir leben und mit der wir trotz des Glaubens und der Liebe solidarisch sind, und unsere lautersten geistlichen Haltungen gerieten in Gefahr, zu einem neuen Pharisäertum und zu einem Skandal zu werden.

Es stimmt zwar, und wir können es nie genug wiederholen: Es genügt nicht, die Armut im Geiste wieder zu entdecken, ja es genügt nicht einmal, sie in unserer Beziehung zu Gott tatsächlich zu praktizieren. Aber wir müssen ebenso kräftig dafür einstehen, daß diese Wiederentdeckung und diese tätige Verwirklichung nicht absehen können von unserem Verhalten gegenüber dem Elend der Menschen, sondern zu einem tatkräftigen Einsatz im Kampf gegen dieses Elend führen müssen. Es geht hier nicht nur um eine Förderung des Apostolats, um die effektive Tragweite unseres Zeugnisses und unseres Wortes. Selbstverständlich ist dieser Aspekt sehr wichtig. Nur wenn wir selber eine gewisse Armut auf uns nehmen, werden die Armen auf uns hören. «Man kann nur mit den Armen sein, wenn man gegen die Armut ist» (Paul Ricoeur). Nur eine zu den Armen und somit zur Armut bekehrte Kirche kann (wiederum) zur Kirche der Armen werden. Man hat mit Recht gesagt: In einer Kirche, die (wiederum) wahrhaft zur Kirche der Armen geworden ist, werden die Reichen ihren Platz finden und einnehmen; in einer Kirche der Reichen aber werden die Armen nie ihren Platz finden und einnehmen...

Die Nützlichkeit und Notwendigkeit der Armut für das Apostolat liegt auf der Hand, aber es geht hier, wie in unserer ganzen Darlegung, vielmehr um etwas Ontologisches. Wir haben es bereits irgendwie aufgezeigt: Sollen wir wahrhaft mit Gott verbunden sein, so sind wir den Menschen gegenüber zu etwas verpflichtet: «Wenn jemand sagt: ‚Ich liebe Gott', und seinen Bruder haßt, so ist er ein Lügner» (1 Joh 4, 20). Weil Christus sich in Kindeshaltung Gott seinem Vater unterwarf, ist er in unsere Armut hinabgestiegen und hat sie auf sich genommen, um uns von ihr zu befreien. Dies ist der Sinn des Hymnus im Brief an die Philipper (2, 5–11), dessen Tiefe sich nicht ausschöpfen läßt. Die geistliche Armut in dem von uns dargelegten Sinn einer totalen Unterwerfung unter Gott engagiert uns somit in den Plan Gottes, der will, daß der Mensch lebe und daß wir zu Mitarbeitern seiner Vorsehung werden. Das ist einer der Punkte,

worin die Erlösung die Schöpfung vollendet und weswegen es auch für den Christen unmöglich ist, wahrhaft Gott anzugehören ohne wirklich der Welt anzugehören. Unsere geistliche Armut ist es sich schuldig, der Armut und dem Elend des Menschen tatkräftig entgegenzuwirken.

Um sich wirksam gegen das Elend einsetzen zu können, muß man die Besitzermentalität aufgeben und überwunden haben. Das liegt auf der Hand. Wenn man den armen Völkern und Volksschichten wirksam helfen will, aus ihrer eines Menschen unwürdigen Lage herauszukommen, muß man die zur Verarmung führenden Strukturen angreifen, von denen die Reichen, wenn auch vielleicht unbewußt und ungewollt, profitieren. Wenn wir ihnen unsere Dienste leihen wollen, müssen wir das natürliche Überlegenheitsgefühl über sie verurteilt und überwunden haben, sonst stellen wir sie weiterhin in den Dienst unseres Reichtums und nutzen ihre Inferiorität und Armut aus. Wie soll man die zwei Drittel der Menschheit, die unterernährt und in einer eines Menschen unwürdigen Situation sind, ihrer Notlage entreißen, wenn man auf keine Weise an den Lebensstandard der reichen Völker rühren will und nicht einmal an das Wirtschaftssystem, das automatisch darauf hinarbeitet, die Reichen noch reicher und die Armen noch ärmer zu machen? Es ist unmöglich, daß die Weltwirtschaft ihre wahre Zweckbestimmung (wieder-) findet und erfüllt und daß die Güterproduktion der Welt nicht weiterhin die Reichen bereichert und die Armen um ihre Menschenwürde bringt, wenn die Reichen nicht eine gewisse Einbuße an Reichtum auf sich nehmen und andere Wirtschafts- und Sozialstrukturen akzeptieren wollen als die, die faktisch ihrer Bereicherung dienen und zur fatalen Folge haben, daß die Armut der Armen nicht behoben, sondern sogar verschlimmert wird.

Wie das Beispiel der kommunistischen Länder zeigt, läßt sich die Lage zugunsten der Armen und zuungunsten der Reichen umstürzen durch eine wirtschaftliche und soziale Revolution, die von der Religion nichts wissen will, ja ihr feind ist, weil man meint, die Religion werde die Strukturen, die zur Unterdrückung der Kleinen durch die Großen dienen, aufrechterhalten. Tatsächlich hat der Kommunismus in ganzen Völkern ein Gesellschaftsregime errichtet, das vom Streben nach persönlichem Profit und nach Geld fast gänzlich frei ist.[39] Dieses Ergebnis wurde freilich nur dadurch erreicht, daß man gegenüber den Schichten, von denen man annahm, daß sie der Einführung des Kommunismus feindlich gegenüberstehen, Gewalt anwandte, und noch heute ist dieses System mit sehr schweren Beschränkungen und selbst sehr schweren Mißachtungen der personalen Freiheit und Würde verbunden. Wir wollen vom Kommunismus nichts wissen. Doch dieser wichtige Sachverhalt enthebt uns keineswegs der Pflicht – sondern macht diese nur noch dringlicher – im Namen des lebendigen Gottes einen einsatzbereiten Kampf gegen das menschliche Elend zu unternehmen. Ja, im Namen des lebendigen Gottes, im Namen der Aufrichtigkeit unseres Gottesglaubens müssen wir mit allen andern Mitteln uns nicht weniger für den Sieg über das Elend und über die Herrschaft der Profitgier einsetzen als der Kommunismus mit seinem Zwang. Dies ist die Herausforderung, die heute an die Christen und, trotz ihrer Unwürdigkeit, durch sie hindurch an Gott gerichtet wird.

Sehen wir genauer zu, wozu dies die Christen oder das Volk Gottes verpflichtet. Wie es scheint, kann man, muß man drei sukzessiv immer weitere und anspruchsvollere Ebenen in den Blick fassen, auf denen von den Christen oder dem Volke Gottes die Antwort zu erteilen ist.

1. Der Christ muß zu einer Einstellung und Aktion kommen, die man in dem Sinn, den wir später genauer bestimmen werden, als revolutionär bezeichnen müßte. Er ist jedoch zunächst kein Revoluzzer: wie Dostojewskij treffend bemerkt hat, interessiert sich der Revolutionär für fernliegende, der Christ aber für naheliegende Ziele. Der Revolutionär bringt für die Errichtung seines Systems Personen zum Opfer: der Anblick von Tränen und Blut hält ihn nicht auf, wenn nur durch sie hindurch und über sie hinaus eine andere Generation zu einem Stand der Dinge gelangt, wo solche Tränen und solches Blut nicht mehr fließen. Die christliche Liebe sieht nicht nur auf Fernziele, sondern kümmert sich um das unmittelbar Vordringliche. Sie will zunächst der brennenden Not, dem am nächsten liegenden Elend abhelfen. Sie geht nicht auf ein System aus, sondern ist konkret. Darum behält das Almosen – das auch noch andere Formen kennt als daß man einem Bettler ein Geldstück in die Hand drückt – in der Antwort des Christen auf die vom Dasein der Armen gestellten Fragen einen Wert, den ihm kein Streben nach wirksamer Abhilfe nehmen kann. Wie Ozanam und Armand de Melun im neunzehnten Jahrhundert ausdrücklich zugaben, stellt jedoch das Almosen nur eine erste Antwort dar. Wer die Liebe und

die von der Armut gestellten Fragen ernst nimmt, muß nicht nur die Not lindern, sondern die Wurzel und die Ursachen der Armut zu beseitigen suchen. Jede wirksame Antwort, die uns von der Armut der andern abverlangt wird, schließt auf unserer Seite eine freiwillige Besitzverminderung in sich – weshalb zu einem wirksamen Einsatz vorausgesetzt ist, daß man sich in die geistliche Armut begibt. Sie gilt nicht nur auf der Ebene des persönlichen und gelegentlichen Almosens, sondern auch für großangelegte, gemeinsame und geplante Aktionen.

2. Die heutige Lage erfordert offensichtlich solche Aktionen. Sie erheischt, daß die Christen, ohne über die gerade brennenden und besonderen Nöte hinwegzugehen, das Gesetz des Almosengebens in Formen übersetzen, die den heutigen Umständen gemäß sind: der so weiten Ausdehnung und dem schlimmen Ausmaß der Armutssituationen, der die Welt umspannenden Solidarität der Völker und der Lebensbedingungen, der Kenntnis, die wir von den Ursachen der Verarmung haben, dem allgemeinen Trend der Geschichte der Völker, ihrem Willen, aus dem Stand der Unterentwicklung herauszukommen und schließlich dem universalen Charakter der menschlichen und geistigen Werte, die dabei auf dem Spiele stehen. Das Almosen – doch das Wort ist allzusehr belastet im Sinn eines von oben herab Behandelns und eines starren Festhaltens an überlebten sozialen Zuständen – sagen wir also: der Dienst, den die Christen heute den Armen der Welt leisten können, besteht darin, daß sie diesen tatkräftig behilflich sind, aus ihrer Armut, aus ihrem unterentwickelten und in manchen Fällen eines Menschen unwürdigen Zustand herauszukommen, indem sie ihnen selbstlos die Mittel zum Siege verschaffen: Erziehung und Schulung, Planung, Ausbildung von Technikern und Kadern... Mit der gleichwertigen technischen Hilfe können die Christen noch andere Werte vermitteln: Sie können den Geist brüderlichen und selbstlosen Dienstes aufbringen, den Geist einer Freundschaft, die jedem Menschen entgegengebracht wird, ohne daß dabei merkantilistische oder imperialistische Hintergedanken mitspielen. Im Maße wie sie selber solch christliche Menschen sind, von denen wir oben sprachen, sind es loyale Persönlichkeiten, die es um jeden Preis auf Wahrheit und Gerechtigkeit abgesehen haben. Ohne daß sie ein Monopol beanspruchen wollen, können die Christen eine humanistische und umfassende Sicht des zu leistenden Entwicklungs- und Humanisierungswerkes beibringen. Bei Planungstechnikern, die bloß Techniker wären, bestände die Gefahr, nicht das Ganze zu sehen, sondern den Blick nur auf ein besonders interessantes Gebiet zu richten und dabei den Menschen oder auch andere besondere Gebiete zu vergessen. Das Christentum vermittelt im allgemeinen eine humanistische Schau, wenigstens das Christentum, wie es sich heute versteht.

3. Der Einsatz in einer brüderlichen, technisch wirksamen Hilfe, um die Armut zu beheben, verpflichtet auch schon dazu, gegen die Mechanismen und Strukturen zu kämpfen, die darauf hinarbeiten, die Verarmung der Armen zu einem Dauerzustand zu machen, ja zu verschlimmern und die Armen weiterhin so abhängig zu halten und auszubeuten, daß sie kaum das elende Leben zu fristen vermögen, durch das sie der kapitalistischen Ausbeutungsmaschinerie die benötigten Handlanger stellen, aber nicht die Mittel noch die Möglichkeit noch selbst den Gedanken aufbringen, sich selbst zu einem Leben der Freiheit und zu einer eines Menschen würdigen Lage zu erheben. Die Kenntnis der Mechanismen, die zur Ausbeutung der Armen durch die Reichen führen, die Anprangerung dessen, was das Elend weiterdauern läßt und Millionen von Menschen daran verhindert, zur Schulung, Würde, Wohlfahrt und Freiheit zu gelangen, auf die ein Mensch das Recht hat, der Kampf endlich gegen den Kult des Geldes, der ein Götzendienst ist, sind ebenfalls eine allgemeine Pflicht für die Christen, die selber zu einer in Sicherheit und Wohlstand lebenden Welt gehören und damit für die Mißbräuche des Systems, von dem sie profitieren, und für die Not einer so großen Zahl ihrer Brüder mitverantwortlich sind.

Unsere Epoche ist dadurch gekennzeichnet, daß sie sich der Ausdehnung des Elends in einer Welt, die um ihre Einheit und Solidarität weiß, bewußt wird und gleichzeitig die Armut als einen Wert der christlichen Existenz wiederentdeckt. Diese beiden Vorgänge sind dazu bestimmt, sich miteinander zu verbinden. Der erste Vorgang ruft irgendwie dem zweiten, der indes seine eigenen Ursprünge hat. Ein wirksamer, weltweiter Einsatz gegen das Elend und die eines Menschen unwürdige Lage der Armen verlangt von den Christen, daß sie ihre Sicht der Dinge revidieren, manche ererbten Ideen scharfsinnig und mutig in Frage stellen und zum vornherein bereit sind, die privilegierte Lage, in der sie sich befinden, einer für sie finanziell ungünstigen Revision zu unterziehen.

Noch einmal: die notwendigen Umstellungen ließen sich mit Gewalt erzwingen durch eine Revolution im kommunistischen Sinne, die einen totalen Umbruch vornähme mit all den Zerstörungen, die das zur Folge haben könnte. Können diese Umstellungen allmählich vorgenommen werden? Ein Wirtschaftswissenschaftler glaubt feststellen zu können, daß «man in der abendländischen Geschichte es noch nie erlebt hat, daß eine Nation oder Klasse – gleich welchen Sozialregimes – damit einverstanden war, ihr materielles Lebensniveau herabzusetzen, um schlimmen Notlagen abzuhelfen».[40] Gewiß, die Päpste, die Theologen, die christlichen Wirtschaftswissenschaftler, die sozialen Wochen haben alles gesagt und treffend gesagt, was über die Bestimmung, die der Reichtum im Dienste der Menschen hat, gesagt werden konnte und mußte. Die Pastoralkonstitution «De Ecclesia in mundo huius temporis» übernimmt mit Nachdruck das, was sie und die ganze christliche Überlieferung über die humane und brüderliche Zweckbestimmung der Arbeit und jeglichen Eigentums sagen (Teil II, Kap. 3). Was braucht es noch, damit diese Lehre wirksam in die Tat umgesetzt wird? Mittlerdienste auf dem Gebiet der Technik und der Wirtschaftsstudien; eine weniger zurückhaltende Kritik der Sachlage, um nicht zu sagen «der geltenden Ordnung»; Phantasie und Mut. Es dürfte nicht so sein, daß die, die etwas unternehmen wollen, zurückgehalten werden durch die Furcht, desavouiert, verdächtigt, verhaftet und verurteilt oder nur als Außenseiter der konformistischen Masse betrachtet zu werden, der Anerkennung und Vertrauen geschenkt wird... Wir sind an dem Punkt angelangt, wo den Christen eine eigentliche Herausforderung entgegengeschleudert wird. Sie können es nur dann mit dieser aufnehmen, wenn sie endlich dazu übergehen, ihre eigenen Grundsätze endlich in die Tat überzuführen.

Wie können sie die Schwäche wiedergutmachen, die es zuließ, daß in den getauften Ländern das Geld zur Herrschaft gelangte? Man muß den Reichtum abwerten, das Geld seiner Ehre entkleiden, schlägt M. F. Perroux vor.[41] Schon halten sich viele Familien in ihrem Leben und in der Kindererziehung an eine Wertskala, in der das Geld nicht an oberster Stelle steht. Sie befreien sich von den Lockungen einer Wirtschaft, die nur im Dienst des Profits, nicht im Dienst der Bedürfnisse steht und sich nur dadurch halten kann, daß sie durch eine verführerische, ja versklavende Werbung die Begierden verrückt überreizt.[42] Die Priester haben die vormals bestehende Verknüpfung gewisser Dienstleistungen mit einer Geldgabe abgelöst. Man kann nicht ohne Geld auskommen, und trotz unserer evangelischen Gesinnung müssen wir ganz nüchtern wissen, was eine Tonne Zement oder das Studienjahr eines Seminaristen, eines Missionars kostet. Doch läßt sich das ökonomische Leben der Kirche auf eine brüderliche und auf die Gemeinschaft bedachte, humane und christliche Weise so regeln, daß man wohl das Geld als Mittel braucht, es aber nicht an die oberste Stelle setzt.

Die dogmatische Konstitution «Lumen gentium»[43] nennt das Volk Gottes zweimal ein «messianisches Volk». Was heißt das anderes, als daß es ein Volk ist, das für die Menschheit eine Hoffnung mit sich bringt? Die Konstitution sagt denn auch, dieses Volk Gottes sei für die ganze Menschheit eine Keimzelle der Einheit und des Glaubens, ein Zeichen und ein Werkzeug des Heils. Sind dies bloße leere Worte? Oder hat das nur für den rein geistlichen Bereich eine Bedeutung? Doch der geistliche Bereich und selbst die Eschatologie der jüdisch-christlichen biblischen Offenbarung schließen irdische Vorauswirkungen in sich. Der Sinn der Geschichte, welche die Menschen machen, besteht im Streben nach dem Reich, das Gott geben wird. Man wird uns nur Glauben schenken, wenn wir durch unsere Werke unsern Glauben und unsere Liebe bezeugen. Die geistliche oder evangelische Armut, deren Ruf uns Gott gegenwärtig in unseren Herzen vernehmen läßt, ist schon an sich ein religiöser Wert. Darüber hinaus ist sie bestimmt, in einer Welt, deren Bevölkerung zu einem Drittel in Wohlstand und Reichtum, zu zwei Dritteln aber in Armut und eines Menschen unwürdigen Verhältnissen lebt, einen die ganze Erde umspannenden wirksamen Dienst an den Armen zu leisten.

[1] J. Hamel, in: Cahiers du Droit 25 (déc. 1951), 51. Wir zitieren nach: R. Regamey, La pauvreté et l'homme d'aujourd'hui, Paris 1963, 196.

[2] Denn bei der Berufung des jungen Thomas ging es nicht um die Wahl des Ordenslebens als solchen (er war für die Abtei Monte Cassino bestimmt), sondern um die Frage, ob er das Ordensleben in der Form der ersten Predigerbrüder, also eines Bettelordens, annehmen solle.

[3] Evangelische Armut der ersten Dominikanergenerationen; evangelische Ausrichtung der empfangenen Lehre. Albert der Große charakterisiert die evangelische Haltung, die zum Eintritt in den Schafstall Christi berechtigt, mit: Aufrichtigkeit, Anspruchslosigkeit, Freiheit, Schlichtheit (In Ev. Joann. X, 1; Ed. Borgnet, XXIV, 396).

[4] Vgl. II^a–II^{ae}, q. 184, 3; 186, 8; 188, 7.

[5] Q. 188, 7. Vgl. die noch heute gültige Untersuchung von A. Ott, Thomas von Aquin und das Mendikantentum, Freiburg, 1908.

[6] Vgl. M. Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris, Münster 1920, 367 (Text von Peckham); A. Dempf, Sacrum Imperium, München 1929 (neue Ausgabe Darmstadt 1934), 330 und 350 (Bertrand von Bayonne), 340 (hl. Bonaventura, Peckham); D. Douie, The nature and the effect of the Heresy of the Fraticelli, Manchester 1932, 83 und 96f. (Olivi).

[7] Vgl. II^a–II^{ae}, q. 55, art. 6, 7 und 8.

[8] Const. Lumen Gentium, Kap. 5, Nr. 39f. Vgl. H. Feret, in: L'Eglise des pauvres, interpellation des riches (L'Eglise aux cent visages 14), Paris 1965, 201–228.

[9] Vgl. L.-B. Gillon, L'imitation du Christ et la morale de S. Thomas, Angelicum 36 (1959), 263–286.

[10] Zur Armut vgl. II^a–II^{ae}, 158, 6, ad 1; 186, 3, ad 6, gestützt auf ein Zitat aus De ecclesiasticis dogmatibus (c. 38) des hl. Prosper; 188, 7: «perfectio non consistit essentialiter in paupertate sed in Christi sequela»; III^a, 35, 7 und 40, 3.

[11] Röm 8,14, ein von Thomas oft zitierter Text. Vgl. S. Lyonnet/L. de la Potterie, La vie selon l'Esprit, condition du chrétien (Unam Sanctam 55), Paris 1965.

[12] II^a–II^{ae}, 19, 12.

[13] a. a. O.: Zitat aus De Sermone Domini in monte I, 1 (Patr. Lat. 34, 1231) des hl. Augustinus.

[14] a. a. O., wo Bezug genommen wird auf Expos. in Luc. VI, 20 (Patr. Lat. 15, 1735) des hl. Ambrosius und auf In Mat. V, 3 (Patr. Lat. 26, 34) des hl. Hieronymus.

[15] Vgl. II^a–II^{ae}, 19, 12; 18,7,3; III, 40,3 ad 3.

[16] De Civitate Dei XIV, 28 und XV,1 (Patr. Lat. 41, 456 und 457).

[17] A. Gelin, Les Pauvres de Yahvé, Paris 1953, 98.

[18] Von einer Fülle von Zeugnissen führen wir eines aus den Vereinigten Staaten an: D. Day, La longue solitude (franz. Übersetzung: Paris 1963, 831); I. Gobry, La pauvreté du laïc, Paris, Les éd. du Cerf, 1961; Les XL^{mes} Journées de la Paroisse Universitaire, Montpellier, 2–5 avril 1960, in Sondernummer der Cahiers universitaires catholiques: La Pauvreté, juin-juillet 1963; Les Journées des Informations Catholiques Internationales, Lyon 1964 (vgl. oben Anm. 8).

[19] Vgl. die Untersuchung von J. Dupont, L'Eglise, la Pauvreté et les Pauvres, in dem von G. Barauna herausgegebenen Band L'Eglise de Vatican II, Paris, éd. du Cerf (deutsche Ausgabe im Verlag Knecht, Frankfurt 1966).

[20] Vgl. zu diesen Themen: W. Dirks, Der Welt verloren und aller Welt Freund, Geist und Leben 23 (1950), 288–298; Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcat, Paris 1953 (dt. 1959), 590f.; idem, Les voies du Dieu vivant, Paris 1962, 359–366 (dt. 1962).

[21] Zu diesem Umstand, der zum Lebensrahmen des hl. Franziskus gehört, dessen Vater durch den Wollhandel reich geworden war, vgl. L. Hardick, Franziskus, die Wende der mittelalterlichen Frömmigkeit, Wissensch. u. Weish. 13 (1950) 129–141; Y. Congar, Les voies du Dieu vivant, 247f.; A. Sayous, L'origine de la lettre de change, Rev. hist. Droit 1933, 66–112.

[22] Außer unserem in Anm. 21 angeführten Werk vgl. T. Soiron, Das Armutsideal des hl. Franziskus und die Lehre Jesu über die Armut, Franziskanische Studien 4 (1917) 1–17; in Sint Franciscus Tijdschrift 57 (1955) die Aufsätze von C. Drukker (De evangelische en franciscaanse zin der boetvaardigheid, 65–119), der Brüder des Scholastikats von Alverna (Armoede als godsdienstige gestelenis in de Hl. Schrift, 130–170, und: De armoede van S. Franciscus en het heilig Evangelie); C. de S. Clasen in Rev. d'Hist. Eccl. 52 (1957), 366–368.

[23] Mt 6,24; Lk 16,13. So schon die Propheten Elias (1Kg 18,21) und Sophonias (1,5) im Zusammenhang mit der wahren Beziehung zu Gott. Vgl. auch Spr 18,10–11.

[24] Unser Amen ist ein vom gleichen Wort abgeleitetes und als Interjektion verwendetes Adverb, das besagt: Das ist vertrauenswürdig, solid (tragfähig); das ist wahr, ich stimme ihm zu.

[25] So E. Hoskyns und N. Davey, The Riddle of the New Testament, London ^{3}1947, 28 Anm.

[26] Vgl. oben Anm. 12. Christus ist zu Bethlehem und nicht in einer ruhmreichen Stadt geboren, um den menschlichen Stolz zu beschämen (III, 35, 7 ad 1); der Stolz Roms, der Hauptstadt der Welt, muß sich vor der Demut Christi und der Apostel beugen (ebd., ad 3; 40, 3 ad 4).

[27] Der hl. Hieronymus schrieb zu Mt 6,24f.: «Non dixit: Qui habet divitias, sed: Qui servit divitiis. Qui enim divitiarum servus est, divitias custodit ut servus; qui autem servitutis excussit iugum, distribuit eas ut dominus» (Patr. Lat. 26, 45).

[28] Vgl. V. Solowjew, Die geistigen Grundlagen des Lebens, in Bd. II der von W. Szykarski besorgten Gesamtausgabe, Freiburg i. Br. 1957. Der hl. Thomas sieht das Almosen in der Linie des Armutsgelübdes, das (der Idee nach) die Hingabe jeglichen Besitzes ist (II–II, 186, 3 ad 6).

[29] J. Olier, Introduction à la vie chrétienne, Kap. XI, Abschn. IX stellt in mehr als dreißig Punkten den Gegensatz zwischen dem Besitzer und dem Christen heraus.

[30] J. Jörgensen, Der heilige Franz von Assisi (Kempten und München 1908), 109.

[31] Mt 6,25–34. Diese Texte der Bergpredigt werden angeführt in der Regula non bullata Nr. 14 (Ausg. Boehmer, Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi, Tübingen-Leipzig 1904, 13f.

[32] Legenda antiqua, 69–79; Speculum perfectionis 4 (deutsche Übersetzung in: O. Karrer (Hrsg.), Franz von Assisi. Legenden und Laude, Zürich 1945, 215.

[33] J.-K. Galbraith, L'ère de l'opulence, Paris 1961.

[34] Vgl. Kard. Suenens, Kard. Heenan, Msgr. Ligutti, P. de Lestaples: Christian Responsability and World Poverty, hrsg. von A. McCormack, London 1963; im Cahier de la Paroisse Universitaire La Pauverté (vgl. oben Anm. 18) die Untersuchungen von H. Bartoli (52–73) und M. F. Perroux (86–88) über die Armut in den reichen Ländern; im Band L'Eglise des pauvres (vgl. oben Anm. 8) die Untersuchung von G. Blardone.

[35] Auf S. 81 der in Anm. 34 genannten Untersuchung.

[36] Lettres aux Anglais, 245.

[37] La femme et le salut du monde, Paris 1958, 18.

[38] H. Bartoli auf S. 48 der oben in Anm. 34 genannten Untersuchung.

[39] Ein als Wissenschaftler wie als Christ ernstzunehmender Nationalökonom wie M. F. Perroux bezeugt dies und schreibt: «Wenn man Moskau besucht, hat man nicht den Eindruck eines notleidenden Lebens. Man bemerkt, daß das Leben streng, vielleicht gefährlich und sicher polizeilich überwacht ist, aber, von außen besehen, läßt es an eine christliche Gesellschaft denken, welche die grundlegenden Prinzipien ihres Glaubens und ihrer Moral ernst nimmt» (auf S. 83 der oben in Anm. 34 genannten Untersuchung).

[40] H. Bartoli auf S. 85 der oben in Anm. 34 genannten Schrift.

[41] In seinem oben in Anm. 34 genannten Aufsatz.

[42] Vgl. hierzu V. Packard, L'art du gaspillage, Paris 1962.

[43] Cap. 2, Nr. 9. Vgl. in dem oben Anm. 19 genannten Sammelband von P. G. Barauna den Aufsatz von O. Semmelroth und die beiden Vorträge, die ich im August 1965 an der 18. Spanischen missiologischen Woche zu Burgos hielt.

Aus dem Französischen übersetzt von August Berz

Außer den in den Anmerkungen zu diesem Aufsatz genannten Werken sind anzuführen:

- Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne (Lettres chrétiennes 6), vorgelegt von A. Hamman, Paris, Grasset, 1962;
- R. Regamey, La pauvreté et l'homme d'aujourd'hui, Paris, Aubier 1963;
- E. Roche, Pauvreté dans l'abondance. Prospérité matérielle et pauvreté évangélique, Tournai/Paris, Casterman, 1963;
- Y. Congar, Pour une Eglise servante et pauvre, Paris, Les éd. du Cerf, 1964 [= Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965].
- L'espérence des milieux pauvres. Textes et témoignages présenté par J. Leuwers, Paris, Ed. ouvr., 1964;
- G. Mercier/M.-J. Le Guillou, Mission et Pauvreté, Paris, Ed. du Centurion, 1964;
- P. Gauthier, Consolez mon peuple. Le Concile et «l'Eglise des Pauvres», Paris, Les éd. du Cerf, 1965;
- Eglise et Pauvreté, éd. par R. Voillaume et Y. Congar (Unam Sanctam), Paris, Les éd. du Cerf, 1965.

YVES MARIÉ JOSEPH CONGAR

Geboren am 13. April 1904 in Sedan, Dominikaner, zum Priester geweiht am 25. Juli 1930. Er studierte am Institut Catholique, Paris, und in Le Saulchoir und erwarb sich dabei 1924 das Lizentiat in Philosophie, 1931 das Lektorat und 1963 den Magister in Theologie. In den Jahren 1931–1954 lehrte er Fundamentaltheologie und Ekklesiologie in Le Saulchoir. Seine Veröffentlichungen sind: Chrétiens désunis. Principe d'un Œcumenisme catholique. 1937 (dt. 1959), Esquisses du Mystère de l'Eglise, 1942 (dt. Das Mysterium des Tempels 1960), Jalons pour une Théologie du Laicat, 1964, La tradition et les traditions, 2 Bde, 1961 und 1963 (dt. 1964 und 1965), sowie La foi et la Théologie, 1962. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Revue des Sciences religieuses und Revue des Sciences philosophiques et théologiques.

Alois Müller

Autorität und Gehorsam in der Kirche

Der Christ, der in personaler Selbständigkeit sein Leben gestalten, seine Aufgaben erfüllen muß, sieht sich in der Kirche einer zweifachen Autorität gegenüber: der Wahrheits- und der Befehlsautorität. Der Schritt von der naturgeforderten Freiheit und Selbstverantwortung zur Tat in die Welt hinein, zum Mitmenschen hin, führt gleichsam durch den Prüfstand der kirchlichen Autorität hindurch. Sie muß darum auch bedacht werden, wenn das Bild des Christen in Freiheit und Verantwortung gezeichnet werden soll.

DIE KOORDINATEN DES PROBLEMS

«Kirchliche Autorität» beruht auf dogmatischer Lehre von Amtsgewalt, welche Christus gestiftet hat. Um richtig gewürdigt zu werden, muß sie darum zunächst in dogmatischer Sicht bestimmt, erläutert und abgegrenzt werden. Ist so ihr eigentliches Wesen erkannt, dann kann das Verhältnis von Autorität und Gehorsam in der Kirche ins Licht einer allgemeinen Gehorsamsmoral gestellt werden, wobei zu prüfen ist, ob kirchlicher Gehorsam und kirchliches Befehlen eigenen Gesetzen folgen. Eine so gewonnene «allgemeine kirchliche Befehls- und Gehorsamsmoral» ist schließlich an einigen konkreten Gegenwartsproblemen abzuhandeln, wodurch erst ihre Einschlägigkeit für den heutigen Christen verdeutlicht wird.[1]

I. Kirchliche Amtsautorität und Gehorsam

In der kirchlichen Amtsautorität gibt es gewissermaßen eine Querschnitt- und eine Längsschnittschichtung. Im Querschnitt kann eine amtliche Äußerung Wahrheitsautorität und (oder) Befehlsautorität enthalten; im Längsschnitt kann sie entweder dem unfehlbaren oder dem fehlbaren Bereich kirchlicher Amtshandlungen zugehören. Die Unterscheidung «fehlbar-unfehlbar» kommt in

eigentlicher Anwendung den Äußerungen der Wahrheits- oder Lehrautorität zu; auf den Bereich der Befehlsautorität findet sie nur eine abgeleitete Anwendung, insofern die Verkündigung einer praktischen (moralischen) Lehre einen Befehl enthält.

A. Im ganzen *Bereich der Lehrautorität* sollte der Begriff des Gehorsams eigentlich nicht verwendet werden, sondern nur der Begriff der *Zustimmung*. Gehorsam ist nach klassischer Definition die Willensbereitschaft, einen Befehl zu erfüllen. Er ist eine willensmäßig aktive Haltung oder Tat des Menschen. Bei der Zustimmung zu einer Wahrheit (Lehre) liegt das Wesen des Vorganges nicht in einer Willenstätigkeit, sondern in einer rezeptiven, empfangenden Verstandestätigkeit, im Erkennen, daß die Lehre der Wirklichkeit entspricht. Die Willens*zustimmung* zur Erkenntnis ist unausweichlich, wenn die Erkenntnis zwingend ist, eine Einsicht (Evidenz) begründet; sie ist nicht unausweichlich, also frei, wenn die Erkenntnis nicht zur Einsicht, sondern zur Wahrscheinlichkeit führt. Unmöglich ist Zustimmung, wenn eine *Einsicht gegen* eine Lehre bestünde.

1. Einsichtigkeit oder Wahrscheinlichkeit einer Lehre können zwei Quellen haben: entweder die unmittelbare eigene Erkenntnis, die einen Satz nachprüfen kann, oder den mittelbaren Schluß über die Kompetenz und Zuverlässigkeit dessen, der die Lehre vorbringt. In diesem zweiten Fall ist wiederum ein eigenes unmittelbares Urteil möglich, nicht über die Sache selber, aber über die konkrete Glaubwürdigkeit des «Zeugen» der Lehre.

2. Die kirchliche Lehrautorität ist ihrem Wesen nach auf Fragen bezogen, in denen es keine unmittelbare Einsicht gibt: die Lehren des Glaubens, die sich auf die göttliche Offenbarung stützen. Es gehört zu ihrem Wesen, daß sie unter bestimmten Bedingungen mit absoluter Kompetenz die Glaubenslehre verkündet, daß also ihre Zuverlässigkeit als Zeuge zwingend feststeht: es sind die Bedingungen der unfehlbaren Lehrverkündigung. Im Fall eines solchen ist die Zustimmung zur Lehre, den christlichen Glauben vorausgesetzt, eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit. Da es aber nicht um direkte Evidenz geht, beruht die Zustimmung auf einem Willensakt, und deshalb kann man von der moralischen Pflicht zur Glaubenszustimmung reden, was aber nicht einem Gehorsamsakt gleichzusetzen ist.

3. Überall dort, wo die kirchliche Lehrautorität nicht mit absoluter Kompetenz spricht, sei es, indem sie Aussagen macht, die nicht das Offenbarungsgut betreffen, sei es indem die Bedingungen der Unfehlbarkeit nicht erfüllt sind (Aussagen über Glaube und Sitten, höchste Lehrautorität, Verbindlichkeit für die ganze Kirche), überall da ist die Zustimmung prinzipiell keine erkenntnistheoretische Notwendigkeit, obwohl es im Einzelfall sich noch um eine solche handeln kann. Sondern die Zustimmung hängt ab von den vorhandenen Erkenntnismöglichkeiten: es kann eine solche der moralischen (menschlichen) Gewißheit sein, eine solche der größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit, es könnte aber auch ein berechtigter Zweifel oder gar eine gegenteilige Evidenz auftreten, da das Nicht-Unfehlbare auch einmal falsch sein kann.

Es gibt aber die moralische Pflicht, sein Handeln nach seinen Erkenntnissen auszurichten. Und so hat auch der Christ verschiedene Grade moralischer Verpflichtung, in seinem Handeln von (nicht-unfehlbaren) Lehraussagen der kirchlichen Autorität auszugehen, je nach dem Grad der Zuverlässigkeit, Wahrscheinlichkeit, den sie haben. Eine solche Pflicht gehört aber zur Moral der Wahrheitserkenntnis und ist wiederum nicht dem «Gehorsam» gleichzusetzen.

Wenn schon die Tatsache einer kirchenamtlichen Aussage überhaupt schon ein Gewicht in der Waagschale der Wahrscheinlichkeit ist, das besonders der theologisch nicht kompetente Christ zu würdigen hat, so ist daraus doch kein mechanisches Argument zu machen in jenem Fall, wo diesem Gewicht Gegengewichte gegenüberstehen.

Im Fall gegenteiliger Wahrscheinlichkeit oder gar Evidenz (mag er so selten sein wie immer) gibt es folgerichtig auch die Pflicht, im Handeln nicht von einer kirchenamtlichen Äußerung auszugehen.

B. Das Verhalten gegenüber der *Befehlsautorität in der Kirche* hat alles über die Lehrautorität Gesagte zur Voraussetzung, ist aber noch von weiteren Gegebenheiten bestimmt. Da die eigentlich moralischen Fragen im nächsten Abschnitt diskutiert werden, ist hier nur der Rahmen abzustecken.

1. Der kirchlichen Befehlsautorität, dem «Hirtenamt», kann in guter theologischer Begriffsanwendung nicht Unfehlbarkeit zuerkannt werden. Nur bei der Erkenntnis unveränderlicher Wahrheiten, also im Lehramt, kann man von Unfehlbarkeit sprechen, nicht bei Befehlen, die sich auf eine veränderliche, konkrete Situation beziehen. Hingegen muß gelten, daß auch nicht auf

dem Weg eines Befehls die lehramtliche Unfehlbarkeit durchbrochen werden könnte. Das wäre aber nur dann der Fall, wenn ein hirtenamtlicher Befehl von gleicher Autorität (Verbindlichkeit) wie eine unfehlbar verkündete Lehre dieser widersprechen würde. Einen solchen Fall auch nur zu konstruieren, ist schon schwierig.[2]. Unter diesen Voraussetzungen mag gelten:

2. Ein kirchlicher Befehl kann der unmittelbare Ausfluß einer unfehlbar vorgetragenen Lehre sein. Dann handelt es sich im Grunde um Gehorsam gegen göttliches Gebot.

3. Ein kirchlicher Befehl kann rein disziplinärer Natur sein, erlassen um des geordneten kirchlichen Lebens willen. Dann geht es im vollsten Sinn um das Gehorsamsproblem.

4. Ein Befehl kann die Konsequenz und Anwendung einer nicht unfehlbar vorgetragenen Lehre sein. Dann gilt für die Zustimmungsfrage das vorhin Gesagte. Doch können die besonderen moralischen Gehorsamsfragen insofern auftreten, als die Erkenntnissituation unter Umständen moralische Freiheit gewährt, im Handeln von ihr auszugehen oder nicht.[3]

II. Moraltheologie des kirchlichen Gehorsams

Es gibt Befehlsautorität in der Kirche, und es ist zu fragen, welchen Gesetzen der ihr entsprechende «kirchliche Gehorsam» folgt. Das kann aber nicht geschehen, ohne daß zunächst die Gehorsamsmoral allgemein näher besehen wird.

A. Nach der schon erwähnten klassischen Definition ist Gehorsam die Bereitschaft, die Gebote eines Vorgesetzten zu erfüllen (vgl. Thomas, Summa theol. II–II, 104,2). Bleibt man aber bei dieser streng formalen Definition, so besteht die Gefahr, daß nicht alle Gesichtspunkte genügend gewürdigt werden. Die Sicht ist deshalb durch einen mehr genetischen Standpunkt zu erweitern.

1. Der Mensch als geistige, freie Person steht Gott gegenüber in der Situation, daß er sein von Gott gesetztes Lebensziel, sein «ewiges Gesetz», auf Grund eigener Erkenntnis in freier Entscheidung verwirklichen soll. Dieser «Gehorsam gegen Gott» ist die fundamentalste Seinsaufgabe des Menschen, die in allem seinem Handeln aktuell ist: er hat etwas vom «ewigen Gesetz» zu erfüllen, hat seinsgemäß zu handeln.

Es gehört nun zur menschlichen Natur, daß Handeln oft in menschlicher Wechselbeziehung, in Gemeinschaft geschehen muß, und daß dies – aus Gründen des geordneten Wirkens – in einem Verhältnis von Über- und Unterordnung geschieht, wobei das Handeln des Einen von der Anordnung, vom Befehl des Andern bestimmt wird. Das ist ein Befehl-Gehorsamsverhältnis. Es leuchtet ein, daß der Sinn eines solchen darin liegt, daß irgendein Gut des ewigen Gesetzes verwirklicht wird, und daß es nicht Selbstzweck ist. Wohl aber kann das Befehl-Gehorsamsverhältnis notwendiges Mittel zu guter Verwirklichung des ewigen Gesetzes sein. Das bedeutet, daß die Grundregeln der Befehl-Gehorsamsmoral von der Erfüllung des ewigen Gesetzes zu nehmen sind, und daß sekundäre Regeln das gute Funktionieren des Verhältnisses selber betreffen. Indem so die ganze Frage nicht mehr in allzu engem formalem Ansatz gesehen wird, wird deutlich, daß man nicht ausschließlich von einer «Gehorsamsmoral» sprechen sollte, sondern von einer «Moral des Befehl-Gehorsamsverhältnisses», welche sowohl die Pflichten des Befehlenden wie jene des Gehorchenden umfaßt.

2. Beim *Befehlenden* liegt in erster Linie die Verpflichtung, daß die durch die Befehl-Gehorsamskoordination zustandekommende Tat dem ewigen Gesetz entspricht. Er ist Befehlender, weil irgendein objektives Gut nur so entstehen kann, daß der Befehl dazu gegeben und von einem andern ausgeführt wird. Seine Hauptintention beim Befehl muß darum die Verwirklichung eines solchen Gutes sein. Dieser Intention entgegengesetzt wäre die Willkür, ein Befehlen aus subjektiven Gründen, zur Erfüllung eigener Wünsche ohne Rücksicht auf das objektive Gut. Jeder Befehlende ist der Versuchung zum «Kardinallaster» seines Standes ausgesetzt: zu glauben, die Befehlsgewalt gebe die Macht und das Recht, aus allen eigenen Wünschen, Lieblingsideen usw. verbindliche Befehle für die Untergebenen zu machen. Damit er das objektive Gute des ewigen Gesetzes nicht verfehlt, braucht er im Gegenteil eine große Umsicht im ganzen Problemkreis, besonders bei weitreichenden Befehlen, und eine gleich große Skepsis wie der Gehorchende gegenüber seiner eigenen affektbedingten Sicht der Dinge.

Nicht in allen Dingen und immer wird das objektiv Gute dadurch am besten verwirklicht, daß ein bestimmter Befehl erteilt wird. Die Möglichkeit der freien Entfaltung einer Sache bietet oft die besseren Aussichten, daß das Beste erkannt und erreicht wird. So gehört zu den Tugenden des Befehlenden auch eine richtige Askese des Befehls,

die dort befiehlt, wo es sich als beste Methode zur Erreichung des objektiven Ziels aufdrängt, und die dort einer freien Entwicklung und der Entscheidung der Untergebenen Raum läßt, wo das die besseren Aussichten bietet.

Diese Forderung gehört bereits teilweise zur andern Seite der Aufgabe: zur guten Gestaltung des Befehl-Gehorsamsverhältnisses. Wie noch auszuführen sein wird, muß der Untergebene auch für seinen Gehorsam Verantwortung tragen. Diese hat ihm der Befehlende zu erleichtern, indem er dafür die zwei wesentlichen Bedingungen schafft: Vertrauen in die Sachkundigkeit und Probitas, die Rechtschaffenheit seines Befehlens, und möglichste Einsichtigmachung der ergangenen Befehle. In vielen Fällen gehört dazu die Besprechung des Problems mit den Untergebenen, die gemeinsame Erarbeitung dessen, was dann den Charakter des befohlenen Tuns annimmt.

Da ein Befehl-Gehorsamsverhältnis seinen Sinn stets in der Verwirklichung eines objektiven Gutes hat, ist es an sich bereits «indebitum», wie es nicht sein sollte, wenn auf Grund eines schlechten Befehls gerade dieses Hauptziel gefährdet ist. Zwar mag es trotzdem noch notwendig und wirksam, verpflichtend bleiben, insofern seine Aufhebung noch schlimmere Nachteile mit sich brächte. Aber die Ursache des Übels eines Gehorsamsbruchs liegt doch in dem Maß beim Befehlenden, als der Befehl objektiv unangemessen war.

3. Der *Gehorchende* ist wie der Befehlende an das Gut des ewigen Gesetzes gebunden. Gerade das begründet wesentlich seine Gehorsamspflicht. Die Tatsache, daß er die Handlung nicht selber gefunden hat, sondern als Befehl übernimmt, entbindet ihn aber nicht der Verantwortung für sein Tun. Nur beim sogenannten Führungsgehorsam im Falle eines (in irgendeiner Weise) Unmündigen würde das nicht zutreffen. Der Mündige gehorcht, aber gehorchend handelt er und muß dieses Handeln verantworten.

Die Verantwortung bezieht sich zuerst auf den objektiven Inhalt des Befehls. Der Gehorchende muß stets sein Urteil wachhalten, ob er durch seinen Gehorsam an einem objektiven Gut mitwirkt. Der von Ignatius zu Geltung gebrachte Begriff des Verstandesgehorsams, wonach der Untergebene – wenn nicht klare Einsicht entgegensteht – sein Urteil dem des Befehlenden beugen soll,[4] läßt sich mindestens als allgemeines Prinzip der Gehorsamsmoral nicht aufrecht erhalten. Zugänglichkeit für die Argumentation des Befehlenden ist, wenn affektive Hindernisse mit Recht überwunden sind, eine Sache des Vertrauens zur Kompetenz des Befehlenden.

Erkennt der Gehorchende, daß ein Befehl – nicht: seinen eigenen Wünschen zuwiderläuft, sondern: das objektiv Gute beeinträchtigt, dann verlangt seine Mitverantwortung für dieses, daß er im Rahmen seiner Möglichkeiten dem Befehlenden Vorstellungen macht, daß er «um einen besseren Befehl ringt». Diese Haltung entspringt nicht mangelndem Gehorsam, sondern einem starken Willen zum Gehorsam, der aber zugleich seine Mitverantwortung erkennt.

Die Bereitschaft zu gehorchen hört also nicht ohne weiteres auf, wenn der Untergebene urteilsmäßig mit dem Befohlenen nicht einig geht. Das rührt daher, daß das Befehl-Gehorsamsverhältnis, besonders in institutionalisierten Formen, eine so wichtige und notwendige Struktur menschlichen Gemeinschaftslebens ist, daß es um seines Eigenwertes willen nicht ohne weiteres durchbrochen werden darf, auch wenn es im Einzelfall objektiv das Gute verfehlte. Die hohe Einschätzung dieses Eigenwertes hat zur Regel geführt, der Untergebene sei solange zum Gehorsam verpflichtet, als nicht feststehe, daß «eine Sünde befohlen» werde. Diese Regel ist schlecht, denn sie vereinfacht unberechtigt eine differenzierte Frage der Güterabwägung. Auch wenn nicht «eine Sünde befohlen» wird, kann ein Befehl ein erhebliches Übel sein und unter Umständen ein größeres als die einzelne Durchbrechung des Befehl-Gehorsamsverhältnisses. Darum ist vielmehr als Regel zu geben: Nach fruchtloser Bemühung um einen besseren Befehl ist der Untergebene um der Ordnung willen solange zum Gehorsam verpflichtet, als nicht die Durchbrechung des Befehl-Gehorsamsverhältnisses zu Besserem führt oder das geringere Übel ist als die Erfüllung des schlechten Befehls.[5] Aber wie der Befehlende vor Befehlswillkür, so muß sich der Untergebene vor Gehorsamswillkür hüten, welche beim Urteilen auch nur die eigenen Lieblingsideen in Betracht zieht, nicht das objektive Gut in umfassender Sicht. Und wie der Befehlende durch Vertrauenswürdigkeit, so muß der Untergebene durch Vertrauensbereitschaft und positive Grundeinstellung das wechselseitige Verhältnis erleichtern. Tatsächlich ist es nicht so häufig, daß es um die Alternative guter Befehl – schlechter Befehl geht. Häufiger geht es um zwei berechtigte Sichtweisen zum selben Problem, und der vernünftige Gehorchende wird einerseits vom Befeh-

lenden nicht verlangen, daß er immer nur die denkbar besten Befehle gibt, und anderseits wird er im ganzen weiten Feld der «möglichen» Befehle auch dann bereitwillig gehorchen, wenn er selbst anders befohlen hätte.

B. Nach dieser allgemeinen moraltheologischen Grundlegung stellt sich die Frage: Sind Befehl und Gehorsam in der Kirche, wie sie gemäß den Ausführungen des ersten Teils gegeben sind, auch nach diesen Prinzipien zu handhaben und zu beurteilen, oder ist kirchlicher Gehorsam etwas anderes als «natürlicher» Gehorsam?

1. Generell ist zu sagen: Entweder ist «kirchlicher Gehorsam» in Wirklichkeit Gehorsam gegen Gott, dort nämlich, wo in der Kirche einfach die Gebote Gottes verkündet werden, oder er ist Gehorsam gegen Mitmenschen und folgt moraltheologisch den vorgenannten Grundsätzen.[6] Die Tatsache, daß die kirchlichen Amtsträger «Stellvertreter Gottes» sind, ändert an dieser Lage nichts, denn nach Röm 13,1 ist jeder berechtigte Autoritätsträger Stellvertreter Gottes.

2. Das Befehl-Gehorsamsverhältnis in der Kirche ist aber «übernatürlich qualifiziert»; es ist getragen von der Gnade, es ist ein Verhältnis in der übernatürlichen Liebesgemeinschaft der Kirche und stellt unter besonderem Aspekt das Verhältnis der Kirche zu Christus dar. Jeder Befehlende in der Kirche repräsentiert objektiv den Herrn in der Kirche, Christus, und jeder Gehorchende in der Kirche setzt in seinem Gehorsamsakt ein *Zeichen* seines Gehorsams gegen Christus. «*Christusbegegnung*» ist also das tiefste Geheimnis des Befehl-Gehorsamsverhältnisses in der Kirche. Aber die zeichenhafte, quasi-sakramentale Natur dieses Geheimnisses darf nicht falsch gedeutet werden. Es stimmt nicht, daß jeder in der Kirche ergehende Befehl einfachhin, auch inhaltlich, ein Befehl Gottes ist. Er *soll* «im Namen Christi» ergehen. Aber ob das inhaltlich und in der Absicht wirklich der Fall ist, hängt ebenso vom Befehlenden ab, wie es vom Gehorchenden abhängt, ob er seinen Gehorsamsakt zum Pfand seines Christusgehorsams macht. Beides ist eine Aufgabe, nicht eine Gegebenheit. Die menschlichen Befehle und Gehorsamsakte in der Kirche sind gleichsam die Materie, die zum Zeichen und Gefäß einer höheren Wirklichkeit wird, aber sie sind nicht im voraus diese Wirklichkeit selber.

3. Der Begriff des kirchlichen Gehorsams muß zunächst noch genauer unterschieden werden. Es gibt in der Kirche seit langem zwei Gehorsamsströme. Der eine besteht von Anbeginn und ist die Unterordnung unter kirchliche Amtsautorität. Der andere ist der Gehorsam des Mönchs.[7] Der Mönch hat seine ganze Existenz zum Zeichen gemacht der vollkommenen Hingabe des Christen an Gott. Zum Zeichen, daß Gott das höchste Gut ist, verläßt er in der Armut alle irdischen Güter. Zum Zeichen, daß Gott höchstes Du der Liebe ist, opfert er die Liebesgemeinschaft der Ehe. Beides geschieht in der vollkommenen Hingabe des eigenen Willens an Gott. Auch für diese Hingabe wurde ein Zeichen gefunden: Der Mönch verzichtet durch sein Gelübde auf die weitere Selbstbestimmung des Lebens, indem er sich an eine «Regel» bindet und im Rahmen der Regel an einen Obern. Im mönchischen Gehorsam macht er nun aus allen seinen Akten Zeichen seines Gehorsams gegen Christus.

Dieser mönchische oder, nach romanischem Sprachgebrauch, «religiöse» Gehorsam (vie religieuse = Ordensleben) ist seinem Wesen nach dasselbe wie der vorhin beschriebene kirchliche Gehorsam, aber die Form ist anders: nicht jeder, der dem allgemein kirchlichen oder «hierarchischen» Gehorsam untersteht, hat daraus seine spezifische Lebensform gemacht wie der Mönch, der Christ im «Rätestand». Darum kann auch der hierarchische Gehorsam nicht einfach nach den Regeln des religiösen Gehorsam gefaßt werden. Der Weltchrist hat in den kirchlichen Vorgesetzten zwar seine Hirten in der kirchlichen Gemeinschaft, nicht aber seine Regelobern. Auch er muß in allem dem Willen Gottes hingegeben sein; aber er vollzieht das nicht dauernd unter dem Zeichen eines religiösen Gehorsamsverhältnisses gegen einen Menschen.

4. Nach diesen Abklärungen läßt sich sagen, wie die Moral von Befehl und Gehorsam in den allgemein kirchlichen Verhältnissen anwendbar ist. Soweit es nicht um die (unfehlbare) Verkündigung der Gebote Gottes oder um allfällige (nicht unfehlbare) Weiterungen geht, wo die im 1. Teil dargelegte Erkenntnisfrage maßgeblich ist, betreffen kirchenamtliche Befehle das Leben der Kirche als einer Religionsgemeinschaft. Sie ordnen den Kult, die Lehrverkündigung, die innerkirchlichen Beziehungen, die Beziehungen der Kirche und der einzelnen Christen zu anderen Institutionen. Im Fall der Orden und des Klerus können diese Befehle die ganze Lebensführung betreffen, im Fall der Laienkirche nur das spezifisch Kirchlich-Religiöse, was Glaube, Moral und Kult betrifft.

In diesem Bereich nun gilt alles, was eine allgemeine Befehl-Gehorsamsmoral sagt, nur gilt es in übernatürlich vertiefter oder überhöhter Weise. Der Befehlende muß seine Bindung an das objektive Ziel um so ernster nehmen und sich um so mehr gegen die Versuchung zur Willkür schützen, als dieses Ziel stets das Reich Gottes ist, und sein Befehl vor Christus, den er vergegenwärtigen soll, standhalten muß. Durch Kompetenz, Vertrauenswürdigkeit, Einsichtigmachen der Anordnungen fördert er um so mehr das gute Funktionieren des Befehl-Gehorsamsverhältnisses, als er weiß, daß dieses stets das «Sakrament» einer Christusbegegnung in Liebe sein soll, und seine Untergebenen als Glieder am Leib Christi mit ihm nicht nur die Verantwortung, sondern auch eine gewisse übernatürliche Einsicht teilen.

Den Untergebenen macht gerade diese Mitverantwortung und übernatürliche Mitzuständigkeit um so ernster in der Bejahung seines Beitrages zum besten Befehl, falls er darum ringen muß, und im Grenzfall müßte ihn seine Stellung auch zur Gehorsamsverweigerung führen, wenn sie, auch in der Kirche, sich als das geringere Übel erweisen sollte als die Unterziehung unter einen unverantwortbaren Befehl. Auch im Nein zum schlechten Befehl würde er Christus gehorchen, ja Christus vergegenwärtigen.

Vor allem wird er aber das Befehl-Gehorsamsverhältnis als solches erhöhen, indem er darin eine Aufgabe der Liebe im Leibe Christi sieht. Das heißt, er muß lernen, seinem kirchlichen Hirten mit der Liebe zu begegnen. Untergebene eines autoritären Regimes gewöhnen sich an, sich murrend zu unterordnen, aber sie sind menschlich von ihren Vorgesetzten völlig getrennt durch Gleichgültigkeit, Abneigung, Verachtung. Eine solche Haltung ist in der Kirche nie vertretbar, auch nicht dem fehlbarsten Vorgesetzten gegenüber. Die verbindende, tragende, verzeihende Liebe ist in der Kirche stets nicht nur Pflicht, sondern höchstes Vorrecht. Hier scheint das Geheimnis des Kreuzes auf. Es ist zwar falsch, sich bei der Gehorsamsforderung vorschnell auf das Geheimnis des Kreuzes zu berufen und damit dem Vorgesetzten sozusagen das Recht zu geben, möglichst willkürlich und schlecht zu befehlen. Das Geheimnis des Kreuzes hebt auch Recht und Pflicht nicht auf, bis zum äußersten um einen guten Befehl zu ringen oder im nötigen Fall den Gehorsam zu verweigern. Aber es bleibt ebenso unaufhebbar wahr, daß Liebe des Gehorchenden nie aufhören darf, und daß sie imstande ist, auch die Situation des schlechtesten Befehls kraft des Kreuzgeheimnisses in Gnade für die Kirche zu verwandeln.

III. Befehls- und Gehorsamsprobleme der heutigen Kirche

Wenn man von «heutigen» Befehls- und Gehorsamsproblemen in der Kirche spricht – und das soll ja die abstrakten Darlegungen abrunden – ist nicht leicht zu entscheiden, wo der Querschnitt gelegt werden soll. Zuvieles ist durch die Konzilsära schon neu geworden, als daß man die erinnerbare nähere Vergangenheit der Kirche noch uneingeschränkt als «heute» bezeichnen könnte. Anderseits können auch die gerade durch den Aufbruch der Kirche bedingten jüngsten Probleme nicht den Anspruch erheben, einfach als das Heute zu gelten. Vielmehr dürfte die jetzige Stunde der Kirche gerade gekennzeichnet sein durch den Übergang von einer früheren zu einer erst kommenden Daseinsweise, so daß es unsere Aufgabe ist, zu erkennen, wie sich die Probleme von Befehl und Gehorsam in diesem Übergang darstellen.

A. Die Zeit zwischen dem 2. Weltkrieg und dem 2. Vatikanischen Konzil brachte in der Kirche unbestreitbar eine Problematik von Autorität und Gehorsam hervor. Zeugnis dafür sind allein schon die vielen Äußerungen des Papstes dieser Epoche, Pius XII., zu der Frage, und eine anschwellende Literatur.[8] In ihrer Zuspitzung könnte man diese Problematik so formulieren: Die zum Gehorsam in der Kirche nicht nur Berufenen, sondern auch Bereitwilligen hielten die kirchenamtliche Befehlspraxis teilweise nicht mehr für zeitgerecht und tragbar. Den dauernden eindringlichen Appellen zu Gehorsam und «kindlichem Vertrauen» zur Kirchenleitung stand der Eindruck gegenüber, daß oft wichtigen Bedürfnissen und Aufgaben der Kirche in den Befehlen nicht Rechnung getragen wurde, daß unzutreffende Sichtweisen walteten und man an entscheidender Stelle nicht bereit war, den Problemen sachgerecht zu begegnen, neue Sichtweisen zur Diskussion zuzulassen. Das Problem war ein Dilemma zwischen Bereitschaft zu kirchlichem Gehorsam und Einsicht in dringende Notwendigkeiten des kirchlichen und theologischen Lebens. Es genügt ja, darauf hinzuweisen, daß die bisherigen Konzilserlasse, jene die noch von der 4. Session zu erwarten sind und viele weitere Bestrebungen der großen Konzilsmehrheit in Richtungen gehen, die bis vor kurzem an hoher

und höchster Stelle auf Ablehnung stießen, obwohl nicht anzunehmen ist, daß diese ganze Neuorientierung erst seit 1962 fällig war.

Zum inhaltlichen Anlaß gesellte sich die formale Struktur des Autoritätsproblems. Während auf der Seite der nichthierarchischen Kirche mit einer zunehmenden religiösen, theologischen, kirchlichen Verlebendigung auch das Interesse, die Teilnahme und sachliche Kompetenz für die kirchlichen Belange wuchs – was sowohl dem neutestamentlichen Kirchenbild wie der Theologie entspricht[9] – wirkte auf hierarchischer Seite ein absolutistisches Verhalten weiter, welches der theologischen Wirklichkeit der Kirche nicht adäquat war.

Im Rückblick auf diese vorkonziliäre Epoche, die ja noch nicht ganz überwunden ist, sind darum folgende Hinweise zum Autoritätsproblem in der Kirche zu geben.

Absolutismus darf es in der Kirche nicht mehr geben. Darunter ist zu verstehen ein «Herrschen», das völlig monologisch vor sich geht, wo nur dekretiert wird, ohne daß die Befehlsempfänger, die unmittelbar mit den Problemen Befaßten, wirklich angehört werden, wo Rechtssprechung sich auf fertige Urteile beschränkt ohne alle Rechtsmittel des Betroffenen, wo auch theologische Erkenntnisfragen durch Befehl und Verbot «regiert» werden, obwohl das ihrer Natur widerspricht, wo sich in der Liebesgemeinschaft des Leibes Christi bei Gliedern von unbezweifelbarer Gesinnung eine Atmosphäre der Angst breitmacht, die einem Polizeistaat zukommen würde. Wird in diesem ganzen Sachverhalt von der Autorität noch das Gewissen der «Untertanen» angefordert, dann ist der Fall des Totalitarismus gegeben, und die Kirche Christi muß es sich gefallen lassen, mit totalitären politischen Systemen verglichen zu werden.

Absolutismus als Regierungsform ist ein dem Wesen der Kirche widersprechender Zustand. Denn es gibt in der Kirche keine adäquate Teilung zwischen «Regierung» und «Untertanen». Jedes Glied der Kirche nimmt an Christus teil, an seinem Priester- und Prophetenamt und an seinem Königtum. Wenn es auch kraft der Stiftung Christi die Struktur des kirchlichen Amtes und der nichtamtlichen Glieder gibt, so existiert diese Unterscheidung nur innerhalb der größeren Gemeinschaft, des gleichen ungeschiedenen Grundes aller Glieder Christi.

Es entspricht darum auch nicht der Wirklichkeit der Kirche, wenn das Gehorsamsphänomen überhaupt überzogen wird, wenn man den Anschein erweckt, die höchste und einzige christliche Aufgabe des nichtamtlichen Kirchengliedes sei der Gehorsam gegen die Hierarchie. Dieser Gehorsam hat seinen Platz, ist aber nicht das einzige oder auch nur dominierende Phänomen des Lebens der Kirche.

B. So sind nun die Leitlinien der neuen, anhebenden Epoche der Kirche für das Autoritätsproblem zu zeichnen.

1. Wenn in der Kirche von Autorität die Rede ist, dann sollte immer zuerst und wesentlich die Autorität Christi gemeint sein. Christus hat seine Autorität nicht einfach der Hierarchie «hinterlassen». Der erhöhte Herr regiert dauernd und unmittelbar seine Kirche, sein Wort ist immer und für alle verpflichtend, er spendet durch seinen Geist seine Impulse wo er will. Die Hierarchie vertritt die Autorität Christi, macht sie gegenwärtig, aber es kommt ihr nicht einfachhin die Autorität Christi zu. Es ist eine Frage der Theologie von der Unfehlbarkeit und eine Frage des konkreten Urteils, ob in einer hierarchischen Äußerung die volle Autorität Christi verbürgt ist oder nicht. Es kann nicht ein *Anspruch* der Kirchenleitung sein, stets mit der Autorität Christi gleichgesetzt zu werden, sondern es muß ihr *Bestreben* sein, in ihren Regierungsakten die Autorität Christi möglichst zu vergegenwärtigen. Dadurch wird sie in ihrem Amt glaubhaft.

2. Das meint Christus, wenn er den Jüngern sagt (Mt 23, 8–11): «Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn euer Meister ist einer, ihr aber seid alle Brüder. Auch Vater nennt keinen von euch auf Erden; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel ist. Auch Lehrer laßt euch nicht nennen; denn nur einer ist euer Lehrer, Christus. Wer der Größte unter euch ist, soll euer Diener sein.» Kirchliche Autorität ist wesentlich brüderliche Autorität. Sie schafft nicht wesenhafte Über- und Unterordnung, sie ist unter Brüdern, unter wesenhaft Gleichgestellten Hinweis auf die übergeordnete Autorität des Vaters, des Meisters, des Lehrers. Das darf nicht nur eine Redewendung sein, das muß sich in der Wirklichkeit des kirchlichen Lebens widerspiegeln, und das zitierte Christuswort muß in der Kirche ebenso oft berufen werden wie Matthäus 16, 18, in der Kirche, in welcher durch geschichtliche Einflüsse das Bild von römischer und germanischer Vater-, Stammes- und Fürstenautorität allzulange das evangelische Bild konkurrenziert hat.

Aus diesem evangelischen Bild ergibt sich das

richtige Leitbild kirchlichen Lebens in Befehl und Gehorsam. Befehlen in der Kirche heißt Verantwortung tragen in der Anordnung dessen, was zum Wohl aller ist, was dem tiefsten Wollen der lebendigen Glieder entspricht und aus gemeinsamer Erkenntnisbemühung aller zur Mitarbeit bereiten Glieder entspringt, die ihrerseits ohne weiteres die Sonderstellung des leitenden Hirten anerkennen. Statt von einem neuen Befehl unversehens überrascht zu werden, muß die nichtamtliche Kirche in ihm die Frucht gemeinsamer Erkenntnis, Bemühung und Verantwortung erkennen. Dann erst ist auch sie in die ihr zukommende Funktion eingesetzt.

3. In aller Mund ist heute das Wort von der «Beunruhigung» in der Kirche. Alles kommt in Fluß. Die Festigkeit der Autorität ist nicht nur praktisch erschüttert, sondern auch theoretisch ungewiß geworden. Daß darin «Gefahren» liegen, braucht nicht hervorgehoben zu werden. In jeder denkbaren menschlichen Situation liegen Gefahren, und die Gefahren des vorherigen Zustandes wurden gekennzeichnet. Es liegt darin auch eine Verheißung, ein Aufruf. Der Bestand der Kirche ist ja nicht gesichert durch ein ausgeklügeltes und unfehlbar funktionierendes Verwaltungssystem, sondern durch die Gegenwart des erhöhten Herrn, wie auch der Beistand der Lehre nicht gesichert ist durch ein unanfechtbares theologisches System, sondern durch das Wirken des Heiligen Geistes. Die Periode der Beunruhigung sollte genutzt werden zum gnadenhaften Anruf an jeden, sein ganzes kirchliches Vertrauen wirklich auf den Herrn und seinen Geist zu setzen. Sie mag selber eine Gnade sein, die uns von einer früheren Täuschung enttäuscht.

Immerhin bleibt manches praktische Problem wirksamer kirchlicher Leitung, unangemessenen Ordnungsverlustes. Es braucht hier die richtige Führungsklugheit der Hirten. Wenn eine in der Blendung ungeahnter neuer Perspektiven vorwärtsdrängende Laien- und Kleruskirche oft den richtigen Schritt noch nicht findet, dann darf ihr nicht gewehrt werden, indem zuerst vor allen «neuen Gefahren» gewarnt wird, indem vor allem gesagt wird, was «trotzdem verboten» sei, indem gar der Eindruck erweckt wird, die Hirten würden nur widerwillig der Bewegung der Gesamtkirche folgen und wollten sie am liebsten wieder aufhalten. Denn das könnte zu einem erneuten Mißtrauen führen, durch das die letzten Dinge wirklich schlimmer würden als die ersten.

Wenn aber ein Hirte zu erkennen gibt, daß er sich die Bewegung der Kirche ganz zu eigen gemacht hat, ja, daß er als Führer vorausgehen will und die Zügel zum Ansporn, nicht nur zum Zurückhalten braucht, dann wird er überzeugte Gefolgschaft finden, dann wird auch sein wehrendes Wort angenommen, weil es keinen Verdacht erregt, dann wird er loyale Unterstützung finden, wenn er wirkliche schädliche Auswüchse bekämpfen muß.

Das ist das Autoritäts- und Gehorsamsproblem dieser augenblicklichen Stunde der Kirche.

[1] Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Arbeit des Verfassers: Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche, Einsiedeln 1964, wo sich auch die Literatur verzeichnet und behandelt findet (im folgenden zitiert: Problem...)

[2] Cf. dazu Problem..., 113–116.

[3] Einzelheiten über die Fälle, wann bei kirchlichen Amtsäußerungen die Erkenntnissituation offen bleibt, wie auch über die Berechtigung des nichtamtlichen Kirchengliedes zu eigenem Urteilen s. ibid., 98–124.

[4] Cf. ibid., 139–153.

[5] Differenzierte Ausführungen s. ibid., 168–171.

[6] Cf. ibid., 172–176.

[7] Cf. ibid., 178–187.

[8] Cf. ibid., 22–48.

[9] Cf. ibid., 62–63; 84–85; 98–106; 251–253.

ALOIS MÜLLER

Geboren am 20. September 1924 in Basel, nach seiner Priesterweihe 1949 studierte er weiter Theologie in Freiburg/Schweiz, am Angelicum in Rom und am Institut supérieur catéchétique in Paris. 1951 promovierte er in Freiburg mit der Arbeit Ecclesia-Maria (2. Aufl. 1955). Er war Professor an der Kantonalschule Solothurn von 1951–62 und in diesen Jahren auch Gefängnisseelsorger, von 1960–64 lehrte er Pastoral und Liturgie am Großen Seminar von Solothurn und ist seit 1964 Professor für Pastoraltheologie in Fribourg. Er veröffentlichte: Du bist voll der Gnade, 1957, Christ und Kirche, 1959, Die neue Kirche und die Erziehung, 1966, arbeitete mit an folgenden Sammelwerken: Etudes Mariales IX, 1951, Maria et Ecclesia II, 1959, Begegnung der Christen [2]1960, Fragen der Theologie heute [3]1960 und Die neue Kirche und die Erziehung 1966, er schreibt in den Zeitschriften: Anima, Schweizer Rundschau.

Alonzo M. Hamelin

Das Prinzip vom Ganzen und seinen Teilen und die freie Verfügung des Menschen über sich selbst

Der ständige Fortschritt der Wissenschaft stellt auch den Theologen jeden Tag vor neue Probleme. In welchem Maße kann der Mensch zum Beispiel über sich selbst verfügen? Die Offenbarung unterwirft die menschliche Kreatur der absoluten, höchsten Autorität Gottes. Außerdem verlangt die christliche Liebe das Opfer seiner selbst zu Gunsten der Nächsten; sagt uns nicht das Evangelium sogar, daß es keine größere Liebe gibt, als sein Leben zu geben? Im Gegensatz zu dem Individualismus der vergangenen Zeit hat die moderne Welt die soziale Dimension der Menschheit entdeckt. Die Menschen wollen einander begegnen, sich kennenlernen und werden sich der Solidarität bewußt, die sie verbindet. Doch wissen wir auf der anderen Seite auch, daß der Druck der sozialen Gruppen auf den Einzelmenschen die menschliche Würde und Freiheit nicht genügend zu berücksichtigen droht.

Die Theologie hat sich häufig auf das Prinzip vom Ganzen und seinen Teilen berufen, um dem Menschen zu helfen, daß er das Ausmaß des persönlichen Opfers zu Gunsten der Gemeinschaft herausfindet. Dieses Prinzip «behauptet, daß der Teil für das Ganze existiert und daß folglich das Wohl des Teiles dem des Ganzen untergeordnet bleibt; daß das Ganze für den Teil bestimmend ist und über diesen in seinem Interesse verfügen kann».[1] Ein unwandelbares Prinzip, zweifellos, «denn es ergibt sich aus dem Wesen der Begriffe und Dinge»; aber es läßt sich nicht ohne Schwierigkeiten anwenden. Tatsächlich geht es nur «da, wo sich das Verhältnis des Ganzen zum Teil bestätigt und in dem Maße, in dem es sich bestätigt».[2] Und Gott weiß, daß es nicht immer leicht ist, nachzuprüfen, in welchem Maße die Unterordnung des Teiles unter das Ganze zu verwirklichen ist.

Im übrigen muß zugegeben werden, daß schon der Begriff dieser Unterordnung starken Variationen unterworfen ist. Wir kennen zunächst die Gewohnheit der Philosophen und Theologen, wie auch der Juristen, ihre Grundsätze von Tatsachen ausgehend zu entwickeln. Die Anwendung der Grundsätze hängt immer auch von dem Menschenbild ab, das man hat; und diese partielle und wandelbare Konzeption führt zu variablen Anwendungen. Schließlich aber ist es bekannt, daß die Kirche sich ständig um die Wahrung der Menschenwürde sorgt; das führt sie dazu, ihre authentische Lehre entsprechend dem, was die Entwicklung des Menschen und der Gesellschaft erfordert, zu adaptieren, darzulegen und bisweilen zu verteidigen. Uns scheint es daher geraten, das Prinzip vom Ganzen und seinen Teilen näher zu untersuchen, doch im Rahmen einer Gesamtschau, die uns gestattet, seine reichen Anwendungsmöglichkeiten zu entdecken.[3]

Die unmittelbarste Anwendung dieses Prinzips, die man von jeher anerkannt hat, betrifft die Ebene des physischen Organismus, in dem alle Teile wesenhaft zu einem Ganzen vereint sind. Sie wird uns als Prototyp für die Untersuchung der ontologischen Beziehungen dienen, welche die sozialen Organismen, bis zum vollständigsten sozialen Organismus, der Menschheit, bestimmen. Wenn wir auch beim Menschen seine Würde als Persönlichkeit anerkennen, wollen wir doch versuchen, die Bande zu beleuchten, die ihn mit allen Menschen zu einer Einheit verbinden und ihn zur Zelle eines Organismus machen, der über Zeit und Raum hin lebt. Daraus ergibt sich die Zweiteilung unserer Arbeit.

1. Der menschliche Organismus

Die erste Anwendung unseres Prinzips betrifft den Organismus von substanzieller Einheit: den menschlichen Körper. Wir wollen uns nicht damit

aufhalten, die Begriffe «Ganzheit» und «Teile» philosophisch zu definieren;[4] es geht uns vor allem darum, ihre Beziehungen zueinander tiefer zu durchschauen.

In Übereinstimmung mit den medizinischen Kenntnissen seiner Zeit wendet Pius XI. dieses Prinzip in eingeschränkter Form auf das Problem der körperlichen Verstümmelung an, «wenn es unmöglich ist, auf andere Weise das Wohl des ganzen Körpers zu sichern».[5] Das ist im übrigen die einzige Anwendung des Prinzips, die die Alten kannten. Pius XI. zitiert den hl. Thomas;[6] aber auch alle anderen Autoren sind in diesem Punkte einig, und die maßgeblichsten Moralisten des 14. und 15. Jahrhunderts, Astesanus[7] und Angelo Carletti von Clavasio[8] verdichten die gebräuchliche Lehre noch weiter.

Die Stellungnahme Pius XII. lautet indessen noch positiver. Der Mensch «kann, sooft es das Wohl des Ganzen verlangt und in dem Maße, in dem es dies verlangt, eingreifen, um einzelne Glieder zu zerstören, zu verstümmeln und vom Körper zu trennen».[9] Das Selbstverfügungsrecht des Menschen ist bereits noch weiter ausgedehnt und bietet sogar, je nach Interpretation der Begriffe, recht variable Möglichkeiten.

Zunächst ist zu bemerken, daß der Papst vom «Wohl des Ganzen» spricht. Wenn Pius XI. häufig den Begriff «Organismus» verwendet, so stimmen die Theologen heute dahingehend überein, daß sie das Wohl des Ganzen nicht allein im Sinne des Wohles des physischen Organismus' betrachten, sondern auch des Wohles der ganzen menschlichen Person.[10] Aber das Wohl der ganzen Person ist das Wohl einer «psycho-somatischen von der menschlichen Seele determinierten und gelenkten Einheit».[11] Es ist folglich durchaus einleuchtend, wenn wir sagen, die Teile befinden sich in einer substanziellen Beziehung zur geistigen Finalität des Menschen ebenso – und noch mehr – wie zu seiner natürlichen Finalität. In diesem Sinne drückt sich der Papst übrigens zumindest in einer seiner Ansprachen aus.[12] Die Stellen, an denen Christus auffordert, nötigenfalls die physischen Glieder zu opfern, um in das Himmelreich einzugehen,[13] sind daher nicht ausschließlich im geistigen Sinne zu verstehen. Wenn sie zunächst zeigen, mit welcher Energie der Christ das Übel bis in seine Wurzeln verfolgen soll, bestätigen sie auch ein gewisses Recht, einen Teil seines Leibes für das Wohl seiner Seele zu opfern. Werden dadurch nicht auch die durch das Apostolat oder die Übungen der Buße und Selbstabtötung freiwillig in Kauf genommenen Gefahren gerechtfertigt? Allerdings muß eine solche Verstümmelung sich als ebenso notwendig erweisen wie ein chirurgischer Eingriff.

Und hier treffen wir auf den zweiten Punkt, der geklärt werden muß. Die Relation der Notwendigkeit, die zwischen dem gesetzten Akt und dem gewünschten Ziel walten muß. Die christliche Tradition hat die fraglichen Texte des Evangeliums immer im übertragenen Sinne interpretiert, weil sie eine Notwendigkeit, die betreffenden Akte zu setzen, nicht kannte.[14] Das stimmt. Aber liegt nicht in ihnen doch bisweilen ein realer Nutzen? Noch heute verstehen ihn, obwohl Pius XII. in den meisten Fällen von Notwendigkeit spricht, die Autoren im weiteren Sinne eines realen Nutzens oder einer Zuträglichkeit. Allerdings dürfte es auch nicht in allen Fällen leicht sein, die Trennungslinie zwischen Notwendigkeit und echtem Nutzen zu ziehen.[15]

Nachdem diese Abgrenzungen getroffen sind, wird es möglich, die medizinischen Probleme der Lobotomie, der Elektro-Schock-Therapie, usw.[16] ausgehend von unserem Prinzip des Verhältnisses der Teile zum Ganzen zu lösen. Auf dieselbe Weise läßt sich eine Amputation rechtfertigen, wenn es darum geht, dem Tod zu entrinnen, oder die Sterilisation auf die Gefahr hin, daß man dadurch aus der Gesellschaft ausgeschlossen ist.[17] Bestimmte Fälle der Sterilisation bei der Frau verlangen allerdings eine größere Aufmerksamkeit. Sind die Organe selbst von schweren Erkrankungen befallen, bei denen man mit der Möglichkeit schlimmer Auswirkungen auf den Gesamtorganismus rechnen kann, ist ihre völlige Entfernung gestattet. Doch in dem Fall, in dem die Gefahr nur durch eine neue Schwangerschaft hervorgerufen ist, gibt Pius XII. deutlich zu verstehen, daß unser Prinzip hier nicht angewendet werden kann, denn es genügt, die Tätigkeit des Organs stillzulegen.[18]

Doch kann das Problem noch einen anderen Aspekt erhalten. Eine Auffassung hat sich heute weit verbreitet, die P. O'Donnel folgendermaßen rechtfertigt: «Von einem Organ, das seinem Wesen nach für eine spezielle Funktion bestimmt ist, kann man nur im Hinblick und in Beziehung auf diese Funktion sagen, ob es pathologisch ist oder nicht.»[19] So erweist sich also die Entfernung einer infolge ständiger Kaiserschnitte schwer geschädigten Gebärmutter als voll zu rechtfertigen. P. Tesson weist übrigens auf die Erweiterungen einer solchen Anwendung hin. Wenn man zum Beispiel

die operative Entfernung der Gebärmutter unter bestimmten Umständen bejaht, weshalb kann man dann nicht auch unter denselben Umständen eine Ligatur der Eileiter rechtfertigen? Ja, man geht noch weiter: In einem *a fortiori* ähnlich lautenden Zusammenhang, sieht man keine Schwierigkeit mehr für die Erlaubtheit einer Anwendung chemischer Mittel zur Ovulationshemmung,[20] jedoch natürlich unter der Voraussetzung, daß sie keine schädigende Wirkung auf den Organismus ausüben.[21] Und immer noch von unserem Prinzip vom Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen ausgehend, sieht man auch keinerlei Gründe mehr, die eine Anwendung auf alle pathologischen Fälle verbieten würden, in denen das Leben der Mutter durch eine neue Schwangerschaft in Gefahr gerät. Wir persönlich glauben, daß dieser Schluß annehmbar ist.

Bisher haben wir uns damit begnügt, die pathologischen Situationen zu betrachten. Können aber auch Präventivmaßnahmen sich auf diese Rechtfertigung stützen? Faktisch scheint es nicht offensichtlich, daß es sich um erkrankte Organe handeln muß.[22] Dann aber könnte man auch der Frau keine Vorwürfe mehr machen, die sich vor einer möglichen Befruchtung durch die Einnahme von ovulationshemmenden Mitteln schützt, wenn sie, zum Beispiel während sozialer Unruhen, mit der Möglichkeit rechnen muß, vergewaltigt zu werden.[23] Was aber ist zur Verwendung derartiger Medikamente zu sagen, wenn es darum geht, Werte des Familienlebens zu retten?

Ehe wir auf diese Frage näher eingehen können, müssen erst die Gründe herausgestellt werden, die die Anwendung des Prinzips vom Verhältnis des Ganzen und seiner Teile zueinander auf den menschlichen Körper rechtfertigen. Die Organe des menschlichen Körpers sind konstituierende Teile ihres physischen Ganzen und besitzen keinerlei Daseinsgrund außerhalb ihres physischen Organismus.[24] Ist diese klar umrissene Beziehung einmal hergestellt, so genügt es im großen und ganzen, die beiden termini der Beziehung genau zu bestimmen, das heißt die – kranken oder gesunden – Körperorgane und das Gesamtwohl der betreffenden Person. Doch in einem sozialen Organismus verlangt das Verhältnis der Teile zum Ganzen andere Bestimmungen und nähere Klärungen. Versuchen wir, diesen sozialen Aspekt herauszuarbeiten.

2. *Der soziale Organismus*

Philosophen und Theologen haben immer den Vorrang des Gemeinwohls unter Berufung auf unser Prinzip vom Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen vertreten. «Das Wohl des Einzelnen», sagt der hl. Thomas, «ist auf das Gemeinwohl als auf sein Ziel und seinen Zweck hingeordnet; denn das Sein des Teiles ist für das Sein des Ganzen da. Daraus ergibt sich, daß das Wohl des Volkes erhabener ist als das Wohl eines Einzelmenschen.»[25] Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß das gesamte noëtische System des Universums sich um die menschliche Person dreht, «das Fundament, den Grund und das Ziel aller sozialen Institutionen».[26]

In einer gedrängten und von großem Verständnis zeugenden Zusammenfassung hat René Coste in sehr treffender Weise von der Würde der menschlichen Person und ihrem Ruf nach einem Leben in einer allumfassenden Brüderlichkeit sowie einem übernatürlichen Organismus, dem Mystischen Leib Christi, gehandelt.[27] Die Auffassung Bonaventuras über die Gesellschaft knüpft die Bande der menschlichen Solidarität noch enger. Die Gesellschaft erscheint hier vor allem in der Gesamtheit einer umfassenden Vereinigung. Wie der lebende Körper die verschiedenen Lebensenergien in eine Harmonie bringt und die vollkommene Synthese der verschiedensten Tendenzen zeigt, so ist es auch mit dem sozialen Körper. Die Gesellschaft ist eine dynamische Ordnung, in der das soziale Wesen nach der vollkommensten Erreichung seines Zieles und Zweckes strebt. Sie ist daher ihrem Wesen nach hierarchisch in dem Sinne, daß sie eine Art Abhängigkeit und Verknüpfung der Menschen und ihrer Handlungen impliziert. Streng genommen bezieht diese Hierarchie sich auf Gott, das einzige Prinzip des Seins und seines Handelns. Es gibt eine Interdependenz zwischen den freiwillig in dieser sozialen Ordnung zusammengeschlossenen Menschen, so daß jeder notwendig von seinem Nächsten abhängt, den er nötig hat für die Erreichung seines persönlichen Zieles. So ergibt sich in der Menschenwelt eine Konstitution, die nicht nur auf dem Gefühl, sondern auch auf der christlichen Liebe aufbaut.[28] Man sieht, daß für den hl. Bonaventura die Gesellschaft eine Art lebendiger Koordinierung geistiger und zeitlicher Elemente ist, wie es im lebendigen menschlichen Körper eine Koordinierung aller geistigen und materiellen Energien gibt, die nur wirksam werden im Hinblick auf das Wohl der menschlichen Person.

Daraus darf man allerdings nicht den Schluß ziehen, daß alle Anwendungen des Prinzips vom Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen auf den menschlichen Körper sich auf sozialem Gebiet voll und ganz wiederfinden. Beim Eintritt in die Gesellschaft verliert der Mensch nicht seine personale Qualität, die sich nicht nur zum Teil dem Kollektiv entzieht, sondern unendlich darüber hinausragt. Der Widerspruch des Aristoteles ist dabei dennoch gerechtfertigt: wenn der Mensch ein substantielles Sein ist, so besitzt auch die Gesellschaft mehr als ein rein akzidentelles Sein und verlangt vom Individuum eine aktive Mitarbeit.[29] Zwei Folgerungen ergeben sich aus den vorhergegangenen Erwägungen. Zunächst hat der Staat nicht dieselbe Autorität über seine Mitglieder wie der Mensch über seinen Leib. «Die Gemeinschaft», sagt Pius XII., «als ein Ganzes betrachtet, ist keine physische in sich subsistierende Einheit, und seine individuellen Glieder sind keine integrierenden Teile».[30] Eine soziale Gruppe ist eine Gemeinschaft von Personen, von denen jede einzelne ihre Würde hat und ihre Achtung verdient. Die Autorität besitzt daher keine absolute Macht über die ihr Untergebenen.

Auf der anderen Seite aber muß zugegeben werden, daß die Person auf keinem anderen Wege so gut und leicht zu ihrer vollen Entfaltung gelangen kann als auf dem Weg über das Wohl des Ganzen. Dann aber kann sie nicht nur, sondern muß sogar in gewissen Fällen ihr Handeln dem Wohl der Gemeinschaft unterordnen, und diese Unterordnung kann bis zum Opfer des eigenen Lebens reichen. In diesen Zusammenhang gehört nach unserer Meinung auch die Berechtigung staatlicher Interventionen. Zwar ist die kluge Verwaltung seines Körpers dem Menschen persönlich anvertraut; doch in dem Falle, in dem eine entsprechende Notwendigkeit angezeigt ist, kann die öffentliche Autorität eingreifen und vom Individuum die Erfüllung seiner sozialen Verpflichtung verlangen. In den übrigen Fällen hat der Staat nur das Recht, den Einzelnen aufzufordern. Man sieht, die Vitalität der Gruppe ist vorrangig, unter der Bedingung, daß man sie von ihren wahren Werten ausgehend betrachtet.

In diesem Gedankenzusammenhang geht es zunächst um den Menschen, dann um die Gesellschaft, insofern diese für den Menschen zum Mittel der Verwirklichung seiner eigenen Zielsetzung wird. Denn gerade zur Erreichung dieser Zielsetzung muß der Mensch den Weg über das Gemeinwohl nehmen, und das Gemeinwohl läßt sich nicht ohne eine gewisse Einschränkung der individuellen Rechte verwirklichen, nicht ohne eine gewisse Möglichkeit für das Individuum, sich zum Wohle der Gruppe einzusetzen. Die christliche Liebe läßt den Menschen sich dieser Solidarität den anderen Menschen gegenüber bewußt werden; sie macht ihn bereit zum Opfer, das für das Wohl aller erforderlich wird. In diesem Sinne führt das Leben in der Gesellschaft die menschliche Person zu ihrer Vollendung. Auf dem Weg über das Gemeinwohl muß der Mensch das wahre Wohl seiner eigenen Persönlichkeit erkennen und verfolgen, so lehrt der hl. Bonaventura.[31] Sagen wir also, daß der Nutzen, der sich daraus ergibt, letzten Endes dem Teil zugute kommt; doch ist dieser Nutzen nur auf dem Weg über das Ganze zu erreichen. Und das ist ein weiterer Unterschied von der Anwendung des Prinzips vom Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen auf den menschlichen Organismus, bei dem die Zielsetzung des Ganzen immer auf Kosten des Teiles verwirklicht wird.

In diesen Perspektiven hat die übertriebene Konzeption von der Staatsmacht, die die alten Philosophen vertraten,[32] keinen Platz, ebensowenig wie die maßlos übersteigerten Ansprüche gewisser totalitärer Staaten auf eine absolute Macht über ihre Untertanen.[33] Dennoch darf man auch nicht jede menschliche Initiative des persönlichen Einsatzes zu Gunsten der Gemeinschaft verurteilen. Der Bereich der wissenschaftlichen Experimentation ist ein typischer Fall. Eine enge Interpretation des Prinzips vom Verhältnis des Ganzen und seiner Teile zueinander anerkennt nur den Fall als berechtigt, in dem der bereits selbst erkrankte Patient in der Anwendung eines noch im Experimentierstadium befindlichen Mittels die einzige Möglichkeit für die eigene Besserung erblickt.[34] Die heutigen Theologen zeigen sich hier weniger streng. Damit ein solches Experiment erlaubt ist, verlangen sie die freie Zustimmung der Versuchsperson, einen hohen Grad von Erfolgschancen und die Sorgfalt, daß alle erforderlichen Vorsichtsmaßnahmen ergriffen werden.[35] Diese Einstellung scheint uns vollkommen übereinstimmend mit den wahren Normen unseres Grundprinzips: Achtung der Person, Anstrebung eines Gemeinwohls zum letztlichen Nutzen der Individuen. Gewiß, das Risiko bleibt, aber eine vernünftige Verwaltung der Güter, die Gott in unsere Hände gelegt hat, schließt auch nicht jedes Risiko aus. Der heutige Reisende setzt sich auch schweren und ständigen Risiken aus. Und wer wollte die Astronauten ver-

urteilen, weil sie Risiken auf sich nehmen für den Fortschritt der Menschheit?[36] Die medizinischen Experimente sind in unseren Augen daher nur ein spezieller Anwendungsfall eines allgemeingültigen Prinzips.

Ein anderer praktischer Anwendungsfall ist die Verpflanzung menschlicher Körperteile auf einen anderen Menschen. Die Frage lautet dann folgendermaßen: Kann der Mensch auf Grund der menschlichen Solidarität und der Solidarität des Mystischen Leibes, dem er – zumindest seiner Berufung nach – angehört, sich freiwillig zu Gunsten eines anderen verstümmeln lassen? Vor einigen Jahren schon hat P. Cunningham, S. J. diese Möglichkeit anerkannt.[37] Doch haben die Theologen sich zunächst seiner These gegenüber ablehnend verhalten; jedoch nach und nach und nach verschiedenen Ausflüchten von einigen Seiten, haben sich mehrere seinen Schlußfolgerungen angeschlossen, allerdings nicht vom Prinzip des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinen Teilen ausgehend.[38] Wir fragen uns übrigens: weshalb nicht? P. Kelly greift verschiedentlich zu einer Argumentation aus der christlichen Liebe, die den moralischen Wert eines solchen Verfahrens begründe; P. Connell desgleichen. Doch ist es eben dieselbe Liebe, die ein Individuum mit der Gemeinschaft verbindet und von da aus mit jedem Glied der Gemeinschaft. Die Hemmungen der heutigen Theologie aber haben einen ganz anderen Grund: er liegt darin, daß die christliche Tradition die Verstümmelung immer als einen in sich und seinem Wesen nach schlechten Akt angesehen hat.[39] Ausgehend von der Tatsache, daß Gott der Herr des Lebens ist, hat man stets den Schluß gezogen, daß er ebenso souveräner Herr aller Körperorgane im einzelnen ist.

Gott ist Herr des Lebens, zweifellos, aber dieses Leben gibt er dem Menschen zur Nutzung und legt es damit zur klugen Verwaltung in seine Hände.[40] Nun setzt aber eine kluge Verwaltung eine gewisse Initiative von Seiten des Menschen und eine gerechtfertigte Autorität voraus. Der Nutznießer zieht den Nutzen aus einer Sache, als wäre er der Eigentümer, wobei er jedoch verpflichtet ist, die Substanz zu erhalten. Die Verpflichtung, sein Leben zu erhalten, obliegt also dem Menschen mit strikter Verbindlichkeit. Doch die Handlungen zu seiner Verwaltung sind weitgehend seinem Ermessen überlassen: sich im Notfall einen Arm amputieren lassen, ist ein ebenso kluger Akt der Verwaltung als sich den Magen zu füllen, wenn man Hunger hat. Im Falle der Transplantation von Organen geben die menschliche Solidarität und brüderliche Liebe die Richtlinien für die kluge Verwaltung ab, ohne daß sie es nötig hätten, etwas in sich Schlechtes damit gut zu machen.

Gestattet schließlich auch die Gemeinschaft der Familie eine legitime Anwendung des Grundsatzes vom Verhältnis des Ganzen und seiner Teile zueinander? Die soziale Liebe hatte den Menschen auf die Gesellschaft ausgerichtet; dieselbe Tendenz führt ihn zu einem anderen Menschen und bringt ihn dazu, mit ihm die Ehe zu schließen. Damit tut er einen ersten Schritt zu einer interpersonellen Vereinigung, die nicht nur der Geburt und der Aufzucht von Kindern dient, sondern auch der personalen Entfaltung der Eheleute durch die gegenseitige Ergänzung, die sie einander bringen. Bonaventura zeigt auch hier, wie die beiden Ziele der Ehe durch dasselbe Mittel erreicht werden: die gegenseitige Liebe der nach dem Ebenbild Gottes geschaffenen Ehegatten.[41] Die Ehe ist zunächst einmal eine echte Gesellschaft, eine Gemeinschaft von vernunftbegabten Wesen, bei denen das einigende Prinzip die Liebe ist. Als Glieder der Familie haben die Ehegatten Rechte, die aus ihrer Personalität erfließen; aber als Individuen in einer gleichen Gesellschaft haben sie auch Pflichten. Ihre Tätigkeit muß auf das Wohl der Familie gerichtet sein, selbst um den Preis individueller Opfer. Leider vergißt man zu häufig diese Grenze. Wenn man zum Beispiel über die Emanzipierung der Frau diskutiert, denkt man daran, ihr die größte Freiheit zu sichern; erinnert man sie aber auch mit dem gleichen Nachdruck daran, daß sie als Teil eines Ganzen ihre persönliche Wahlfreiheit dem Wohl des Ganzen, das heißt der Familie, opfern muß?

Derselbe Geist der Solidarität macht bei der Mutter das Risiko lobenswert, das sie durch eine Operation zum Wohl des Kindes auf sich nimmt, das sie trägt. Weshalb sollten die Ehegatten aus denselben Perspektiven keine zeitweilige Verstümmelung annehmen können oder erstreben, wenn es um das größere Wohl der Familie geht? Natürlich kann hier nicht die Rede davon sein, jeden persönlichen Egoismus zu rechtfertigen, sondern nur das Gemeinwohl (der Familie) zu fördern. Wir möchten nicht den Hauptton auf die Kasuistik verlegen, die sich hier aus dem Prinzip vom Verhältnis des Ganzen und seiner Teile zueinander ergibt; doch eröffnet es ganz sicher Perspektiven für das Problem, das gegenwärtig die Geister bewegt: das Problem der Geburtenregelung.

Wie man sieht, bietet das Prinzip vom Verhältnis des Ganzen und seiner Teile zueinander recht verstanden zahlreiche Anwendungsmöglichkeiten, die es dem Menschen gestatten, über sich selbst zu verfügen. Wenn in der Vergangenheit die christliche Moral seine Anwendung praktisch ausschließlich dem physischen Organismus vorbehalten hat, so können wir, wie uns scheint, einen bedeutend weiteren Gebrauch davon machen, das heißt in allen Fällen, in denen das Verhältnis eines Teiles zu einem Ganzen vorliegt, und in dem Maße, in dem sich dieses Verhältnis verifiziert. Wir geben uns jedoch gar keinen Illusionen hin über die Gefahren, die damit verbunden sind, und die vielen mißbräuchlichen Anwendungen, zu denen es Anlaß geben kann.

Eine andere genauere Erklärung legt sich nahe, die uns ganz besonders wichtig vorkommt: Die Erlaubtheit jener Handlungen, in denen das Individuum über sich selbst verfügt, erfließt nicht aus dem Prinzip des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinen Teilen als solchem. Dieses Prinzip ist nur ein Kriterium, das dem Menschen eine Sicherheit hinsichtlich der klugen Verwaltung der Güter gewährt, die der Schöpfer ihm anvertraut hat. Die menschlichen Güter – vergessen wir das nicht! – sind für den Gebrauch des Menschen geschaffen; der Mensch aber ist für Gott geschaffen.

[1] Pius XII., Ansprache beim Kongreß für Histopathologie, am 13. September 1952, Acta Apost. Sedis 44 (1952), 788. Wir verwenden hier die Übersetzung, die die Mönche von Solesmes unter dem Titel Le corps humain (Coll. Les enseignements pontificaux), Paris, Desclée et Cie., 1956, n. 276, geschaffen haben. – J. Madiran sammelt eine Reihe von Texten aus Aristoteles und Thomas, die die Lehräußerung Pius XII. bestätigen (Le principe de totalité, Nouvelles Edit. Latines, 1962, 12–14). Der hl. Bonaventura und die Scholastiker greifen auf dieselben Formeln zurück.

[2] Ebd.

[3] Mehrere Autoren haben in jüngster Zeit über das Prinzip vom Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen geschrieben. Wir beziehen uns häufig auf G. Kelly, Pope Pius XII and the Principle of Totality, Theol. Stud., 16 (1955), 373–396; J. Madiran, op. cit.; M. Nolan, The Positive Doctrine of Pope Pius XII on the Principle of Totality, Augustinianum 3 (1963), 28–44, 290–324.

[4] Siehe zu diesem Punkt: M. Nolan, op. cit., 23 ff.

[5] Casti Connubii [Acta Apost. Sedis 22, (1930), 565]; vgl. Le corps humain, n. 23.

[6] Summ. Theol. II, II, 108, 4.

[7] Summ. Astensis, lib. 1, tit. 26, ad 1 (Edit. Romae 1728, I, 87): «Licet etiam privatae personae ex voluntate ejus, cujus est membrum, vel etiam ejus, qui gerit curam ipsius praecidere membrum putridum propter salutem proprii corporis conservandam; aliter vero numquam licet – Es ist auch einer Privatperson gestattet, ein krankes Glied zur Gesunderhaltung des Körpers zu amputieren, wenn der, dem das Glied gehört, oder der, der für diesen die Fürsorge und Pflege ausübt, dies wollen; unter anderen Umständen ist es niemals erlaubt.»

[8] Summ. Angelica, ad verbum «Homicidium I», ad 2 (Edit. Venitiis 1582, I, 586): «Utrum liceat alicui occidere seipsum, aut mutilare? Respondeo quod non sine mortali peccato, quia nemo membrorum est dominus. Fallit hoc in mutilatione quae fit causa medicaminis: licet. – Ist es einem Menschen erlaubt, sich selbst zu töten oder zu verstümmeln? Ich antworte: nein, unter schwerer Sünde nicht, weil niemand Herr seiner Glieder ist. Das trifft nicht zu in dem Falle, in dem er es aus medizinischen Gründen tut: dann ist es erlaubt.»

[9] Ansprache vor dem Kongreß für Histopathologie, vom 13. Sept. 1952, Acta Apost. Sedis 44 (1952) 787 (Le corps humain, n. 373).

[10] Vgl. M. Nolan, op. cit., 295–301; G. Kelly, op. cit. 379. Der Ausdruck scheint popularisiert worden zu sein von J. Connery, Notes on Moral Theology, Theol. Stud. 15, (1954) 602.

[11] Pius XII., Ansprache vor dem Kongreß der Internationalen Gesellschaft für angewandte Psychologie vom 10. April 1958, Acta Apost. Sedis 50 (1958), 269.

[12] Zum Beispiel die Ansprache vor dem Kongreß des Internationalen Colloquiums für Neuro-Psycho-Pharmakologie vom 9. Sept. 1958, Acta Apost. Sedis 50 (1958), 693–694: «Zur Unterordnung der Einzelorgane unter den Organismus und seine eigene Finalität kommt noch die des Organismus unter die geistige Finalität der menschlichen Persönlichkeit selbst hinzu.»

[13] Mt 5, 29: «Wenn Dir Dein rechtes Auge Ärgernis erregt, reiß es aus und wirf es von Dir. Denn es ist besser, daß eins Deiner Glieder umkommt, als daß Dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird» (vgl. Mk 9, 43–47).

[14] Vgl. Summ. Astensis, loc. cit. (Edit. cit., I, 87): «In nullo casu licet praecidere membrum propter quodcumque peccatum vitandum, quia saluti spirituali semper potest aliter subveniri quam per abcisionem membri, quia peccatum subjacet voluntati. – In keinem Falle ist es gestattet, zur Vermeidung irgendeiner Sünde ein Glied zu amputieren, denn das geistige Heil läßt sich immer noch auf anderem Wege als durch Amputation eines Gliedes erreichen, da die Sünde vom Willen abhängig ist.»

[15] G. Kelly, Notes on Moral Theology, Theol. Stud. 9 (1948), 93–94; Dgl. Pope Pius XII and ..., ebd. 16 (1955) 379–382; Regatillo-Zalba, Theologia Moralis Summa II (Coll. Bibliot. de Autores Cristianos), Madrid, 1953, n. 251.

[16] Vgl. G. Kelly, The Morality of Mutilation, Theol. Stud. 17 (1956), 334–344. Wir erwähnen diesen Autor, weil uns scheint, als habe er diese Frage der Kasuistik in der besten Form zusammenfassend dargestellt.

[17] Vgl. dgl. Notes on Moral Theology, ebd. 15 (1954) 605–606; dgl. Pope Pius XII and ..., ebd. 16 (1955), 383–385; dgl. The Morality of Mutilation, loc. cit., 336.

[18] Vgl. G. Kelly, Notes on Moral Theology, Theol. Stud. 12 (1951) 70–71.

[19] La morale en médecine (Coll. Siècle et Catholicisme), Paris² 1962, 153.

[20] Vgl. E. Tesson, Discussion morale, Cahiers Laennec 24 (Juni 1964), 69–71.

[21] Vgl. J. Ferin, De l'utilisation des médicaments «inhibiteurs d'ovulation», Eph. Theol. Lov. 39 (1963) 779–786.

[22] Pius XII., Ansprache vor dem Kongreß für Urologie vom 8. Okt. 1953, Acta Apost. Sedis 45 (1953), 674. (Le Corps humain, n. 498); vgl. G. Kelly, Medico-Moral Problems, Saint-Louis 1948, 28.

[23] Vgl. E. Tesson, op. cit., 72.

[24] Vgl. Pius XII., Ansprache vor der Medizinisch-biologischen Vereinigung St. Lucas vom 12. November 1944 (Le Corps humain, n. 52); dgl. Ansprache vor dem Kongreß für Histopathologie vom 13. September 1952, Acta Apost. Sedis 44 (1952), 786 (Le Corps humain, n. 371).

[25] Contra Gentes, lib. III, Kap. XVII. Für eine Übersicht über die Parallelstellen siehe: F. Utz, Ethique social, I, Fribourg 1960, Anhang (der Verfasser gibt die Arbeit von A. Verpaalen wieder); R. Jaquin, Individu et société d'après saint Thomas, Rev. Sc. Relig. 35 (1961), 183–190.

[26] Johannes XXIII., Mater et Magistra [Acta Apost. Sedis 53 (1961), 451].

[27] Morale internationale (Coll. Bibl. de Théologie, Section Morale) Desclée et Cie., Paris 1964, 101–122.

[28] Wir haben versucht, in möglichst gedrängter Form den Begriff der Gesellschaft bei Bonaventura darzustellen. Es schien uns nicht notwendig, hier alle Referenzen anzugeben. Für ein eingehenderes Studium greife man zu H. Legowicz, Essai sur la philosophie sociale du Docteur séraphique, Fribourg, 1938, 140–160; M. de Benedictis, The Social Thought of St. Bonaventure, Washington 1946.

[29] Die gegenseitige Zuordnung von Person und Gesellschaft ist vielfach untersucht worden. Man konsultiere zum Beispiel C. de Konink, De la primauté du bien commun, Montréal 1943; J. Maritain, La personne et le bien commun, Paris, Desclée de Brouwer 1947. Vgl. J. Madiran, op. cit., oben Anm. 1, 51–84.

[30] Ansprache vor dem Kongreß für Histopathologie, Acta Apost. Sedis 44 (1952), 786, (Le Corps humain, n. 371).

[31] Vgl. Coll. De Donis Spiritus S., Coll. IV, n. 10 (Edit. Quaracchi 1892–1901, V, 475 b).

[32] Zum Beispiel Aristoteles Politeia, VIII, 1.

[33] Vgl. J. Madiran, op. cit. Sein ganzer Band ist im übrigen darauf abgestellt, die Irrtümer des Totalitarismus zurückzuweisen. Er selbst verweist auf zahlreiche Texte und Äußerungen des Lehramtes.

[34] Die allgemeine Lehre hält noch an diesem Gesichtspunkt fest. Siehe: Ami du Clergé 57 (1947), 679; J. Paquin, Morale et médecine, Montréal 1955, 239–242.

[35] Vgl. P. Cruchon, Expérimentation sur l'homme dans le domaine corporel et dans le domaine psychologique, Perspectives et limites de l'expérimentation sur l'homme (Coll. Convergence), Paris 1960, 65–89; G. Kelly, Pope Pius XII and..., op. cit., oben, Anm. 3, 385–391; E. Tesson, Réflexions morales, Cahiers Laennec 12 (Juni 1952), 27–39.

[36] Wir müssen ständig für das Wohl der Gemeinschaft Risiken aller Art ertragen. Vgl. J. Lynch, Notes on Moral Theology, Theol. Stud. 17 (1956), 174–176.

[37] B. Cunningham, The Morality of Organic Transplantation (Coll. The Cathol. University of America. Studies in Sacred Theol., n. 86), Washington 1944.

[38] Das Buch von P. Cunningham hat eine sehr lebhafte Kontroverse ausgelöst; es ginge zu weit, hier alle Stellungnahmen anführen und alle durch diese Thesen auf den Plan gerufenen Schriften nennen zu wollen. Wir wollen nur Vertreter dreier charakteristischer Standpunkte anführen:

a) Eindeutig ablehnend: P. Hurth, Prof. an der Gregoriana, Rom, zumindest in den mündlichen Kursen, (vgl. G. Kelly, Notes on Moral Theology, Theol. Stud. 24 (1963), 627–630); F. Iorio, Theologia Moralis II, Neapel, 1939, n. 200; Noldinschmitt-Heinzel, Summa Theol. Moralis II, Innsbruck 1954, n. 328; L. Bender, Organorum humanorum transplantatio, Angelicum 31 (1954), 139–160; J. Wroe, Catholic Medical Quarterly 16 (1963), 61 ff.; und mehrere andere.

b) Positiv aber mit vielen Vorbehalten: Regatillo-Zalba, op. cit. oben, Anm. 15, 268. Nachdem er scharf gegen P. Cunningham Stellung genommen hat, ändert P. Zalba seine Haltung und anerkennt, wobei er seine These im wesentlichen beibehält, für die im entgegengesetzten Sinne lautende These eine äußere Probabilität: La mutilación y el traspianto de organos a la luz del magisterio eclesiastico, Razón y Fe 153 (1956), 523–548; J. Geraud, Peut-on donner un œil à un aveugle? Ami du Clergé 65 (1955), 167; J. Paquin, op. cit. oben, Anm. 34, 247.

c) Eindeutig positiv, ungeachtet einiger Vorbehalte hinsichtlich des Beweisverfahrens: G. Kelly in mehreren seiner Notes on Moral Theology, veröffentlicht in Theol. Stud. seit 1947, an Hand derer man die Entwicklung seines Denkens und die Vertretung seiner Überzeugungen verfolgen kann. Seine beiden Artikel bringen die Synthese seines Denkens: Pope Pius XII and..., op. cit., 391–396; The Morality of Mutilation, op. cit., 322–344; J. McCarthy, The Morality of Organic Transplantation, Irish Eccl. Record 67 (1946), 192–198; L. Babbini, Moralità del trappianto di un membro pari, Palestra del Clero 34 (1955) 359–361; F. Connell, The Pope's Teaching on Organic Transplantation, Am. Eccl. Rev. 135 (1956), 159–170; E. Tesson, Greffe humaine et morale, Cahiers Laennec 16 (März 1956), 28–33; J. Snoek, Transplantação organica entre vivos humanos, Rev. Eccl. Brasileira 19 (1959), 785–795; G. Healy, Medical Ethics, Philippine Studies 7, (1959), 461–479; T. O'Donnel, op. cit. oben, Anm. 19, 131–138.

[39] Im Vorgehen verschiedener Autoren gibt es gewisse Kuriositäten. Siehe zum Beispiel J. McCarthy, op. cit., 198; G. Kelly, Pope Pius XII and..., op. cit., 392–396; dgl. The Morality of Mutilation, op. cit. 322–344, besonders 342; J. Connery, Notes on Moral Theology, Theol. Stud. 15 (1954), 603–604. Die Autoren geben zu verstehen, daß entweder ein Übel aus einem angemessenen Grund gestattet sein kann – was nach der gegenwärtigen Lehre der Kirche keineswegs annehmbar ist –, oder daß die Verstümmelung nicht in sich schlecht ist – was einer anderen Tradition widerspricht, die jedoch weniger fest steht, als man glaubt. Wir geben dieser zweiten Hypothese den Vorzug. Das ist übrigens auch nach unserer Auffassung die Schwierigkeit, die Pius XII. davon zurückhielt, den Grundsatz des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinen Teilen auf die Organtransplantation anzuwenden. Vgl. Ansprache an die Ophtalmologen, vom 14. Mai 1956, Acta Apost. Sedis 48 (1956), 461.

[40] P. O'Donnel kommt wiederholt auf diese Frage der klugen Verwaltung zurück (op. cit., 63–64; 125–126, und andere Stellen). Doch will es uns scheinen, daß er diesem uns so maßgeblich erscheinenden Argument nicht seine volle Überzeugungskraft gibt. Vgl. M. Nolan, op. cit., 309–312.

[41] I Sent., dist. 10, art. 2, q. 1 (Edit. cit., I, 201 a): «Sponsus et sponsa diligunt se amore sociali ad convivendum et... amore conjugali ad prolem procreandam – Gatte und Gattin lieben einander aus sozialer Liebe zum Zusammenleben und ... aus ehelicher Liebe zur Erzeugung von Nachkommenschaft. – Unglücklicherweise hat man diesen Aspekt der Ehe bei Bonaventura niemals hinreichend durchleuchtet. Immerhin kann man H. Legowicz, op. cit., 161–182 – konsultieren.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ALONZO M. HAMELIN

Geboren am 4. Dezember 1920 in S. Narcisse, Kanada, Franziskaner, zum Priester geweiht 1949. Er studierte Theologie am Seminar St. Anton seiner Heimatdiözese Trois Rivières, in Montreal und am Athenaeum in Rom. 1954 promovierte er zum Dr. theol. mit der These: Le Tractatus de Usuris de Maître Alexandre d'Alexandrie. Er ist Professor für Moraltheologie an der Franziskanerhochschule in Montreal und Direktor der Zeitschrift: La vie des communautés religieuses. Veröffentlichungen sind: L'école franciscaine de ses débuts jusqu'à l'Occamisme, 1961, und: Un traité de morale économique au XIV[e] siècle, 1962, sowie Artikel in seiner Zeitschrift und in: Culture.

Theo Westow

Das Problem des Pazifismus

Ein kritischer Überblick über Studien in englischer Sprache

Es gibt mehr als 50 verschiedene Organisationen, die sich direkt mit dem Frieden befassen; in den Vereinigten Staaten mindestens 35. Auf dem europäischen Festland scheinen es in Deutschland 16, in Frankreich 13, in Italien 10, in Holland 11 und in Belgien 8 zu sein. Die meisten der englischsprechenden Organisationen haben eigene Veröffentlichungen.[1] Das kann auf der angelsächsischen Vorliebe für konkrete Probleme und infolgedessen eher für christliche Wirklichkeiten als für Theorien beruhen. Anderseits sind sowohl die USA wie England schon im Besitz einer ausgedehnten nuklearen Kriegsmaschinerie, welche die nationale Wirtschaft erdrosselt. Nicht nur der Steuerzahler (England gibt jährlich über 2 000 000 000 Pfund für die ‚Verteidigung' aus), sondern auch die Armee, die Marine und die Luftwaffe, der Wissenschaftler, der Industrielle, der Fabrikarbeiter, der Geschäftsmann und der Erzieher sind alle in eine Lage verwickelt, welche den Krieg als den einzigen praktischen Ausweg und den Frieden als ein unmögliches Ideal betrachtet. Dieser Mangel an Ausgleich ist schon an sich genügend, um in einer lebendigen Demokratie entschlossenen Widerstand hervorzurufen. Die angelsächsischen Christen sind daher verpflichtet, sich früher oder später die Frage zu stellen, ob das Christentum in dieser Lage etwas zu sagen hat.

Das Material ist so ausgedehnt, daß es mehrere Bände brauchte, um alles zu erfassen. Es schien daher vernünftig, diesen Überblick als eine Erörterung darzustellen, von der Oberfläche zum Herzen des Problems vorzustoßen und nur auf jene Studien Bezug zu nehmen, die einen wirklichen Beitrag zum Thema leisten. Das veröffentlichte Material könnte leicht eine Bibliothek füllen. Da würde sich unweigerlich manche Wiederholung, etwas Animosität und ein ziemliches Quantum oberflächlicher Diskussion ergeben, die das Resultat verwirren müßte; eine Auswahl ist infolgedessen die einzig mögliche Lösung.

Aus dem gleichen Grunde ist die Bedeutung von ‚Pazifismus' hier auf die Verwerfung des Krieges beschränkt, und unter ‚Krieg' verstehen wir den Streit in Waffen zwischen Völkern oder Völkergruppen. Ich befasse mich also hier mit keiner andern Art ‚Frieden' oder ‚Krieg'.

Wollen wir rasch eine objektive Idee von dem bekommen, was der nukleare Krieg in sich schließt, so kann uns Tom Stoniers «Nuklearkatastrophe»[2] sehr nützlich sein. Dieses Buch kann durch die Geschichte der Pugwash-Konferenzen, die Prof. J. Rotblat[3] veröffentlicht hat, ergänzt werden. Auf der ersten Konferenz (1957) wurde festgestellt, «Es ist unsere Überzeugung, daß es für die Wissenschaftler absolute Pflicht ist, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um den Krieg zu verhüten und zur Herstellung eines dauernden, allgemeinen Friedens behilflich zu sein».[4] Ich zitiere diese Feststellung nicht wegen ihres allgemeinen Inhalts, sondern weil sie beweist, daß diese Wissenschaftler das Problem *nicht* als akademische Angelegenheit behandeln, sondern vom Standpunkt menschlicher Wesen aus, die *persönlich* in die Sache verwickelt sind. Nun ist es gerade eine häufige Beschwerde der Pazifisten, daß die Theologen selten diese Haltung

einnehmen, sondern sich mit dem Problem befassen, als ob es bloß ein sehr schwieriger Fall wäre, der nach dem Textbuch gelöst werden muß.

Studien über die psychologischen, soziologischen und anthropologischen Seiten des Krieges sind von L. Bramson und G. W. Goethal[5] passend zusammengestellt worden; davon erscheint praktisch wiederum nichts in den Handbüchern der Moraltheologie, wo sie sich mit diesem Punkt befassen. Besonders interessant ist die Studie von Marg. Mead «Der Krieg ist nur eine Erfindung, keine biologische Notwendigkeit»;[6] dieser Titel ist klar genug und bedarf keiner weitern Erklärung.

Es sind zwei größere Studien erschienen, welche das ganze Problem in eine passende geschichtliche Perspektive stellen. Das Werk von Dr. R. H. Bainton «Christliche Haltungen zu Krieg und Frieden»,[7] das sich leicht liest und viel fesselndes Material enthält, führt ihn schließlich auf die pazifistische Seite des Problems und übt einen überzeugenden Zauber aus. Die andere Studie stammt von G. S. Windass.[8] Dieses Werk ist für jedermann, der dieses Problem studiert, von wesentlicher Bedeutung. Es ist eher eine Geschichte der theologischen Seite des Problems. Es beginnt mit dem christlichen Protest der frühen Kirche; dann verfolgt der Verfasser das Thema durch die Periode der ‚Anpassung' zur ‚Weihe der Gewalttat' im Mittelalter, an dessen Ende der ‚Protest' ‚humanisiert' wird, worauf jedoch durch den Einfluß von Vittoria und Suarez die systematische ‚Anpassung' folgte, die das Aufkommen des Nationalstaates verherrlichte. Von da an wiegt die ‚Welt' vor, und der Autor schließt mit einer sehr beachtlichen Diskussion über ‚ungeeignete' und ‚geeignete Stellungnahmen' zum Problem in der heutigen Zeit. Das Werk ist mit viel Gerechtigkeitssinn und in feinem Stil geschrieben; es schließt mit einem Aufruf zu echter ‚christlicher' Gemeinschaft.

Wir gelangen nun zu einer Flut von Studien, die mehr oder weniger um die ‚Theorie' vom ‚gerechten Krieg' kreisen. Es scheint angezeigt, mit den offiziellen Erklärungen der Kirchen zu beginnen.[9] Der wirkliche Hintergrund all dieser Dokumente liegt in den Berichten über die Konferenz von Oxford (1937) und die von Amsterdam (1948). Die Anfangsfeststellung lautet: «Wir sind darin einig, der ganzen Menschheit zuzurufen: Der Krieg ist gegen den Willen Gottes.» Das ist eine einfache theologische Feststellung. Doch danach schwankt die Erörterung hin und her, bis man in Amsterdam zu dem Schluß kommt, es sei des Christen «Pflicht, das Gesetz wenn nötig auch mit Gewalt zu verteidigen».[10] Die Verwirrung ergab sich aus der Schwierigkeit, einen «kompromißlosen Gehorsam gegen ein Reich, das nicht von dieser Welt ist» mit «der nicht weniger dringenden christlichen Verantwortung für die Verteidigung der grundlegenden Rechte und Freiheiten des Menschen und der Einrichtungen, durch die diese in unserer Gesellschaft behauptet, verteidigt und entfaltet werden»[11] zu verbinden. Was versteht man aber genau unter ‚unserer Gesellschaft'? Was für Einrichtungen müssen verteidigt werden? Und die störendste aller Fragen: Wieso müssen sie mit militärischer Gewalt verteidigt werden? – Eine derartige Entscheidung verbirgt nur mühsam die Zweideutigkeit des Arguments; sie ist leider typisch für all diese Dokumente. Es ist daher erfrischend, wenn Sir Thomas Taylor und Robert S. Bilheimer am Ende ihres Berichtes über den Weltkirchenrat feststellen: «Wir geben jedoch offen zu, daß wir nicht sehen, wie die Forderungen des Evangeliums für die gefährliche Lage unserer Zeit geltend gemacht werden können, außer in Begriffen, welche die Gegenstände auf diese Weise einengen.»[12] Es wird auch zugegeben, daß die Theorie eines ‚gerechten Krieges' in Wirklichkeit nicht auf die Lage paßt, die heute vorliegt, wenn wir sie mit der Zeit vergleichen, wo sie im Spätmittelalter und in der Renaissance ausgearbeitet wurde.[13] Die Folge davon ist, daß das Problem jammervoll in raffinierten Diskussionen versandet, wer unschuldig sei, was man zerstören dürfe, wen die Verantwortung trifft, was für Waffen man brauchen dürfe und welche nicht, was für Zielbereiche berechtigt seien. So wird das ganze Problem eher eine Kasuistikübung als eine echte theologische Untersuchung. Diese wird von der feinen und viel theologischeren Behandlung der Frage unternommen, welche die sogenannten Historischen Friedenskirchen versuchen. Diese weigern sich eindeutig, sich an die Peripherie des Problems ziehen zu lassen, und sehen im Konflikt zwischen dem Krieg als solchem und dem überragenden Primat der Liebe das Herz der Frage. Unschwer können sie dartun, daß Christus kein Vorwiegen der Liebe auf biologischen oder regionalen Grundlagen anerkannte, und sie allein lassen das Evangelium selber in dieser Sache sprechen. Aus dem gleichen Grunde schalten sie eine Zweideutigkeit im Gebrauch des Wortes ‚Liebe' aus, die dagegen in der Anklage, sie ‚verdrehen die Liebe', offenkundig zutage tritt, die Angus und Dun gegen sie erheben.[14] Gleicherweise stellen sie in Abrede, die Pazifisten seien

‚sozial unverantwortlich'.[15] Die Leistungen der Quäker auf dem Feld konstruktiver sozialer Verantwortlichkeit beschämen manche andern Christen.[16]

Es läßt sich nicht leugnen, daß all diese Dokumente eine tief verwurzelte, scheinbar unüberwindliche Sorge hinsichtlich des Problems zeigen, ob es nur eine Sittlichkeit gibt oder zwei, eine christliche und eine natürliche. Schon 1932 schrieb Reinhold Niebuhr, dessen Name fast in jeder Studie erscheint: «Sooft der religiöse Idealismus seine reinsten Früchte hervorbringt und dem egoistischen Streben den stärksten Widerstand entgegensetzt, gelangt er zu Forderungen, die vom politischen Standpunkt aus ganz unmöglich sind... Es würde daher scheinen, man nähme besser einen klaren Dualismus in der Moral an, statt eine Harmonie zwischen den zwei Methoden zu suchen, welche die Wirksamkeit beider bedroht. Ein solcher Dualismus würde... einen Unterschied machen zwischen dem sittlichen Urteil, das auf das Ich und die andern Anwendung findet... und dem, was wir von Individuen und Gruppen erwarten.»[17] Das schließt klar in sich, daß das Christentum nichts zu bedeuten hat, wenn es sich um die «andern» oder um «Gruppen» handelt. Viele Nichtpazifisten haben diese zynische Offenheit übel aufgenommen, wollen aber nicht anerkennen, daß diese Behauptung sich von der Theorie vom ‚gerechten Krieg' nur durch die Unverhülltheit ihrer Begriffe unterscheidet. Das ist wahrscheinlich der Grund, weshalb so mancher ehrliche Denker es auf irgendeine raffinierte Weise fertigbringt, diese Theorie gleichzeitig anzunehmen und zu verwerfen. Die Sache schaut anders drein, wenn wir an die Stelle von Niebuhrs ‚Gruppen' die Begriffe ‚Staatsmann', ‚Regierungen', ‚rechtmäßige Autorität' setzen. Das ist aber nur durch die stillschweigende Annahme möglich, daß die eigene Verantwortung in der der ‚Regierungen' oder des ‚Staates' nicht inbegriffen ist. Das würde aber der demokratische Angelsachse hitzig bestreiten. Dadurch hat Stanley Windass keine Schwierigkeit, die Theorie zu erledigen. – Paul Ramsey anderseits beginnt mit der Darlegung, daß die moderne Darstellung der Theorie dem hl. Augustin nicht in die Schuhe geschoben werden kann; dann macht er sie zum hauptsächlichen Drehpunkt eines langen, gewundenen Arguments, in dem jede Bedeutsamkeit in zuhöchst scholastischen ‚Sonderbeweisen' untergeht.[18] Man ist nicht erstaunt, wenn er am Ende seiner besondern Behandlung der Theorie vom gerechten Krieg die Gerechtigkeit eines Defensivkrieges auch auf einen Krieg «zur Verwirklichung unseres nationalen Zieles» ausdehnt.[19] Offenbar ist ‚gerecht', was ‚national' ist.

Innerhalb der ziemlich verschwommenen Grenzen der ziemlich unzuversichtlich vorgebrachten Theorie vom gerechten Krieg haben viele Humanisten und Christen ein Sicherheitsventil für ihre tiefere Besorgnis in der Diskussion über den Atomkrieg als solchen gefunden, teils weil er dem Problem ganz neue Dimensionen gegeben hat, teils wegen der erschreckenden Aktualität des Nuklearwaffenwettrennens zwischen den USA und der USSR; diese Aktualität ist durch die Verbreitung der Nuklearwaffen in andern Ländern noch größer geworden. Die wichtigste Stellungnahme auf diesem Gebiet erfolgte im Symposium «Nuclear Weapons and Christian Conscience» (Nuklearwaffen und das christliche Gewissen).[20] Es stellt keine besondere These auf; einzig die Stellung Walter Steins verficht einen sogenannten ‚Nuklearpazifismus', d.h. einen Pazifismus, der sich auf die Verwerfung des Atomkrieges beschränkt. Man wird kaum sagen können, das Problem sei in diesem Buch weitergebracht worden, obwohl verschiedene Punkte der heutigen Diskussionen mit großer Aufrichtigkeit und einiger Schärfe erörtert werden. Es wurde aber in der Presse ausgiebig und günstig besprochen. – Einen Fortschritt bringt Justus G. Lawler in seinem kürzlich erschienenen «Nuclear War. The Ethic, the Rhetoric, the Reality» (Der Atomkrieg. Ethik, Rhetorik, Wirklichkeit).[21] Der Verfasser geht über die meisten seiner Vorgänger hinaus, indem er betont, daß viel Tinte in der Diskussion für oder gegen den Atomkrieg fließt, die positive Seite des Themas aber, die in «Pacem in Terris» kraftvoll hervorgehoben ist, praktisch vernachlässigt wird, nicht zuletzt von den Theologen. – All diese Bücher erwähnen die auf ihrem Gebiet bedeutsame Literatur; sie kann jedoch hier nicht eingehend aufgeführt werden, da der Raum streng beschränkt ist.

Bei dieser ganzen Diskussion zeigt sich eine seltsame Abneigung, sich mit den großen und letztlich entscheidenden Themen zu befassen, welche die Christenheit in Angriff nehmen muß. Sie sollte untersuchen, ob eine zufällige politische Sache von menschlichen Personen, geschweige denn von Gliedern Christi verlangen kann, einander *ohne persönliche Gründe* zu töten. Sie sollte sich die Frage stellen, ob die gottgegebene Würde der menschlichen Person zu einem politischen und materiellen Werkzeug gemacht werden kann, sei es als Soldat oder als Opfer. Sie sollte sich fragen, welche menschliche

Körperschaft mit Recht den Anspruch erheben darf, sie besitze die Autorität, einen Kriegsprozeß anstelle eines Gesetzesverfahrens zu unternehmen. Kein Mensch, weder in der Kirche noch im Staat, darf das Gesetz in seine eigenen Hände nehmen. Er sollte sich die Frage stellen: «Wer ist mein Bruder?» – Diese Frage weist auf eine schreckliche Lücke in der heutigen Moraltheologie hin, die völlig in den Begriffen der individualistischen Mentalität gedacht ist, welche den Westen schon 600 Jahre lang beherrscht. Wir sollten die Frage prüfen, ob wir nicht die Sicht auf die überwältigenden Folgerungen jener ‚Einheit des Menschengeschlechts' verloren haben, von der die letzten Päpste vergeblich gesprochen. Wir sollten die moralischen Grundsätze erforschen, die sich aus diesem Begriff der Menschheit ergeben, damit eine neue sittliche Grundlage gefunden wird, auf der man ein gesundes System internationaler Gesetze mit einer internationalen Regierung und einer internationalen Polizeimacht aufbauen kann. Man sollte nicht nur den Begriff der Autorität untersuchen, sondern auch den der Liebe; der aber fehlt in dieser Diskussion vollständig. Natürlich sind gleich Spaßvögel zur Hand, die erklären, die Familie und das Volk haben das erste Anrecht auf unsere Liebe. Nur hat Christus eine solche physische und territoriale Beschränkung der Liebe, die aus ihr eine bloße Ausweitung des eigenen Interesses macht, sehr deutlich verworfen. Man sollte die Frage untersuchen, ob der Christ an einem bestimmten Punkt des Elends sein Christentum über Bord werfen und einem unbestimmten, schlecht verstandenen, von Menschen gemachten und zurechtgedrehten ‚Naturgesetz' folgen dürfen, das sich auf alle möglichen halberlösten, halbzivilisierten Instinkte stützt.[22] All das bedeutet aber nichts anderes als letztlich das Problem, ob Christus von Belang ist oder nicht. So einfach ist die Sache. Und so erschreckend, wenn wir sie vom Gesichtspunkt unseres Glaubens ansehen. Man müßte als grundlegende Untersuchung die anstellen, ob der menschgewordene Christus als Folgerung in sich schließt, daß eine Weltordnung durch Gewalt erlöst, geschützt und geeint werden soll oder nicht vielmehr durch konstruktives Zeugnis und nötigenfalls durch das Leiden. Es gibt keinen einzigen echten Pazifisten, der angesichts des konkreten Elends der Furcht und Gewalttat seine Hände wäscht. Im Gegenteil: bis jetzt hat nur der echte Pazifist tatsächlich etwas zur Lösung dieses Problems getan.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Pazifist, wenn man zur ‚Theologie' kommt, viel stärkere Gründe aufzuführen hat als der Nichtpazifist. Dieser steht verzweifelt vor einer unübersteigbaren Mauer; der Pazifist versucht wenigstens, diese zu untergraben, zu überklettern oder zu umgehen. Vielleicht erfolgte die erste wahrhaft bedeutsame Aussage 1936, als Prof. G. H. C. MacGregor sein «New Testament Basis of Pacifism» (Neutestamentliche Grundlage des Pazifismus)[23] veröffentlichte, das eine peinlich genaue, ehrliche und sorgfältige Analyse der christlichen Ethik ist, die sich auf den Text des NT stützt. Er weist darauf hin, daß eine neue Gruppe nichtpazifistischer Christen an der Amsterdamer Konferenz des Weltkirchenrates aufgetreten ist, die mit Kardinal Ottaviani darin einig geht, daß «der moderne Krieg mit seiner Massenzerstörung nie ein Akt der Gerechtigkeit sein kann».[24] Trotzdem ist die allgemeine Darlegung immer noch zu sehr im polemischen Stil etwas veralteter Apologetik gehalten.

Der große Theologe des Pazifismus ist Kan. C. E. Raven, der die theologische Grundlage des Pazifismus in einer großen Untersuchung mit dem Titel «The Religious Basis of Pacifism» (Die religiöse Grundlage des Pazifismus)[25] behandelt; dessen Hauptpunkte hat er neuerdings in seiner «Theological Basis of Christian Pacifism»[26] entwickelt. Ich kann seine Gedanken hier nur kurz zusammenfassen. Er stützt sich im wesentlichen auf den Kampf zwischen Gut und Böse. Nach einem scharfen Angriff auf Niebuhr, Schweitzer, Barth und Brunner, denen er vorwirft, sie stellen das Christentum als einen unversöhnlichen Konflikt zwischen der griechisch-römischen ‚Erleuchtung' und der biblischen ‚Erlösung' dar, vertritt er die Ansicht, ein Christentum, das eine völlig schlechte Natur und eine Welt der Gnade als ein Kierkegaardsches ‚Entweder-Oder' annimmt, sei ein arianisches Christentum, das den Schöpfer und den Erlöser als radikal verschieden darstellt. Die ganze Bedeutung Christi liegt in seinem Sieg über das Böse, den er durch Kreuz und Auferstehung erringt. Mit andern Worten: Für Raven ist die nichtpazifistische Auffassung, die zwei Ordnungen annimmt, die der ‚Gerechtigkeit' und die der ‚Liebe', die des Alten und die des Neuen Testaments, die des Gottes der Macht und die des Gottes der Liebe, mit der echten christlichen Theologie völlig unvereinbar. In dieser «Spannung», die zweifelsohne besteht, aber in der Einheit der Menschwerdung Christi eingeschlossen ist, hat das Problem des Krieges wesentliche Bedeutung, da es die ganze Wertskala unserer

Beziehungen zu Gott und zum Mitmenschen enthält. Raven verwirft daher jeden Rückgriff auf ein Naturgesetz gegen das Gesetz der Liebe und betont: wie Christus gekommen sei, um das alte Gesetz durch das neue zu erfüllen, so könne der Christ nicht das Naturgesetz gegen das neue ausspielen, sondern müsse die Ordnung der Macht und der sogenannten natürlichen Gerechtigkeit durch die der Liebe umgestalten. Das schließt das Erdulden des Kreuzes in sich, und er wirft der Kirche vor, sie habe es versäumt, dies ihren Gläubigen vor Augen zu halten, um so die Möglichkeit zu finden, sich dem manichäischen Konzept einer bösen und einer guten Welt anzupassen. Der grundlegende Kampf zwischen Gut und Bös liegt im Menschen selber, und da der Christ mit Christus eins ist, bleibt ihm keine andere Wahl, den Sieg zu suchen, als der Weg, auf dem Christus ihn erlangte: durch Liebe und notfalls durch Leiden. Die Quellen seiner Kraft sind dann nichts anderes als die Verwirklichung von Glaube, Hoffnung und Liebe und die Gemeinschaft im Geiste mit den Andern. «Christliche Pazifisten gewinnen ihre Überzeugung nicht aus einer negativen Verabscheuung des Krieges noch aus dem utopischen Traum einer Lotusesserwelt, sondern aus dem Dasein und der Bedeutung Christi.»[27] Man kann daher nicht auf die Ansicht einzelner Theologen, z. B. des kürzlich verstorbenen Erzbischofs Temple und anderer, eingehen, die zu Beginn des zweiten Weltkrieges meinten, nach Gottes Plan müsse die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Gesetz dem Reich der Liebe vorausgehen. Das bedeutet schlechthin einen Riß durch die Kontinuität der Heilsgeschichte und eine Wiedereinführung einer Periode alttestamentlicher Ethik, sooft die christliche Ethik zu große Anforderungen zu stellen scheint. Nochmals: Wenn die Welt und Gott einander so völlig fernstehen, daß wir eine unerlöste natürliche Gerechtigkeit aufrechterhalten können, sooft die erlösende Liebe des Vaters unsern Instinkten widerspricht, «so wird jede wahre Vereinigung von Gott und Mensch im einen Christus unmöglich».[28] So wird das Problem des Krieges ein Problem, das radikal und auch für die Gemeinschaften die Probe bildet, ob das Christentum wirklich eine Bedeutung hat oder nicht. Man kommt von der Theologie aus nicht um dieses grundlegende Dilemma herum, indem man behauptet, der Pazifismus sei ein besonderes Charisma, das mit einer außerordentlichen Berufung oder einer besondern Art evangelischen Rates verknüpft ist. Es geht um die grundlegenden Folgerungen der Liebe als dem Wesensgebot und der Grundlage der christlichen Ethik; es geht um die tiefste Einheit des Christen mit Christus und um die wesentliche Frage, ob Christus für diese Welt wirklich etwas zu bedeuten hat oder nicht.

Wenn dies auch zugegeben wird, bleiben immer noch Schwierigkeiten in der Anwendung. Die bedeutendste ist die folgende: Selbst wenn wir annehmen, daß das erwähnte Grundargument für den einzelnen Christen gültig ist, sehen wir nicht, wie es auf die menschliche Gesellschaft im weitern Anwendung findet. Dieses Problem sehen nicht nur die Pazifisten[29], sondern auch die Halbpazifisten[30] und Nichtpazifisten[31] klar. Alle sprechen sehnsüchtig von ‚einer wirksamen internationalen Autorität' oder einer ‚Weltverbündung'. Statt jedoch diese Schwierigkeit an den Hörnern zu packen und in ihrer ganzen Tiefe in Angriff zu nehmen, läßt man das Thema allzu leicht in Anklagen gegen die Pazifisten abgleiten, sie seien wirklichkeitsfern und sorglos. Solch emotionale Vorwürfe aber bilden kein theologisches Argument.

Die tatsächliche Schwierigkeit liegt darin, daß die Mentalität des Westens in den letzten sechshundert Jahren so sehr vom Individualismus durchtränkt worden ist, daß im westlichen Denken ‚Person' und ‚Einzelwesen' gleichbedeutend geworden sind. Daraus hat sich ergeben, daß die Einheit der Menschheit eine Abstraktion, eine Theorie geworden ist. Infolgedessen ist die geläufigste Auffassung von ‚Gemeinschaft' die, welche darunter kleine physische Gruppen wie die Familie oder die Sippe, oder territoriale Gruppen wie die Pfarrei, das Bistum und den Staat versteht. Diese zufälligen, kontingenten Gruppierungen bieten jedoch für den Begriff der ‚Gemeinschaft' keine solide ontologische Grundlage. Die ganze Theologie der Erschaffung und Erlösung setzt aber den Primat der menschlichen Gemeinschaft als Ganzes voraus. Das ist im 2. Kapitel der Konstitution über die Kirche eindeutig anerkannt.[32] Aus diesem Grunde habe ich vorgeschlagen, man sollte die ontologische Einheit der Menschennatur als ontologische Grundlage der menschlichen Gemeinschaft als Ganzes betrachten.[33] Das ist keine neue Theorie. Aber man hat auf betrübende Weise versäumt, ihre Folgerungen und Zusammenhänge ernst zu nehmen. Das scheint der Grund zu sein, weshalb die von den letzten Päpsten, besonders Papst Johannes, so oft erwähnte ‚Einheit der Menschheit', nicht richtig in die theologische und philosophische Erneuerung unserer Tage eingedrungen ist. Gerade dies

aber würde die ganze ‚personalistische' Perspektive aus einem System individualistischer Verdrehungen herausheben und in die Linie des theologischen, konkreten Daseins des Menschen stellen. Das würde unausweichlich zu einer neuen Wertung des ‚Bruders' führen und den Dogmatikern und Moraltheologen gestatten, die Moral auf eine viel realistischere Grundlage zu stellen; auch die ökumenische Bewegung würde dadurch eine fruchtbarere Basis gewinnen. Die persönliche Würde des ‚Bruders' wäre nicht mehr eine bloße Zugabe zu unserer individuellen Existenz; er würde vielmehr in unsere Auffassung von uns selber und von Christus eingegliedert und fände darin seinen wahren Ort. In dieser Sicht würden die theologischen und praktischen Folgerungen der Menschwerdung und Erlösung Christi und der Heilsgeschichte ihren Sinn bekommen.

In praktischer Hinsicht würde eine der unmittelbaren Folgen darin bestehen, daß die ganze Frage des Nationalismus und der staatlichen Oberhoheit, die Papst Paul so treffend gebrandmarkt hat, auf ihre richtigen Ausmaße zurückgeführt würde. Die Gefahr des Nationalismus – den alle Verteidiger der Theorie vom ‚gerechten Krieg' immer noch mehr oder weniger als gegeben annehmen – sah schon Marquis von Lothian in seiner machtvollen Abhandlung «Der dämonische Einfluß der nationalen Oberhoheit»[34] voraus. Sie hat zu der hinkenden, demoralisierenden Haltung einiger Mitglieder der Hierarchie während des Krieges geführt, wie die peinlich ehrliche und eindringende Studie von Prof. G. Zahn[35] darlegt. Der gleiche Einfluß schadet offensichtlich der moralischen Autorität der Kirche, wenn der Nationalismus mit einem ideologischen Konflikt verhängt wird, wie die glänzende Studie «Kuba, Kirche und Krise» von Prof. Leslie Dewart[36] nachgewiesen hat.

Eine geschichtliche Überprüfung des Problems der Nationalhoheit, die in der Theorie vom ‚gerechten Krieg' als garantiert hingenommen wird, beweist, daß der Nationalstaat ein ziemlich neueres, seiner Natur nach rein zufälliges historisches Gebilde ist. Das bedeutet aber, daß dieses Ding, das man als Vertreter einer ‚absoluten Autorität' auffaßt, der das Recht zukommen könnte, einen Krieg zu erklären, tatsächlich keine philosophische oder theologische Grundlage hat. Diese Auffassung, die schon Oscar Cullmann angetönt hatte, habe ich weiterzuentwickeln versucht.[37] Das Recht, solch absolute Gemeinschaftsentscheidungen zu treffen, steht wesentlich der *menschlichen Gemeinschaft als solcher* zu und kann nur von einer Autorität ausgeübt werden, welche rechtmäßig diese ganze Gemeinschaft vertritt.[38] Man kann infolgedessen nicht sagen, der Nationalstaat *als solcher* habe die grundlegende Pflicht, sich zu verteidigen; denn die Nation ist keine absolute Gegebenheit und hat keine absoluten Rechte. Das Pauluswort, das vorgebracht wird (Röm. 13), sagt nur, daß die weltliche Autorität einen Teil der ‚Ordnung' Gottes darstellt (das dort gebrauchte Verb *tasso* bedeutet ‚ordnen', nicht ‚einsetzen', wie die *Bible de Jérusalem* übersetzt: der hl. Paulus sagt *nicht*, die weltliche Autorität sei von Gott ‚eingesetzt'). Die zwei Angelpunkte des persönlichen Gewissens sind daher die Person und die menschliche Gemeinschaft als Ganzes.[39] Das schließt das grundlegende Recht auf verantwortungsbewußten Einspruch in sich, das England schon um die Mitte des Vierzehnerkrieges anerkannte.

Das begreifliche Problem, ob der Pazifismus sich verwirklichen läßt oder nicht, kann ernstlich erst in Angriff genommen werden, *nachdem* man das *Prinzip* ehrlich angenommen hat. Erst dann wird nach Kan. Ravens Wort die Fruchtbarkeit und der erfinderische Geist der menschlichen Gemeinschaft die praktischen Lösungen finden. Mit andern Worten, nach Bischof Wrights Formulierung: wenn unser Wunsch nach Frieden aus einer ‚velleitas' zu einer ‚voluntas' geworden ist.[40] Wir möchten den Verfassern von «Peace, the Churches and the Bomb» (Der Friede, die Kirchen und die Bombe) nicht zu nahe treten; aber von der Kirche wird heute eine offene grundsätzliche Erklärung verlangt, die sich auf Gottes Selbstoffenbarung in Christus stützt, wie die Schriften sie beschreiben, und nicht irgendein ‚praktischer' Abrüstungsvorschlag, für den sie nicht zuständig ist.

Dies ist der heutige Stand des Pazifismusproblems. Es scheint offensichtlich zu sein, daß Kan. Raven mit seiner Behauptung recht hatte, es handle sich hier nicht um ein Grenz-, sondern um ein Wesensproblem, das die ganze Frage der Bedeutsamkeit und Wichtigkeit der Kirche für die Welt in sich schließt. Es ist bedauerlich, daß weder die moderne Existenztheologie noch die zeitgenössische Existenzphilosophie den Mut haben, dieses existentialste aller Probleme aufzugreifen. Ihm sieht aber der Laie ins Auge, wenn er aus der Sonntagsmesse heimkommt und seine Sonntagszeitung liest.

[1] So z. B. die Bücherei der ‚International Fellowship of Reconciliation' in London. Ich möchte hier H. H. E. P. Bastman, dem Sekretär der Int. Fellowship, für seine großzügige Hilfe danken. Ebenso Donald Groom, der mich mit ihm und der Bibliothek der Society of Friends bekannt gemacht hat; sodann Walter Stein von der Univ. Leeds für seine freundliche Ermutigung und Justus George Lawler für die Erlaubnis, schon jetzt sein Buch über den Atomkrieg zu konsultieren.

[2] Tom Stonier, Nuclear Disaster. World Publ. Co., USA 1963 (in England Pelican ed., 1964). Es enthält 18 Seiten Bibliographie. – Für die politische und strategische Bedeutung des Problems ist das grundlegende Werk H. Kahn, The Thermonuclear War. Princeton 1960, und id., On Escalation (Dem Atomkrieg entgegen), New York, Pall Mall 1965.

[3] J. Rotblat, Science and World Affairs (Wissenschaft und Weltgeschäfte), London 1962.

[4] ib., p. 47.

[5] War. Studies from Psychology, Sociology and Anthropology (Krieg. Studien aus...). Ed. L. Bramson & G. Goethals, New York-London, 1964, S. 395–397, bringen eine ausgewählte Bibliographie.

[6] ib., pp. 269–274.

[7] London 1960.

[8] G. Windass, Christianity versus Violence (Christentum gegen Gewalt), London 1964.

[9] The Voice of the Church concerning Modern War (Die Stimme der Kirche zum modernen Krieg). Ed. Friends Peace Commitee (Quaker), London 1963. – The Report of the Oxford Conference in 1937 (Bericht über...); Bericht über die «Amsterdam Conference of the World Council of Churches in 1948». Unter der Ägide des Weltkirchenrates erschien auch «Christians and the Prevention of War in an Atomic Age» (Die Christen und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter), London SCM Press 1961. Der britische Rat der Kirchen veröffentlichte einen Bericht über «The Era of Atomic Power», London SPCK 1946. Im gleichen Jahr erfolgte die Veröffentlichung «Atomic Warfare and the Christian Faith» (Atomkrieg und christlicher Glaube) durch den amerikanischen nationalen Rat der Kirchen. Später brachte der British Council of Churches «Christians and Atomic War», 1959, und «The Valley of Decision» (Tal der Entscheidung), 1961, verfaßt von T. Milford, heraus. Die Church of England veröffentlichte «The Church and the Atom», 1948, und «Modern War: What can Christians do together?» (Moderner Krieg. Was können die Christen miteinander tun?), 1962 (unter Führung des Bischofs von Leicester). – «The Christian and War», London, Fellowship of Reconc. 1958, enthält «Peace is the Will of God» (Friede ist Gottes Wille), eine Stellungnahme der Historic Peace Churches zum Weltrat 1953, «God will both Justice and Peace» (Gott will sowohl Gerechtigkeit wie Frieden), von Bischof Dunn und R. Niebuhr (zuerst veröffentlicht in Christianity and Crisis XV, n. 10, 1955), und eine Replik des europäischen Fortsetzungskomitees der Historic Peace Churches: «God establishes both Peace and Justice» (Gott begründet sowohl Frieden wie Gerechtigkeit). Eine Gruppe von Pazifisten veröffentlichte unter Führung von G. Fawcett eine Antwort auf «The Valley of Decision» in «The Uphill Way» (Der Weg aufwärts), London, Friends House 1962. Endlich sei erwähnt «The British Nuclear Deterrent» (Britische Atomabschreckung), veröffentlicht 1963 vom britischen Rat der Kirchen; es enthält den Bericht einer Werkgruppe unter der Leitung von Kenneth Johnstone.

[10] The Christian and War, op. cit., pp. 5 u. 38.

[11] The Era of Atomic Power, op. cit., p. 53.

[12] Christians and the Prevention of War in an Atomic Age, op. cit., p. 42. – Die Kommission trat 1956, 1957, 1958, 1960 und 1961 zusammen.

[13] The Church and the Atom, op. cit. 55–74.

[14] The Christian and War, op. cit. 7 u. 36–40.

[15] ib., 26–28, 40–44.

[16] Es seien hier einige Studien über das Gebiet der andern Möglichkeiten statt Krieg erwähnt: Pyarelal, Gandhian Techniques in the Modern World (Gandhisches Vorgehen in der modernen Welt), Ahmedabad 1953; The Economic and Social Consequences of Disarmament (Die ... Folgen der Abrüstung), New York U.N. 1962; T. Dunn (ed.), Alternatives to War and Violence (Alternativen statt Krieg und Gewalt), ein Symposion von 24 Studien von Experten verschiedenster Gebiete, London 1963; Toward Peace and Equity, Amer. Jewish Comm., New York 1946; To the Counselors of Peace, vom gleichen Komitee, New York 1945; J. Bernal, World without War (Welt ohne Krieg), London 1958, und eine interessante Verlautbarung der englischen Hierarchie: A Just and Lasting Peace (Ein gerechter und dauernder Friede), London CTS, 1945.

[17] Moral Man and Immoral Society. 1932, 270–271.

[18] G. Windass, op. cit., 73 ff. – P. Ramsey, War and the Christian Conscience, Durham, N.C. 1961; idem, The Just War on Trial, Cross Currents XIII/4 (1963) 477–490; idem, The Limits of Nuclear War, New York 1963; idem, More Advice to Vatican II, Peace, the Churches and the Bomb, New York 1965. In diesem letzten Aufsatz zeigt sich Ramsey unfähig, andere anzuhören, und verdirbt die Diskussion durch falsche Auslegung seiner Mitverfasser Justus G. Lawler und Walter Stein.

[19] War and the Christian Conscience, op. cit., 324.

[20] Ed. von W. Stein, London 1961. Es enthält Aufsätze von W. Stein, The Defence of the West (Verteidigung des Westens), pp. 17–41; und Prudence, Conscience and Faith, pp. 125–151. Die andern sind: G. Anscombe, «War and Murder» (Krieg und Mord), pp. 45, 62; R. Markus, «Conscience and Deterrence» (Gewissen und Abschreckung), pp. 65–88; P. Geach, «Conscience in Commission» (Gewissen übertragen), pp. 91–101; R. Smith, «The Witness of the Church» (Das Zeugnis der Kirche), pp. 105–122.

[21] Westminster (USA) 1965.

[22] J. Courtney Murray sagt dazu: «Die ganze katholische Lehre ist kaum mehr als eine *Grenzmoral*, eine Bemühung, auf einem Minimum von Begründung eine Form der menschlichen Tätigkeit, die Kriegführung, aufzubauen, die immer zutiefst irrational bleibt» (Bemerkungen zum sittlichen Problem des Krieges, in: Theol. Studies, März 1959, p. 52).

[23] Neue Ausgabe, Glasgow 1952.

[24] op. cit., p. 96.

[25] In dem Band von Aufsätzen «The Universal Church and the World of Nations» (Die allgemeine Kirche und die Völkerwelt), zur Vertiefung der Oxford-Konferenz von 1937 veröffentlicht, London 1938. Es ist unbegreiflich, daß die späteren Autoren diesen Band so vollständig ignoriert haben, obwohl er eine größere Anzahl von wirklichen Erörterungen wirklicher Probleme enthält als viele Werke über den sogenannten ‚Atompazifismus' oder zur Verteidigung des ‚gerechten Krieges'. Der Aufsatz von Kan. Raven ist der letzte (287–315).

[26] Die Vorträge fanden 1950 statt; das Buch erschien erst 1952 in London (Fellowship of Reconciliation).

[27] The Theological Basis of Christian Pacifism, p. 19.

[28] op. cit., p. 41.

[29] Z. B. The Christian and War, p. 6.

[30] Z. B. W. Stein und J. Lawler.

[31] Z. B. Dr. McReavy und P. Ramsey sowie einige der oben zit. Dokumente der Church of England.

[32] «Es ist nicht Gottes Wille gewesen, die Menschen individuell, ohne Rücksicht auf ihre gegenseitige Verbindung, zu heiligen und zu retten» (C. T. S., p. 15).

[33] T. Westow, «Our Society: Open or Closed?» (Unsere Gesellschaft: Offen oder geschlossen?), in: Front Line, 2 (1963), 36–48. – Idem, «The Communion of Saints» (Die Gemeinschaft der Heiligen), in: Pax Romana Journal (Weihnachten 1963), pp. 3–6; idem. «Who is my Brother?» (Wer ist mein Bruder?), in: Life of the Spirit 18 (1964), 466–478; idem, «Politicis and Peace», in: Slant 1 (1965), 27–29; idem, «The Christian and the State», in: Reconciliation Quarterly 129 (1965), 542–547. Und mit einer Anwendung auf die Grundlage des Ökumenismus, idem, «The Ecumenical Movement and the Laity», in: Search III/10 (1955), 370–376.

[34] The Universal Church and the World of Nations, op. cit., 3–23.

[35] German Catholics and Hitler's Wars (Die deutschen Katholiken und die Kriege Hitlers), London 1963. Es ist zu bemerken, daß das Material zwar Deutschland betrifft, die These aber allgemein aufgestellt wird.

[36] Cuba, Church and Crisis, London 1964 (und New York 1963).
[37] O. Cullmann, «The State in the New Testament», London 1963; T. Westow, «The Christian and the State», op. cit.
[38] ibid.
[39] ibid., 543–545.
[40] Einführungsaufsatz zu Peace, the Churches and the Bomb, op. cit.

Übersetzt von P. Dr. Hildebrand Pfiffner

THEODORE WESTOW

Geboren am 17. Juni 1908, studierte an der Universität London Geschichte, sein besonderes Interesse gilt der Staatsphilosophie und Studien der kirchlichen Institutionen. Unter anderem ist er Vizepräsident der Newman-Gesellschaft und lehrt am Salisbury College. Er schrieb unter anderem: Who is my Brother? New Thinking on Sin, Unity of Mankind, Ecumenism, und ist Mitarbeiter an den Zeitschriften: Life of the Spirit, Pax Romana Journal, The Layman. Er bereitet vor: The Variety of Catholic attitudes.

Coenraad van Ouwerkerk

Die moraltheologische Diskussion über den modernen Krieg

Einige bedeutsame Standpunkte aus der niederländischen und französischen Literatur

Der Sinn dieser kurzen bibliographischen Übersicht kann nur sein, einige markante Ansichten und Standpunkte wiederzugeben, die sich von den allmählich weit und breit bekannten Thesen und Argumenten zum Problem des modernen Krieges abheben. Es soll mehr auf die Neuheit der Einsichten geachtet als nach Perfektion der Übersicht getrachtet werden.

Die Diskussion in den Niederlanden

Der erste Eindruck, den die Berührung mit der niederländischen Literatur zu diesem Thema hinterläßt, veranlaßt zu der Feststellung, daß die Probleme um Krieg und Frieden in reformatorischen Kreisen ausführlicher und nachdrücklicher diskutiert werden als in katholischen Reihen. Eine gewichtige katholische Monographie zu diesen Fragen ist mir nicht bekannt, während sich auf reformatorischer Seite mehrere Studien aufzählen lassen.

«Ent-Theologisierung»

Eine Ausnahme ist der Bericht der Generalversammlung des Thijmgenootschap vom 29. Mai 1965: *De Strategie van de Vrede* («Die Strategie des Friedens»),[1] in dem das Thema von verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen her angegangen wird.[2] Bemerkenswert ist darin der Beitrag von J. Arntz: *De betekenis van de theologie voor de strategie van de vrede* («Die Bedeutung der Theologie für die Strategie des Friedens»), worin er auf u. E. wichtige Einsichten zurückkommt, die er in einem früheren Artikel *Bijbel, vrede en oorlog* («Bibel, Friede und Krieg»)[3] dargelegt hat. Arntz tritt für eine «Ent-Theologisierung» des Kriegsproblems ein. Als Faktenphänomen hat der Krieg selbstverständlich für jeden Gläubigen eine religiöse Bedeutung; aber in seiner ethischen Normierung und im praktischen Vorgehen ist der Krieg ein menschliches Problem, das allein vom Menschen und vom Men-

schen her, und zwar innerweltlich gelöst werden kann. Auch bei Berufung auf die vom Evangelium gebotene Liebe sollte man sich dessen bewußt sein, daß dies nämlich bei einem Problem wie dem des Krieges schon eine Auslegung wäre, eine humanitäre Interpretation des Liebesgebotes. Dabei wird man sich vor Augen halten müssen, daß die Liebe zwar die Abschaffung des Krieges als Ideal umschließt, daß dieses Ideal aber eine Lage und günstige Umstände voraussetzt, unter denen dieses Ideal verwirklicht werden kann. Es wäre ein falscher theologischer Schluß, den Pazifismus kurzerhand als einzige unmittelbare Konsequenz der Liebe anzusehen. Auch die Theorie vom gerechten Krieg will Arntz ihrer theologischen Ansprüche entledigt sehen. Unter der historischen Perspektive ihres Entstehens betrachtet, ist diese Theorie nichts anderes als der Versuch, den grundsätzlich kaum zu rechtfertigenden Krieg einzugrenzen; losgelöst von ihrer eigentlichen, begrenzten Reichweite bekommt sie oft die Bedeutung einer katholischen These, wodurch dem Staat das Recht auf Krieg als unveräußerliches und wirkliches Recht zuerkannt wird. Aus einer Relativierung des Krieges wird so seine Bejahung.

Unlösbarkeit der Normfrage

Im allgemeinen kann man sagen, daß in katholischen Kreisen der Niederlande, sicherlich bis vor kurzem, die *via media* verteidigt wurde: Ein ausgesprochener Kernwaffenkrieg ist grundsätzlich abzulehnen; bezüglich der Ausrüstung mit Kernwaffen ist aber ein allgemein abweisender Standpunkt kaum vertretbar. Gegenüber der Ausrüstung mit Kernwaffen muß man eine pragmatische Haltung einnehmen. Daß es hierbei nicht lediglich um nüchternen Wirklichkeitssinn geht, sondern um einen verantworteten Standpunkt, wird sehr deutlich aus zwei richtungweisenden, in den letzten Jahren erschienenen Publikationen über soziale Ethik.[4] Darum scheint uns die Feststellung wichtig, daß zwischen Ethos und Politik ein Spannungsverhältnis besteht, das eine extreme und einschichtige Lösung für das Kriegsproblem unmöglich macht. Absolute Wehrlosigkeit und bedingungslose Gewalt müssen abgelehnt werden, weil auf beiden Standpunkten die Polarität von Ethik und Politik geleugnet wird. In einem radikalen Pazifismus wird die politische Wirklichkeit dem ethischen Zeugnis geopfert, im anderen Extrem, der bedingungslosen Gewalt, wird die reine Macht über das Ethos und den menschlichen Dialog gestellt.[5] Mit dieser kaum scheidbaren Verquickung von Ethos und Politik hängt das stets wachsende Bewußtsein zusammen, daß eine rein theoretisch-ethische Normierung des Krieges nicht möglich ist, sondern daß jede Normierung für dieses komplexe Phänomen abhängt von den tatsächlichen Bemühungen um den Aufbau einer neuen internationalen Rechtsordnung und vom Glauben, den man in diese Bemühungen setzt. In *Vraagstukken der hedendaagse Samenleving* («Probleme des heutigen Zusammenlebens») wird sogar die Frage gestellt, ob man das Problem des Krieges überhaupt juristisch oder moraltheologisch lösen könne. Solange man nur in der Gewalt die einzige Möglichkeit sieht, dem Recht de facto Geltung zu verschaffen, bleibt das Problem praktisch-ethisch unlösbar. «Die einzige Lösung ist, den Krieg total unmöglich zu machen und das Recht doch zu garantieren. Ersteres kann durch völlige Abrüstung geschehen, das zweite durch eine allgemein anerkannte Rechtsprechung. Man kann dies eine Illusion nennen, aber dann muß man den Krieg hinnehmen: mit seiner Spiralwirkung nach unten und seiner Vernichtung; einen Mittelweg gibt es nicht».[6] Die *via media* scheint vorläufig ein pragmatischer Standpunkt zu sein, der nur unter der Perspektive einer Strategie des Friedens zu rechtfertigen ist. Die politische Wirklichkeit von heute drängt aber eine zaudernde Unsicherheit auf, die eine Bewaffnung vorübergehend rechtfertigen kann. Hier wird also eine Zwischenposition ethisch verantwortet, nicht so sehr als Standpunkt, sondern als Weg, auf dem man den «gerechten Krieg» immer mehr hinter sich läßt.[7]

Diskussion in den Kirchen der Reformation

Die niederländische Diskussion über den modernen Krieg ist undenkbar ohne die Beiträge der Reformationskirchen, die sowohl qualitativ wie quantitativ hervorragen. Die reformatorische Diskussion konzentriert sich auffallend in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen und Rundschreiben. Wir können die Verlautbarungen der Provinzialsynoden und der Generalsynode der Gereformeerde Kerk übergehen, weil sie aus den Jahren 1957/58 stammen und lediglich den traditionellen Standpunkt wiedergeben;[8] aber in einer Zeit von ungefähr zwölf Jahren (1952–1964) machen wir in den verschiedenen Schreiben der Hervormde Kerk eine fesselnde Entwicklung mit.

Während im Jahre 1952[9] einfach eine Verteidi-

gungsrede für ein Ethos des gerechten Krieges im allgemeinen gehalten wurde, kommt im Jahre 1962[10] der Krieg mit Kernwaffen in seiner eigentlichen Problematik zentral zur Sprache, und es wird ein radikales Nein zu jeder Anwendung von Kernwaffen gesprochen. Krieg in kontrolliertem Umfang mit kontrollierten Waffen wird in diese Ablehnung nicht einbezogen, während nicht deutlich wird, inwiefern taktische Kernwaffen bedingungslos verurteilt werden. Obschon dieses Nein zur Anwendung von Kernwaffen nicht als ein ausgesprochen christliches Urteil anzusehen ist, meint die Synode doch, das Evangelium mache wenigstens deutlich, daß hier eine Minimumforderung derjenigen liege, die mit dem Frieden und der Liebe des Evangeliums ernstmachen wollen. Aus diesem prinzipiellen Nein folge, so meint die Synode, nicht eine bedingungslose Verurteilung der Kernwaffenaufrüstung. Das Problem der Ausrüstung mit Kernwaffen sei nämlich de facto so kompliziert, daß gerade auch durch ihren Zusammenhang mit der konkreten politischen Wirklichkeit ein Plädoyer zur unmittelbaren, einseitigen und allgemeinen Abrüstung an der Wirklichkeit vorbeiginge.

Dieses Schriftstück aus dem Jahre 1962 hat eine heftige Diskussion ausgelöst,[11] in der vor allem die Frage nach der Autorität dieser Verlautbarungen aufgeworfen wurde. Andere waren der Ansicht, die Kirche mische sich hier unverantwortlich in die Entscheidungen der politischen Führung ein und halte zum radikalen Pazifismus und zur prinzipiellen Kriegsdienstverweigerung an.[12] Diese Diskussion veranlaßte die Synode, noch einmal Stellung zu beziehen.[13]

Deutlicher als in katholischen Kreisen wird in der Hervormde Kerk der radikale Pazifismus ausdrücklich auf der Grundlage des Evangeliums vertreten:[14] «Das Wesentliche dieses Mittels [der Massenvernichtung] hat ganz und gar keine Beziehung zum Heil und zur Rettung, wie sie uns in Jesus Christus geschenkt sind.»[15] Auffallend ist aber, daß diese Form des religiösen Pazifismus in den Niederlanden durch einen gewissen Realismus gekennzeichnet bleibt; Abrüstung wird vorgeschlagen als Weg und Einladung, nicht als unrealistische Augenblicksentscheidung. Von der Kirche erwartet man aber einen radikalen prophetischen Aufruf zur völligen Abrüstung, und man wirft es ihr als Schwäche ihrer prophetischen Botschaft vor, wenn sie sich auf taktische, politische und militärische Teilprobleme einläßt.[16]

Die Diskussion in Frankreich

Für einen Außenstehenden ist es unmöglich, die subtilen Bewegungen einer Diskussion zu registrieren, die anderwärts geführt wurde; dies zwingt uns zu einer globalen Übersicht, für die wir nur einige größere Publikationen heranziehen können.

Die Grundthesen

In einer früheren Diskussionsphase begegnet man zwei Sammelbänden: *L'atome pour ou contre l'homme* («Das Atom – für oder gegen den Menschen»)[17] und der Sondernummer von «Lumière et Vie»: *Le chrétien et la guerre* («Christ und Krieg»).[18] Der erste Band gibt eine ausgezeichnete Übersicht über den technischen und historischen Stand der Dinge, geht jedoch in seinem moraltheologischen Beitrag[19] auf traditionellen Wegen; eine sehr detaillierte Kasuistik schließt diesen Beitrag. In dem anderen Band fällt vor allem der Essay von M.D. Chenu auf, der anhand einiger historischer Modelle (Augustinus, mittelalterliche Christenheit und de Vittoria) darlegt, daß die Inspiration aus dem Evangelium die Theologie nicht von der Entwicklung einer systematischen Lehre über Frieden und Krieg in der Welt entbindet. Diese Theologie wird immer aus einer Gegenüberstellung von Evangelium und der sich entwickelnden Lage der menschlichen Gemeinschaft erstehen. Eine theologische Schau auf Krieg und Frieden ist von den Stationen und Modalitäten einer sich entwickelnden Völkerorganisation abhängig. Der Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts (von der wir die gängige Lehre über den gerechten Krieg geerbt haben) wirft Chenu ihre Ohnmacht vor, Evangelium und politisch-soziale Konstellation des Augenblicks einander gegenüberzustellen, so daß also eine abstrakte Theorie entstand, die einem nach dem Evangelium orientierten Puritanismus oder einem rein politischen Realismus zuneigte.

Die Notwendigkeit einer Entwicklung in der theologischen Besinnung auf Krieg und Frieden wird am lebhaftesten durch D. Dubarle[20] vertreten. Die Einswerdung der Menschengemeinschaft über die ganze Erde hin und die wachsende allgemeine sozialkulturelle Abhängigkeit voneinander gestatten keine Berufung mehr auf klassische Grundlagen der Theorie vom gerechten Krieg, als da sind Eigenständigkeit und Selbstgenügsamkeit nationaler Staaten und darauf basierender Rechte. Auf eine ausdrückliche Stellungnahme zur Aufrüstung

mit Kernwaffen verzichtet Dubarle allerdings, weil es hier um eine fachliche Beurteilung geht, die mehr dem christlich engagierten Politiker als dem Theologen zustehe.

Auffallend ist der Raum, den in der französischen Diskussion die theologische Reflexion über das Problem der Gewaltlosigkeit einnimmt. Vor allem die Dominikaner Regamey und Jolif[21] haben auf dieses in katholischen Kreisen vernachlässigte Thema hingewiesen. In ihren Studien kommt klar zum Ausdruck, daß die Wehrlosigkeit des Evangeliums weniger eine Theorie ist, die notwendig beispielsweise unter allen Umständen zur theoretischen Ablehnung jeden Krieges oder der Aufrüstung mit Kernwaffen führt, sondern vielmehr eine Haltung und Strategie, die allemal die aktuelle Kriegsdrohung und die theoretische Reflexion darüber zu überwinden suchen durch den Versuch zum wirksamen Aufbau friedlicher Beziehungen zwischen den Menschen. Die pragmatische Einstellung zu dieser Form von Wehrlosigkeit geht allerdings aus der Tatsache hervor, daß sie nicht zu Antimilitarismus und Dienstverweigerung als logischer Konsequenz führt.

Versuche zur Synthese

Ohne den Hirtenschreiben des französischen Episkopats,[22] die ebenfalls die theologische Meinungsbildung stark beeinflußt haben, zu nahe treten zu wollen, wird der Außenstehende doch am meisten durch zwei Studien beeindruckt, die sich mit dem Kriegsproblem in größeren Zusammenhängen befassen: *Théologie de la Paix* von Joseph Comblin[23] und *Morale internationale* von René Coste.[24]

Weil die Haltung Costes den Lesern dieser Zeitschrift «Concilium» aus einem früheren Artikel bekannt ist,[25] beschränken wir uns auf die Darlegung einiger wichtiger Ansichten Comblins. Sein Denken wird durch zwei entgegengesetzte Bewegungen charakterisiert. Einerseits stellt er fest, daß der Krieg in sich ein *malum* sei, zu dem man sich niemals aus freien Stücken und ohne inneren Widerspruch bekennen darf, da er zum Bereich der Gewalt gehört; anderseits optiert er für die Pflicht und das Recht zum Kriege, weil Gewalt kein absolutes *malum* bedeute. Unter Umständen, wenn alle friedlichen Mittel versagen, darf und muß man manchmal zum Krieg greifen als einem letzten unvermeidlichen Mittel für die Wiederherstellung von Friede und Ordnung. Unvermeidlichkeit, Notwendigkeit und gerechtfertigtes Ziel spielen in seiner Beurteilung eine große Rolle. Man vermißt jedoch in seinem übrigens reich belegten und klug nuancierten Aufweis eine theologische Analyse dieser Unvermeidlichkeit und dieses Mittelcharakters von Krieg und Gewalt. Er bekennt sich zum Kompromiß des Krieges, ohne den Kompromiß selber als theologisches Problem – so scheint mir – zu erkennen oder zu rechtfertigen.

Gegenüber dem Krieg mit Kernwaffen nimmt Comblin, wie auch Coste, eine Mittelposition ein. Einen taktischen Krieg mit Kernwaffen lehnt er nicht radikal ab, und folgerichtig meint er eine Bewaffnung mit taktischen Kernwaffen rechtfertigen zu können. Diese Thesen darf man aber nicht aus dem Zusammenhang herauslösen, in dem sie ihren Platz haben. Nach Comblin ist die Theorie des gerechten Krieges nur die negative Seite einer Theologie des Friedens, die konkret auf ein Aktionsprogramm hinzielt, das die Möglichkeit enthält, sich von konkreter politischer Macht und politischen Widerständen zu distanzieren.

Da wir notgedrungen diese allzu summarische Übersicht über diese Diskussion hier abschließen müssen, wollen wir zum Schluß darauf hinweisen, daß sich u. E. sowohl in Frankreich wie in den Niederlanden die Diskussion im Augenblick auf die letzte, noch kaum klar ausgesprochene Frage zuspitzt: Wie soll man theologisch mit einer politischen Wirklichkeit fertig werden, die manchmal offensichtlich zu einem Handeln zwingt, das in brennendem Widerspruch zu Evangelium und Menschlichkeit steht. Es gibt in der Literatur Andeutungen, die vielleicht nur das schwache Echo einer wachsenden *communis opinio* sind, daß die augenblicklich noch so weithin vertretene *via media* zwischen absoluter Wehrlosigkeit und bedingungsloser Gewalt nicht genügt und Beunruhigung weckt. Während Wissenschaftler die politische Notwendigkeit des Krieges in Zweifel ziehen, sind Theologen und Gläubige unsicher über den Ort, den diese politische Notwendigkeit im religiösen und ethischen Denken über den Krieg einnimmt. In dieser Sackgasse der Diskussion wendet man sich – diesen Eindruck haben wir – auf die Dauer von einer theoretischen Reflexion über das Problem des Krieges immer mehr ab und bemüht man sich um eine praktische Haltung, um ein Programm des Friedens.[26] Die theoretische Diskussion scheint in einem Stadium angekommen zu sein, wo sie sich selber überflüssig macht.

[1] Strategie van de vrede, Annalen van het Thijmgenootschap 53 (1965).

[2] So unter anderem: F. Duynstee, Het jus ad bellum in onze tijd. – H. Kempen, Psychologie en de problemen van oorlog en vrede. – J. Thurlings, De strategie van de vrede, sociologisch beschouwd.

[3] J. Arntz, Bijbel, vrede en oorlog, in Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap 4 (1964), 16–29; besonders 27–29.

[4] J. Ponsioen/G. Veldkamp, Vraagstukken der hedendaagse samenleving, Bussum 1956; Welvaart, welzijn en geluk. Een katholiek uitzicht op de nederlandse samenleving V, Hilversum-Antwerpen 1963.

[5] Vergleiche ebenda, S. 35–47.

[6] J. Ponsioen/G. Veldkamp, Vraagstukken..., a.a.O., 401f. Siehe das ganze Kapitel «Oorlog en vrede», 394–412.

[7] So auch J. de Valk, Hedendaags denken over bewapening, oorlog en vrede. DOC-paper Nr. 164, 8ff.

[8] Het oorlogsvraagstuk. Toelichting op de uitspraken van de generale synode van de Gereformeerde Kerken van Assen 1957/1958, en van de Gereformeerde Oecumenische Synode van Potchefstroom 1958, Kampen 1965.

[9] Herderlijk Schrijven betreffende het vraagstuk van oorlog en vrede, im Namen der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk ('s-Gravenhage am 3. Juli 1952), als Beilage aufgenommen in Het vraagstuk van de Kernwapenen, s'Gravenhage 1963, 85–93.

[10] Het vraagstuk van de Kernwapenen. Notwendige Ergänzung zum Hirtenschreiben vom 3. Juli 1952 über das Problem von Krieg und Frieden. Angenommen von der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk in ihrer Versammlung vom 26. Juli 1962. 's-Gravenhage 1963, siehe besonders 16–26, 43–50.

[11] Vor Erscheinen der Schrift Het vraagstuk der Kernwapenen (1962) war die Diskussion darüber schon in vollem Gang, vor allem in der Zeitschrift Wending, Monatsblatt für Evangelium und Kultur. Von Januar 1953 bis Herbst 1958 erschien in dieser Zeitschrift eine Serie wichtiger Artikel, die das hier genannte Hirtenschreiben bestimmt beeinflußt haben. Wir nennen vor allem: A. van Leeuwen, Oorlog als ultima ratio (Wending 7, 1953, 619ff.); L. Patijn, Het probleem der atoomwapens (Wending 13, 1958, 71ff.); C. Dippel, Atoombewapening: Collectivistische vlucht uit de geschiedenis (Wending 13, 1958, 280ff.).

Dem Erscheinen des Hirtenschreibens folgten heftige Reaktionen, vor allem in der Tagespresse, weniger in Zeitschriften. Siehe u.a.: A. van Leeuwen, De dans om de gouden egel (Wending 17, 1962, 658ff.). Zwei Beschwerden wurden vorgetragen: Das Hirtenschreiben richtet sich, indem es kompetente Politiker und Militärs übergeht, an Regierung und Volk als Ganzes. – Das Schreiben trägt sein Zeugnis mit einer ethischen und religiösen Absolutheit vor, die für Denken und Diskutieren keinen Raum mehr läßt; mit welcher Autorität und welchem Recht kann die Kirche dies tun?

[12] So protestierte Staatssekretär Calmeyer (Verteidigungsministerium) und sprach von einer «Ermunterung zur massenweisen Kriegsdienstverweigerung».

[13] Woord en wederwoord. Fortsetzung des Gesprächs über das Kernwaffenproblem. Angenommen von der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk in ihrer Versammlung vom 30. Juni 1964 ('s-Gravenhage 1964). Einen guten Kommentar dazu schrieb T. Knecht, Woord en wederwoord in de schaduw van de bom (Wending 20, 1965, 144–165). Von seiten der pazifistischen Bewegung innerhalb der Hervormde Kerk wurde in einer Broschüre ablehnend reagiert: Kr. Strijd/J. de Graaf, Wederwoord op wederwoord. Fortsetzung des Gesprächs über das Kernwaffenproblem, Lochem 1965.

[14] Diese pazifistische Strömung konzentrierte sich in der Bewegung «Kerk en Vrede», zu der Christen aus den verschiedensten Kirchen und religiösen Gruppen gehören. Auch Katholiken zählt sie zu ihren Mitgliedern; dabei müßte noch angemerkt werden, daß es in den Niederlanden auch ökumenische Gruppierungen gibt, wie die Pleingruppe und die Schalom-Gruppe, die zwar bewußt ökumenisch, dennoch eine deutlich katholische Signatur tragen und u.a. auch pazifistische Tendenzen zeigen.

Neben dem zitierten Wederwoord op wederwoord wollen wir hier noch auf einen erst vor kurzem erschienenen Bericht hinweisen: Geweldloze weerbaarheid, Amsterdam 1964.

[15] Kr. Strijd/J. de Graaf, a.a.O.

[16] Siehe ebda, passim.

[17] L'atome pour ou contre l'homme, Paris 1958. Dieser Band enthält eine ausgezeichnete technische und historische Dokumentation bis zum Jahre 1958.

[18] Le Chrétien et la Guerre, Lumière et Vie 7 (1958), Nr. 38, 1–129. Wir möchten hier noch auf den wichtigen älteren Band hinweisen: Guerre et Paix, 40. Semaine Sociale de France, Lyon 1953.

[19] A. de Soras, Réflexion théologique: Atome pour ou contre l'homme, 107–167.

[20] D. Dubarle, L'avenir de la doctrine philosophique et théologique relative à la paix internationale, Nouv. Rev. Théol. 97 (1965), 337–355 (vorher schon erschienen in dem Band Kerk, oorlog en vrede, Roermond-Maaseik 1965).

[21] P. Régamey, Non-violence et conscience chrétienne, Paris 1958; P. Régamey/J. Jolif, Face à la violence, Paris 1962.

[22] Vergleiche hierzu die regelmäßigen Chroniken der Documentation Catholique.

[23] Théologie de la Paix, I: Les principes, Paris 1960, II: Les applications, Paris 1963.

[24] Morale internationale. L'humanité et la recherche de son âme (Bibliothèque de théologie), Paris-Tournai etc., 1964. – Derselbe Autor ließ zu diesem Thema einige andere wichtige Studien erscheinen: Mars ou Jesus, La conscience chrétienne juge de la guerre, Lyon 1962; Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII (série Théologie, 51), Paris 1962 (Aubier).

[25] R. Coste, Pazifismus und gerechte Notwehr. Concilium 5 (1965), deutsche Ausgabe 402–410. Coste ist ein Vertreter der Zwischenposition.

[26] Bei verschiedenen Interventionen, vor allem bei solchen von Kardinal Alfrink, wurde auf dem Konzil, während der Behandlung dieses Kapitels des Schemas XIII, diese Tendenz sichtbar. Vergleiche F. Alting van Gensau, De Kerk, internationale samenwerking en organisatie van de vrede, DOC-paper, Nr. 219.

COENRAAD VAN OUWERKERK

Geboren am 15. Juni 1923 in Hilversum, Redemptorist, zum Priester geweiht 1948, studierte in Rom am Päpstl. Athenaeum und am Angelicum, an der Academia Alfonsiana und in Nijmegen an der Katholischen Universität, wo er auch mit der These: Caritas et Ratio. Le double principe de la vie morale chrétienne d'après St. Thomas d'Aquin 1956 promovierte. 1958 legte er die Prüfungen für klinische und experimentelle Psychologie ab. Pater Ouwerkerk ist Professor für Moraltheologie am Studienseminar der Redemptoristen in Wittem, Holland, und Mitglied der Pastoralkommission der Katholischen Vereinigung für geistige Volksgesundheit. Er übersetzte B. Härings Werk: Das Gesetz Christi ins Niederländische und schreibt regelmäßig in den Zeitschriften: Nederlandse Katholieke Stemmen, Dux.

Franz Böckle

Friede und moderner Krieg

Hinweise zur theologischen Diskussion im deutschen Sprachtum

Es soll hier nicht versucht werden, einen auch nur summarischen Überblick über die vielfältigen Äußerungen von Theologen und christlichen Politikern zum Problem Friede und moderner Krieg zu geben. Wer einen solchen Überblick neueren Datums sucht, sei hingewiesen auf die ausführlich dokumentierte Studie von Karl Hörmann «Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche».[1] Hörmanns Arbeit bestätigt im übrigen nur den allgemeinen Eindruck, den man gewinnt, wenn man nach der Stellungnahme der katholischen Fachtheologen fragt. Unsere Moraltheologen behandeln die Problematik des modernen Krieges weitgehend mit dem traditionellen Schema der Lehre vom gerechten Krieg; ihre Äußerungen wirken darum auch entsprechend uniform, blaß und wenig realistisch: Der Krieg ist ein Übel; darum ist der Einsatz für den Frieden maximale Pflicht. Ein *Angriffskrieg* widerspricht der Sittlichkeit, ein *Defensivkrieg* muß dagegen als «ultima ratio» zur Sicherung höherer Güter als erlaubt gelten. Atomwaffen sind gemäß ihrer Kontrollierbarkeit zu beurteilen. Pius XII. erklärte zu dieser Frage in seiner Ansprache an die Teilnehmer des achten internationalen Ärztekongresses in Rom am 30.9.1954:

«Ist der moderne ‚totale Krieg', insbesondere der ABC-Krieg, erlaubt? Es kann kein Zweifel bestehen, namentlich wegen der Schrecken und unermeßlichen Leiden, die durch den modernen Krieg hervorgerufen werden, daß es ein der strengsten nationalen und internationalen Sanktionen würdiges ‚Verbrechen' darstellt, ihn ohne gerechten Grund zu entfesseln (d.h. ohne daß er durch evidentes Unrecht von äußerster Schwere, das auf andere Weise nicht verhindert werden kann, aufgezwungen ist). Man kann die Frage nach der Erlaubtheit des Atomkrieges sowie des chemischen und bakteriologischen Krieges grundsätzlich auch nur für den Fall stellen, wo er zur Selbstverteidigung unter den angegebenen Bedingungen als unvermeidlich angesehen werden muß. Aber selbst dann muß man sich mit allen Mitteln bemühen, ihn mit Hilfe internationaler Vereinbarungen zu verhindern oder für seine Anwendung genügend klare und enge Grenzen zu ziehen, damit seine Wirkungen auf die strengsten Erfordernisse der Verteidigung beschränkt bleiben. Wenn dennoch die Anwendung dieses Mittel eine solche Ausdehnung des Übels mit sich bringt, daß es sich der Kontrolle des Menschen völlig entzieht, muß sein Gebrauch als völlig unsittlich verworfen werden. Es würde sich dann nicht mehr um ‚Verteidigung' gegen Unrecht und notwendige ‚Sicherung' rechtmäßigen Besitzes handeln, sondern einfachhin um Vernichtung allen Menschenlebens innerhalb des Aktionsbereiches. Dies ist *aus keinem Grunde erlaubt*.»[2]

In einer für den, der den Kontext genau beachtet, kaum verständlichen Art und Weise entspann sich nun 1959 – bezeichnenderweise erst kurz nach dem Tod Pius XII. – eine Diskussion darüber, was hier denn eigentlich unter «kontrollierbar» zu verstehen und von Pius XII. faktisch verstanden worden sei. Nachdem Clemens Münster im Dezember 1958 im Hochland[3] dieses Papstwort zum Ausgangspunkt eines Artikels über die Frage: «Ist die Atombombe kontrollierbar?» genommen, die Kontrollierbarkeit auf die Wirkung der Waffe bezogen und deren Unkontrollierbarkeit nachzuweisen versucht hatte, erklärte ausgerechnet der langjährige Berater Pius XII., Gustav Gundlach S.J., in einem Referat anläßlich einer Tagung der Kath. Akademie in Bayern am 22.2.1959 in Würzburg: «Jedenfalls kann keine Rede davon sein, daß Pius XII. die Zulässigkeit der Kernwaffen davon abhängig macht, ob ihre Wirkung «kontrollierbar» ist... Die vom Papst gemeinte «Kontrollierbarkeit» bezieht sich nicht direkt auf die Wirkung der Waffe selbst, sondern auf den menschlichen Akt der *Anwendung*».[4] Mit Recht wurde diese Interpretation von Ernst Wolfgang Böckenförde und Robert Spämann in einer ausführlichen

«Erwiderung an P. Gundlach» als Fehlinterpretation zurückgewiesen, nur möglich «von der Position eines Denkers her, für welchen das Sein der menschengeschaffenen Dinge reine (naturwissenschaftliche) Faktizität ohne eigenes, eingestiftetes telos ist, und folglich seine Qualitäten nicht in sich trägt, sondern nur durch von außen kommende Wertaffizierung erhalten kann».[5] Die Verfasser stützen sich also bei ihrer Erwiderung vor allem auf die Überlegung, daß die «Natur» einer vom Menschen geschaffenen Sache derart auf Böses ausgerichtet sein könne, daß ihre *sach- und zweckentsprechende* Anwendung nur noch in einer unsittlichen Handlung möglich wäre (wie z. B. bei echt pornographischem Schrifttum). «In gleicher Weise kann nun der menschliche Geist auch Kampfmittel ersinnen, die in einer solchen Weise und in einem solchen Ausmaß auf Zerstörung hin entworfen und gebaut sind, daß sie ihrer Natur nach, ganz unabhängig von der Intention des Handelnden, unterschiedslos Kämpfende und Unbeteiligte treffen und über jedes Maß erforderlicher Verteidigung hinausgehen müssen. Solche Kampfmittel sind dann von ihrer inneren, geistgewirkten Struktur her notwendig darauf gerichtet, in sich unzulässige Zerstörungswirkungen hervorzubringen, und also in sich unsittlich»,[6] so daß man also nicht nur von einem quantitativen, sondern auch von einem qualitativen Wandel der Waffen sprechen müßte, worauf schon Eberhard Welley 1954 hinwies.[7]

Die meisten katholischen Autoren wollen jedoch einen solchen qualitativen Wandel der Waffen nicht zugeben. Sie wollen die Frage der Erlaubtheit des Einsatzes dieser Waffen lediglich von der Frage der Legitimität der Verteidigung und der Reinheit der Absicht abhängig machen.[8]. Gerade die unbefriedigende Konzilsdebatte zu den entsprechenden Fragen im «Schema 13» hat jedoch gezeigt, daß die Unterscheidung zwischen Angriffs- und Defensivkrieg allein bei weitem nicht ausreicht, um die beängstigenden sittlichen Fragen des Atomzeitalters zu beurteilen. Wäre nicht unter Umständen eine atomare Verteidigung in einem «gerechten Krieg» noch verwerflicher als ein «ungerechter» Angriff in begrenztem Rahmen mit konventionellen Waffen? Auf jeden Fall ist von der Moraltheologie mit den Kategorien von der Gerechtigkeit der Verteidigung und dem normativen Charakter der Wahl des kleineren Übels bisher nicht bewiesen worden, daß ein atomarer Krieg legitimiert werden könnte. Aber selbst wenn umgekehrt sich ein klarer Konsensus herausbilden sollte, daß ein Atomkrieg niemals erlaubt sein könne, so wäre damit der ganze Fragenkomplex der atomaren Rüstung noch nicht «automatisch» entschieden. Die Alternative zwischen einer globalen Verurteilung des Atomkrieges oder seiner bedingten Billigung ist einfach falsch gestellt. Bevor wir aber auf diese Frage eingehen (III), müssen wir uns nicht nur mit dem christlichen Pazifismus nochmals kurz auseinandersetzen (II), sondern die viel grundlegendere Frage klären, wie weit die Kirche überhaupt in solchen Fragen zur Mitsprache kompetent sei (I).

I.

GRENZEN DER KIRCHE

Die Kirche, das heißt hier das allgemeine kirchliche Lehramt, wozu in gewissem Sinn auch die Theologie als kirchliche Wissenschaft zählt, wird von zwei Seiten her überfordert. Die «klerikalen Triumphalisten» sehen in der Kirche die weise und erfahrene Lehrerin der Menschen, die ungefähr alles weiß, was zum Frieden und zur Wohlfahrt der Völker notwendig ist. Dementsprechend erwarten sie von der Kirche möglichst konkrete Weisungen, die dann nur von allen befolgt werden müßten. Damit wären Friede und Wohlergehen der Menschheit ihrer Meinung nach auch schon gesichert. Nicht anders denken die «laikalen Defaitisten», die eben von der Kirche erwarten, was der klerikale Triumphalist bieten zu können glaubt, und die es dann der Kirche zum Vorwurf machen, wenn das Amt der Kirche diesem Anspruch nicht gerecht wird. Gegen solche Überforderungen hat Karl Rahner versucht, «die Grenzen der Möglichkeiten der Kirche zur Bewältigung innerweltlicher Situationen privater und sozialer Art» abzustecken.[9]

Die Überforderung gründet in einem fundamentalen Mißverständnis der eigentlichen religiösen Aufgabe der Kirche. Rahner fordert damit keinen Rückzug ins «religiöse Getto». Er weiß gut genug, daß der Mensch durch Christi Menschwerdung und erlösenden Durchgang durch den Tod ins Leben in ein neues Verhältnis zu Gott und zum Bruder berufen ist, aus dem sich auch fundamentale Forderungen für das menschliche Zusammenleben ergeben. «Aber für dieses (praktische) Christentum in der Welt selbst ist die entscheidende Aufgabe der Kirche gerade nicht die billige Bereitstellung konkreter Modelle für ein solches christ-

liches Leben, die man nur folgsam, brav und bequem kopieren müßte, um schon ein guter Christ zu sein. Für dieses Leben bietet die Kirche nicht Modelle, sondern die Kraft, dieses Leben auch ohne Modelle zu bestehen... gerade durch die Erfüllung ihrer eigensten religiösen Aufgabe.»[10]

Diese Mahnung Rahners ist nicht neu; sie wurde von führenden Laien leidenschaftlich vorgetragen, als sich einzelne Theologen, mindestens durch die näheren Umstände ihrer Stellungnahme, etwas zu weit ins Feld der politischen Auseinandersetzung vorwagten. Denn die entscheidenden Dispute zu unserem Thema hatten im deutschen Raum immer einen bestimmten «Sitz im Leben», und man interpretiert die vorgetragenen Meinungen falsch, wenn man dabei den realpolitischen Hintergrund verkennt. Es ging in den Jahren seit 1957 im Deutschen Parlament konkret um die Frage der Ausrüstung der Bundeswehr mit Atomwaffen. Gegner und Befürworter bemühten dabei das christliche Gewissen, und beide versuchten, die Autorität Pius XII. auf ihre Seite zu ziehen. Dabei kam es zu einer harten Auseinandersetzung über die Kompetenz der Moraltheologie. Anlaß dazu gab vor allem das am 5. Mai 1958 von sieben katholischen deutschen Moraltheologen veröffentlichte «Wort zur christlichen Friedenspolitik und zur atomaren Aufrüstung».[11] Obwohl diese Stellungnahme sich sichtlich um ausgewogene Formulierungen bemühte, glaubte sie doch, sagen zu können: «Auch in einem gerechtfertigten Verteidigungskampf ist nicht jedes Kampfmittel schlechthin erlaubt. Wenn das Kampfmittel sich der Kontrolle des Menschen völlig entzöge, müßte seine Anwendung als unsittlich verworfen werden. *Daß die Wirkung der atomaren Kampfmittel sich dieser Kontrolle völlig entzieht, muß nach dem Urteil gewissenhafter Sachkenner als unzutreffend bezeichnet werden. Ihre Verwendung widerspricht darum nicht notwendig der sittlichen Ordnung und ist nicht in jedem Fall Sünde.*»[12]

Peter Nellen, Walter Dirks u.a. konnten nicht verstehen, wie die Autoren dieser vermutlich parteipolitisch bestellten Stellungnahme die vom Papst ausdrücklich als Bedingung gestellte Kontrollierbarkeitsfrage als gelöst hinstellen konnten. Walter Dirks schrieb in seinem Artikel unter der bezeichnenden Überschrift «Die Gefahr der Gleichschaltung»:[13] «Der Schuß ins Schwarze, der den Verfassern gelingt, ist in der ersten Hälfte von Punkt IX geschehen. Dort werden fünf Gruppen von ‚Meinungsverschiedenheiten' aufgezählt, die ‚unter Christen' möglich sind... Daraus müßte moraltheologisch zu folgern sein, daß die beiden Wege grundsätzlich freigegeben und gegen Diffamierungen geschützt werden, ferner daß die streitenden Partner ermahnt werden, ihre Gegensätze erstens redlich auszutragen, zweitens durch noch zuverlässigere Informationen über den Tatbestand in Annäherung an den wahren Tatbestand, sowie durch noch sorgfältigere Gewissensprüfung und Orientierung an den wahren Normen zu vermindern, drittens, soweit das nicht gelingen sollte, nach den demokratischen Spiel- und Moralregeln zu entscheiden. Statt dessen vermischt die Erklärung die Darlegung der einzelnen Prinzipien... an einer Reihe von Stellen mit Andeutungen über Sachverhalte, von denen erstens zu sagen ist, daß die Theologie für sie nicht zuständig ist, und von denen zweitens die sieben Moraltheologen selbst in Punkt IX festgestellt haben, daß ihre Abschätzung und Bewertung im Bereich der christlich möglichen Meinungsverschiedenheiten liegt.»[14] Wir gestehen offen, daß wir uns dieser Ansicht eines «Laien» anschließen müssen. Kirche und Moraltheologie können nämlich in der Tat nicht mehr tun, als die *Grundsätze* der Beurteilung in Erinnerung rufen, den *Entscheid*, und insbesondere den realpolitischen Entscheid, müssen sie der Sachkenntnis und dem Gewissen des Einzelnen frei überlassen. Sie dürfen nicht durch Präjudizierung einer sehr umstrittenen Prämisse aus an sich richtigen Prinzipien eine bestimmte praktische Schlußfolgerung insinuieren.

II.

REICH GOTTES UND IRDISCHE GEWALT

Die Frage um die Reinerhaltung und reine Darstellung der Botschaft Jesu vom Reiche Gottes begleitet die ganze Kirchengeschichte. Dabei erschien die Treue zur Bergpredigt nicht selten als das entscheidende Kriterium, und Jesu scharfe Antithese zu jeder aus- und aufrechnenden Sittlichkeit und seine radikale Liebesforderung erschienen dann immer als bedingungslose Abkehr von irgendeinem Kompromiß mit dem Denken der «Welt». Gewiß sah man immer auch die Schwierigkeiten, die sich für den Christenmenschen daraus ergeben müssen; denn er ist nun einmal Christ inmitten der Welt. Luther sah die Lösung in der Lehre von den zwei Regimentern Gottes: dem Regiment der Gnade und der Liebe und dem Regiment des Gesetzes, das der Sünde wehrt. Im

Reich der Gnade gibt es nur Güte und Verzeihung, im Reich des Gesetzes muß es auch Gewalt und Kampf und Krieg geben. Von beiden Regimentern wird der Mensch geführt. In der katholischen Tradition sah man dagegen die Lösung der Spannung nicht dialektisch, sondern eher in einer Synthese von Liebe und Gerechtigkeit, von christlicher Freiheit und bürgerlicher Freiheit. Wohl fallen bürgerliche (politische) Freiheit und christliche Freiheit nicht in eins zusammen; auch der politisch oder sozial versklavte Gläubige ist immer noch ein Freigelassener Christi, wie auch der bürgerlich und sozial freie Gläubige ein Sklave Jesu Christi ist. Gott könnte sich der politischen oder sozialen Knechtschaft bedienen, um uns den unvergleichlichen Wert der christlichen Freiheit neu erkennen und unterscheiden zu lassen, weil ja diese Freiheit auch in politischer Knechtschaft fortbestehen kann, ja darin erst recht in ihrem Eigenwert aufleuchten könnte. Die Grenzen der wahren Freiheit und Knechtschaft decken sich nicht mit den politischen Grenzen: auch unter dem schlimmsten Terror ist Berufung zu und Leben in christlicher Freiheit möglich. Von daher ist der lobenswerte Grundsatz «lieber den Tod, als in der Knechtschaft leben» vom christlichen Standpunkt aus nicht der Weisheit letzter Schluß.

Nach dem Gesagten verwundert es nicht, daß sich unter den evangelischen Theologen leichter *namhafte* Verfechter eines mehr oder minder kompromißlosen Pazifismus finden als unter den katholischen Theologen, ja daß in der Literatur ihre Stimmen rein quantitativ zu überwiegen scheinen (was freilich über die Einstellung der Gläubigen insgesamt noch nicht viel besagt). Ob sie mit uns gleicher oder verschiedener Meinung sind, läßt sich deswegen oft nicht klären, weil sie ihre Stellungnahmen meist direkt und ausschließlich der Frage der Erlaubtheit des *heutigen* Krieges zuwenden, ohne die Frage der Erlaubtheit eines Krieges an sich genauer zu klären, während sich die katholischen Theologen hierbei oft zu lange aufzuhalten scheinen. Der Rat der EKD (= Evangelische Kirche in Deutschland) erklärte 1956 in seinem Ratschlag zur gesetzlichen Regelung des Schutzes der Kriegsdienstverweigerer: «Wenn der Krieg unter den Christen heute mehr als früher in Frage gestellt wird, so hat das seine Wurzel nicht in der Übernahme eines allgemeinen Prinzips der Gewaltlosigkeit, sondern in einem neuen Ernstnehmen des Wortes Gottes. Die Differenzen über die Stellung des Christen zum Krieg entstammen der auch innerhalb der evangelischen Kirchen verschiedenen Auslegung dieses Wortes als Gesetz und Evangelium. Angesichts dieser verschiedenen kirchlichen Haltung gegenüber dem Problem der Beteiligung des Christen am Kriege muß die Evangelische Kirche Deutschlands im Einklang mit ihrer bisherigen Stellungnahme in Kundgebungen ihrer Synoden die Möglichkeit sowohl der Entscheidung einer christlich zu verantwortenden Beteiligung an einem Kriege als auch einer christlich zu verantwortenden Verweigerung des Kriegsdienstes offen lassen.»[15] Alle späteren offiziellen oder offiziösen Stellungnahmen sind im Grunde über diese Feststellung nicht hinausgekommen, verraten aber immer deutlicher auch das zunehmende Unbehagen darüber. Die Ehrlichkeit, mit der dies auch geäußert wird, könnte uns manchmal vielleicht Vorbild sein. So hieß es in der Erklärung der Lutherischen Bischofskonferenz zum Atomkrieg vom 16.4.1958: «Theologische, politische und moralische Erklärungen, die in unverbindlicher Allgemeinheit gehalten sind, müssen wirkungslos bleiben. Der Appell an die Angst vermehrt nur die Panik in der Welt. Vorschläge, die die Sachlage in unzulässiger Weise vereinfachen und keine Wege zur praktischen Durchführung weisen, können dem christlichen Gewissen nicht genügen.»[16] Und im Zwischenbericht des Ausschusses für Atomfragen an den Rat der EKD heißt es 1960 abschließend: «Der Ausschuß meint davor warnen zu sollen, den zur Überwindung der Gegensätze aufgekommenen Begriff der Komplementarität vorschnell als lösende Formel anzusehen. Der Begriff muß hinsichtlich seiner Brauchbarkeit zu Versöhnung konträrer ethischer Entscheidungen geprüft werden.»[17]

In der Tat sind eben die politische Freiheit und die christliche Freiheit nicht ohne gegenseitigen Bezug. Das christliche Bewußtsein drängte von allem Anfang an zu einer sichtbaren Gleichachtung und Gleichberechtigung der Menschen. Und wenn auch die Christen nicht gleich als Reformer der bestehenden Sozialordnung in Aktion traten, so war ihre Botschaft doch ein Ferment von einer unwiderstehlich revolutionären Kraft, das die Gesellschaft allmählich umformte. Eine sichtbare Äußerung der christlichen Freiheit in die menschlichen Beziehungen hinein ist Ausdruck konkreter christlicher Gesinnung. Bürgerlich-soziale und christliche Freiheit dürfen weder gleichgesetzt noch völlig getrennt werden; sonst hätten 2000 Jahre Christentum nie zu einer Aufhebung der

sozialen Diskrimination geführt. Die freie Welt verdankt, wenn auch wohl unbewußt, ihre Freiheit doch einem genuin christlichen Verständnis von Freiheit. Das in jahrhundertelangem Kampf errungene Gut der Freiheit hat auch ein Recht auf Bestand und darf nicht leichtfertig preisgegeben werden. Wir dürfen nicht eine Rückkehr antreten zu einem vermeintlich «rein» darstellbaren weltdesinteressierten Christentum, das es nie gegeben hat. Die zeitweilige Reduktion auf eine rein innerlich geglaubte Freiheit ist der christlichen Freiheit immer nur aufgezwungen und hindert sie an ihrer innersten Dynamik und Strahlungskraft. Diese Reduktion darf darum um dieser Freiheit selbst und um der Liebe zum christlichen Menschen willen auch jetzt nicht ohne Widerstand hingenommen werden. Wenn die Gewalt dem wirklichen Verbrechen selbst wehrt, ist sie nicht böse, sondern erscheint dann vielmehr als Liebe in fremder Gestalt. Von daher hat die katholische Tradition das Verteidigungsrecht des einzelnen wie der Gemeinschaft nie als Verfremdung des christlichen Gedankens empfunden, sondern als dessen Realisierung in der uns vorgegebenen, von der Sünde gezeichneten Wirklichkeit. Dieses Verteidigungsrecht hat indes keine absolute Gültigkeit: es ist vom Ziel und von den angewandten Mitteln her begrenzt. Das Ziel liegt primär nicht in der Vernichtung des Gegners und auch nicht in der Vergeltung, sondern in der Verteidigung der Existenz, der leiblichen und noch mehr der geistigen und ewigen. Wenn also ein Atomkrieg den Schlußpunkt der irdischen Existenz der Menschheit bedeuten kann, dann ist es absurd, den Untergang der Menschheit als Mittel zu ihrer Rettung zu stempeln. Wir können darin – gegen Gundlach – auch keine erlaubte Manifestation der Majestät Gottes sehen. Die Verteidigung hat nur dann einen Sinn, wenn man erwarten kann, daß etwas übrig bleibt, das derart zu verteidigen sich lohnt.[18] Und von den Verteidigungsmitteln ist zum mindesten zu sagen, daß sie nicht als Massenvernichtungsmittel eingesetzt werden dürfen. Während nun über diese Prinzipien unter den katholischen Theologen eine erstaunliche Einmütigkeit herrscht, wagt man die Conclusio einer Verurteilung des Massenvernichtungskrieges schon weniger einheitlich zu ziehen. Wenn dies (etwa im Konzil) aus der grundsätzlichen Erwägung geschieht, das kirchliche Lehramt müsse sich auf die Verkündigung der entscheidenden Prinzipien beschränken, die Anwendung sei Sache der Politiker, so mag dies richtig sein. Nur dürfte aber dann keinesfalls der Eindruck entstehen, man wolle, verdeckt unter mächtigen Friedensappellen, doch eine bedingte Erlaubnis für den Atomkrieg aussprechen und damit dem weiteren Wettrüsten noch ein Tor offen halten. Zwischen der falschen Alternative einer *globalen Verurteilung* oder einer *bedingten Erlaubnis des Atomkrieges* muß die *Atom-Rüstung als ein eigenes Problem* gesehen werden.

III.

DIE RÜSTUNGSFRAGE

Krieg und Kriegsrüstung müssen trotz enger Verbindung auseinandergehalten werden. Die Rüstungsfrage stellt die Verantwortlichen heute vor die scharfe Alternative: *Entweder* treibt der Westen die atomare Aufrüstung vorwärts und verbindet damit die Hoffnung, daß durch die Steigerung der Bedrohung der anderen, also durch die «Balance des Schreckens», der Ausbruch des Atomkrieges verhindert wird; *oder* man verzichtet grundsätzlich und einseitig auf die Herstellung und Anwendung der Atomwaffen und verbindet damit die Hoffnung, so die Situation zu entgiften, und durch den eigenen Verzicht den Gegner moralisch zu verpflichten, daß auch er die Atombombe nicht anwendet. Keine der beiden Möglichkeiten ist jedoch sehr verheißungsvoll: Die erste ist ein Spiel mit der Selbstvernichtung; die andere lebt von der Utopie, ein anständiger Demokrat könne einem wahnwitzigen Diktator das Gesetz des Handelns aufprägen. Immerhin ist die Tatsache zu beachten, daß die entsetzliche «Balance des Schreckens» im Augenblick eine gewisse «Nicht-Angriffs-Garantie» bietet («Friedensgarantie» wäre dafür wohl zuviel gesagt!). Das ist für einen Realpolitiker gewiß eine Tatsache, die hier und jetzt feststeht, wogegen er indes die mögliche Katastrophe nicht mit der gleichen Sicherheit und Bedeutung einkalkulieren kann. Ihre effektive Vermeidbarkeit kann als reale Möglichkeit aber nicht ausgeschlossen werden! Die Frage, ob und wie viel einmal atomar gekämpft wird, ist als Faktum der Zukunft darum notwendig Gegenstand einer abwägenden Prognose. Man kann deshalb nicht hingehen und diesen Atomeinsatz sozusagen sittlich klären und dann alternativ als «erlaubt» oder «unerlaubt» etikettieren, um von da aus allein das ganze Rüstungsproblem zu rechtfertigen oder zu verdammen. Eine so globale Betrachtung und Beurtei-

lung ist einfach ungenügend. Ein Ignorieren der Unterscheidung zwischen atomarer Rüstung und atomarem Einsatz verrät zudem, wie wenig man mit der effektiven Vermeidbarkeit eines Einsatzes dieser Waffen als ernstlich denkbare Möglichkeit rechnet. Damit fördert man aber einen verhängnisvollen Fatalismus! Das sehr verquickte politische, strategische und psychologische Problem der modernen Kriegsrüstung kann nicht allein von der isolierten Frage nach der sittlichen Qualität eines bestimmten Mittels im Einsatz selbst sittlich beurteilt werden! Gewiß schließt eine ernsthafte atomare Rüstung auch die Bereitschaft mit ein, das Machtpotential einzusetzen. Trotzdem müssen Bereitschaft und Entscheid zum Einsatz bei einer so entwicklungsbedingten Frage deutlich unterschieden werden. Hier sind Teilentscheidungen notwendig, die von vielen wechselnden Faktoren mitbedingt sind. Sie müssen aus der jeweiligen Situation heraus von den Politikern beurteilt und verantwortet werden. Wir halten es nicht für richtig, wenn man sagt, eine klare Verurteilung des totalen Krieges würde auch bereits die Atomrüstung zu einem Verbrechen stempeln. Das ist eine viel zu abstrakte Sicht der Dinge. Die konkrete Wirklichkeit zeigt uns die Menschheit in einer Sackgasse. Daß ein Vernichtungskrieg überhaupt kein Ausweg, schon gar kein erlaubter sein kann, müßte eigentlich allen einsichtig sein. Ein Hinsteuern auf eine derartige «Lösung» ist ein Verbrechen. Die Lösung kann also nur in einer sukzessiven Abrüstung liegen. Entscheidend wird sein, daß wir unverwandt an dieses Ziel glauben. Dieses Ziel muß alle Einzelschritte, selbst einen paradoxen Entscheid zur momentanen Rüstungsverstärkung, inspirieren. Diese Paradoxie gehört mit zur Situation der Sackgasse.

Was kann die Kirche in dieser Situation tun? Sie kann sicher keine politischen Rezepte entwickeln. Es genügt aber wohl auch nicht, daß sie die herkömmlichen Prinzipien zur sittlichen Beurteilung in Erinnerung ruft. Weder mit der bedingten Konzession noch mit einer unbedingten Verurteilung der Atomwaffen ist der Welt und insbesondere den Politikern in ihrem Entscheid geholfen. Mit Recht sagt darum Walter Dirks in einem neuesten ungedruckten Memorandum: «Wenn das Konzil nicht mehr zu sagen hätte, als ein politisches «Erlaubt» verbrämt mit einem unpolitischen moralischen Appell, so hätte es vor der Politik versagt und in der Welt seinen moralischen Kredit aufs Spiel gesetzt.» Man muß sich endlich lösen von der «unschuldigen Hybris einer zu eng dimensionierten Moral», für die es keine objektiven «Verstrickungen» und keine «Sackgassen» gibt, die vielmehr für jede Situation generell eine erlaubte und eine unerlaubte, eine richtige und eine falsche Lösung voraus angeben kann. So fordert Dirks von der Kirche ein Wort zur Sackgasse, das zuerst ihre partielle Ratlosigkeit eingesteht und zugleich deutlich macht, daß wir alle an dieser tragischen Situation durch unsere Sünde mitschuldig sind. «Die Situation, in der sich die Welt befindet, ist wesentlich das Ergebnis innerchristlicher Leistungen und innerchristlicher Schuld!» Aus solcher Sicht und Einstellung könnte dann ein flammender Appell zur Einsicht der letzten Anstrengungen um eine ehrliche gegenseitige Rüstungskontrolle schon eher einige Aussicht auf Erfolg haben.

[1] Wien 1964.

[2] Acta Apost. Sedis 46 (1954), 590 = Utz-Groner 5364.

[3] Hochland 51 (1958), 132ff.

[4] So jedenfalls in der nachträglich erweiterten Fassung; veröffentlicht sowohl in «Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein?», Studien und Berichte der kath. Akademie in Bayern, Heft 10, München 1960, 113f., als auch in St. d. Zeit 164 (1958/59), 4f.

[5] Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre, Atomare Kampfmittel und christliche Ethik, München 1960, 193.

[6] Ibid., 194.

[7] Ächtung des Atomkrieges, Die neue Ordnung, Jg. 8 (1954), 127ff.

[8] Cf. J. Hirschmann, Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein?, St. d. Zeit 162 (1957/58), 284ff., bes. 290; O. Stockle, Zum christlichen Gespräch über die atomare Bewaffnung, Orientierung 23 (1959), 30ff.

[9] K. Rahner, Grenzen der Kirche, Wort und Wahrheit 119 (1964), 249ff.

[10] Ibid., 260f.

[11] Herder-Korr. 12 (1957/58), 395ff.

[12] Ibid., 396; cf. hierzu vorbereitend J. Hirschmann, Zur Diskussion um die Wehrpflicht, St. d. Zeit 159 (1956/57), 203ff., sowie verteidigend idem, op. cit., supra Anm. 8; dagegen P. Nellen, Sieben Moraltheologen, Nürnberg 1958.

[13] Frankfurter Hefte, 13 (1958), 379ff.

[14] Ibid., 387f.

[15] Kirche und Kriegsdienstverweigerung, München 1956, 13f.

[16] Christusbekenntnis im Atomzeitalter?, hrsg. von E. Wolf, München 1959, 105.

[17] Evangelische Welt 14 (1960), 116f.

Neben diesen offiziellen Stellungnahmen möchten wir nun noch auf einige wenige Einzelstimmen verweisen, die uns besonders hervorzuragen scheinen, ohne hier – noch weniger als bei den katholischen Autoren – eine Vollständigkeit anzustreben. Die Skala der Ansichten reicht hier von der äußersten Linken bis zur äußersten Rechten. A. Schweitzer, Friede oder Atomkrieg?, München 1958; M. Niemöller, Reden 1958–1961, Frankfurt 1961; H. Gollwitzer, Die

Christen und die Atomwaffen, Theol. Existenz heute, N.F. 61, München 1957; Atomzeitalter, Krieg und Frieden, hrsg. von G. Howe, Witten 1954; H. Thielicke, Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik, Tübingen 1958; K. Barth, Kirchliche Dogmatik III, 4, S. 515 ff.; W. Künneth, Atomrüstung und Ethos, Zeitwende 32 (1961), 234 ff.; Erwin Groß, Das Geheimnis des Pazifismus, Stuttgart 1959.

[18] «Sogar für den möglichen Fall, wo nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung, die wir ihm als Menschen schulden, als Erfolg bliebe, ist Pflicht und Recht zur Verteidigung allerhöchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre das auch kein Argument gegen unsere Argumentation.» G. Gundlach, op. cit. supra Anm. 4, 131, bzw. 13. Wie sehr sich bei einer solchen Zuspitzung der Frage aber dann doch die Geister scheiden, zeigt schon ein Vergleich mit A. Auer: «Das Naturrecht muß sagen: Unter den genannten Bedingungen ist die Verwendung der Atombombe erlaubt. Es kann wohl nur eine einzige unüberschreitbare Verbotsgrenze vom Naturrecht her geben: Wenn eine Kernexplosion ausgelöst werden soll, von der man annehmen muß, daß der Prozeß eine der Kontrolle sich entziehende Kettenreaktion bewirkt und infolgedessen Leben überhaupt in Frage gestellt wird.» (Atombombe und Naturrecht, Die neue Ordnung 12 (1958), 264).

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.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Arthur McCormack

Die Kirche und die Bevölkerungsexplosion

Vorbemerkung: Dieser Aufsatz wurde vor Veröffentlichung der Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute» geschrieben.

In den Verhandlungen der Vierten Session des Vatikanischen Konzils war wenig von der Bevölkerungsexplosion die Rede. Nur Bischof Marling von Jefferson (USA) und Erzbischof Simons von Indore (Indien) nahmen dazu Stellung. Das Schema über «Die Kirche in der Welt von heute» wußte nicht viel darüber zu sagen, wenn auch das, was es sagte, treffend war.

Andererseits kündigen sensationelle Bücher und Zeitschriftenaufsätze an, es drohe der Menschheit Verderben, wenn nicht eine drastische Bevölkerungspolitik durchgeführt werde, um «die Drohung der Zahlen» herabzusetzen. Außerhalb der Kirche scheint die Bevölkerungszunahme als das Problem Nummer eins angesehen zu werden, während es in der Kirche wenig Interesse erregt zu haben scheint.

Verschiedene Ansichten über das Problem

Die Ansichten über die Bevölkerungsexplosion gehen sehr auseinander. Die einen – oft sind es Katholiken – sehen darin keinen Grund zur Beunruhigung; sie verlassen sich darauf, daß die Erde in ihrer Freigebigkeit ihre Bevölkerung zu ernähren vermöge. Auf der Gegenseite behauptet man kühn, Geld und Gut seien die einzigen Dinge im Leben, die glücklich machen könnten; müßten sie unter viele Leute verteilt werden, so treffe es auf den einzelnen weniger; darum sei mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln eine drastische Bevölkerungskontrolle durchzuführen – ganz gleich, ob diese Mittel der Moral und der menschlichen Würde entsprächen oder nicht.

Colin Clark in England und Pater A. Zimmerman in Japan[1] gehören zu den Vertretern der allzu zuversichtlichen Ansicht, wenn man auch, insbesondere von P. Zimmerman, nicht annehmen darf, sie seien von fremden Meinungen beeinflußt. Die zweite, pessimistische Ansicht wird von einzelnen doktrinären Familienplanern hauptsächlich amerikanischer Herkunft vertreten, die sich von den Bevölkerungsfragen so sehr bedrängen ließen, daß sie fast alle andern Wirtschafts- und Sozialprobleme in diesem Licht sehen.

Zwischen diesen beiden extremen Haltungen gibt es eine bunte Vielfalt von Meinungen. Im allgemeinen ist zu sagen, daß die amerikanischen Demographen der Princeton-Schule, des Bevölkerungsrates in New York und des Büros für Bevölkerungsfragen in Washington (z. B. Professor Ansley Coale, Frank Notestein, Robert Cook) dahin tendieren, das Anschwellen der Erdbevölkerung und die Notwendigkeit einer Bevölkerungspolitik mehr oder weniger zu übertreiben. Wie sie zugeben, müssen auch wirtschaftliche Maßnahmen der Situation begegnen, aber ihre Schriften streichen die Bevölkerungskontrolle als den wichtigsten Faktor heraus, während sie andere Maßnahmen, um die Armut auf der Welt zu bekämpfen, wie zum Beispiel radikale Umstellungen in der Landwirtschaft, in den Hintergrund rücken. Dies gilt sogar von Richard M. Fagley,[2] den das Bevölkerungsproblem

und die geringe Aufmerksamkeit, die diesem von der Kirche geschenkt wird, so sehr beschäftigt, daß er manchmal als weniger gemäßigt erscheint, als er in Wirklichkeit ist. Am dunklern Ende des Meinungsspektrums steht Julian Huxley, ein Pionier der Demographie, der deren Bedeutung und Auswirkungen maßlos übertreibt. Ähnlich eingestellt ist «Our Crowded Planet» («Unser überfüllter Planet»),[3] ein von Fairfield Osborn herausgegebener Sammelband. Das Buch Osborns «Our Plundered Planet» («Unser geplünderter Planet»), das drei Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg erschien, war eines der ersten Bücher, das einen ersten, wenn auch übertriebenen, so doch teilweise berechtigten Warnschrei gegenüber der Bevölkerungsvermehrung ausstieß.

Weniger extrem und von hoher wissenschaftlicher Qualität – obgleich der eine oder andere Beitrag weniger objektiv ist – ist «Human Fertility and Populations Problems» («Die menschliche Fruchtbarkeit und Bevölkerungsprobleme»):[4] von Roy Greep herausgegebene Berichte des von der Amerikanischen Akademie der Künste und Wissenschaften patronierten Seminars. Das Werk stellt das verwickelte Problem von sehr verschiedenen Gebieten aus dar, so zum Beispiel von seiten der Volkswirtschaftslehre und der gynäkologischen Forschung.

Ein von Dekan William E. Moran junior herausgegebener Sammelband – die Akten der vom 22. bis 25. Oktober 1964 in Washington abgehaltenen Jahreskonferenz der Katholischen Gemeinschaft für den internationalen Frieden – kann viel dazu beitragen, den Vorwurf zu entkräftigen, die Katholiken würden sich um die Bevölkerungsexplosion nicht kümmern. Das unter dem Titel «Population Growth-Threat to Peace» («Bevölkerungswachstum – Bedrohung des Friedens») erschienene Buch enthält Beiträge von hervorragenden nichtkatholischen Fachmännern wie Irene Taeuber, Oscar Harkavy von der Ford-Stiftung sowie von Katholiken wie George Schuster, John L. Thomas S. J. und George Dunne S. J. Das Buch prüft nüchtern den Ernst der Bevölkerungszunahme und ihre Auswirkungen auf verschiedenen Gebieten. Es zeichnet sich durch eine abgewogene und ganzheitliche Betrachtungsweise aus. Vielleicht bildet es seine beste Empfehlung, daß es keine umstürzenden und voreiligen Schlußfolgerungen zieht und für kein Allerweltsheilmittel plädiert: «Es gibt keine einzig richtige und einfache Lösung dieses äußerst verwickelten Problems. Die Mitarbeiter an diesem Buche sind sich alle bewußt, wie vielschichtig das Problem in Wirklichkeit ist; dieses Bewußtsein sollte uns selbstverständlich nur dazu veranlassen, alle unsere Kräfte zu mobilisieren, um das Problem noch intensiver anzupacken.»[5]

Diese Haltung charakterisiert gleichfalls das Werk des französischen Professors A. Sauvy, vielleicht des größten Bevölkerungsexperten der Welt («Fertility and Survival» – «Fruchtbarkeit und Überleben»),[6] der bevölkerungspolitischen Maßnahmen sehr skeptisch gegenübersteht und die rasche Förderung des wirtschaftlichen Wachstums als den vorläufig gangbarsten Weg bezeichnet.

Die Vortragsreihen über Bevölkerungsfragen, die in den Jahren 1963, 1964 und 1965 unter dem Vorsitz von George Schuster von der Notre Dame Universität in Indiana gehalten wurden, trugen ebenfalls sehr dazu bei, daß man auf katholischer Seite der Bevölkerungsprobleme ansichtig wurde.[7] Vor allem der erste Band mit Aufsätzen und Diskussionsbeiträgen über die moralische und theologische Seite der Probleme ist wertvoll; der zweite Band, «Problem of Population» («Das Bevölkerungsproblem») befaßt sich mehr mit den amerikanischen Verhältnissen und der «praktischen Anwendung auf katholischer Seite». Beide Bände bieten einen guten Querschnitt durch das katholische Denken über die schwierige Frage, wie sich die Katholiken zu den Mitteln zur Bevölkerungskontrolle einstellen sollen. Aus der dritten dieser Konferenzen stammt der der päpstlichen Kommission für Geburtenkontrolle vorgelegte Bericht, ein auf Grund der Mitarbeiter und ihrer verantwortungsbewußten Einstellung sehr beachtenswertes Dokument. Auf einzelnen Gebieten gehen die Auffassungen etwas auseinander; sie treffen sich aber darin, daß sie sich angesichts des Problems der Bevölkerungsexplosion und der Familienfragen angelegentlich mit der verantworteten Elternschaft beschäftigen.

Das unter dem Titel «Population and Food» («Bevölkerung und Nahrung») veröffentlichte Werk von Professor Cépède, Abbé François Houtard und Linus Grond O.F.M.[8] ist ebenfalls beachtenswert, da es das ganze Problem vom Standpunkt des Verhältnisses zwischen Lebensmittelreserven und Bevölkerungszuwachs und vom soziologischen Gesichtspunkt aus höchst gründlich und sachlich überprüft. Die Autoren betrachten einzelne Vorschläge zu bevölkerungspolitischen Maßnahmen nicht ohne Grund als Alibis und sagen: «Obwohl unser Planet von den Menschen, die

ihn bewohnen, zum größten Teil ausgeplündert ist und andere Gebiete unfruchtbares Land bleiben, so bietet er den Menschen doch die Mittel, die Grenzen, auf die die Vervielfältigung ihrer Spezies stößt, zu überwinden.»[9]

Das Werk der Vereinten Nationen

Im allgemeinen kann man sagen, daß Katholiken, welche die Bevölkerungsprobleme mit wissenschaftlicher Gründlichkeit studierten, einen lohnenden und ausgewogenen Beitrag leisteten. Das gleiche läßt sich nicht behaupten von einzelnen oberflächlichen, zur Hauptsache in Amerika erschienenen Aufsätzen, worin katholische Nichtfachmänner extreme Ansichten der einen oder andern Seite einfach übernahmen. Zu mißbilligen ist auch der sensationelle Aufsatz, den W. Vogt und S. Chandrasekhar zur Zeit der Konferenz der Bevölkerungskommission der Vereinten Nationen im März und April 1965 in der «New York Times» veröffentlichten, wobei sie die «Drohung der Zahl» hervorhoben. Obwohl diese Männer wissenschaftlich kompetent sind, verfielen sie doch sehr einseitigen Auffassungen, welche die Diskussion über das brennende Bevölkerungsproblem so oft beeinträchtigt haben, und obgleich William Vogt ein Bodenexperte ist, unterbaute er seine Ansichten nicht mit dem neuesten Werk über sein eigenes Fachgebiet.

Die Bevölkerungskommission der Vereinten Nationen und insbesondere ihr Sekretariat hat in der Sammlung von Tatsachen- und Zahlenmaterial über jeden Aspekt des verwickelten Bevölkerungsproblems Großartiges geleistet. Das Heft 186,[10] das sie im Januar 1965 im Hinblick auf die Jahressitzung der Kommission herausgab, ist eine der kenntnisreichsten und ausgewogensten Darstellungen der Bevölkerungs- und Entwicklungsprobleme.

Obwohl Dr. B. R. Sen, Generaldirektor der FAO (Food and Agriculture Organization – Internationale Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Ernährung und Landwirtschaft im Rahmen der UNO) sehr gedrängt worden war, ein klares Programm von Maßnahmen zur Geburtenkontrolle vorzulegen, ging er in der Rede, die er am 24. März 1965 vor der Bevölkerungskommission der Vereinten Nationen hielt, nicht darauf ein, sondern beleuchtete die Tatsache, daß in manchen der ärmern Teile der Welt die Bevölkerung schneller wächst als die landwirtschaftliche Produktivität. Diese müsse beträchtlich gesteigert werden, wenn nicht in den nächsten zehn bis fünfzehn Jahren schreckliche Hungersnöte ausbrechen sollen.

Ein Spitzenexperte für Bodenfragen bei der FAO, Dr. Luis Bramao, hat neulich die kühne Feststellung gemacht (in einem Interview über die Rede des Papstes Paul VI. an die Vereinten Nationen, das in der Oktobernummer 1965 von «The Long Island Catholic» erschien), daß sich in einzelnen unterentwickelten Gegenden nicht das Problem der Übervölkerung, sondern das der «Untervölkerung» stelle. Wenn zum Beispiel Frankreich so schwach besiedelt wäre wie Brasilien mit seinen achtzig Millionen Einwohnern, so würde es bloß fünfhunderttausend Einwohner zählen, «und was wäre Frankreich heute, wenn es so wenig Einwohner hätte?»

Die Bevölkerungskonferenz Asiens, die vom 10.–20. Dezember zu Neu Delhi stattfand, kam auch zu einem abgewogenen Urteil über die Bevölkerungssituation in Asien. Maßnahmen zur Bevölkerungsbeschränkung werden erst an siebter Stelle gefordert. Die erste Lateinamerikanische Konferenz über Bevölkerungsfragen, die vom 11.–14. August 1965 zu Cali in Kolumbien abgehalten wurde, gelangte auch zu einer sehr gemäßigten Stellungnahme, beschäftigte sich aber verständlicherweise angelegentlich mit den Schwierigkeiten, die das rasche Bevölkerungswachstum dem wirtschaftlichen Fortschritt in Lateinamerika bereitet, und trat dafür ein, daß jeder Staat bevölkerungspolitische Maßnahmen treffe. Der Tatsache, daß Südamerika ein leerer Kontinent ist, wurde nicht genügend Rechnung getragen. Indessen bemerkte man mit Recht: «Die Beachtung der Gefahren, die der Bevölkerungsanstieg mit sich bringt, und die Maßnahmen, die aus diesem Grund ergriffen oder durchgeführt werden, dürfen die Aufmerksamkeit nicht davon ablenken, daß grundlegende wirtschaftliche und soziale Reformen nötig sind.»

In einem kurzen Aufsatz, wie er hier vorliegt, kann nicht mehr als ein impressionistischer Überblick gegeben werden.[11] Dieser mag jedoch, wie ich hoffe, zeigen, wie verschieden die Reaktionen gegenüber der Bevölkerungsexplosion sind. Damit Nichtfachmänner sich in einem solchen Meinungswirrwarr ein vernünftiges Urteil bilden können, muß man die Tatsachen objektiv betrachten, ohne Rücksicht auf die Deutungen und Theorien und die von interessierter Seite vorgeschlagenen Lösungen. Diskussionen über Bevölkerungsprobleme erzeugen oft mehr Hitze als Licht, besonders,

wenn sie in Massenkommunikationsmitteln geführt werden. Es geht zunächst um die Frage: Was für Tatsachen liegen vor? Wie ist der Stand der Erdbevölkerung heute und wie wird er in der Zukunft sein (soweit sich diese voraussehen läßt)?

Die tatsächliche Lage

Sowenig man über die Heilige Schrift reden kann, ohne sich an den gegebenen Text zu halten, sowenig läßt sich über Bevölkerungsfragen diskutieren, ohne Statistiken zu Rate zu ziehen. Da es aber den meisten Leuten vor Tabellen graust, bitte ich den Leser um Nachsicht, daß ich solche anführe. Ich will versuchen, sie in möglichst vereinfachter Form vorzulegen. Alle Zahlenangaben sind Dokumenten der Vereinten Nationen entnommen und stammen zur Hauptsache von der Kommission für Bevölkerungsfragen der Vereinten Nationen und aus dem neuesten, im Oktober 1965 veröffentlichten demographischen Jahrbuch der UNO.[12]

Nach den neuesten Schätzungen der Vereinten Nationen wird die Erdbevölkerung, die 1960 gerade drei Milliarden Menschen betrug (heute sind es 3,265 Milliarden), bis zum Ende dieses Jahrhunderts auf ungefähr 5,300–6,800 Milliarden anwachsen. Die zu erwartende Zahl, die sich um sechs Milliarden Menschen bewegen wird, wurde auf Grund von Mittelwerten der bisher angestellten Berechnungen ermittelt.

Diese Statistiken lassen uns die Bevölkerungsexplosion unseres Jahrhunderts in etwa ermessen. Im Jahre 1900 wurde die Erdbevölkerung auf anderthalb Milliarden Menschen geschätzt; um die Mitte des Jahrhunderts betrug sie um zweieinhalb Milliarden. Um das Jahr 2000 wird sie viermal so hoch sein wie zu Beginn des Jahrhunderts. Wie wir sahen, wird sich die Bevölkerung der Erde zwischen 1960 und 2000 verdoppeln.

Es dauerte vom Beginn der Menschheit bis zum Jahre 1650 bis die Menschheit die Grenze von fünfhundert Millionen erreicht hatte, während die Bevölkerung der Erde in den zwölf Jahren zwischen 1950 und 1962 um die gleiche Zahl zunahm.

Doch diese globalen Zahlen geben noch kein abgerundetes Bild. Die Bevölkerungsexplosion ist um so bedrohlicher, als sie zu einem großen Teil in den weniger entwickelten Kontinenten Lateinamerika, Afrika und Asien erfolgt. In den entwikkelten Gebieten des Westens, Japans und Ozeaniens wird die Bevölkerung sich bis zum Jahr 2000 schätzungsweise um eine halbe Milliarde vermehren; in den weniger entwickelten Gebieten der Welt wird die Bevölkerung um zweieinhalb Milliarden anschwellen, das heißt von zwei Milliarden im Jahre 1960 auf viereinhalb Milliarden am Ende des Jahrhunderts. An der heutigen Entwicklung gemessen sind diese Zahlen eher zu niedrig.

Mit andern Worten: In den entwickelten Gebieten werden statt 100 Leuten im Jahre 1960 je 160 Menschen am Ende des Jahrhunderts da sein, während in den unterentwickelten Gebieten statt je 100 Leuten im Jahre 1960 am Ende des Jahrhunderts ungefähr 300 Menschen da sein werden.

Um es eindrücklicher und eingänglicher zu sagen: In 35 Jahren werden 75% der Erdbevölkerung in den jetzt als unterentwickelt klassierten Gebieten wohnen. Am Ende des Jahrhunderts wird die Bevölkerung Asiens ebenso groß sein wie heute die Gesamtbevölkerung der Erde.

Ich betone: Die genannten Zahlen entsprechen nüchternen Schätzungen von Fachleuten auf Grund der gegenwärtigen und zu erwartenden Raten der Bevölkerungszunahme. Die Raten der Bevölkerungszunahme – oder des natürlichen Wachstums, wie der allgemein gebräuchliche Ausdruck lautet – werden errechnet auf Grund der Differenz zwischen den nackten Geburtenraten und Sterblichkeitsraten (ohne Berücksichtigung der Migration). Wenn zum Beispiel ein Land eine Geburtenrate von 40 Promille und eine Sterblichkeitsrate von 20 Promille hat, beträgt die Rate der Bevölkerungsvermehrung oder des natürlichen Wachstums 20 Promille seiner jetzigen Bevölkerung oder, in Prozenten ausgedrückt, 2 Prozent pro Jahr.

Gegenwärtig beträgt die Bevölkerung der Erde ungefähr 3,265 Milliarden, ihr natürliches Wachstum 2%. Somit wächst die Erdbevölkerung gegenwärtig um jährlich 65 Millionen, also um mehr als die Bevölkerung Großbritanniens. Jeden Tag sind 170 Menschen mehr zu ernähren, in jeder Minute kommen 118 Menschen zur Menschheit hinzu.

Aus diesem aufschlußreichen Überblick über den Stand der Bevölkerung ergibt sich, daß wir vor einem bisher gänzlich unbekannten Phänomen stehen. Das Hauptproblem liegt in der steigenden Wachstumsrate. Das macht es so schwierig, mit den Problemen der Bevölkerungszunahme entweder vermittels ökonomischer und landwirtschaftlicher Fortschritte oder mit Restriktionsmaßnahmen fertig zu werden. Es ist sehr wichtig, sich dies vor Augen zu halten und einzusehen, daß die Lehren, die sich aus der Geschichte der entwickelten Länder ergeben, sich aus diesem Grunde nicht dazu

eignen, unter den gegenwärtigen neuen Umständen den Weg zu weisen.

Ist die Welt eigentlich schon übervölkert oder steht sie in Gefahr, in naher Zukunft übervölkert zu sein? Um auf diese Frage vom Standpunkt des Lebensraumes aus zu antworten, müssen wir einen wichtigen Faktor ins Auge fassen: die Bevölkerungsdichte oder die Bevölkerungszahl pro Quadratkilometer. Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich schwerlich behaupten, daß wir jetzt oder – soweit sich diese voraussehen läßt – in Zukunft einer globalen Übervölkerung gegenüberstehen.

Wie gesagt, beträgt die Erdbevölkerung heute 3,265 Milliarden. Die Landfläche des Globus beträgt nach Statistiken der Vereinten Nationen 135 Millionen Quadratkilometer. Die Bevölkerungsdichte, die Einwohnerzahl pro Quadratkilometer liegt somit um gut 23. Wenn man die arktischen Gebiete, Berge, Wälder, Wüsten und Steppen abrechnet, beträgt die Bevölkerungsdichte pro Quadratkilometer heute bewohnbaren und bebaubaren Landes ungefähr 38. Demgegenüber beträgt die Bevölkerungsdichte von England und Wales, ohne Abrechnung unfruchtbarer Gebiete, mit 309 Menschen pro Quadratkilometer ein Vielfaches dieser Zahl. Nach neueren Statistiken beträgt die Bevölkerungsdichte in Holland nahezu 900 pro Quadratmeile.[13]

Wir stehen auch nicht in manchen Gebieten einer regionalen Übervölkerung gegenüber. Afrika hat insgesamt eine Bevölkerungsdichte von weniger als 10 Menschen pro Quadratkilometer; Borneo und Neuguinea, die zu den größten Inseln der Welt gehören, und die meisten Gebiete Indonesiens und Malaysias (Java natürlich ausgenommen) sind dünn bevölkert. Borneo leidet geradezu an Entvölkerung und Untervölkerung. Australien, Kanada und Südamerika sind sehr dünn bevölkert. Nur ein Land Südamerikas – Uruguay – hat eine Bevölkerungsdichte von über 20 Einwohnern pro Quadratkilometer; in den meisten Ländern liegt die Zahl unter zehn. Wie man sich stets vor Augen halten muß, liegt ein Element der Übervölkerung in der dichten Besiedlung.

Andererseits gibt es bekanntlich übervölkerte Gebiete, von denen man viel spricht: Indien, mit einer Wachstumsrate von 2,7% bei einer Einwohnerzahl von 460 Millionen Menschen, was einen Zuwachs von 12,4 Millionen pro Jahr ergibt. Ferner Westindien, Südchina, Java und Teile von Mittelamerika. Freilich ist daran zu erinnern, daß die Bevölkerungsdichte ein sehr grober Maßstab ist, außer es werden Berichtigungen angebracht, wenn es sich um sehr unfruchtbare Länder handelt. Doch selbst in einem gebirgigen Land wie Kolumbien mit einer Bevölkerungsdichte von durchgehend 11 pro Quadratkilometer beträgt diese, sofern nur das fruchtbare Land gerechnet wird, bloß 180, was keineswegs übertrieben ist.

Es muß indes auch die Verteilung der Bevölkerung berücksichtigt werden. In einer relativ untervölkerten Gegend kann es dennoch städtische Agglomerationen geben, die tatsächlich übervölkert sind. Das gilt insbesondere von Südamerika. Zum Beispiel leben von den 21 Millionen Argentiniens volle 10 Millionen in ein bis zwei Großstädten. Ähnlich liegt der Fall in einzelnen Gegenden Afrikas sowie Südchinas und in einigen andern Gebieten des Ostens und Fernen Ostens.

1. Beispiele geringer Bevölkerungsdichte:

Land	Einwohner	Zuwachsrate	Fläche in km²	Dichte pro km²
Afrika				
Kamerun	753 358	nicht errechnet	475 442	11
Zentralafrik. Republik	1 227 400	2,3	612 000	2
Congo (Brazzaville)	581 600	1,5	342 000	2
Kenya	8 636 263	3,5	322 463	11
Uganda	6 536 616	2,5	236 037	30
Südamerika				
Bolivien	2 704 165	1,4	1 098 581	3
Chile	7 374 115	2,3	741 767	11
Kolumbien	11 548 172	2,2	1 138 338	13
Australien	10 508 186	2,1	7 695 094	1
Neuseeland	2 414 984	2,2	268 676	9

2. Beispiele hoher Bevölkerungsdichte:

Japan	93 418 501	0,9	369 661	259
England	46 104 548	0,8	151 120	312
Westdeutschland	53 977 418	1,3	247 973	224
Belgien	9 189 741	0,5	30 513	304
Holland	11 461 964	1,4	33 612	356
Indien	435 511 606	*2,3*[14]	3 046 232	151

Aus dieser Statistik ergibt sich, was wir bereits gesagt haben: Das Bevölkerungsproblem ist viel komplexer, als man zuweilen annimmt, selbst wenn man, wie wir es bis anhin gemacht haben, nur Volk

und Lebensraum miteinander vergleicht. Man sollte tatsächlich Gegend um Gegend, Land um Land, Distrikt um Distrikt genau ins Auge fassen. Rasch hingeworfene Verallgemeinerungen, wie sie in der Populärliteratur hin und wieder vorkommen, werden von wissenschaftlichen Bevölkerungsexperten mißbilligt.

Die Lage wird noch viel verwickelter, wenn das dritte Element, das für die Beurteilung von Bevölkerungsproblemen wesentlich ist, mitberücksichtigt wird: das Verhältnis zwischen den gegenwärtig vorhandenen und noch erschließbaren Nahrungsmittel- und Wirtschaftsreserven und der Bevölkerungsdichte und Geburtenrate. Dieses schwer zu bestimmende Verhältnis macht es beinahe unmöglich, eine ganz klare und bestimmte Definition der Übervölkerung zu geben. Wenn gegenwärtig in einem Gebiet eine Übervölkerung vorliegt, läßt sie sich relativ leicht nachweisen, nicht aber definieren.

Ein Beispiel möge das veranschaulichen. In einer Quadratmeile einer Wüste könnte sich auch nur ein einziger Mensch die Nahrung und andere lebensnotwendige Güter nicht beschaffen. Es wäre jedoch absurd, zu behaupten, dieses Wüstengebiet sei übervölkert. New York hat eine Bevölkerungsdichte von 22 000 pro Quadratmeile und doch einen hohen Lebensstandard. Selbst in der unterentwickelten Welt gibt es weite Landstriche, die ernstlich untervölkert sind, obwohl sie ein beträchtliches Wohnpotential aufweisen. Westafrika, wo ich viele Jahre hindurch weilte, ist einer dieser Fälle. Wenn wir das frühere Französisch Westafrika, Französisch Äquatorialafrika, Kamerun und Togo zusammennehmen, so kommen wir auf folgende Statistik der Nutzung des insgesamt 1 900 000 000 Morgen (1 Morgen = 4 046,8 m²) umfassenden Gebietes:

Wüste und Steppe	500 000 000 Morgen
Wechselkultur	175 000 000 Morgen
Zusätzliches Weideland	75 000 000 Morgen
Ungenutztes Land	1 150 000 000 Morgen

Indessen kann in gewissen Fällen das Verhältnis zwischen der Bevölkerungsdichte und den Reserven ein falsches Bild ergeben, insbesondere in Südamerika. In Venezuela zum Beispiel verdecken die Bevölkerungsdichte und das relativ hohe Durchschnittseinkommen pro Einwohner das wirkliche Bild. Die Bevölkerungszuwachsrate von 2,7% setzt sich aus der Rate von ungefähr 1% bei den Wohlhabenden und einer extrem hohen Wachstumsrate von 4 oder 5% bei den Armen zusammen. In Caracas zum Beispiel sind die meisten Leute fast völlig unproduktiv, tragen wenig zur Prosperität Venezuelas bei und werden von dem verhältnismäßig kleinen reichen Bevölkerungsteil «mitgeschleppt».

Noch eine weitere Einschränkung ist zu machen. Selbst in untervölkerten Ländern legt eine hohe Rate des Bevölkerungswachstums – und meiner Meinung nach ist eine Rate, die 1,5% übersteigt, schon als verhältnismäßig hoch anzusehen – Lasten auf, an denen selbst entwickelte Länder schwer zu tragen hätten. Wo eine akute Armut besteht, können solch hohe Wachstumsraten die Versorgung mit Lebensmitteln und andern Wirtschaftsgütern in Schwierigkeiten bringen, die ohne beträchtliche Hilfe von außen nicht zu lösen sind. Diese Hilfe muß sich insbesondere auch der Probleme annehmen, die sich aus der raschen Bevölkerungsexpansion ergeben.

Bevölkerungsdruck sollte jedoch auch in positivem Lichte gesehen werden als ein Antrieb zu rascher Entwicklung, schnellerem sozialem Wandel und vor allem als ein Anstoß zu der landwirtschaftlichen Umstellung, die in den meisten wirtschaftlich zurückgebliebenen Gebieten absolut notwendig ist, obwohl wir nicht annehmen dürfen, es ließen sich ohne entsprechende Kenntnis und Forschung landwirtschaftliche Sofortprogramme durchführen. In Gebieten von sehr raschem Bevölkerungswachstum bei großer Armut und in Fällen regionaler Übervölkerung wie in den ungesunden städtischen Agglomerationen zum Beispiel Südamerikas muß auch zugleich eine wirksame Bevölkerungspolitik betrieben werden und ist es dringend nötig, um des Wohls der Gemeinschaft und des persönlichen Wohlergehens willen mit annehmbaren Mitteln irgendeine Form der Geburtenbeschränkung durchzuführen. In einem Slum der Bannmeilen Perus zum Beispiel sah ich eine Frau, die noch nicht einundzwanzig Jahre alt war und schon neun Kinder hatte. Sie lebte in einer elenden Hütte ohne Lichtanschluß und Wasserversorgung.

Bevölkerung, Raum und Nahrung

Wenn wir uns die oben gemachten einschränkenden Bemerkungen vor Augen halten, können wir, wie gesagt, nicht mehr von einer globalen Übervölkerung reden. In vielen Fällen stehen wir vor einer ernsten Bevölkerungssituation, aber in manchen andern Ländern liegt eine Untervölkerung vor und in weiten Gebieten ist der Stand der Be-

völkerung nur deshalb besorgniserregend, weil es an der landwirtschaftlichen und ökonomischen Entwicklung fehlt. Diese Erkenntnis ist uns behilflich, Ansichten wie die, welche Fairfield Osborn in der Einleitung zu dem schon erwähnten Sammelband äußerte, in der richtigen Perspektive zu sehen, zum Beispiel den Satz: «Dieses Buch gründet auf der Überzeugung, daß die ungeordnete rasche Bevölkerungszunahme in der Welt das wesentlichste Problem ist, das alle überall betrifft.»

Kehren wir zum Verhältnis zwischen Volk, Raum und Nahrung zurück. Wie man oft betont hat, sind zwar in den letzten zehn Jahren in der Welt als ganzer der Bevölkerungsstand und der Stand der Nahrungsmittelproduktion mehr oder weniger im Gleichgewicht gewesen, in manchen ärmern Gegenden hingegen hat die Bevölkerung stärker zugenommen als die Nahrungsmittelproduktion. Südamerika mit einer Wachstumsrate der Bevölkerung von 2,7% hat eine landwirtschaftliche Produktivitätsrate von bloß 1%. Für Indien ergeben sich ähnliche Zahlen.

Demgegenüber ist zunächst festzustellen, daß zwischen den beiden Faktoren kein notwendiger Zusammenhang besteht. Die Ursache des Darniederliegens der landwirtschaftlichen Produktion ist nicht die Bevölkerungszunahme (außer indirekt und in Einzelfällen), sondern eine schlechte Agrikultur. In Ländern wie Pakistan, wo Investitionen in die Landwirtschaft und besonders der Ausbildung und Schulung in bewährten Anbaumethoden die Priorität eingeräumt wurde, beträgt die Wachstumsrate der Nahrungsproduktion 3,5%, während die Bevölkerungszunahme 2,7% beträgt. In Mexiko stieg dank der erfolgreichen landwirtschaftlichen Umstellung, die in den letzten zehn Jahren vollzogen wurde, die Nahrungsproduktion um 7,2% pro Jahr bei einem Bevölkerungswachstum von 2,7%. Somit läßt sich behaupten, daß die Bevölkerungszunahme dann bedrohlich wird, wenn die landwirtschaftliche Produktivität nicht erhöht wird.

Die überschüssigen Landwirtschaftserträge der entwickelten Länder vermögen aus technischen und andern Gründen das Loch in der Nahrungsmittelversorgung der Entwicklungsländer nicht gänzlich zu stopfen. Sie zeigen hingegen, welche Erträge herausschauen, wenn der Boden mit neuzeitlichen Methoden und Maschinen bearbeitet wird. Diese Tatsache ist überaus wichtig. In weiten Gebieten der Welt liegt ja die Ursache des Gütermangels und eine Hauptursache der Armut darin, daß man die wachsende Bevölkerung mit gänzlich veralteten Anbaumethoden zu ernähren sucht.

Der schon genannte Demograph Dr. Luis Bramao, der dem Welt-Bodenamt des Departements für Land- und Wasserförderung der FAO vorsteht, hob deshalb hervor,[15] daß Holland trotz einer hohen Bevölkerungsdichte von 356 Einwohnern pro Quadratkilometer einen hohen Lebensstandard hat. 1963 wurden in den Vereinigten Staaten auf einer gegenüber dem Stand vor fünfunddreißig Jahren um 27% kleineren Ackerfläche 75% mehr Getreide produziert. Um seine Worte zu unterstreichen, fügte Dr. Bramao hinzu: «In Matto Grosso, dem größten Staat Brasiliens, wo das Bodenpotential gewaltig ist, lebt pro Quadratkilometer nur ein einziger Einwohner. Wer soll da den Boden bebauen?»

Wie der Generaldirektor der FAO, Dr. Sen, in seinem Bericht an die 1965 in Belgrad abgehaltene Welt-Bevölkerungskonferenz der Vereinten Nationen sagte, vertritt er offiziell die Auffassung, daß man über die genügenden Kenntnisse verfüge, um das nötige Wachstum der Nahrungsproduktion zu erreichen. Das Problem hänge in erster Linie von sozialen und institutionellen Faktoren ab. Unter diesen führte er an: der Bauernstand werde allgemein vernachlässigt; es fehle der Anreiz zur Leistungssteigerung; es seien eine Landreform, eine gründliche Ausbildung, angemessene Kredite und Maßnahmen zur Erleichterung des Absatzes nötig sowie eine zu einem großen Teil aus fremden Quellen zu speisende massive Investition in die Landwirtschaft.

Dr. Sen bemerkte warnend, die Situation werde in den kommenden zwei bis drei Jahrzehnten kritisch sein, und fügte hinzu: «Wir werden es erleben, daß die Menschheit als ganze sich der Verantwortung für ihr Schicksal bewußt zu werden beginnt oder dann dem Verderben zutreibt... Mit seinen unerschöpflichen Reserven an Intelligenz und erfinderischem Geist ist der Mensch imstande, der Herausforderung zu begegnen.»

Was Dr. Sen über die Nahrungsmittelproduktion sagt, gilt vom wirtschaftlichen Fortschritt als ganzem.

Die Bevölkerungszunahme macht jedoch die in gewissen Teilen der Welt bereits schon bestehende Armut zu einem noch viel ernsteren Problem. Seit 1947, dem Jahr der Unabhängigkeit, hat die Bevölkerung Indiens um 100 Millionen zugenommen – ein sehr beträchtliches Wachstum – und bei einer Wachstumsrate von 2,7% schwillt die Bevölke-

rung von jetzt 460 Millionen um jährlich 12 Millionen an. Dennoch bleibt wahr, daß die Bevölkerungszunahme bei weitem nicht die einzige Ursache der Armut ist, so daß sie nicht den Sündenbock für die Armut auf der Welt und die Unterentwicklung abgeben kann. Und wenn durch ein Wunder morgen eine absolut wirksame, völlig annehmbare, billige und leicht anwendbare Geburtenbeschränkungsmethode unmittelbar angewendet werden könnte,[16] um die Geburten und das Bevölkerungswachstum zu begrenzen, so wäre die wirkliche Ursache der Armut noch nicht aus der Welt geschafft.

Es ergibt sich somit der Schluß: Der Bevölkerungsdruck schafft in einigen Entwicklungsländern schwere Probleme. Die Lage ist nicht so kritisch, wie man oft behauptet hat, jedoch kritisch genug, um die Entwicklungsprobleme in einzelnen Gebieten sehr ernstlich zu belasten. Das Problem bedarf deshalb dringend einer Überprüfung.

Aus einer solchen Überprüfung ergibt sich eine erste Folgerung, die man mit Paul Hoffman so ausdrücken kann: «Es wird offenbar eine lange Zeit brauchen, um sich mit dem Problem außerordentlich hoher Raten des Bevölkerungszuwachses ernstlich auseinanderzusetzen. Deshalb stellt sich nur um so dringlicher die Aufgabe, das wirtschaftliche Wachstum und den sozialen Aufstieg in der unterentwickelten Welt zu beschleunigen.»[17] Es ist nicht anzunehmen, daß irgendwelche bevölkerungspolitische Maßnahmen in kurzer Frist Hilfe bringen können. Darum wird man sich viel stärker anstrengen müssen, die Nahrungsmittelversorgung und das wirtschaftliche Wachstum der ärmern Länder zu steigern.[18]

Die zweite Folgerung sollte sein, die Probleme der demographischen Expansion in wissenschaftlichem Geiste gründlicher zu erforschen und womöglich darauf hinzuarbeiten, daß die Eltern die Geburtenzahl verantwortungsbewußt lenken. Doch dürfen dabei nur Methoden in Frage kommen, die das ganze Familienleben berücksichtigen und nicht einfach auf Techniken abstellen.

Auf diesen beiden Gebieten hat auch die Kirche eine Aufgabe zu erfüllen.[19] Ihre Mitarbeit muß auf gründlicher empirischer Kenntnis beruhen und von einer gesunden Sittenlehre erleuchtet und inspiriert sein, die auf der Ehrfurcht vor dem Leben und der Würde der menschlichen Person gründet. Es bedarf dazu der Kompetenz katholischer Fachmänner. Auf diesem Gebiet ist «ein geringes Wissen etwas Gefährliches». Der Abschnitt, worin die Konstitution über «Die Kirche in der Welt von heute» über die Bevölkerungszunahme spricht, ist in seiner Abgewogenheit und mit seiner Mahnung, die Forschung weiterzuführen, von hohem Werte für den katholischen Demographen, ja für die ganze Wissenschaft der Demographie.

Von gleicher Wichtigkeit sind die Ausführungen des ersten Kapitels des zweiten Teils über die Ehe. Die Lösung des Problems der Bevölkerungsexplosion muß von daher kommen, daß man gegenüber dem heiligen Privileg, das Leben weiterzugeben, eine verantwortungsbewußtere Haltung einnimmt. Selbst wenn Methoden der Familienplanung hinsichtlich der Annehmbarkeit, leichten Verwendbarkeit, Sicherheit, gründlicher klinischer Abklärung, Billigkeit und Zuverlässigkeit noch viel zu wünschen übrig lassen, ist von den bestehenden Mitteln, soweit sie sittlich annehmbar sind, so weit als möglich Gebrauch zu machen. Auch muß in unablässigem Einsatz ein Sofortprogramm der Forschung nach neuen Methoden verfolgt werden. Selbstverständlich kann die gegenwärtige rasche Bevölkerungszunahme nicht endlos weiterdauern, und unter den neuen Umständen der sinkenden Sterblichkeitsrate ist es völlig naiv, anzunehmen, die Natur werde von selbst das Gleichgewicht wiederherstellen.

[1] Vgl. Catholic Viewpoint on Overpopulation, New York, Hanover House, 1961.

[2] The Population Explosion and Christian Responsability, O.U.P., 1960.

[3] Our Crowded Planet, herausgeg. von Fairfield Osborn, Allen & Unwin, London 1963.

[4] Schenkmans Publishing Company, Cambridge, Massachusetts, USA, 1963.

[5] P. Kenedy, New York 1965.

[6] London, Chatto & Windus, 1961.

[7] The Problem of Population I, herausgeg. von Donald Barrett; II, herausgeg. von George Schuster, Notre Dame Press, Indiana 1964.

[8] New York, Sheed & Ward, 1964.

[9] a.a.O., 443.

[10] DO.C E/CN 9/186 der UNESCO.

[11] Ich befaßte mich zum Beispiel nicht mit der Welt-Bevölkerungskonferenz, die 1965 in Belgrad stattfand und einen eigenen Aufsatz erfordern würde. Ferner berücksichtigte ich nicht das von Larry K. Ng im Verlag der University of Indiana Press 1965 herausgegebene Buch «The Population Crisis», ein sehr gründliches wissenschaftliches Sammelwerk, das die Frage von verschiedenen Gesichtspunkten aus behandelt und nützliches, von der UNO gesammeltes Dokumentationsmaterial enthält. Ich überging auch die Akten der Französischen sozialen Woche, die 1959 in Angers stattfand, und einen wertvollen italienischen Sammelband, den Prof. Vito 1962 herausgab unter dem Titel «Il Problema demografico».

[12] Von einigen Ländern liegen neuere Statistiken vor, doch übergehe ich diese, damit die Vergleiche nicht allzu kompliziert werden.

[13] 356 Quadratkilometer.

[14] Die Kursivschrift deutet darauf hin, daß die Zuverlässigkeit der Angaben fraglich ist. Ich habe an einer andern Stelle meines Aufsatzes die neuesten Schätzungen betreffend Indien gegeben, da dieses Land die brennendsten Bevölkerungsprobleme hat.

[15] Wie er sich mir gegenüber äußerte in einem Gespräch, das wir zu Rom im November 1965 führten. Er hat die überaus verdienstvolle Aufgabe übernommen, eine Bodenkarte der Welt zusammenzustellen.

[16] Bisher scheinen solche Methoden, die sich für Entwicklungsländer eignen, trotz der neuesten Erfindungen nicht in Aussicht zu stehen.

[17] World without Want, London, Chatto & Windus, 666.

[18] Indien zum Beispiel bestimmte in seinen ersten drei Plänen 64 Millionen Dollars für Familienplanung. Dennoch stieg in dieser Zeit die Wachstumsrate der Bevölkerung von 1,3% oder 5,1 Millionen pro Jahr zu Beginn (1951) auf 2,7% im Jahre 1965.

[19] In meiner Rede vor dem DO.C in Rom sowie in Büchern und Aufsätzen habe ich meine Auffassung über die Rolle, die die Kirche zu spielen hat, ausführlicher dargelegt. Vgl. meine Bücher: People, Space, Food, London, Sheed & Ward, 1960; The Population Explosion and World Hunger, Burns & Oates, 1963 (Amerik. Ausg.: World Poverty and the Christian, New York); Christian Responsability and World Poverty, Burns & Oates, 1963. SELIPO, das Sekretariat für Bevölkerungsfragen von Löwen (Secrétariat pour liaison des études de la population), das im Jahre 1961 errichtet wurde, hält Jahreskonferenzen ab und bemüht sich um die Koordinierung der Arbeit katholischer Demographen und anderer Wissenschaftler aus aller Welt. Es hat zur Aufgabe, die objektive Erforschung und Lösung der Probleme zu fördern.

Übersetzt von Dr. August Berz

ARTHUR McCORMACK

Geboren am 16. August 1911 in England, Mitglied des Missionsinstituts Mill Hill, zum Priester geweiht 1936. Er studierte an der Universität Durham und promovierte in Geschichte. Er war 1947–48 Provisor des St. Jean College in Westkamerun und im selben Land auch an Schulen tätig, 1963 wurde er nach Mill Hill berufen, um dort Pastoralsoziologie zu lehren. Er schrieb unter anderem: People, Space, Food, 1960, Christian Responsability and World Hunger, Population Explosion and World Hunger, 1963, und bereitet ein Werk über Cardinal Vaughan vor.

Vorwort

I

Das vorliegende Heft der Sektion «Grenzfragen» steht unter dem leitenden Thema «*Christlicher Glaube angesichts der zeitgenössischen Atheismen*». In seiner Grundkonzeption sucht es durch einen Fächer der maßgeblichen Typen zeitgenössischer Atheismen sowohl zu informieren wie zu einem fruchtbaren Konflikt zu inspirieren. Auch das Bulletin ist ganz in diese Aufgabe einbezogen; es geht deshalb etwas unkonventionelle Wege und verfolgt die Genesis wie die Wandlung der marxistischen Religionskritik. Das Heft enthält auch Beiträge verschiedener protestantischer Autoren. In dieser Zusammenarbeit verwirklicht sich jener «indirekte Ökumenismus», dem die Zukunft ökumenischer Arbeit gehören dürfte. Dieser «indirekte Ökumenismus» schafft nämlich wie von selbst eine Gemeinsamkeit, die nicht aus der direkten Konfrontation der Konfessionen und ihrer Theologien entsteht; sie stellt sich vielmehr dadurch ein, daß sich die Theologien der verschiedenen Konfessionen einer allen Christen gemeinsam vorgegebenen und aufgetragenen Aufgabe – etwa der Verantwortung des Glaubens angesichts des zeitgenössischen Unglaubens – je aus ihrer Sicht stellen. In einem der folgenden Hefte der Sektion «Pastoraltheologie» soll das hier angeschnittene Atheismusthema in seinen Konsequenzen für die kirchliche Praxis verfolgt werden.

II

Soll das Wort vom «Dialog mit den Ungläubigen» nicht bloß zum gedankenlos strapazierten Modejargon werden, so muß es von ernster und nüchterner theologischer Reflexion begleitet sein. Hier kann nur in aller Kürze auf die theologische Fundierung jener «*Offenheit*» des Gesprächs hingewiesen werden, in der der Gläubige nicht nur mit der Bereitschaft zum Widerspruch und zur Verneinung, sondern auch mit der Bereitschaft zum selbstkritischen Hören spricht und die Aufgabe einer differenzierten Hermeneutik des Dialogs mit den Ungläubigen ist.

1. Der Dialog mit den Ungläubigen muß in Rechnung stellen, daß es sich heute primär um den *Unglauben einer postatheistischen Zeit* handelt. Der Unglaube heute – natürlich ein höchst vielschichtiges Phänomen! – hat nämlich mehr oder weniger aufgehört, ein «direkter Unglaube» zu sein, der sich selbst erst aufbaut in der ausdrücklichen Negation des Glaubens; er tritt heute nicht primär als ein System gegen den Glauben auf, sondern als Angebot einer positiven Daseinsmöglichkeit, einer totalen Humanität ohne Glaube. Der thematisch-kämpferische Atheismus ist nicht mehr eigentlich Gegenstand, sondern Voraussetzung dieses Unglaubens, der sich primär als konsequenter Humanismus versteht. Auch in der Charakterisierung der zeitgenössischen Atheismen im vorliegenden Heft finden sich zahlreiche Beispiele für diesen nicht eigentlich antireligiös, sondern areligiös formulierten Unglauben. Ohne dem trügerischen Schein zu verfallen, daß dieser Unglaube einer nachatheistischen Zeit weniger bedrohlich und bestürzend sei, muß doch die gerade hier sich bietende Chance zum Gespräch wahrgenommen werden: Der Glaube muß diesen humanitären Anspruch beim Wort nehmen und seine eigene Solidarität im Ringen um die bedrohte Menschlichkeit des Menschen in höchstem Maß erkennen lassen und zum Einsatz bringen.

2. Der sog. Dialog mit den Ungläubigen muß begleitet sein von dem wachen Bewußtsein für die Unzulänglichkeit der theologischen Antwort. Die theologische Argumentation gegenüber den Ungläubigen darf und braucht *keine ideologischen Züge* tragen. Sie darf und braucht kein Wissen und keine Antwort vortäuschen, über die sie selbst nicht verfügt. Die Theologie darf und braucht sich in einem solchen Gespräch nicht durch einen vermeintlichen Überschuß an Antworten und einem Mangel an echten schmerzlichen Fragen dem Verdacht der modernen Mythologie aussetzen; sie

darf und braucht nicht den Eindurck erwecken, als gäbe es in ihr «keine Fragen mehr, ... nur noch Antworten und ewige Kommentare» wie ihr das A. Camus vorwirft. Hier muß in aller Lebendigkeit und allem Ernst das bleibende Anliegen der sog. «negativen Theologie» zur Geltung gebracht werden. Sie macht nämlich das Versagen der theologischen Begriffssprache vor dem je größeren Geheimnis Gottes immer neu bewußt und setzt die Theologie gleichzeitig instand, die unterschiedlich, ja gegensätzlich formulierten weltanschaulichen Positionen nicht nur rein kämpferisch intolerant zu verneinen, sondern in ihnen etwas von den je größeren, nie ausgeschöpften Möglichkeiten des Glaubens für sich selbst zu entdecken.

3. Immer darf und muß der Glaube angesichts des Unglaubens mit der Sünde rechnen, mit der schuldigen Verstrickung der Herzen, mit dem dunklen Geheimnis des Widerspruchs und der Verhärtung, in der der Mensch sich nicht annimmt in jener entsicherten Armut, in die hinein ihn Gottes unendlicher Anspruch immer wieder distanziert. Doch damit dieses Bewußtsein den Gläubigen nicht kurzschlüssig mißleitet, ihn nicht zur Argumentation «von oben herab» verführt, muß er diese Frage nach der Sünde des Unglaubens zunächst *an sich selbst* stellen. Ja, er muß bei jedem Gespräch mit den Ungläubigen immer auch betroffen sein von der Möglichkeit des eigenen Unglaubens; er muß geleitet sein von dem Bewußtsein, daß der ursprüngliche Ort des Unglaubens nicht einfach extra nos, sondern intra nos liegt: als der Unglaube des Gläubigen selbst, wohlgemerkt: als der Unglaube, nicht einfach als die Unglaubwürdigkeit des Gläubigen! Das hat nichts zu tun mit einer falschen Mystifizierung oder Bagatellisierung des Unglaubens. Das hat aber alles zu tun mit der Möglichkeit eines glaubwürdigen Dialogs mit den Ungläubigen. (Vgl. hierzu J. B. Metz, Der Unglaube als theologisches Problem: Concilium, Juni/Juli 1965, 484–492).

J. B. METZ

Bernhard Welte

Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus

Wir versuchen in dieser Abhandlung, uns über die Möglichkeit der philosophischen Gotteserkenntnis klar zu werden, und dies mit der besonderen Hinsicht, in diesem philosophischen itinerarium mentis in Deum jene Stellen zu finden und zu deuten, aus denen so etwas wie Atheismus grundsätzlich als möglich erscheint.

Wir haben daher zuerst die philosophische Gotteserkenntnis zu erläutern. Die philosophische Gotteserkenntnis ist die theoretische Fassung jenes Grundverhältnisses, von dem her die Natur des menschlichen Geistes vor aller positiven Offenbarung schon Veranlassung hat zum Ewigen aufzublicken. Wir suchen dieses Grundverhältnis dann so zu erläutern, daß aus ihm die Möglichkeiten des Atheismus sichtbar werden. Dies wird im zweiten Teil dieser Abhandlung zu betrachten sein.

Wir werden dabei das eine wie das andere in einer starken Vereinfachung darstellen müssen, so daß nur die Grundzüge sichtbar werden. Dies kann, wenn es gut geht, den Vorzug haben, die Sache selber, um die es geht, in besonderer Prägnanz hervortreten zu lassen.

I. Möglichkeit der philosophischen Gotteserkenntnis

Die Sache der philosophischen Gotteserkenntnis hat eine verwickelte Geschichte, auf die wir hier nicht eingehen können.

Wir wollen vielmehr aus den Möglichkeiten, die die Geschichte des Denkens darbietet, den wichtigsten Typus auswählen, und wir suchen ihm in seinen entscheidenden Elementen nachzudenken.

Dieser Typus läßt sich, wie ich glaube, in fünf Stufen knapp darstellen.

1. Auf der ersten Stufe betrachten wir das, was sich uns in unserem Dasein in der Welt als Nächstes darbietet, d. h. als unmittelbar sich Bezeugendes.

Als Nächstes, was sich uns bezeugt und was wir als Wirkliches zu erfassen bekommen, sehen wir vielerlei Bilder und Gestalten unserer Welt, dazu das, was wir selber sind inmitten der vielen Bilder und Gestalten, die wir unsere Welt nennen. Die Größe, die den Namen Gott trägt, kommt in diesem Kreis, in dem wir immer schon angetreten sind und in dem wir uns wie selbstverständlich bewegen, zunächst nicht vor.

Diese unsere Welt zeigt in jedem einzelnen Punkte ebenso wie im Ganzen einen zunächst unscheinbaren, aber für alles weitere entscheidenden Grundzug, auf den es zu achten gilt.

Das in unserer Welt uns Erscheinende zeigt sich überall als eines das *ist*. Es *ist* der Himmel und es *ist* die Erde, es *ist* der Baum und es *ist* der Strauch, es *sind* die Mitmenschen, die nahen und die fernen. In diesem, was das Wort «ist» sagt, scheint alles Seiende unserer Umwelt überein zu kommen.

Dieser Grundzug zeigt sich nicht nur an den Gebilden unserer Umwelt, auch an uns selber: auch

wir *sind* je und je, auch das, was wir selber sind, *ist* und zeigt sich als eines, das *ist*.

Und auch die Bezüge, die in diesem offenen Zueinander schwingen und leben: sie *sind*. Es *ist*, daß wir manches sehen, manches begehren oder fürchten, auf diese und jene Weise Umgang haben mit den Dingen und Wesen unserer Welt. Es *ist*, daß diese Dinge und Wesen uns anblicken, daß sie uns locken oder schrecken und auf manche Weise sich auf uns beziehen und uns begegnen.

Es *ist* auch, daß die Gebilde der Welt auf viele Weisen als untereinander Bezogene auftreten.

Alle Dinge und alle Bezüge aller Dinge, all dies ist. Das, was das Wort «ist» sagt, ist ein alles durchziehender Grundzug unseres Daseins. Es zieht sich durch jedes einzelne Ding und jeden einzelnen Bezug, es waltet aber auch so, daß es das Ganze umfängt, ich in meiner Welt, meine Welt für mich. Es *ist*, daß ich überhaupt da bin in meiner Welt, daß überhaupt Welt da ist für mich, daß überhaupt, alles umgreifend, ist, was ist.

Alles meiner Welt, und alles was ich selber bin und alle Bezüge in diesem Raume von ich und Welt: alles dies tritt als *seiend* hervor, d.h. es zeigt sich in seinem Sein.

Dies ist das Äußerste, Umfassendste und Grundlegendste, was in der Unmittelbarkeit unseres Daseins in der Welt für uns an den Tag kommen kann.

2. Auf dieser ersten Stufe, in der uns die Elemente der Welt und die Welt im Ganzen als seiend begegnen, bleibt nun weder unsere Welt, noch unser Denken und der Umgang mit ihr stehen.

Vielmehr bricht aus dem Ursprunge unseres Daseins eine charakteristische Unruhe auf, und aus dieser Unruhe eine Bewegung. Wir können sie fassen als die Bewegung des *Fragens* (von uns aus gesehen) oder als die Bewegung des *Fragwürdigwerdens* (von unserer Welt her gesehen).

Mit dem Ausbruche dieser Bewegung des Fragens gelangen wir in die zweite Phase unseres Denkweges.

Es zeichnet den Menschen unter allen Wesen, die wir kennen, aus, daß ihm das Seiende der Welt nicht einfach in seiner Positivität genügt, daß es ihm vielmehr zum Fragwürdigen und Fragebedürftigen und also Fraglichen wird und ihn zur Frage herausfordert. Die Frage kann im einzelnen verschieden laufen. Was ist es um dieses, daß das so ist? Was darum, daß es so steht mit mir? Warum so? Wozu so? u.s.f.

Wir können uns für unsere Überlegung an die wichtigste dieser Fragen halten, an die, die «Warum» frägt. Demgemäß bedenken wir die Situation, in der uns das Seiende unserer Welt oder auch das Seiende, das wir ja selber sind, zu der Frage herausfordert: Warum ist das so? Wir befragen jetzt diese Frage selber: was geschieht in ihr? Und wir befragen die ihr zu Grunde liegende Fragewürdigkeit: was zeigt sich in ihr?

Immer wo uns Seiendes fraglich wird, ist ein Unterschied aufgebrochen, eine Differenz. Es ist die Unmittelbarkeit des Das-da in einem neuen Lichte erschienen. Es läßt sehen, daß dieses Das-da in seinem puren Dasein als unklar für uns und als unentschieden in seinem Sein zu gelten hat. Dies jedoch so, daß es der Erklärung und der Entscheidung bedarf. Damit zeigt sich die Differenz: Das Unmittelbare ist nicht das, wonach die Frage frägt, das wovon das Unmittelbare Klarheit und Entschiedenheit empfangen könnte ist das von ihm sich Unterscheidende, auf das der Blick der Frage sich richtet. Die Frage frägt ja nach der Erklärung des Unmittelbaren, und sie findet diese im Unmittelbaren selber nicht. Wohl aber schaut sie auf diese vor.

Die Frage blickt suchend nach dem Moment, daß das Sein des Seienden erst erklärte und entscheiden würde.

Von woher ist der Aufbruch dieser Differenz und damit die Frage möglich? Von woher ruft uns in der Situation der Fraglichkeit und der Frage das, was den Sinn des Seins des Unmittelbaren erst klärte und entscheiden würde, aus der Ferne, und aus der Ferne doch winkend und ziehend an? Woher kommt die Vor-vertrautheit mit dem erklärenden und entschiedenen Sinn des Seins des Seienden, welche alle Frage erst ermöglicht?

Die empirisch begegnenden Dinge und Wesen geben uns den erklärenden Sinn nicht her, wir aber wissen fragend schon nach solchem zu fragen im einzelnen wie im ganzen. Wir wissen schon, wonach es zu fragen gilt, und so sind wir schon vor aller Begegnung mit dem Empirischen auf eine eigentümliche Weise vertraut mit diesem Wonach des möglichen Fragens als dem, was es uns, wenn es gefunden würde, erlaubte, im Begreifen dieses Wesens oder dieses Dinges fraglos und beruhigt mit uns selbst eins zu sein.

Es zeigt sich, daß der in aller Frage auf verschiedenerlei Weise erfragte Sinn des Seins des Seienden vor allem Seienden schon in der Natur des Denkens selbst aufleuchtet so, daß wir diese Vertrautheit aus dem ersten Anfange unseres Daseins her immer schon mitbringen. Der entscheidende Sinn des

Seins des Seienden leuchtet dem Wege unserer Fragen aus dem inneren Quell des Denkens her immer schon voraus, und ohne dies vorauslaufende Licht würden wir keine Frage stellen können, da wir ja nie wüßten, wonach zu fragen wäre.

Dies zeigt, daß der Sinn des Seins des Seienden unserer Natur immer schon beiwohnt, und zwar im apriorischen Grunde unseres Denkens, freilich so, daß dieser von da aus unseren möglichen Fragen die Bahn des Weges eröffnet, sich selber aber entzieht, und so erst zu finden ist.

Dies ist das Wesentliche, was uns auf der zweiten Stufe unseres Weges auffallen muß.

3. Von diesem merkwürdigen Befunde aus, den wir in der Frage und ihrem Fragwürdigen fanden, tasten wir uns weiter voran in der Richtung unseres Weges, indem wir dem Gange des Fragens zu seiner sich findenden Antwort im Zuge unseres Weltdaseins nachdenken. Damit treten wir in die dritte Stufe unseres Weges ein.

Für gewöhnlich sind es einzelne Züge an einzelnem Seiendem, die uns zu Fragen veranlassen. Zu solchen Fragen finden wir zumeist auch eine Antwort, welche wiederum auf einen einzelnen Zug am einzelnen Seienden hinweist, der den erst Befragten erklären kann. Von ihm her wird also das Befragte zunächst klar, und das Denken ist zufrieden.

Nun zeigt sich, daß jede Antwort dieser Art, sei es in welchem Felde des Wissens auch immer, weitere neue Fragen ermöglicht, auslöst und anfordert. Jede Antwort ist der Anfang neuer Fragen.

Wenn also in diesem Bereiche der Antworten so etwas wie Sinn und erklärter Grund erfragt wurde, so hat sich dieser Sinngrund zwar entlang den Antworten in je einzelne Züge erhellt, aber im ganzen ist er doch auf dieser Stufe noch nicht gewonnen, er hat sich vielmehr um ein weiteres Stück zurückgezogen und ruft nun das fragende Denken aus noch größerer Ferne und zugleich mit noch größerer Dringlichkeit an. Jedes Warum, das erklärt werden konnte, ruft neue Rätsel und neue Fragen auf, in der Natur wie in der Geschichte, und es sieht so aus, als ob des Fragens kein Ende sei.

Der ganze, den Sinn des Seins des Seienden überhaupt erklärende Sinn zieht sich auf diesem endlos scheinenden Gange der Fragen nicht nur immer weiter zurück, je mehr sich an einzelnen Antworten fand, der immer ferner enteilende Sinn erweckt immer mehr und immer bedeutendere Fragen. Je mehr sich die Front der Wissenschaft gegen das nicht Gewußte, das wir wissen möchten und sollten, vorschiebt, je mehr und je erstaunlichere Antworten sie gewinnt: desto mehr und desto größere und schwerer wiegende Fragen werden möglich, nicht etwa weniger. So ist nie Aussicht, daß das noch zu Erfragende schließlich zu einem belanglosen Reste zusammensinken und vollends aufgearbeitet werden könnte, jedenfalls dann nicht, wenn wir nach dem Ganzen fragen. Wer wenig weiß, mag versucht sein zu denken, er wisse demnächst alles. Wer aber sehr viel weiß, der weiß auch, wieviel er nicht weiß und wie unabsehbar das Heer und der Horizont der offenen Fragen ist. Mit der Masse der Antworten *wächst* die Erstaunlichkeit, die Fragwürdigkeit, die Fraglichkeit der Welt. Je mehr wir dem Dunkel Licht abgewinnen, um so mehr wächst das Dunkel an. Alle Einzelantworten können immer nur einen kleinen Lichtkreis ausleuchten in einem immer größer und dichter sich zeigenden Ozean des Nicht-gewußten, in dessen Tiefe und Weite der Sinn im ganzen entzogen bleibt.

4. Indem wir den ebenso notwendigen wie in letzter Absicht erfolglosen Gang des Fragens im einzelnen zu den Antworten im einzelnen verfolgen, indem wir ferner in solchem Verfolgen einsehen, daß dieser Gang nie an sein eigentliches Ende kommen kann, vermag sich ein Umschlag des Fragens im ganzen vorzubereiten, der gleichwohl, wenn er eintritt, nicht einfach in der Verlängerung der vorher verfolgten Richtung des Fragens liegt. In diesem Umschlage allein vermögen wir auf die entscheidende vierte Stufe unseres Weges zu kommen.

Der Umschlag läßt sich ungefähr so darstellen: Die fragende Bewegung des Denkens kann vom endlosen Umgang mit dem Einzelnen zugleich erfüllt und ermüdet werden. Sie kann sich darum verwandeln derart, daß sie sich schließlich nicht mehr auf dieses und jenes d.h., nicht mehr auf einzelne Momente am Seienden richtet, vielmehr auf das *Sein des Seienden* selbst. Dann kann die Frage die Form annehmen: was ist dieses, daß überhaupt etwas ist? Was ist es mit dem Sein des Seienden? Warum ist überhaupt etwas? Wird solchermaßen das Sein des Seienden selber fraglich und dessen entscheidender Sinn das Erfragte, dann ist dem Bisherigen gegenüber alles verwandelt.

Die Verwandlung zeigt sich zunächst darin, daß nun nicht mehr dies und jenes Einzelne fraglich ist, vielmehr *alles in einem*. Indem das Sein des Seienden fraglich ist als solches, ist eben dieses fraglich, was alles umfaßt. Wo diese Fraglichkeit und Fragewürdigkeit sich ernstlich vor uns aufrichtet, da wird

also mit einem Schlage die Welt im ganzen fragwürdig, und dies so sehr und so gründlich, daß alle Einzelauskünfte davor belanglos werden.

Wird dieses, daß überhaupt etwas ist, für uns fragwürdig und damit auffällig, dann muß solches Auffallen das Denken und den Denkenden selber auf unvergleichliche Weise angehen und betreffen. Denn ich muß mich ja dann selber als Denkender mit allem meinem Denken als einbezogen erfahren in dem Überfall der großen Frage nach dem, daß überhaupt etwas ist. Auch ich *bin* ja, und auch mein Denken *ist* ja. Wo also dieses, daß überhaupt etwas ist, in Frage steht, kann ich mich selbst nicht draußen halten. Die Frage: «hat überhaupt alles, was ist, einen Sinn und einen Grund», wird von selber auch zur Frage: Habe *ich* einen Sinn, einen Grund? Mein Dasein, mein Denken, alles, worum es mir geht? Die neu gewonnene Gestalt der Frage, wenn anders ich ihr denkend ihren Wesensraum gewähre, wird also mich selbst und mein Denken durchdringen und durchstimmen müssen. Die Frage ist nun in jedem Sinne eine *totale* geworden, insofern das Fragliche das Ganze ist.

Wohin aber blickt diese Frage, was ist das von ihr Erfragte? Die so sich stellende Frage kann ja nicht mehr und nie mehr sinnvoll mit dem Hinweis auf Seiendes beantwortet werden. Denn sie umfaßt und ergreift in einem jegliches Seiende als das Fragliche. Antworten wir also solcher Frage in der Art, daß wir etwa sagen, es liege daran, daß dieses oder jenes so ist wie es ist, so sind alle Antworten dieses Typs keine eigentlichen Antworten auf unsere Frage und können es nicht sein. Denn die Frage nach dem, warum überhaupt etwas ist, hat ja alles was ist, auch das, was als Antwort genannt werden könnte, schon in sich einbezogen und also wiederum in Frage gestellt. Mit anderen Worten: Die Fragwürdigkeit und damit die Erstaunlichkeit des Seins des Seienden wird durch den Hinweis auf anderes Seiendes überhaupt nicht berührt.

Es wird also sichtbar, daß infolge solcher Fraglichkeit des Seienden als solchem die Frage selber ausblickt in einen Bereich jenseits alles Seienden und damit jenseits alles dessen, was in irgend einem Sinne *ist*. Was soll aber das sein, was nicht Seiendes ist und also überhaupt nicht «ist»? Etwa nichts? Nichts im Sinne einer leeren Nichtigkeit scheint es auch nicht zu sein. Denn könnte ein leeres, nichtiges Nichts uns so betreffen? Könnte ein leeres Nichts das Anwesen der Welt im ganzen so verwandeln? Könnte es die Erstaunlichkeit und die Befremdlichkeit des Seins so steigern?

Was blickt uns also hier aus der Ferne anwesend an, wo die Frage aufsteht: Warum ist überhaupt etwas und nicht Nichts? Was ruft uns da, alles Seiende hinter sich zurücklassend, an, ihm zu folgen? In welche Gegend werden wir da gerufen? Es ist eine Gegend, in der Worte wie ‚seiend' oder ‚nicht seiend' keinen Platz und keine Angriffsfläche mehr haben.

Das Geheimnisvollste aber an dieser Situation ist dies, daß wir denkende Menschen vor der großen Fragwürdigkeit des Seins des Seienden in die große Frage genommen, offenbar schon das Sein des Seienden im ganzen messen oder gemessen haben an einem Maßstabe, der uns also vertraut sein muß, und den wir doch nicht zu fassen vermögen. Wir würden nie fragen und nie fragen können, warum ist überhaupt etwas und nicht Nichts, wenn wir dieses, daß etwas ist, nicht abständig fänden von dem uns immer bewegenden Maße des Verstehens des Seins des Seienden, als dieses Maß nicht erfüllend und doch anfordernd.

Also wartet und lebt im innersten Grunde unseres Denkens das, vor dem die Worte seiend oder nicht seiend abgleiten und nichts mehr sagen. Es ist uns auf geheimnisvolle Weise schon vertraut, was wir nie begreifen und aussprechen können, und was uns zugleich aus allem Seienden und über allem Seienden unfaßbar anruft.

5. Wohin gelangt das Denken des Menschen dort, wo es über alles Seiende hinausblickt, um in diesem Drüber-hinaus schließlich das zu finden, was das Sein des Seienden zu allererst erklären und entscheiden kann für es, und was es zugleich erst mit seinem innersten Grunde in Übereinstimmung führen kann?

Es gelangt über alles das hinaus was ‚ist', denn nun frägt das Dasein ja gerade danach, warum überhaupt etwas ist. Es gelangt damit auch über alle was-hafte Bestimmung hinaus, denn alle Bestimmung dieser Art bestimmt ja: dieses ist so oder so.

Damit aber gelangt das Denken in einen Raum, in dem es keinerlei Anhalt mehr finden kann. Das Denken kann sich nur halten an etwas, das ist, es kann sich nur fassen an dem Gedanken, dies ist so oder so, also an einer faßlichen Bestimmung. Wo aber alles ‚ist' und damit auch alle Bestimmung entfällt, da entfällt für das Denken aller Halt.

Damit entfällt freilich auch alles Anhalten als Aufhören und Halt machen. Alle Bestimmung ist ja auch eine Grenze. Überall wo wir bestimmen, dieses ist so, begrenzen wir auch: es ist so und nicht

anders. Das Denken, das denkt: warum ist überhaupt etwas, gelangt ins Endlose und Unbegrenzte. Es ist, als fiele es in einen Brunnen, der keinen Boden hat, man kann in ihn immer weiter fallen. Das Dasein gelangt und fällt ins Unendliche.

Das Unendliche, in das das Denken in seiner äußersten Frage fällt, muß aber das Denken selber zum Stillestehen bringen. Denkbar in präzisem Sinne ist nur, was in der Form des Urteils, also des *ist* faßbar und bestimmbar ist. Dieses urteilende Bestimmen ist die Grundform des Fassens und darum auch sich selbst fassenden Denkens. Wo dieses keinen eigentlichen Sinn mehr hat, muß das Denken stille stehen, da muß der Verstand verstummen und seine Sprache schweigen. Da ist das Denken an das Unausdenkliche gekommen als an das Unaussprechliche. Das Denken, das im Ernste in die Frage eintritt, was ist es mit dem, daß überhaupt etwas ist, betritt das Unendliche als das Unausdenkliche und Unaussprechliche. In diesem Sinne ist das Denken an das ihm Fernste und Entlegenste gekommen. Aber das Fernste und Entlegenste scheint andererseits zugleich auch sein Innerstes und Anfänglichstes und in diesem Sinne sein Nächstes zu sein. Fand das Denken nicht in sich selber das Maß und den Antrieb, welches es bewegte, an keinem Seienden Genüge zu finden und erfülltes Maß? Hätte das Denken sich überhaupt je auf den Weg des Denkens, d. h. des Fragens gemacht und hätte es dann diese Fragen immer wieder und immer wieder von neuem gestellt, wenn nicht dieses Unfaßliche, das über allem Seienden liegt, immer schon es gerufen hätte, und wenn das Denken nicht immer schon insgeheim damit vertraut gewesen wäre und also gewußt hätte, wonach zu fragen sei? Das Äußerste des Denkens ist auch sein Innerstes und Anfänglichstes, weil alles erst in Bewegung Setzendes.

Wir halten den Weg unseres Gedankens an diesem Punkte an. Es ist so etwas wie ein erster Umriß des Umrißlosen, weil Grenzenlosen und Unendlichen in den Blick gekommen. Des Unendlichen, von dem alles Endliche und Seiende erst seine Erklärung und seinen Sinn für sein Dasein empfangen kann. Damit so etwas wie ein erster Umriß dessen, was in der Sprache der Religion der lebendige Gott genannt wird. Es sind auch erste Umrisse dessen in den Blick gekommen, was einen Menschen veranlassen kann, an dieses Unbegreifliche zu glauben und ihm alle Welt und sich selber glaubend anzuvertrauen.

II. DREIFACHE MÖGLICHKEIT DES ATHEISMUS

Der Weg unseres Gedankens in diesem ersten Umriß hat uns einige entscheidende Momente gezeigt im Verhältnis des endlichen Menschen zum unendlichen und unbegreiflichen Ende und Anfang alles Seienden. Er hat einerseits gezeigt, wie ein Mensch Anlaß und Grund finden kann, an die unendliche Macht zu glauben. Er hat aber auch gezeigt, wie ein Mensch auf den Gedanken kommen kann, es gäbe keine unendliche Macht am Anfang und am Ende und in der dritten Mitte aller Dinge, wie ein Mensch also auf den Gedanken des Atheismus kommen kann. Indem wir nun darauf eingehen, kommen wir zum eigentlichen Thema dieser Abhandlung, nämlich zu der Möglichkeit des Atheismus.

Eine dreifache Möglichkeit des Atheismus hat sich gleichsam am Rande unseres Weges bemerkbar gemacht, und wir werden sie erkennen, indem wir diesen Weg noch einmal bedenken.

1) Der negative Atheismus

Es hat sich gezeigt, daß das endliche Menschenwesen auf das Seiende der Welt als das für ihn zunächst entscheidende Wirkliche und Begreifbare sich verwiesen findet. So orientiert er sich wie von Natur aus in seinem Seinsverständnis an diesem seienden Begreiflichen der Welt als dem eigentlichen Sein. Der ewige Grund aber liegt jenseits dieser Region.

Daraus folgt, daß eben dieser ewige Grund als das Unendliche und das Unfaßliche zunächst *wie nichts* erscheinen muß für den Menschen, der solchermaßen am Seienden als dem eigentlichen Sein sich orientiert. Für ihn wird es immer naheliegend sein zu denken: Nichts Seiendes, also nichts überhaupt. So entsteht der Schein, als ob die Frage: ‚warum ist überhaupt etwas und nicht nichts' zu nichts führe, da sie über das Seiende führen muß. Sie scheint eine unnütze Frage zu sein. Denn mit ihr bekommt ja das Denken, nichts mehr zu fassen und zu begreifen. In ihrer Richtung ist nichts mehr zu sehen, das den Menschen zwänge, es anzuerkennen, so wie ein handgreifliches Seiendes dieser Welt, auf das wir stoßen, durch den Stoß seiner Handgreiflichkeit den Menschen zwingt, es anzuerkennen. Auch das Argument als die Artikulation des Gedankenganges, der zu jenem ewigen Grunde führt, hat nicht den zwingenden Charakter einer eindeutigen endlichen Rechenregel, deren Konsequenz niemand nicht einsehen kann, der ihre ter-

mini eingesehen hat. Auch das Argument scheint ins Nichtige zu verschweben, vergleicht man es mit den immanenten Konsequenzen logischer und empirischer Verhältnisse.

So scheint nichts den Menschen zu zwingen, den Weg des Fragens bis zum Ende zu gehen, und das Ende der äußersten Frage als die alles entscheidende Wirklichkeit anzuerkennen. Sowohl der Weg wie das Ziel treten in den Schein des Nichtigen.

Von daher kann der Mensch darauf kommen, sich ausschließlich an das Greifbare und Kontrollierbare und Zwingende des Seienden dieser Welt zu halten, und alles, was darüber hinaus führt, als Nichtiges und Unnützes zu unterlassen. Auf diese Weise wird dann das Ewige wie auch der Weg und schon die Frage nach ihm aus dem Horizonte des Menschen verabschiedet. Es muß dann etwas entstehen wie ein *negativer Atheismus*. Seine Grundhaltung ist: es gibt das, was ich begreifen kann und sonst nichts.

Diese Haltung ist freilich im wesentlichen Sinne kurzsichtig, weil ihr gemäß der Mensch nur dessen noch ansichtig wird, was nahe vor seinen Augen liegt. Aber diese Kurzsichtigkeit ist gleichwohl begreiflich aus der Grundorientierung des Menschen auf das empirisch Faßliche dieser Welt.

Überdies ist es von diesem Ansatze her verständlich, daß dieser negative Atheismus sich um so nachdrücklicher ausbilden und ausbreiten muß, je mehr das Menschenwesen sich im geschichtlichen Gange seines Geistes auf das Begreifen des Begrifflichen einläßt, und dieses als die für ihn entscheidende und umfassende Wirklichkeit ausbaut.

2) *Der kritische Atheismus*

Von unserem Gedankengange her wird aber darüber hinaus eine zweite Möglichkeit einer zweiten Art von Atheimus sichtbar. Dieser ist um eine Stufe weniger kurzsichtig als der Erstgenannte, und darum auch um eine Stufe schwerer in seiner eigentlichen Natur zu erkennen. Er weicht der letzten Frage nicht aus wie der Erstgenannte. Er wagt den Blick auf das Unendliche und Unausdenkliche und Unbedingte.

Indessen schaltet sich in diesem Hinblick nun wiederum, aber jetzt an einer späteren Stelle, die Orientierung des menschlichen Seinsverständnisses am Seienden und als seiend Begreiflichen dieser Welt ein. Dies führt dazu, daß nun das, was das Sein alles Seienden und das Begreifen alles Begreiflichen übersteigt, als ein Seiendes und als ein als seiend Begreifliches interpretiert wird. In der Folge dieser Interpretation erhält das Menschenwesen so einen seienden und begreiflichen Gott als sein Erstes, Höchstes und Letztes. Es bekommt als Höchstes das ens perfectissimum, und Leibniz war durchaus konsequent, dieses in seiner Gedankenfolge gleichsam durchzukonstruieren. So etwas sieht dann freilich nach nichts weniger aus als nach Atheismus.

Ja, dies Verfahren muß sogar unter einer bestimmten Voraussetzungen als legitim und unvermeidlich angesehen werden. Wie sollten Menschen anders vom Ewigen und einzig Notwendigen reden können, wenn nicht so, daß sie es nennen und also nennend als ein Seiendes aussagen? Es muß als legitim angesehen werden, insofern der nennbare Name Gottes, der im Begriffe des seienden Gottes rufbare und vorstellbare Gott, der dem Menschen unerläßlich ist, soweit es auf dessen Denken und Aussagen ankommt. Die Bedingung der Legitimität solchen Begreifens ist aber die, daß der nennbare Gott etwas wie ein Zeiger bleibt und, als solcher genommen, über sich selbst hinaus ins Unnennbare und Unaussprechliche jenseits alles Seienden zeigt. Der nennbare Gott als ein höchstes Seiendes ist im Gebrauch des Menschen legitim, solange dieser Gebrauch die Nennbarkeit selbst transzendiert und den ewigen Namen wie ein Symbol gebraucht, durch das hindurch er ins Unnennbare blickt.

Die Sache wird aber anders, sobald der seiende und begreifliche und nennbare Gott in seiner Begreiflichkeit und Faßlichkeit vom Menschen gefaßt und festgestellt und also von seiner alles Fassen überschreitenden Hinweisfunktion transzendierenden Charakters abgeschnitten wird. Dies ist möglich und zu Zeiten besonders naheliegend um der angedeuteten Neigung des Menschen willen, sich am Seienden zu orientieren und dieses in seiner begreiflichen Fassung zu fassen und fest- und sicherzustellen, welche Neigung wiederum in ausgezeichneten geschichtlichen Zeiten des Menschen auf eine besondere Weise zum Herrschen kommen kann.

Dann wird Gott für das menschliche Denken zu einer in ihrem Begriffe vor- und sicherstellbaren Sache. Er wird damit, freilich ohne daß das Denken dies zunächst zu bemerken braucht, zu einer *endlichen* Sache, um die das Denken gleichsam herumgehen, die es von außen betrachten und die es beurteilen kann als das so und so und nicht anders Bestimmte. Er wird gleichzeitig, freilich wiederum ohne daß das Denken darauf aufmerksam werden

müßte, zu einem dem Denken *unterworfenen* Gegenstande des Daseins, dem gegenüber das Denken des Menschen das Obere, also das Beherrschende ist. Das menschliche Denken als das beherrschende hat dann zu sagen, als was dieser Gott zu gelten habe, es unterwirft ihn seinem eigenen Urteil. Es entwickelt sich das, was die griechischen Väter die idololatria kataleptike genannt haben.

Dies hat dann aber weiter die mögliche Folge, daß das Denken des Menschen sich in seine zunächst unbemerkte und ausdrückliche Herrschaft über den von ihm vorgestellten Gott eigens und ausdrücklich erheben kann. Es fängt dann etwa an, diesen Gott kritisch zu befragen und zu untersuchen, ob er auch allen Fragen standhalte. Warum ist er überhaupt? Ist die Welt wirklich nicht ohne ihn erklärbar? usw. Sofern das Denken Gott als sein Gedachtes und von ihm Bestimmtes aufstellen kann, insofern kann es dieses auch kritisch zersetzen, und es wird dies auch eines Tages tun. Darin aber wird der Mensch erfahren, daß der in seiner Begrifflichkeit festgestellte Gott gegen solches Tun gar keinen Widerstand leistet. Es geschieht dann das, was Heidegger in seiner Abhandlung «Nietzsches Wort Gott ist tot» (Holzwege 193 ff.) ausgesprochen hat. Das subjektive vorstellende Denken wird mächtiger als sein vorgestellter Gott und erhebt eines Tages seine Hand gegen ihn, um ihn zu töten.

Dann entsteht wieder ein Atheismus, wir können ihn den «*kritischen*» nennen. Er entsteht durch die kritische Zersetzung des als seiend festgestellten Gottes. Das besonders Bedenkliche an ihm ist, daß seine Wurzel gerade in einem bestimmten Theismus liegt, freilich in einem sehr besonderen, nämlich unangemessenen, aber doch nicht unverständlichen.

3) Der positive und aktive Atheismus

Hier kommt aber auch schon die dritte Möglichkeit und der dritte Typus des Atheismus in den Blick, ja dieser dritte Typus spielt schon mit hinein in dem, was wir soeben bedacht haben.

Es ist dem Menschen, wie wir sahen, möglich, sich von der unendlichen und göttlichen Macht als der für ihn unfaßlichen und fernen abzulösen, aus seiner endlichen Freiheit heraus. Aber, so fügen wir nun hinzu, es ist dem Menschen nicht möglich, nicht im Grunde seines Wesens geprägt zu sein von dem Maß aller Maße, dem Unendlichen und Unbedingten, welche anfängliche Wesensprägung seinem ganzen Leben in allen seinen Entfaltungen voranleuchtet und ihm Möglichkeiten und Ziele vorgibt, indem es diese immer weiter hinausrückt. Das *Wesen* des Menschen will das Unendliche, und sein Wesen kann der Mensch nicht los werden, auch und gerade dort nicht, wo er in der Ausdrücklichkeit seiner Freiheit sich von Gott als seinem ewigen Partner freigemacht hat.

Darum kann man sagen: Der dem Wesen des Menschen entspringende Daseinswille will in jedem Falle das Unendliche und Göttliche als das, worin der Mensch allein seine ‚Erfüllung', sein eigenes erfülltes Maß finden kann. Wird das Unendliche und Göttliche in der Ausdrücklichkeit des Denkens und Wollens nicht mehr gesehen und nicht mehr anerkannt als waltend über dem Menschen, dann wird es gleichwohl als das Erfüllende gewollt aus dem Wesensgrund des wollenden und denkenden Lebens des Menschen. Das Wesen des Menschen will auch und gerade jetzt Unendliches und Göttliches.

Da dieses aber nun nicht mehr gesehen und anerkannt werden kann über dem Menschen, so wird der Wesenswille des Menschen dieses unendliche Bild jetzt *von sich aus* und mit Hilfe des ihm und seiner Kraft im Kreise des Seienden Möglichen hervorbringen und emportreiben, um es überhaupt zu haben. Der Mensch wird also anfangen, seine eigene, immanente, welthafte Daseinsgestalt aus seinem menschlichen Willen und seiner menschlichen Macht heraus als unendlich und göttlich auszulegen und in diese Dimensionen hineinzusteigern. Er wird in diesem Bemühen notwendigerweise unersättlich sein darin, Absolutheit für sich zu verlangen und unendliche Macht aus sich zu setzen und für sich zu fordern. Und je mehr ihm so etwas im Ansatz zu gelingen scheint, desto mehr wird ihm darin etwas aufleuchten von dem, was er eigentlich will und erstrebt, und desto heftiger wird dieses Aufleuchtende wiederum seinen Willen steigern und befeuern. Das große und erfüllte göttliche Leben (oder das nahezu göttliche, das wie eine Verheißung erscheint), das große Leben, das sich in den großen Formen des Wissens, des Genießens, des Herrschens wie in Anfängen zu schmecken gibt, dies wird den Menschen berauschen.

Und wenn er sich im Gange dieses Rausches nun der Reste des Glaubens an Gott erinnert, die es im Bereiche seiner inneren Gedanken oder seiner äußeren Machtentfaltung und der darin geltenden menschlichen Tradition noch geben mag, so wird

er Lust bekommen, diese Reste als etwas Störendes, nämlich seine eigenen im Grunde göttlichen Ansprüche Begrenzendes und dazu als etwas Dummes, nämlich nicht empirisch Feststellbares, vollends auszutilgen und umzustürzen in einem nun nicht mehr nur negativen, sondern *positiven und aktiven Atheismus*.

Fragen wir nach seiner Wurzel, so finden wir nichts anderes als das Bild Gottes im Menschen. Dann finden wir, daß in solchen Fällen der Gott im Menschen gegen den Gott außer und über dem Menschen kämpft und diesen umstürzt, weil dem höheren Gott von den menschlichen Ansprüchen her kein Platz mehr übrig zu bleiben scheint.

Es war Friedrich Nietzsche, der die Konsequenzen dieser Möglichkeit durchgedacht und durchgelebt hat auf eine in seiner Art großartige und schreckliche Weise.

Freilich muß dieser positive und aktive Atheismus einen teuren Preis bezahlen. Da er sich bemüht und aus seinen Prinzipien heraus bemühen muß, das Bild göttlichen Daseins aus der endlichen Macht heraus und im Bereiche der endlichen Möglichkeit aufzustellen, so verfällt er notwendigerweise der Rache der Endlichkeit, der er nicht zu entgehen vermag, wenngleich er ihr immer zu entgehen versucht.

Er muß den Schrecken aller Totalitarismen verbreiten, der die Furcht verrät. Er muß leiden an dem immerzu verleugneten oder immer wieder sich einstellenden Ungenügen aller seiner Entwürfe von Wissen und Macht und Herrlichkeit. Er muß das Scheitern erleiden, die Banalität des Todes, die Vergänglichkeit aller irdischen Werke und Reiche. Er wird sich gegen diese vielfältigen Formen der Rache der Endlichkeit wehren in einem fanatisch entzündeten Bemühen, nicht wahr haben zu wollen, was doch wahr ist. Immer wird sich in vielfacher Weise die Rache der Endlichkeit einstellen, die das in ihrem Reiche entworfene, groß und unendlich sein sollende Bild nicht stehen lassen kann, und auch das Größte wieder umstürzt.

Damit haben wir die wichtigsten Möglichkeiten des Atheismus in den Blick bekommen. Sie haben sich wie am Rande des Weges gezeigt, den eine philosophische Gotteserkenntnis gehen kann und gehen muß. Es zeigt sich, daß alles das, was es an empirischen Formen des Atheismus in der Geschichte gibt, auf irgendeine Weise einer oder mehrerer dieser Grundformen des Atheismus zuordenbar bleibt. So ist etwas wie ein Koordinatensystem möglicher Formen des Atheismus entstanden. Die Konkretheit der Geschichte wird den so möglichen Formen immer wieder andere und vielfältig schillernde konkrete Züge verleihen, die die Philosophie nicht auszumalen vermag.

Alle hier angedeuteten Möglichkeiten des Atheismus können zeigen, daß die Sache des Menschen mit Gott nicht zu einfach genommen werden darf. Sie zeigen, daß Gott zwar für den Menschen das Nötigste ist, aber er ist für ihn auch das Gefährlichste und Gefährdende, weil das Unfaßliche und bisweilen für ihn Untragbare und so ihn Verwirrende.

Aber dadurch können diese Gedanken über die Möglichkeiten des Atheismus vielleicht auch indirekt zeigen, wie gut es für den Menschen ist, jenseits aller Philosophie einem gesandten Zeugen glauben zu dürfen, der seinerseits und ohne der Philosophie unrecht zu tun, von sich sagen durfte: Niemand kenne den Vater als der Sohn und wem der Sohn es offenbare.

BERNHARD WELTE

Geboren am 31. März 1906 in Meßkirch, Baden, zum Priester geweiht 1929, studierte an den Universitäten Freiburg i. Br. und München, promovierte zum Dr. theol. 1939 mit einer Arbeit über: Die postbaptismale Salbung. Nach seiner Habilitation 1946 in Freiburg i. Br. wurde er 1951 dort außerordentlicher, 1952 ordentlicher Professor für christliche Religionsphilosophie. Von seinen Veröffentlichungen seien genannt: Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers, 1949, Vom Geist des Christentums, 1955, Nietzsches Atheismus und das Christentum, 1958, Über das Böse, 1959, Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht, 1960. Er arbeitete an vielen Sammelwerken mit. In Vorbereitung ist das Buch: Philos. Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums.

Gaston Fessard

Die theologischen Strukturen im marxistischen Atheismus

Theologische Strukturen im marxistischen Atheismus suchen zu wollen, mag zunächst als der Gipfel des Paradoxen erscheinen. Tatsächlich aber ist das ein reiner Schein, der eine tiefe Wahrheit verhüllt. Zumindest wenn man im Marxismus nicht so sehr eine erste wissenschaftliche Analyse des Kapitalismus erblickt, die immerhin noch für den Historiker der politischen Wissenschaften von Interesse ist, sondern vielmehr den Keim eines Weltbildes. Dank Lenin in Sowjetrußland inkarniert, hat er den Kommunismus, eine «weltliche Religion», wie Raymond Aron sagt, hervorgebracht, ähnlich wie der, ebenfalls aus dem Liberalismus hervorgegangene Nationalsozialismus – wodurch sich der brudermörderische Haß erklärt, der die beiden Ideologien verbindet.

Noch treffender und genauer hat Nikolaus Berdjajew, der die ersten Jahre der Sowjetregierung miterlebt hat, ihn als «eine Theokratie mit umgekehrten Vorzeichen»[1] gekennzeichnet. Da aber Gegensätze dem gleichen «genus» angehören, muß eine A-theokratie, wie jede Theokratie, auf theologischen Strukturen aufbauen, die jedoch durch die atheistische Negation umgekehrt sind. Um sie zu entdecken, braucht man sich nur vor Augen zu halten, daß der junge Marx seine Philosophie vornehmlich unter dem Einfluß von Hegel entwickelt hat, der so stark war, daß er als reifer Mann glaubte, er habe ganz einfach den rationalen Kern der hegelschen Dialektik unter ihrer mystischen Hülle entdeckt, und sie wieder auf die Füße gestellt.[2] Nun aber ist Hegel im Prinzip und im tiefsten Grund christlicher Theologe, dessen Streben es war, mit Hilfe der wesentlichen Mysterien des Christentums die Geschichte zu begreifen. Als Protestant interpretierte er sie ungebunden, ohne Rücksicht auf irgendein kirchliches Lehramt; er zweifelte nicht, ihr rationales Verständnis gefunden zu haben, das ihm dank der Bewegung des Begriffes, der die Zeit aufhebt, gestattete, Sein und Denken als Theorie und Praxis zu einem zu verbinden und sie dadurch mit dem absoluten Geist zu identifizieren. Marx verwirft diese Identifizierung; sie ist in seinen Augen eine Mystifikation, weil sie den Philosophen, selbst wenn es ihm gelungen ist, das Vergangene zu umfassen, in einer unveränderten und auf eine unbestimmte, wenn nicht sogar unbegrenzte Zukunft hin geöffneten Welt läßt. Doch unter Ausklammerung des Endergebnisses des Systems, anerkennt er die Wahrheit des Prozesses, der es entwickelt hat, und seine Absicht ist eben, die Philosophie Hegels in der Geschichte zu realisieren, sie welt-werden[3] zu lassen. Außerdem fordert er von der Dialektik, daß sie eine Ideenbewegung wird, die sich nicht damit begnügt, die Welt zu interpretieren, sondern sie umformt[4], indem sie die Bewegung der Geschichte bis zu ihrer Vollendung führt. So übernimmt der dialektische und historische Materialismus auf dem Weg über Hegel die theologischen Strukturen des Christentums. Eine Übernahme, die dadurch, daß sie gerade diejenigen Strukturen aufgreift, die der absolute Idealismus vernachlässigt hat, zur Erneuerung einer Kirche führen sollte, deren Lehramt und historisches Dasein für alle Gläubige das Ende der Geschichte gegenwärtig machen sollten. Die kommunistische Partei stellt, wie wir sehen werden, diese a-theokratische Kirche dar, die unter dem Antrieb des «Geistes des Marxismus-Leninismus» einen «Kult» hervorbringt, dessen Frucht im Endergebnis die Offenbarung der Lüge und Heuchelei, der Seele des marxistischen Atheismus, ist.

Doch ehe wir darauf eingehen, wollen wir anfangen, die theologischen Strukturen des Marxismus herauszuschälen, indem wir sie in drei Hauptpunkten zusammenfassen: 1. Die Einheit Mensch-Natur als Entsprechung zur Einheit von Mensch und Gott im menschgewordenen Wort;

2. die Ursünde des Privateigentums; 3. und schließlich die erlösende Sendung des Proletariats.

1. «Das Große an der Hegelschen *Phänomenologie* ... ist, daß er ... das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, den wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift.»[5] Als Kind seiner Werke und indem er sich selbst durch die gesamte Geschichte hindurch erschafft, hat es der Mensch also nicht nötig, sich ein Bild von einem Schöpfergott zu machen, dem er seine Existenz verdankte.[6] Doch der *historische* Prozeß, die Basis des marxistischen Atheismus, setzt seinerseits doch ein *metaphysisches* Fundament voraus, oder wie man im Anschluß an Heidegger sagen könnte: ein *onto-a-theologisches: Die wesensgleiche Einheit* von Mensch und Natur, dank der der Mensch für den Menschen die Existenz der Natur und die Natur für den Menschen die Existenz des Menschen ist.[7]

Doch sei ausdrücklich bemerkt, daß Marx die Einheit von Mensch und Natur völlig anders auffaßt als Hegel, für den sie letztenendes im Geiste ruht, dem Band zwischen Natur und Logik. Marx dagegen stellt sie sich wie das *Verhältnis des Mannes zur Frau* vor,[8] in dem sich die unmittelbare, natürliche und notwendige Verbindung zweier menschlicher Wesen vollzieht, die als solche identisch, zur gleichen Zeit aber unter dem Gesichtspunkt der Natur durch ihr Geschlecht verschieden sind. Eine im eigentlichen Sinne dialektische Gleichheit und Verschiedenheit, deren Einheit Materialismus und Idealismus soweit transzendiert, daß sie ein spezifisch christliches theologisches Fundament wiederfindet.

Hegel freilich hatte bei seinen Überlegungen über das Verhältnis Vater-Sohn und Vater-Mutter im Hinblick auf die Dreieinigkeit und danach auf die Menschwerdung und auf die Kirche erklärt, sie besäßen keinen spekulativen Wert, da sie «natürliche Verhältnisse» und «aus der natürlichen Zeugung hergenommene Verhältnisse» sind.[9] Doch hatte er dabei unterlassen, sich nach dem Verhältnis Gatte-Gattin zu fragen. Dieses fesselt dagegen Karl Marx' Aufmerksamkeit so sehr, daß er dem Unterschied und der Einheit der Geschlechter jenen ursprünglichen und wesentlichen Wert wiedergibt, die sie für den Christen haben. Denn in der Bibel heißt es: «Und Gott schuf den Menschen als sein Bild. Als Gottes Bild schuf er ihn. Er schuf sie als Mann und als Weib» (Gen 1,27), so daß die *historischen* Beziehungen Gottes zur Menschheit sich nur als Mann-Frau-Beziehungen darstellen lassen.

Freilich ist diese Aussage bei Marx ein *ἅπαξ λεγόμενον*, obwohl sich in seinen Schriften wiederholt Stellen finden lassen, die darauf Bezug nehmen und die Bedeutung dieser Intuition für sein Denken bestätigten.[10] Eine Bedeutung übrigens, die von seinen kommunistischen Kommentatoren niemals hervorgehoben, ja von den Marxisten nicht einmal bemerkt worden ist, wo doch mancher von ihnen so tief gegraben hat, daß die religiöse Wurzel des Verhältnisses Mann-Frau und sein geheiligter Charakter sich in seinen Analysen enthüllen.[11] Man begreift indessen den Grund für eine solche Blindheit oder Nachlässigkeit. Die Herausarbeitung der wahren Bedeutung eines dem Anschein nach zufälligen und bedeutungslosen Vergleiches würde zu der Entdeckung führen, daß der Marxismus seine Kraft aus einer christlichen Struktur schöpft, und zugleich die Gefahr heraufbeschwören, daß die Heuchelei seines Atheismus deutlich würde. Die Einheit Mensch-Natur ist die Basis, «der positiv von sich selbst beginnende, der positive Humanismus»;[12] für ihn aber hat «der Atheismus ... keinen Sinn mehr», und der «Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr.» Humanistischer Atheismus und Kommunismus sind im Grund identisch, weil alle beide auf dem *in der Theorie und Praxis deutlichen* Bewußtsein gründen, daß Mensch und Natur die höchste *Wesenheit* sind, – mit anderen Worten und um einen Ausdruck des hl. Thomas zu verwenden: «...das, was alle Menschen Gott nennen.» Zwischen beiden Geistesrichtungen gibt es keinen anderen Unterschied als den von Theorie und Praxis: der Humanismus ist «positives Selbstbewußtsein des Menschen», während «das *wirkliche Leben* der Kommunismus», die positive Realität des Menschen darstellt. Im Prinzip oder in der Theorie bedarf, um sich zu behaupten, das eine nicht mehr die «Aufhebung der Religion» und das andere nicht mehr die «Aufhebung des Privateigentums». Da aber Religion und Privateigentum in der Geschichte existieren, wird im Bereich das Tatsächlichen und in der Praxis ihre Beseitigung erforderlich als «eine notwendige Voraussetzung» dafür, daß die Einheit Theorie-Praxis für alle Menschen ebenso real wird, wie bereits für Marx die Einheit Mensch-Natur ist, bei der beide Begriffe einander gegenseitig das Sein geben, wie Mann und Frau, die durch die Liebe verbunden sind. Kurzum, er zeigt: «Wie der Atheismus als Aufhebung Gottes das Werden

des theoretischen Humanismus, der Kommunismus als Aufhebung des Privateigentums ... das Werden des praktischen Humanismus ist.»[13]

In dieser Weise als Ursprung und Fundament der gesamten menschlichen Existenz und des gesamten Selbstbewußtseins definiert, bleibt die Einheit Mensch-Natur so sehr eine theologische Struktur, daß sie sich unmittelbar unter einer eschatologischen Form projiziert: «Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen ... Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.»[14]

Weil die Einheit Mensch-Natur vom Typ der Einheit Mann-Frau ist, wird sie für das *positive Selbstbewußtsein* des Kommunisten zur genauen Entsprechung der Einheit Mensch-Gott für das christliche Bewußtsein, das aus seinem Glauben an Christus bereits in der Erwartung der Parusie, die Gegenwart des Mystischen Leibes lebt, in dem, dank der Menschwerdung des Wortes, die Menschen untereinander und mit der Natur versöhnt sind. Der einzige allerdings kapitale Unterschied rührt von dem Atheismus her, der eben in diese theologische Struktur eine Negation einführt, die sich zugleich auf die Zeit und die Sprache bezieht. Und tatsächlich fügt Marx, wenige Seiten nachdem er in der beschriebenen Weise den Kommunismus als wahres Ziel der Geschichte und Lösung ihres Mysteriums definiert hat, hinzu: «Der Kommunismus ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.»[15] Ebenso spricht Marx wenig später vom Beginn der klassenlosen Gesellschaft als Ende der Vor-Geschichte ...[16] Welch radikaler Widerspruch. Denn was kann eine Geschichte sein, in der es keinen Raum mehr gibt für irgendeinen Antagonismus zwischen Mensch und Mensch noch zwischen Mensch und Natur? Denn wenn es auf keinen Fall der transzendente Himmel der Christen ist, kann dieses *Ziel* der Geschichte, das *sie* im übrigen *nicht beendet*, nur ein imaginäres Paradies sein, das die Einheit Mensch-Natur leugnet, die zunächst als Prinzip der Geschichte aufgestellt war. Doch wenn Marx, nachdem er im Jahre 1860 Darwin gelesen hatte, mit der Anerkennung des Evolutionismus eine vor dem Menschen liegende und von seiner Arbeit unabhängige Geschichte der Natur anerkannte – was er bis dahin geleugnet hatte –, erfaßt der Widerspruch nicht mehr allein das Ende der Geschichte, sondern auch ihren Anfang. So sehr, daß Engels dahin kommen sollte, eine ewige Wiederkehr anzunehmen und zuzugeben, daß, «was bereits einmal geschehen ist, wieder geschehen kann» –: damit aber leugnet er das Historische und damit das Fundament des Materialismus des jungen Marx.[17]

2. Nachdem Marx der Einheit Mensch-Natur und damit seinem Atheismus eine existentielle und historische Grundlage gegeben hat, muß er eine Erklärung dafür geben, weshalb, ungeachtet einer so tiefen und universalen Basis, in der Geschichte allenthalben die Religionen und auf dem Privateigentum aufbauenden Gesellschaften in Erscheinung treten. In seinen Augen ist die Religion nur ein rein imaginärer Überbau, hervorgebracht durch einen sozialen Zustand, der nicht ist, was er sein sollte. So besteht seine Kritik daran in einem wohlbekannten Text ganz einfach in einer Darlegung ihrer Verbindung mit der Gesellschaft und dem Staat in der Gestalt, in der das Privateigentum, die Quelle allen Übels diese hervorgebracht hat.[18]

Doch die Definition der Religion als Selbstbewußtsein oder Empfinden des Menschen, der sich noch nicht gefunden oder sich bereits wieder verloren hat, und als *Ausdruck* des realen Elends und *Protest* dagegen, birgt eine doppelte Mehrdeutigkeit. Denn das «*noch nicht*» und das «*schon nicht mehr*» sind existenzielle Bestimmungen, die sich auf das *positive Selbstbewußtsein* von der Einheit Mensch-Natur, den Beweis für den Atheismus, beziehen, ebenso wie die Begriffe «*Ausdruck*» und «*Protest*» einen – theoretischen oder praktischen – Mangel desselben Bewußtseins betreffen, der in Entsprechung dem christlichen Glauben an Christus und an die Kirche homolog ist. Die sich daraus ergebende Mehrdeutigkeit wirkt sich zunächst zugunsten der Kommunisten aus, die diese Homologie ausnutzen und so auf der einen Seite den Christen die Hand reichen, sie zum Dialog und zu einer Zusammenarbeit ohne ideologische Kompromisse einladen können, indem sie ihnen vorreden, sie achteten ihren Glauben, vorausgesetzt er bliebe, wie Lenin sagt, Privatsache und hindere sie nicht, den praktischen Anweisungen der Partei Folge zu leisten, – während auf der anderen Seite die Partei ihre ganze Macht einsetzt, um ihren Gegner, die Religion, nicht etwa zu widerlegen, sondern zu vernichten. Die Illusion der progres-

sistischen Christen, die solchen Einladungen nachgeben, rührt gerade daher, daß sie den Atheismus nicht erkennen durch die theologische Struktur hindurch, die die Einheit Mensch-Natur des kommunistischen Bewußtseins schafft und die der Einheit Mensch-Gott im christlichen Bewußtsein gleicht. Doch kann dieselbe Mehrdeutigkeit sich auch zuungunsten der Kommunisten auswirken. Denn wie können sie verhindern, daß ihre eigene Ideologie für sie dieselbe Rolle spielt wie die Religion, das heißt daß sie der Überbrückung der Kluft dient, die aufgrund eines «*noch nicht*» oder «*schon nicht mehr*» zwischen ihrem positiven Bewußtsein und ihrem Ideal, der Einheit Mensch-Natur entsteht, und ebenso wie diese als theoretischer *Ausdruck* ihres realen Elends und des praktischen *Protestes* dagegen dient?

Marx war weniger daran gelegen, seine Schüler vor derartigen Konsequenzen zu schützen, als den sozialen Zustand zu erklären, der zur Entstehung der imaginären Überstrukturen der Religion führen konnte. In seinen Augen konnte das Übel nicht von der Arbeit kommen, jenem ersten historischen Faktum, in dem der Mensch sich naturalisiert, das heißt sich «universalisiert», zur gleichen Zeit wie er die Natur humanisiert. Als wahre eheliche Verbindung des Menschen und der Natur kann die Arbeit von sich aus, wie die Liebe des Mannes und der Frau, nur eine wohltätige Auswirkung haben: die gegenseitige Schaffung des einen durch das andere. Wenn sich aber im Gegenteil daraus keine auf gegenseitiger Liebe beruhende Anerkennung ergibt, die sich auf die ganze Gesellschaft erstreckt, so kann die Schuld dafür nur im Privateigentum liegen, das den Arbeitsprozeß zersetzt. Denn in der Regel *paßt* dieser die nicht menschliche Natur den Bedürfnissen des Produzenten *an*, der sein Leben fristet, indem er die Früchte seiner Arbeit verzehrt. Das aber geht nicht mehr, wenn eine Spaltung zwischen Produzent und Konsument stattgefunden hat, so daß der letztgenannte *sich* die Ergebnisse der Arbeit des ersteren *aneignet* und sie ihm damit raubt. Gerade das aber ist das Ergebnis des Privateigentums.[19]

Obwohl er bereits gemerkt hat, daß die Unterscheidung von mein und dein auch im Schoße der Familie vorhanden ist, diese aber nicht zerbricht, trotz der nach Quantität und Qualität *ungleichen Teilung*, die sie mit sich bringt (siehe oben, S. 5, Anm. 1), fragt Marx sich nicht, ob ein solcher Unterschied auf der Ebene des *Haben* nicht etwa ebenso wie der Geschlechtsunterschied auf der Ebene des *Sein* eine Voraussetzung für die Liebe ist, die die Möglichkeit birgt, sie weiter auszudehnen oder sie durch Stolz und Egoismus soweit zu verzerren, daß sie in Haß umschlägt. So vernachlässigt er die tiefsten Gründe für die menschliche Feindschaft und begnügt sich mit der Feststellung, daß mit der Ausdehnung des ökonomischen Austausches und der Schaffung des Weltmarktes, das Privateigentum sich nun auf die Produktionsmittel ausgedehnt hat und damit das Auftauchen des Kapitals und seine Akkumulation in den Händen einer kleinen Zahl von Reichen gestattet, woher alle Ungerechtigkeiten rühren, unter denen die große Masse der armen Ausgebeuteten leidet.

Betroffen von ihrem Elend, schloß Marx daher, daß das Privateigentum die Quelle aller Übel sei, die die Menschen niederdrücken, und aller Streitigkeiten, die die Menschheit zerreißen, kurzum: «*die Ursünde*» des Menschengeschlechtes.[20] Das ist die zweite theologische Struktur, von der her er die verschiedenen *Entfremdungen* analysiert, denen der Mensch dadurch unterworfen ist: zunächst die *ökonomische*, – das ist die grundlegendste, weil sie den Menschen auf die Stufe des Lasttieres und der Ware herabdrückt; danach die *politische*, da der Staat, den die Inhaber des wirtschaftlichen Reichtums gegründet oder an sich gerissen haben, seine Macht benutzt, um Gesetze zum Schutz der Privilegien der Reichen zu erlassen; außerdem die *ideologische*, da die Regierungen ihre Macht auf Theorien stützen, die sie ihren Sklaven als unabweisliche Wahrheiten auferlegen; und schließlich die *religiöse*, die die Ideologie der herrschenden Klasse und damit ihre staatliche und ökonomische Macht mit einem Schein des Heiligen und Übernatürlichen krönt. Im preußischen Staat, den Hegel verherrlicht, auf Grund der ihm zufallenden Sendung, Inkarnation des Geistes zu werden, – entlarvt Marx ganz im Gegenteil einen «*Mittler*», der wie Christus den wirklichen Menschen vom Bürger trennt und ihm den Zugang zur wahren Freiheit versperrt. Denn der Staat nährt in ihm die Illusion von einem politischen Leben, das ebenso himmlisch und transzendent ist wie das göttliche Leben des Christen, und verdammt ihn damit, das bedürftige Glied einer wirtschaftlichen Gesellschaft zu bleiben, die vom *Geld, dem Gott des praktischen Bedürfnisses und des Egoismus* beherrscht ist.[21] Während der atheistische Staat allein fähig ist, in weltlicher Form das menschliche Grundanliegen des Christentums zu verwirklichen, ist der sogenannte christliche Staat der *unvollkommene* Staat, der

sich der Religion bedient, als Mittel zur *Ergänzung* und *Heiligung* seiner Unvollkommenheit: er ist der Staat der *Heuchelei*.[22]

3. Wie kann man zusammen mit dem Privateigentum die verheerenden Folgen dieser Ursünde für die menschliche Gesellschaft beseitigen, um die selige ursprüngliche Einheit des Menschen mit der Natur wieder herzustellen, um das wahre Ziel der Geschichte, das vom Kommunismus verkündigt wird, zu erreichen? Es bedarf dazu nicht weniger als einer Erlösung; und Marx rechnet bekanntlich zur Verwirklichung dieser Erlösung auf das Proletariat; das Mittel ist der Klassenkampf der Arbeiter-Sklaven gegen die Herren der Bourgeoisie oder die Kapitalisten, mit dem Ziel, alle Klassengegensätze aufzuheben durch die Schaffung einer klassenlosen und staatenlosen Gesellschaft.

Das ist die dritte theologische Struktur, die nach den Grundsätzen des marxistischen Atheismus die beiden anderen miteinander zu verbinden hat. Auch sie ist sowohl auf Grund ihrer Ursprünge als auch ihrer Ziele, die Marx ihr zuweist, ganz offenkundig christlich. Tatsächlich hat er zunächst den Zündfunken in der Dialektik vom Herrn und Sklaven gefunden, die Hegel selbst bei seinen Überlegungen über die Situation und Bestimmung des jüdischen Volkes im Alten Testament konzipiert hatte. Ein Beweis dafür unter anderen ist der Schriftvers, den Hegel heranzieht und zitiert, um die Fruchtbarkeit der unter Todesangst geleisteten Sklavenarbeit zu erklären: «Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit.»[23] Nur ist bei Hegel diese Dialektik nicht mehr als eins von zahlreichen Momenten, die das Bewußtsein auf dem Weg zum absoluten Wissen durchschreitet. Für Marx dagegen wird sie *historisch* und hat das gesamte Werden der menschlichen Gesellschaften zu umfassen und zu erklären. Ferner hat er ihre Momente umkehren müssen: bei Hegel ist nämlich das erste Moment der Kampf auf Leben und Tod, dessen Ausgang die ungleiche und nicht auf Gegenseitigkeit beruhende Anerkennung des Herrn durch den Sklaven ist; die humanisierende und «universalisierende» Sklavenarbeit, die daraus folgt, ist das zweite Moment. Für Marx dagegen wird die nicht sklavische sondern schöpferische Arbeit zum ersten historischen Faktum eines Werdens, das nur durch den siegreichen bestandenen Entscheidungskampf des Proletariats beendet werden kann.

Wir wollen hier nicht die verheerenden Widersprüche betonen, in die eine solche Umkehrung die marxistische Dialektik notwendig hineinbringt.[24] Doch sei bemerkt, daß diese Dialektik nur unter der Bedingung wieder einen Sinn erhält und wieder verständlich wird, daß man den Kampf des Proletariats auf Leben und Tod nach dem Vorbild des Kampfes interpretiert, den Christus, der Sohn Gottes, der in Sklavengestalt erschienen war, gegen die Sünde geführt hat, indem er sich am Kreuz opferte. Ein neuer Beweis dafür, daß die erlösende Mission des Proletariats durchaus eine theologische Struktur des marxistischen Atheismus bildet. Doch haben wir hier noch eine weitere, die diese ergänzt und noch deutlicher hervortritt. Indem Marx die Dialektik Herr-Sklave umkehrt, um das Proletariat zum Motor der Geschichte zu machen, hat er unwissentlich eine andere wiedergefunden, die Hegel zum größten Schaden seines Systems entgangen war: nämlich die, in der der Apostel Paulus die beiden Völker der Heiden und Christen unterscheidet und vereint, die «Christus, unser Friede, durch sein Opfer versöhnt und in sich selbst zu einem neuen Menschen macht, um daraus einen einzigen Leib mit Gott zu bilden».[25] Daß die Bestimmung des jüdischen Volkes, die sich auf diese Weise in Christus erfüllt, in Karl Marx' geistigem Gesichtskreis gestanden und die Entwicklung seines Denkens beeinflußt hat, kann mit guten Gründen angenommen werden.[26] Identisch ist vor allem der Typus des dialektischen Widerspruches, der Heiden und Juden zueinander in Gegensatz stellt, auf der einen, und von Bourgeois und Proletariern auf der andern Seite: so sind die Juden im Verhältnis zur «*Partikularität*» der götzendienerischen Heiden das monotheistische Volk und als solches Träger der Verheißung eines *universalen* Heiles; ganz genauso die Proletarier, die Klasse der *zur universalen Geschichte gehörenden* und angesichts des Weltmarktes empirisch gesehen universalen Individuen[27], im Verhältnis zum *Partikularismus* der bürgerlichen Interessen und Nationalismen. Wenn im übrigen eine solche Identität nicht existierte, – wie könnte dann das Proletariat die Sendung der Kirche übernehmen und den Anspruch erheben, in einer weltlichen Weise das Grundanliegen des Christentums zu verwirklichen?

Wenn auf diese Weise die Massen der ausgebeuteten Arbeiter sich dank den bürgerlichen Intellektuellen – wie es Lenin betont hat – Marx und Engels zu einer Klasse zusammenschließen[28] und das so gebildete Proletariat sich einer Bestimmung bewußt wird, die es nicht ohne Hilfe der kommu-

nistischen Partei, seiner Avantgarde und Führerin erfüllen kann, – ist es eben dadurch mit einer *universalen und transzendenten erlösenden Sendung* bekleidet, die Zug für Zug der der Kirche entspricht, da es wie diese Menschheit und Natur definitiv wieder vereinen soll, indem es die Folgen der «Ursünde» zerstört.

Das sind die theologischen Strukturen, durch die hindurch Marx als Erbe Hegels in einer atheistischen Form die drei Grunddogmen des Christentums aufgenommen hat: Inkarnation, Erbsünde, Erlösung. Sie erklären die Strahlungskraft des Materialismus, der dem Anschein nach historisch und dialektisch ist, seinen mystischen Charakter und seine verführerische Wirkung auf die progressistischen Christen. Doch wenn sie auch einerseits die Quelle für die Ausbreitung des Kommunismus sind, werden sie zugleich Grund für seine Schwäche und seine bis an die Wurzeln reichende Ohnmacht.

Es soll daher abschließend noch kurz darauf hingewiesen werden, wie dank ihnen die Lüge des Atheismus tatsächlich auf dem Wege ist, sich vor den Augen aller und selbst der Kommunisten auf einer dreifachen Ebene zu enthüllen: der ökonomischen, der politischen und der religiösen Ebene.

Nehmen wir einmal an, die Erfolge der sowjetischen Wirtschaft wären, wie ihre Anhänger behaupten, ebenso glänzend wie die der Sputniks und diese letzteren stellten mit ihren Erfolgen, wie die Gegenpropaganda sagt, nicht eine Verschleierung der Fehlschläge der erstgenannten dar, so blieben immer noch der «Eiserne Vorhang» oder «der Bambusvorhang», die Berliner Mauer und vor allem die unaufhörlichen Änderungen an den Planungsmethoden, die regelmäßig seit den Enthüllungen Chruschtschows im Jahre 1956 die industriellen und landwirtschaftlichen Gremien der Partei beschäftigen, zu erklären. Und wenn wir ferner annehmen, die Produktion der sozialistischen Staaten würde dahin gelangen, die der kapitalistischen zu überflügeln, – wäre der Sowjetmensch dann der Einheit Mensch-Natur näher als die Bürger der bourgeoisen Nationen?

Auf politischer Ebene ist der Staat bürgerlicher Prägung durch die Diktatur des Proletariates ersetzt worden, die alle Kraft darauf verwandt hat, den Kapitalismus zu zerstören und die Klassen aufzuheben. Nach dieser «niederen Stufe» des Kommunismus sollte laut Marx, Engels und Lenin eine «höhere Stufe» folgen, in deren Verlauf der Staat verschwinden würde. Doch obwohl die Diktatur des Proletariates sich bereits laut Chruschtschow in einen «Staat des ganzen Volkes» verwandelt hat, ist sie faktisch und selbst für ihre eigenen Bürger der schlimmste und willkürlichste Polizeistaat geblieben, der je existiert hat. Und nichts läßt darauf schließen, daß dieser Staat jemals verschwinden könnte.

Was die religiöse Ebene anbetrifft, so ist ungeachtet aller Verfolgungen und trotz aller Angriffe der antireligiösen Propaganda nicht allein die Kirche Rußlands nicht untergegangen, sondern die atheistische Ideologie hat in einem äußersten Widerspruch zu ihren Grundsätzen selbst einen «Kult» hervorgebracht, dessen Existenz, ja dessen seit langer Zeit bestehende absolute Herrschaft über die gesamte Sowjetunion der berühmte Geheimbericht von Mr. K. vom Februar 1956 enthüllt hat. Bei seinen Enthüllungen hat Mr. K. ganz exakt den religiösen und übernatürlichen Charakter dieses Kultes definiert: «*Es war unerträglich und höchst befremdlich für den Geist des Marxismus-Leninismus, daß eine Einzelperson verehrt und erhöht wurde und man aus ihr einen Übermenschen machte, ausgestattet mit übernatürlichen Eigenschaften gleich denen eines Gottes. Von einem solchen Menschen nimmt man an, er wisse alles, denke für die ganze Welt, tue alles und sei unfehlbar.*»[29]

In Wirklichkeit ist dieser Kult dem Geist des Marxismus-Leninismus nur sehr wenig fremd. Er ist vielmehr schon unmittelbar nach dem Tod Lenins durch dessen Kanonisierung, die alle seine Mitarbeiter in einer einmaligen Einstimmigkeit bestätigten, eingeleitet worden. Und nachher konnte im Namen des «Leninismus» Stalin sich ohne Schwierigkeiten einem Gott gleich machen und darauf gestützt dreißig Jahre lang ein Terror-Regiment über die gesamte Sowjetunion, zunächst über die Partei und namentlich über die alten Gefährten Lenins, die schließlich alle liquidiert wurden, führen. Im übrigen aber haben die Enthüllungen von Mr. K. diesen Zustand so wenig aufgehoben, daß er selbst kurze Zeit darauf seines Amtes enthoben wurde, weil er seinerseits sich zum Gegenstand einer solchen Verehrung gemacht hatte. Schließlich und vor allem ist es unmöglich, daß dieser Kult verschwindet, da er für die kommunistische Kirche notwendige und logische Frucht ihrer atheistischen Ideologie ist. Denn in seinem eminent dialektischen Charakter weiß «der Geist des Marxismus-Leninismus» ebensogut wie Hegel: Wie jede Idee ist die der «Personalität» einer dreifachen Bestimmung fähig,

einer individuellen, einer partikularen und einer universalen. So zerstört, von ihm inspiriert, der Bericht von Mr. K. den *Persönlichkeits*kult Stalins nur um den Kult der *Partei*, als Avantgarde und Führerin des Volkes in seiner Eigenschaft als *Schöpfer der Menschheitsgeschichte*, umsomehr zu verherrlichen.[30] So kann die Partei, zwischen Individuum und Universalität stehend nach ihrem Gutdünken und den Umständen entsprechend, dieser oder jener Seite zuneigen, dank einem dialektischen Balanceakt, der ihre Fehlschläge verhüllt und ihre Gläubigen täuscht. Doch ist ihr, will sie keinen Selbstmord begehen, verboten, auf einen «Kult» zu verzichten, in dem sich die Ideologie, die ihre Macht begründet, einen Ausdruck schafft. So spielt sie, in diesem Punkt völlig gleich mit der Religion des von Marx gebrandmarkten «sogenannten christlichen Staates» genau die gleiche Rolle dem sogenannten sozialistischen Staat gegenüber und ist für diesen ganz genauso unverzichtbar. Tatsächlich hat sich im sowjetischen Bewußtsein ein Spalt aufgetan zwischen der «höheren Stufe des Kommunismus» oder der *noch nicht* erreichten Einheit Mensch – Natur und dem Goldenen Zeitalter Lenins, das *schon wieder* verloren ist, – so sehr, daß das Volk einen (theoretischen) *Ausdruck* für sein reales Elend braucht und zur gleichen Zeit einen (praktischen) *Protest* gegen dieses Elend, die ihm zusammen als Opium dienen. Kurz gesagt: Der sozialistische Staat ist selbst *unvollkommen*, – umsomehr als er eigentlich nicht sein dürfte oder doch zumindest verschwinden müßte. Er kann daher nicht auf einen ideologischen «Kult» verzichten, gleich der Religion im sogenannten christlichen Staat, das heißt auf die *Ergänzung und Heiligung seiner Unvollkommenheit*. So ist er, wie Marx gesagt hat, der Staat der *Heuchelei*.

Durch den Streit, der zwischen den beiden sozialistischen Staaten oder besser gesagt: den beiden Partei-Kirchen, der Sowjetunion und dem China Mao-Tse-Tungs ausgebrochen ist, hat eine so allseitige und umfassende Heuchelei nun auch begonnen, sich vor den Augen der ganzen Welt zu enthüllen. Der Anlaß, wenn nicht gar der tiefste Grund dafür aber waren eben die Enthüllungen von Mr. K. über den Persönlichkeitskult. Von diesem Tage an bezichtigen die Führer der beiden Kirchen einander unaufhörlich ihrer Lügen, die die Lügen ihrer gemeinsamen Ideologie sind. Zweifellos bedauern sie den Verlust ihrer Einheit in der kommunistischen Weltbewegung, ja sie bedauern sie so sehr, daß beide Parteien sich durch Bruder-Parteien eine Majorität zu sichern suchen im Hinblick auf die kommende Weltversammlung – eine Kopie des Konzils –, die geeignet wäre, die Spaltung zu überwinden. Aber die bisher vorgebrachten Argumente und die von beiden Seiten eingesetzten Mittel enthüllen immer deutlicher den Staat der Heuchelei, den die Ideologie geschaffen hat. Wie sollte die Einheit sich erneuern und ihre alte Solidität wiedergewinnen, da doch der Geist des Marxismus-Leninismus – der Geist des Atheismus und Vater der Lüge – die theologischen Strukturen des menschgewordenen Wortes entlehnt hat und so zu einer noch nie erreichten Steigerung gelangt ist: einer inneren, wesenhaften Perversion, die bis an die Wurzeln der Sprache reicht?[31]

[1] Les Sources et le Sens du Communisme russe, Paris, Gallimard, 1938, 194.

[2] Das Kapital, franz. Übersetzung von J. Roy, I, 29.

[3] Marx Engels, Gesamtausgabe (= MEGA), I, I/I, 64.

[4] Elfte These über Feuerbach.

[5] MEGA I, III, 156; Manuskripte von 1844.

[6] «Indem aber für den sozialistischen Menschen die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner *Geburt* durch sich selbst, von seinem *Entstehungsprozeß*. Indem die *Wesenhaftigkeit* des Menschen und der Natur, indem der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur, und die Natur für den Menschen als Dasein des Menschen praktisch, sinnlich, anschaubar geworden ist, ist die Frage nach einem *fremden* Wesen, nach einem Wesen über der Natur und dem Menschen... praktisch unmöglich geworden.»

[7] Ebd.

[8] «Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das *Verhältnis* des *Mannes* zum *Weibe*. In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigene *natürliche* Bestimmung. In diesem Verhältnis *erscheint* also *sinnlich*, auf ein anschaubares Faktum reduziert, in wie weit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen.» – Vgl. ebd., 113.

[9] Phänomenologie des Geistes, 526, 535. – Das ist im übrigen falsch, denn obgleich sie im animalischen Bereich existieren, sind Vaterschaft und Mutterschaft beim Menschen ebensogut historisch wie natürlich. Der Beweis dafür ist nicht nur das Verbot der Blutschande als allgemeingültiges spezifisches Gesetz in der Menschenwelt, sondern auch die Bruderschaft, die, für die animalische Welt unbekannt, nicht nur synthetisches Ergebnis von Vaterschaft und Mutterschaft ist; sie ist auch die Bedingung ihrer Erweiterung auf völkischer und nationaler Ebene, wo Vaterschaft und Mutterschaft des Vaterlandes ihrerseits die nationale Bruderschaft entstehen lassen, die wiederum die Tendenz hat, sich auf die gesamtmenschliche

Ebene auszuweiten. (Vgl. über dieses Thema unser Esquisse du Mystère de la Société et de l'histoire, in De L'Actualité historique I, 121–211, Desclée de Brouwer, 1966.

[10] So bemerkt Marx zum Beispiel in «Die deutsche Ideologie»: «Mit der Teilung der Arbeit, ... welche ihrerseits auf der naturwüchsigen Teilung der Arbeit in der Familie ... beruht – ist zu gleicher Zeit auch die Verteilung, und zwar die *ungleiche* sowohl quantitative als qualitative Verteilung der Arbeit und ihrer Produkte gegeben» (vgl. MEGA, I, 22). Und etwas später dann stellt er den theoretischen, von Hegel ererbten Waffen, also seiner spekulativen Philosophie, die materielle, empirische Haltung des im Entstehen begriffenen historischen Materialismus entgegen und bedient sich dieses Vergleiches, um eins im Verhältnis zum anderen zu definieren: «Philosophie und Studium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtsliebe (vgl. ebd., 215–216). Und endlich macht sich Marx in Das Kapital zur Definition des Anteils der menschlichen Arbeit bei der Schaffung des materiellen Reichtums William Pettys Wort zu eigen: «Der Arbeiter ist der Vater, die Erde die Mutter» (I, 58).

[11] So schreibt in seiner These über «Die Grundstrukturen der Elternschaft», P.U.F., 1949, wo er das Verbot des Inzestes als allgemeines Gesetz erklärt, das den Übergang von der Natur (dem Animalischen) zur Kultur (dem Menschlichen) bedingt, C. Levi-Strauß, was für jedes soziale Denken die Ehe zu einem geheiligten Geheimnis mache, sei die Tatsache, daß im Augenblick der Ehe, wenn man ihn von allen anderen getrennt betrachte, Natur und Kultur oder Elternliebe und Gattenliebe einander begegnen und miteinander verschmelzen... um einander zu ersetzen und zu vollenden in einer Art Platztausch (vgl. op. cit., 607). Das heißt die Idee von Marx aufnehmen und sie vertiefen durch Betonung des Anteiles, der in der Vereinigung von Mann und Frau dem Wort zukommt, da sich die Koinzidenz des Verhältnisses Natur-Mensch (oder Kultur) hier und in diesem isolierten Augenblick ergibt, in dem die «Ja» der ehelichen Gemeinschaft ausgetauscht werden; (vgl. unseren Artikel Symbole, Surnaturel, Dialogue, Demitizzazione e Morale; Actes du Colloque de Rome, 7–12. Januar 1965, veröffentlicht in Archivio di Filosofia 1–2, 105–141).

[12] Ebd., 167.

[13] Ebd., 167. Marx fügt hinzu: «Oder der Atheismus ist der durch Aufhebung der Religion, der Kommunismus der durch Aufhebung des Privateigentums mit sich vermittelte Humanismus. Erst durch die Aufhebung dieser Vermittelung – die aber eine notwendige Voraussetzung ist – wird der positiv von sich selbst beginnende, der *positive* Humanismus.

[14] Ebd., 114. [15] Ebd., 126.

[16] Beitrag zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort.

[17] Vgl. Attitude ambivalente de Hegel en face de l'Histoire, in Archives de Philosophie, April–Juni 1961, 207–241.

[18] Das Fundament für die Kritik der Religion ist folgendes: Der Mensch schafft die Religion und nicht die Religion den Menschen. In Wirklichkeit ist die Religion das Selbstbewußtsein des Menschen, das Selbstgefühl des Menschen, der sich entweder noch nicht gefunden oder sich bereits schon wieder verloren hat. Doch der Mensch ist kein abstraktes Wesen, das außerhalb der Welt seinen Platz hat. Der Mensch ist die Welt des Menschen, der Staat, die Gesellschaft. Dieser Staat, diese Gesellschaft, schaffen die Religion, ein umgekehrtes Bewußtsein der Welt, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihre enzyklopädische Summe, ihre Logik in populärer Form, ihre spiritualistische Ehrenrettung, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihr feierliches Komplement, ihr allgemeines Trost- und Rechtfertigungsmotiv. Sie ist die imaginäre Verwirklichung der Menschennatur, weil die Menschennatur keine echte Realität besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist daher indirekt der Kampf gegen diese Welt, von der sie der geistige Duft ist.

Das religiöse Elend ist einerseits der Ausdruck des realen Elends und andererseits der Protest gegen das reale Elend. Die Religion ist der Seufzer der unterdrückten Kreatur, die Seele einer herzlosen Welt, wie sie der Geist einer des Geistes beraubten Standes der Dinge ist. Sie ist das Opium des Volkes. – Vgl. Beitrag zur Kritik der Rechtsphilosophie Hegels MEGA, I, I/I, 607.

[19] «Zum Leben gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten.» – Vgl. Deutsche Ideologie, MEGA, I, V, 17.

[20] Die Ursünde wirkt und verdirbt alles. In dem Maße wie sich die kapitalistische Produktionsform und mit ihr die Akkumulation des Reichtums entwickelt, hört der Kapitalist auf, einfache Inkarnation des Kapitals zu sein. Er empfindet eine «menschliche Regung» für seinen eigenen Adam, sein Fleisch... Die primitive Akkumulation spielt fast dieselbe Rolle wie die Ursünde in der Theologie. Adam beißt in den Apfel, und die Sünde, die seinen Eintritt in die Welt bewirkt, ist geschehen. – Vgl. Das Kapital, in der frz. Ausg. von J. Roy III, 33 und 153.

[21] «Der Staat ist der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen. Wie Christus der Mittler ist, dem der Mensch seine ganze Göttlichkeit, seine ganze *religiöse Befangenheit* aufbürdet, so ist der Staat der Mittler, in den er seine ganze Ungöttlichkeit, seine ganze *menschliche Unbefangenheit* verlegt.» – Die Judenfrage, MEGA, I, I, 583 und 603.

[22] Ebd. 587.

[23] Sir I, 16 und Ps 60, 10; zitiert in der Phänomenologie des Geistes, 148.

[24] Vgl. zu diesem Thema: De l'Actualité historique I, art. cit., oben, Anm. 9, 149ff.

[25] Eph 2, 14–16 und der ganze Römerbrief, namentlich 1, 18–32 und 11, 25–33. Zur Entwicklung der Dialektik Heide-Jude, vgl. unser Werk Pax Nostra, Examen de consience international, Paris, Grasset, 1936.

[26] An erster Stelle der Einfluß, den auf Marx und Engels Moses Heß, der alte kommunistische Rabbiner, der Autor von «Die heilige Geschichte der Menschheit», 1837, ausübte (dazu vgl. C. Wackenheim, La faillite de la Religion d'après K. Marx, PUF, 1963, 163–164 und A. Cornu, Moses Hess et la gauche hégélienne, Alcan 1934). Aber auch ähnliche Sätze von Marx selbst, die sich ganz speziell auf das Geschick und die Bestimmung des jüdischen Volkes beziehen. Erwähnt sei hier nur der Ausspruch, daß die gegenwärtige Generation den Juden ähnlich sei, die Moses durch die Wüste führte; sie

---

GASTON FESSARD

Geboren am 18. Januar 1897 in Elbeuf-sur-Seine, Jesuit, zum Priester geweiht 1918. Er studierte in Paris an der Sorbonne und am Institut Catholique Philosophie und Jurisprudenz, worin er je mit dem Lizentiat abschloß. Pater Fessard ist Studienpräfekt am College St. Joseph in Poitiers und Redaktionssekretär der Recherches de Science religieuse. Von seinen zahlreichen Werken seien genannt: Pax nostra, 1936, Le Dialogue Catholique – Communiste est-il possible? 1937, Autorité et Bien commun, 1945, Paix ou Guèrre? 1951, La Dialectique des Exercices spirituels de St. Ignace, 1956, De l'Actualité historique, 1960, er arbeitet mit an den Zeitschriften, Etudes, Recherches de Science religieuse und Archives de Philosophie.

habe nicht nur eine neue Welt zu erobern, sondern müsse verschwinden, um den Menschen Platz zu machen, die dem Maße einer neuen Welt entsprächen (Les luttes de classes en France 1848–1850, Edit. soc. 1952, 9⁰).

27 Die deutsche Ideologie, MEGA I, V, 24.

28 Que faire? (Oeuvres complètes IV, 437–438), zitiert und analysiert in De l'Actualité historique II, 451–452, um zu zeigen, was dieser von einem solchen christlich-progressistischen Philosophen geschaffene Slogan bedeutet, der dann im Laufe der Jahre während des Experimentes der Arbeiterpriester nach Belieben wiederholt wurde: «Der Marxismus ist die immanente Philosophie des Proletariats.» Der für die Schaffung der Partei notwendige Anstoß von seiten der bourgeoisen Intellektuellen beweist ganz im Gegenteil, daß das Proletariat als solches die transzendente Schöpfung des Marxisten ist. Der Unterschied der beiden Formeln macht den Irrtum derer deutlich, die sich mit der ersten begnügt haben. Da sie nicht den «Geist» zu erkennen vermochten, der sich hinter den theologischen Strukturen des Marxismus verbirgt, sind sie unbewußt zu Opfern seines Atheismus geworden (vgl. op. cit. II, 156ff.).

29 Veröffentlicht in Est et Ouest, 16./18. Februar 1957, Nr. 168, 89–120.

30 Ebd. 120.

31 Unmittelbar nach einem ersten Kontaktversuch, den P. Vaillant-Couturier unternommen hatte, als Thorez den Christen die Hand entgegenstreckte, habe ich in einem Buch, Le Dialogue catholique-communiste est-il possible? (Grasset, 1937) auf die Perversion der Sprache hingewiesen, die, wie später Paul VI. sagen sollte, «den Dialog mit den Kommunisten äußerst schwierig, wenn nicht gar unmöglich» macht. Eben in dem Wunsch, nichts Unmögliches zu behaupten, habe ich die Schwierigkeit geprüft und das Problem in Form einer Frage formuliert. Doch seit dieser Zeit hat die so gestellte Frage noch keinerlei Antwort – und nicht einmal den Anfang dazu – erhalten.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Jürgen Moltmann

Hoffnung ohne Glaube?

Zum eschatologischen Humanismus ohne Gott

I. ANLEITUNG ZUM GESPRÄCH MIT DEM «ESOTERISCHEN MARXISMUS»

Der Humanismus, mit dem hier das Gespräch aufgenommen werden soll, begegnet uns im «esoterischen Marxismus». Er wurde nach dem 1. Weltkrieg in Deutschland durch *Ernst Bloch* (Der Geist der Utopie, 1918, 1923), *Georg Lukacs* (Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923), *Karl Korsch* (Marxismus und Philosophie, 1923, 1930) und anderen auf den Weg gebracht und durch die Wiederentdeckung und erste Veröffentlichung der Frühschriften von Karl Marx (die sog. Pariser Manuskripte) 1932 bestätigt. Im Unterschied zu anderen wurde Ernst Bloch den Träumen seiner Jugend nicht untreu, sondern entfaltete und begründete sie in seinem großen Werk «Das Prinzip Hoffnung», welches in der amerikanischen Emigration aus dem Hitlerreich 1938–1949 geschrieben wurde und nach Veröffentlichung in der DDR 1954–1959 (westliche Ausgabe 1959) zu seiner zweiten Emigration aus dem sog. sozialistischen Deutschland führte.[1] Im esoterischen Marxismus handelt es sich um eine Bewegung innerhalb des Marxismus, die weit über die Grenzen der bekannten Formationen des Marxismus in Leninismus und Stalinismus hinausgreift, auf der einen Seite auf vormarxistische Quellen zukunftsträchtiger Geschichte zurückgreift, auf Judentum und Christentum, auf abendländische Revolutionsgeschichte in ihren religiösen und politischen Gestalten, auf der anderen Seite eine Zukunft intendiert, die über das Ziel einer klassenlosen Gesellschaft hinausgeht. Ernst Bloch hat diese Bewegung den «Wärmestrom» im Marxismus genannt.[2] Es ist das «warme Rot» einer noch unerschöpften Zukunft des Menschen und der Welt, das zum permanenten Transzendieren vorhandener Zustände und gewonnener Errungenschaften in

Richtung auf Hoffnungsinhalte nötigt, die «Heimat der Identität» für alles hier Leidende, Treibende und Offene versprechen. Im «warmen Rot» wird das gesucht, worum es Menschen in ihrem Existieren überhaupt geht. Dieser Wärmestrom einer unzerstörbaren Hoffnung auf das neue Leben überhaupt, auf ein novum ultimum, auf den Augenblick, zu dem man sagen kann: «verweile doch, Du bist so schön» oder, biblisch gesprochen, auf den «neuen Himmel und die neue Erde» und die Realität der Verheißung: «Siehe, ich mache alles neu» (Off. Joh. 21, 5) muß sich mit wissenschaftlicher und kritischer Gesellschaftsanalyse verbinden, um nicht schwärmerischer Ohnmacht zu verfallen, darf aber niemals in reinem Ökonomismus versinken, sonst würde er die treibenden Motive seiner Dialektik verraten. Er zeigt sich darum im kritischen und selbstkritischen Marxismus, der auch im sozialistischen Gesellschaftsaufbau in Opposition zu einer institutionalisierten marxistischen Staatsideologie tritt (L. Kolakowski). Er steht in Korrenspondenz zu den inneren Wandlungen im westlichen Marxismus und sucht immer wieder gegen den westlich und östlich sich ausbreitenden Materialismus das Gespräch mit dem Christentum. Hier aber fühlt er sich vornehmlich der christlichen Ketzergeschichte (Montanus, Marcion, Joachim di Fiore, Thomas Müntzer und dem russischen messianischen Sektierertum) verwandt.

Als gemeinsame Grundlage für ein Gespräch mit diesem esoterischen Marxismus können folgende Fehler ausgemacht werden:

1. Die prophetische Geschichte und die geschichtliche Prophetie des Alten und Neuen Testamentes, namentlich die Apokalyptik in beiderlei Gestalt, also Israel und die Christenheit, sofern sie sich als Religion des Exodus und des Reiches aus der Auferstehung Christi verstehen. Denn «das eschatologische Gewissen kam durch die Bibel in die Welt».[3]

2. Die Kirchen- und Ketzergeschichte, soweit sie sich um die gegenwärtige, kirchen-, gesellschafts- und staatskritische Bedeutung der Apokalyptik drehte.

3. Die eschatologische Deutung der Neuzeit als Anbruch der «neuen Zeit» und der «neuen Welt».

4. Der Atheismus kommt in diesem esoterischen Marxismus nur insofern zur Geltung, als er der Befreiung des Menschen zu sich selbst und zur eigenen Gestaltung seiner Geschichte dienen kann. Er richtet sich gegen die Gott-Hypostasen, die als Entlastung des Menschen von Freiheit und Aktivität gedacht sind, nicht aber gegen die großen Hoffnungsinhalte der Bibel selbst: «Reich Gottes», «Auferstehung der Toten». Er kann darum als ein Atheismus um Gottes und seines Reiches willen verstanden werden.

Die Methode des Gespräches kann angesichts dieser gemeinsamen Grundlagen nicht die Diastase von Christentum und esoterisch-marxistischer Hoffnung auf Bewältigung der Zukunft der Neuzeit sein. Angesichts der christlichen Elemente in dieser Hoffnung sollte das Christentum sich nicht auf eine heilige Allianz mit den Mächten des Bestehenden zurückziehen. Doch genügt auch der Aufweis abgelöster und jetzt latent wirksamer Momente des christlichen Geistes in diesem Marxismus nicht, denn ein solcher Aufweis christlicher Herkunft in modernen Säkularisationen sagt noch gar nichts über deren Zukunft. Es handelt sich in der Tat um einen biblischen logos spermatikos in diesem Humanismus. Sonst wäre ein Gespräch schwer möglich. Aber das Gespräch kann nicht nur Verwandtschaften entdecken und zur Heimkehr dieses logos spermatikos in die Fülle des Logos anreizen, sondern kann und muß auch den Logos der Hoffnung, den die Christenheit zu verantworten hat, dazu anreizen, den Weg der Entäußerung in diese Welt zu finden, um die Zukunft des Reiches zu gewinnen. Das biblische Bild vom Weizenkorn, das keine Frucht bringt, wenn es nicht im Acker dieser Welt stirbt, mag anzeigen, daß die Aussaat, die Diaspora, die Investition des Geistes in die offene Geschichte um des kommenden Reiches willen der Auftrag der Christenheit ist. Darum läßt sich von diesem revolutionären Humanismus die Aktivierung christlicher Hoffnung lernen. Nur daran mag dieser dann seinerseits auch lernen, daß mit jenen, auf praktikable Möglichkeiten reduzierten Inhalten der christlichen Hoffnung jene Zukunft noch nicht gewonnen werden kann, in der die Fülle dessen kommt, worum es Menschen hier überhaupt geht. Das Gespräch mit diesem Humanismus, der eine «Zukunft ohne Gott» sucht, kann die Christen dazu bringen, nicht länger «Gott ohne seine Zukunft» zu suchen. In ihm muß die weltzugewandte Seite der christlichen Eschatologie herauskommen, damit die weltüberwindende Seite der christlichen Hoffnung sinnvoll vermittelt werden kann.

II. «PRINZIP HOFFNUNG» – CHRISTLICHE HOFFNUNG

Der Gedanke, daß der Mensch jenes Wesen ist, das auf Zukunft schlechthin angelegt ist, taucht in viel-

fältiger Gestalt in der modernen philosophischen Anthropologie auf. Er ist der «erste Freigelassene der Schöpfung» (Herder), das «nichtfestgestellte Tier» (Nietzsche), von Natur ein «Mängelwesen», das darum auf Kultur angelegt ist (A. Gehlen), ein Wesen von «exzentrischer Positionalität» (H. Plessner), ein «utopisches Wesen» (Ortega y Gasset), das den wahren topos seiner Humanität noch nicht gefunden hat. Das Neue in der Philosophie von Ernst Bloch liegt darin, daß er dieses Offene im Menschen und seine Hoffnung nicht auf bloße Inwendigkeit beschränkt und seine Erfüllung auf ein Jenseits vertagt, sondern der «Weltoffenheit des Menschen» eine Ontologie der Menschenoffenheit der Welt zur Seite stellt. Der Offenheit des Menschen, die in seinen Hoffnungen heraustritt, entspricht die Offenheit des Weltprozesses, die in seinen Möglichkeiten heraustritt. «Das Wirkliche ist Prozeß.»[4] Alles Wirkliche geht an seiner prozessualen Front über ins Mögliche. Erst das Real-Mögliche gibt der utopischen Phantasie des Menschen ihr konkretes Korrelat. Erst wenn die philosophisch lange verkannte Kategorie der Möglichkeit zureichend bedacht wird, kann jener Prozeß begriffen werden, in welchem sich menschliche Hoffnung mit der Materie vermittelt, um in diesem Arbeits- und Vermittlungsprozeß das «Neue» der Zukunft an der Frontlinie der Gegenwart zu ergreifen. Ein neuer Realitätsbegriff wird gesucht, um die nur subjektive Hoffnung des Menschen zur «kundigen Hoffnung» (docta spes) zu machen und zur Arbeit an der geschichtlichen Zukunft von Welt und Mensch zu aktivieren. Dieser Realitätsbegriff, der die Wirklichkeit zusammen mit ihren Möglichkeiten und die Materie zusammen mit ihrer Zukunft begreift, muß sich durchsetzen gegen den prozeßfremden Positivismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts, der durch Fr. Engels in den ursprünglich dialektischen Materialismus des Marxismus eingedrungen ist. Er muß sich gleicherweise gegen einen unverbindlichen Idealismus aus purem Schein behaupten. Wird Materie geschichtlich bedacht, indem sie in die Kategorien «Zukunft», «Novum», «Front», gebracht wird, so muß sich dieser geschichtlich-dialektische Materialismus ferner gegen die mythische und philosophische Denkfigur des Kreises, der «ewigen Wiederkehr», subjektiv der Anamnesis, durchsetzen. «Die Hoffnung, die an keinem Ende nur so weit sein will, wie sie am Anfang schon war, hebt den scharfen Zyklus auf.»[5] Sie denkt das Ende als Novum, und der Anfang erläutert sich erst vom Ende her. Es ist deutlich, wie hier Vorstellungen aus der biblischen Apokalyptik herangezogen werden, um den dialektischen Materialismus auf höchste Zielinhalte anzuheizen. Dennoch können sie nur in den dialektischen Geschichtsprozeß der Vermittlungen von Mensch und Natur gebracht werden, wenn das Unvermittelt-Plötzliche und Transzendente des biblischen letzten Endes in das Vermittelbare eines immanenten Transzendierens ohne Transzendenz übersetzt wird. An dieser Stelle wird die kosmologische Apokalyptik der biblischen Theologie einer Entmythologisierung unterzogen, aus der sie nicht ohne Reduktionen hervorgeht. Das Göttlich-Schöpferische wird nun im Kern der Materie selber gesehen. Der ewigzeugende Mutterschoß der Materie produziert in immer neuer, reicher Fülle die Gestalten des Seienden und bringt sich im Menschen zur höchsten Blüte. Aus der dialektischen Vermittlung von Menschenhoffnungen und Naturmöglichkeiten entstehen die Formen und Tendenzen der Geschichte. Das eschatologische Ziel liegt darum in der «Humanisierung der Natur» und der «Naturalisierung des Menschen». Aber es steht in der Geschichte auf dem Spiel; es kann vereitelt werden, es kann aber auch gelingen. Erst die Tapferkeit der Hoffnung gibt den Ausschlag, ob «Alles» – oder «Nichts», herauskommt.

Diese Immanentisierung der Transzendenz des Schöpfers in die schöpferische Materie wird für eine notwendige Entmythologisierung zum Zwecke der Aktivierung der menschlichen Hoffnung gehalten. In Wirklichkeit aber führt sie zu einer Remythologisierung der Natur, die durch Israel und die Christenheit als Schöpfung und Welt Gottes bereits ihre göttliche Mystifikation verloren hatte. Es fragt sich darum, ob dieser Preis für die Aktivierung der Hoffnung im Prozeß der Geschichte notwendig ist.

Dasselbe Problem stellt sich noch einmal, wenn man nach der Weise der Wahrnehmung des Negativen in dieser Prozeßdialektik von realer Möglichkeit und Hoffnung fragt.[6] Denn die Unterwerfung des Negativen in fortschreitender Negation des Negativen gilt als die Mächtigkeit der Dialektik. Sie ergreift das Negative im Gegenzug des Seins. Aber das Nichts als solches deckt sich niemals mit der in den Prozeß hineingezogenen Negation. Das Nichts selber, die «ungeheure Macht des Negativen» (Hegel) wird in dieser Prozeßdialektik zum «Noch-Nicht» ontologisiert. Denn nur als Noch-Nicht-Seiendes kann es mit zukünftigem, neuem Sein erfüllt werden. Am Noch-Nicht-Seienden kann tätige

Hoffnung etwas Produktives ausrichten. In dem Maße, wie sie sich der objektiven Möglichkeit verbinden, «verringern sich die Felder, wo das Negative nichts als Krisis zum Tode ist».[7] «Im Nicht-Haben treibend, am Werden beglückt, ist tätige Hoffnung dem Lande verschworen, das mindestens Anti-Nichts heißt.»[8] So richtig dieses für tätige Hoffnung in den offenen Möglichkeiten der Geschichte ist, so sehr wird doch gerade damit Hoffnung auf Pragmatologie reduziert und nur darin «kundig». Sie muß jene Bereiche auslassen, in denen das Nichts übermächtig wird und Menschen ins Leiden und Sterben geraten. Die «Ontologie des Noch-Nicht-Seins» erfaßt das Nichts nur, soweit tapfere Hoffnung etwas ausrichten kann, und muß das Nicht-Mehr-Sein ohne Hoffnung lassen.

Die biblischen Geschichten sprechen vom Geist der Hoffnung, die auf Gott gesetzt wird und darum am Nichts selber der Macht des creator ex nihilo vertraut. Nicht aus der Ursehnsucht der Materie, sondern ex nihilo wird Sein ins Leben gerufen. Am Öden, Wüsten und in der Finsternis über dem Abgrund geschieht Schöpfung. Über den Totenfeldern Israels vernimmt Hesekiel die Verheißung des Lebens. An Isaaks Opferung, an Hiobs Verlassenheit, am gekreuzigten Christus, an dem Nichts und der totalen Vernichtung aller Hoffnung wird die schaffende Macht Gottes wahrgenommen. Was am Anfang creatio ex nihilo heißt, das heißt am Ende novum ex nihilo, «Leben aus den Toten» (Röm. 11,15). So wird hier von Gott verkündigt und Hoffnung auf ihn gesetzt, wo unter der Macht des Negativen alle Möglichkeiten enden. Gott ist die Macht einer Zukunft, die am totalen Nichts sich schöpferisch erweist. Diese Macht ist nicht identisch mit der Macht bestehender Wirklichkeit oder offener Zukunftsmöglichkeit. Sie wird dort geglaubt und erhofft, wo man dem Negativen ins Angesicht schaut. Der Ernst des Negativen und die Tödlichkeit des Todes brauchen nicht verharmlost zu werden, um christliche Hoffnung zur weltverändernden Aktivität zu bringen. Wenn diese sich aber dem Glauben an den Gott verdankt, «der die Toten erweckt und Nichtseiendes ins Dasein ruft» (Röm. 4,17), so kann sie mit Zuversicht den offenen Kampf gegen die Mächte des Negativen den Möglichkeiten entsprechend, die sich öffnen, aufnehmen, denn der dogmatische Bann der Hoffnungslosigkeit: ex nihilo nihil fit, und: was war, das kehrt nicht wieder, ist gebrochen. Christliche Hoffnung ist darin wissende Hoffnung, daß sie die Übermacht des Negativen, des Gerichtes, über alles Seiende und seine Möglichkeiten kennt und dennoch Hoffnung ist. Sie kann als «gekreuzigte Hoffnung» Auferstehungshoffnung sein.

III. KRISIS UND KRITERIUM: DER TOD

Hoffnung, die sich den offenen Möglichkeiten und den guten Tendenzen im Weltprozeß verbündet, ist enttäuschbar, aber sie kann noch nicht vernichtet werden.[9] Sie kann und wird enttäuscht werden, ja sie muß es, sogar bei ihrer Ehre; sonst wäre sie ja keine Hoffnung, sagt Ernst Bloch. Denn erstens ist sie nach vornhin offen, bleibt in der Schwebe, setzt auf das Veränderliche, hat darum auch das Zufällige bei sich, ohne das es kein Neues gibt. Zweitens hat sie mit dem Zufälligen auch das Prekäre der Vereitelung bei sich. Sie ist also keine Zuversicht. Weil sie aber «mit einer Welt verbunden ist, die nicht entsagt»,[10] in deren noch unentschiedenem Prozeß weder das Heil noch das Unheil schon ausgemacht sind, fällt sie weder mit Verzweiflung noch mit quietistischer Zuversicht zusammen. Sie ist also «enttäuschbar», kann aber ihre geschichtlichen Enttäuschungen verwinden kraft ihres eigenen Schwebecharakters und kraft der weitertreibenden Unentschiedenheit im Weltprozeß selber. Sie ist enttäuschbar, aber niemals am Ende.

Hoffnung, von der die biblischen Geschichten erzählen, versteht sich hingegen als «Hoffen wider Hoffen» (Röm. 8,24.25; Hebr. 11,1). Auch sie ist nicht Sicherheit, denn sie richtet sich nicht auf das, was man sieht, sondern auf das, was man nicht sieht. Sie richtet sich aber auch nicht auf offene Möglichkeit, bleibt darum nicht in der Schwebe der Unentschiedenheit. Richtet sie sich auf die Macht des Gottes, der das Nichtseiende ins Sein ruft, so erkennt sie den Anfang im Ende. Nicht die Enttäuschbarkeit ist ihr Medium, sondern die reale Enttäuschung, denn sie ist eine Hoffnung, die aus der Widerlegung aller möglichen Hoffnung durch die Kreuzigung Christi in den Ostererscheinungen aufleuchtet. Die Erscheinungen des Auferstandenen erreichten nicht offene und hoffende Jünger, sondern enttäuschte, widerlegte und geflohene Jünger und brachte Verzweifelten Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung. Hoffnungswidrige Hoffnung entzündet sich am Gott des Exodus und der Auferstehung des Gekreuzigten. Sie muß sich zu einem engagierten Zukunftsdenken entfalten, indem sie in Gehorsam und Vorfreude die offenen Möglichkeiten im Weltprozeß ergreift und gestaltet, kann sich aber nicht darauf verlassen, daß diese Welt

«nicht entsagt». Gerade wenn sie in der Erwartung des Tages Christi hier tut, was der Wegbereitung dient, muß sie auch die Nacht kennen, in der niemand wirken kann.

Die eigentliche Aporie für jedes Hoffnungsdenken stellt sich am Tode.[11] Denn mit ihm ragt die «ungeheure Macht des Negativen» mitten ins Leben hinein. An der dialektisch nicht abwendbaren Macht des Todes verstummt der Marxismus und vollziehen sich zur Zeit offenbar Revisionen innerhalb der marxistischen Religionskritik. Der esoterische Marxismus formuliert hier in aller Vorsicht eine Hoffnung auf das Unzerstörbare des menschlichen Existenzkernes. Da der Kern menschlichen Existierens «noch ungeworden» und «noch nicht herausprozessiert» ist, kann er durch den Tod nicht zunichte werden. «Non omnis confundar.» Der Kern des Existierens hat sich noch nicht in den Prozeß begeben. Er hat darum gegenüber dem Tode einen «Schutzkreis des Noch-Nicht-Lebendigen» um sich. «Wo immer unser Existieren seinem Kern nahe kommt, beginnt Dauer, keine erstarrte, sondern eine, die Novum ohne Vergänglichkeit... enthält.»[12] Gesellschaftlich erhebt sich dieses im «Untötbaren des revolutionär-solidarischen Bewußtseins».[13] Das Unsterbliche in der Person liegt im Unsterblichen ihrer besten Intentionen. Es ist die «Seele der vorauferscheinenden künftigen Menschheit» im revolutionären Bewußtsein. Der naturhafte Tod endlich wird verstanden als ein Sterben in den offenen Weltprozeß hinein. Eine solche «Natur» kann des Menschen erhofftes und gefundenes Wesen in sich «einschreinen».[14] Sie kann diese letzte Frucht menschlicher Geschichte selber werden und muß sie nicht vernichten. Dieses Gespräch mit dem Tode bedient sich offensichtlich der Lehren von der Unsterblichkeit der Seele, der Seelenwanderung und der Weltseele, in deren Zukunft die Einzelseelen eingehen.

Christliche Hoffnung formuliert sich angesichts der Tödlichkeit des Todes im Blick auf die Ostererscheinungen des Gekreuzigten zur Hoffnung aus Totenauferstehung und «Leben aus den Toten». Sie kann darum Leben und Tod nicht auf einen immanenten Indifferenzpunkt im Existenzkern oder im Kern der Natur relativieren, sondern findet diesen in der transzendenten Treue Gottes, der aus dem Tode Leben schaffen kann, und hat für diese Treue, der sie sich anvertraut, nur die Geschichte Christi für sich, der dazu gestorben und auferweckt ist, damit er über Tote und Lebendige der Herr sei. Solche Hoffnung nimmt die totale Tödlichkeit des Todes und die Endlichkeit des Endlichen wahr und gewinnt die Kraft, sie zu ertragen.

Die Stärke des esoterischen Marxismus liegt nicht in diesen ersten und letzten Fragen, sondern in ihrer Vermittlung und Übersetzung in die vorletzten Fragen, die die Geschichte hier aufgibt. Wenn er auch die transzendenten Hoffnungen der Christenheit reduziert, um sie ins Leben und in aktive Weltveränderung zu bringen, so kann er doch die weltverwandelnde Seite der weltüberwindenden Hoffnung Christi provozieren. Gegen seine religiösen Reduktionen wird christliche Hoffnung resistent bleiben, von seinen geschichtlichen Produktionen aber kann sie nur lernen. Ernst Bloch hat dieses geschichtliche Zukunftsdenken auf zwei Themen konzentriert: auf Sozialutopie und Naturrecht. «Die Sozialutopie ging auf menschliches Glück, das Naturrecht auf menschliche Würde. Die Sozialutopie malte Verhältnisse voraus, in denen die *Mühseligen und Beladenen* aufhören, das Naturrecht konstruierte Verhältnisse, in denen die *Erniedrigten und Beleidigten* aufhören.»[15] Das ist im deutlichen Anklang an jene Elenden formuliert, denen Jesus das Reich und die Gerechtigkeit Gottes verhieß. Es gewinnt seine gegenwärtige Bedeutung in der Kritik am reinen Ökonomismus, mit dem westliche und östliche Wohlstandsgesellschaften alle menschlichen Probleme zu lösen versuchen. Weder ist menschliche Würde ohne ökonomische Befreiung möglich, noch diese ohne die Sache der Menschenrechte. Beides ist wechselseitig aufeinander angewiesen, bei ökonomischem Prius, humanistischem Primat. Es gibt keine menschliche Würde ohne Ende der Not und kein menschgemäßes Glück ohne die Freiheitsrechte des «aufrechten Ganges» und des «erhobenen Hauptes». Zukunft des Menschen aus seinen Entfremdungen kann darum geschichtlich durch Überwindung ökonomischer und politischer Not kommen. Im Gespräch mit christlicher Theologie regt diese Interpretation des Naturrechtes dazu an, dieses nicht länger stoisch, sondern biblisch-prophetisch zu durchdenken, also das Wesen und die Würde des Menschen von der ihm in Aussicht gestellten Zukunft Gottes her zu erfassen und so die revolutionäre Gestalt naturrechtlichen Denkens mit der eschatologischen Erkenntnis der Gottesgerechtigkeit, wie sie namentlich in der paulinischen Theologie vorliegt, zu verbinden. Das Evangelium vom Reich und von der Gerechtigkeit Gottes in Christus kann durchaus in eine Weggemeinschaft mit der sozialrevolutionären Arbeit an den «Mühseligen und Beladenen» und politischen

Arbeit für Freiheit und Würde an den «Erniedrigten und Beleidigten» eintreten. Es kann die Keime der Resignation, die sich in jener Arbeit einstellen, abtöten und selber zum Stimulans schöpferischer Phantasie werden.

IV. DER «ATHEISMUS DER HOFFNUNG» ALS LÄUTERUNG UND HERAUSFORDERUNG

Der esoterische Marxismus verbindet mit seinem Zukunftsdenken im Weltprozeß der Neuzeit den Atheismus. «Atheismus» aber ist allemal ein relativer Begriff. In diesem Falle richtet er sich gegen Begriffe und Vorstellungen, die Gott als den Garanten der bestehenden Mächte in Natur und Gesellschaft beschreiben. Menschliche Aktivität und schöpferische Phantasie wird in allen zeitbedingten Götterbildern aufgewiesen. Nicht nur seinen Gottesbildern ist der Mensch verantwortlich, sondern auch für diese selbst. So hatte es Ludwig Feuerbach gemeint. Ernst Bloch aber vermag zu unterscheiden zwischen den Gotteshypostasen der Menschen und dem «Hohlraum»,[16] in den sie hineinimaginisiert wurden. Fallen die Gottesbilder an den Menschen und die Erde zurück, von denen sie mittels der Analogie genommen wurden, so stürzt doch der Hohlraum nicht ein, sondern macht sich in eigener Vehemenz geltend als «der offene Topos des Vor-uns, das Novum, in das die menschlichen Zweckreihen vermittelt weiterlaufen».[17] In dieser atheistischen Entthronung des weltlich-überweltlichen und diesseitig-jenseitigen «Gottes» tritt also etwas heraus, was als «die Zukunft» vor aller von Menschen erhofften und gesuchten Zukunft angesprochen werden muß. Es ist Atheismus um eines Gottes willen, dessen Antlitz lange Zeit von Christen synkretistisch mit den Götterbildern der Heiden und der Philosophen (Pascal) bis zur Unkenntlichkeit übermalt wurde, den zu erkennen und zu benennen darum schwer geworden ist. Sollte dieser Atheismus nicht Juden und Christen dazu anregen, ihre synkretistischen Gottesbilder an jenen Geschichten zu revidieren, denen sie ihre Existenz verdanken?

Der Gott Abrahams und der Vater Jesu Christi werden aus einer Geschichte erkannt, in der Verheißungen neue Zukunft eröffnen.[18] Der Gott des Exodus und der Auferstehung ist der Gott «der Hoffnung» (Röm. 15, 13). Ihn erfaßt man, wo man das Neue seiner Zukunft in der eröffneten Freiheit von Knechtschaft, Exil und Todesverhängnis ergreift. Ihm glaubt man, wo man sich im Leiden der Geschichte seiner unabgegoltenen Verheißungen erinnert und auf seine Treue wartet. Ihm gehorcht man, wo man die «festen Lager» gesellschaftlicher Lebensgehäuse verläßt und im Horizont der Zukunft Gottes sich in die Veränderung der Welt, also in die Geschichte, hineingibt. Solche Geschichte wird von ihrer Zukunft her gestaltet, erfahren und erlitten, und ihre Zukunft wird in den Gottesverheißungen Gegenwart. Man wird sogar sagen können, daß in den konkreten Gottesverheißungen die Gottesherrschaft – «alle Lande seiner Ehre voll» (Jes. 6, 3) – «auf daß Gott sei alles in allem» (1. Kor. 15, 28) – das eigentliche Geheimnis und die treibende Macht ist. Gottes Gottheit wird erst mit dem Kommen seines Reiches offenbar. Es ist darin auch das Reich der Freiheit und der Gerechtigkeit, der erlösten und verklärten, nicht mehr der entfremdeten Kreatur. Diese Zukunft Gottes bei den Menschen und der Kreatur in Gott wird gegenwärtig in der Weise, wie in Verheißung und ergriffener Hoffnung Zukunft der Gegenwart mächtig wird und entscheidet, was aus dem Vorhandenen wird. Als Macht der Zukunft tritt Gott in Widerspruch zu den gegenwärtig erfahrenen Negativa des Daseins und entbindet die Kräfte zur Überwindung. Nur in der realen Verwandlung des eigenen Lebens und der Lebensverhältnisse, im Hinausgehen über das Vorhandene und Bindende und in seiner Veränderung dringt jene Freiheit in die Geschichte, die seine Zukunft eröffnet. In der Liebe, die in der Arbeit und der Geduld den Schmerz des Negativen auf sich nimmt, dringt Versöhnung und Auferstehung in die Geschichte hinein.

Obgleich es deutlich ist, daß im Alten und Neuen Testament Gottesglaube und Zukunftserwartung unmittelbar zusammengehören, ist in der christlichen Theologie die Zukunft als Seinsweise Gottes zu wenig bedacht worden. Die exegetischen Entdeckungen des eschatologischen Charakters der urchristlichen Botschaft kamen angesichts der Gewichte der theologischen Tradition und der gesellschaftlichen Position der Christenheit noch nicht zum Zuge. Jener Atheismus, der Zukunft ohne Gott sucht, ist in eine Dimension vorgestoßen, die von der christlichen Theologie vernachlässigt worden ist. Er zwingt darum die Theologie zur «Verantwortung der Hoffnung» (1 Petr. 3, 15), die in ihr ist. Wie sollte sie dieses anders tun, als daß sie jenes verkümmerte Lehrstück an ihrem Ende zu ihrem Anfang erhebt und «Eschatologie» zum Medium ihres Denkens macht? Dabei geht es nicht

so sehr um eine Neufassung des articulus de novissimis, sondern um einen «Wärmestrom» der Hoffnung in allen Artikeln des christlichen Glaubens. Gelingt es, Gott und die Zukunft zusammenzudenken, wie es möglich wird, wenn man den biblischen Geschichten nach-denkt, so erkennt man Zukunft in der Vergangenheit, intendiertes Eschaton im Anfang, Verwandlung in der Versöhnung, das Reich Gottes in der Auferstehung Christi und Verheißung im Evangelium. Eine eschatologische Ontologie wird dann die vergängliche Materie mit ihrer Zukunft und eine eschatologische Anthropologie wird das sterbliche Menschsein mit seiner Verherrlichung zusammenbringen können, weil in beidem – und das scheint mir das wichtigste zu sein – die Macht der Zukunft Gottes am Nichts selber geltend gemacht werden kann.

Eine Christenheit, die so lange Gott ohne seine Zukunft an der Welt haben zu können glaubte, wird in praktischer Verantwortung der Hoffnung auf seine Zukunft an der Menschheit und der Erde die in kaum noch zu bewältigender Fülle aufbrechenden Möglichkeiten und Mächtigkeiten der Neuzeit zugunsten einer auf Gottes Zukunft hin entstehenden Welt zu gestalten versuchen. Sie muß sich dafür kritisch lösen aus der jeweiligen Milieudiktatur der Gesellschaften, in denen sie lebt, muß sich heterodox ihr gegenüber verhalten, um der Orthodoxie einer größeren Zukunft willen. Nur als Salz der Erde, das in den Wunden der Erde brennt (Bernanos), kann sie irdische Gegenwart für das im Kreuz Christi eröffnete kommende Heil der Erde bereiten. Dann wird sie der Gesellschaft nicht länger die Schleppe nachtragen, sondern die Fackel voran.[19]

[1] Zum christlichen Gespräch mit Ernst Bloch cf. M. Reding, Utopie, Phantasie, Prophetie. Das Prinzip Hoffnung im Marxismus, Frankfurter Hefte (1961), 8–13; W. Marsch, Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit E. Bloch, Hamburg 1963; J. Moltmann, «Das Prinzip Hoffnung» und die christliche Zuversicht, Evang. Theol. Zeitschrift (1963), 537–557; ferner die Beiträge von J. Metz, W. Pannenberg, P. Tillich, Th. Hein und J. Moltmann in: Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk, hrsg. Siegfried Unseld, Frankfurt a. Main, 1965.

[2] Das Prinzip Hoffnung I, Frankfurt a. Main, Ed. Suhrkampf, 235 ff. (Bd. V der Gesamtausgabe).

[3] Ibid., 254.

[4] Ibid., 225.

[5] Ibid., 234.

[6] Diese Frage nach einer negativen Dialektik ist von vielen Seiten an das «Prinzip Hoffnung» gestellt worden. Cf. W. Marsch, op. cit., 99: «Hat er nicht den Ernst der Negativität verharmlost, wenn er etwa die zerstörende Gewalt des Nichts als ein ‚Noch-nicht' des noch ungewordenen Möglichen interpretiert?» Ähnlich A. Lowe, E. Bloch zu ehren, op. cit., supra Anm. 1, 141: «Ich frage mich und Dich, ob all das der ganzen Wucht des toten Nichts gerecht wird, der dauernden Drohung eines letzthin Sinnlosen, dem Tod, dem keine Auferstehung folgt?» Ähnlich auch schon Th. Adorno, Blochs Spuren, Noten zur Literatur II, Frankfurt a. Main 1961, 131 ff. Sie beziehen sich auf Blochs «Einsichten in den Nihilismus», in Philosophische Grundfragen I, Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins, Frankfurt a. Main 1961, 41 ff.

[7] Ibid., 63.

[8] Ibid., 74.

[9] Kann Hoffnung enttäuscht werden? In Verfremdungen I, 1962, 211 ff.

[10] Tübinger Einleitung in die Philosophie II, Frankfurt a. Main 1964, 177.

[11] Das Prinzip Hoffnung II, par. 52 «Hoffnungsbilder gegen den Tod», 1297 ff.

[12] Ibid., 1391.

[13] Ibid., 1381.

[14] Ibid., 1383 ff.

[15] Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt a. Main, 1961, 13

[16] Das Prinzip Hoffnung II, 1524 f.

[17] Ibid., 1530.

[18] Cf. zum Folgenden meine Theologie der Hoffnung, 1965⁴, sowie die Aufsätze von W. Pannenberg und J. Metz in Ernst Bloch zu ehren, Frankfurt a. Main, 1965.

[19] Dieses Bild, das einst Kant für die aufklärerische Umfunktionierung der ancilla-Rolle der Philosophie an der Theologie entwarf und von Bloch aufgenommen wird (Tübinger Einleitung II, op. cit., 30), ist gut geeignet, um 1) die Rolle der Christenheit zu beschreiben, die der Welt darin dient, daß die dem kommenden Reiche Gottes dient, und 2) die Rolle einer Theologie der Verheißung Gottes zu erfassen.

JÜRGEN MOLTMANN

Geboren am 8. April 1926 in Hamburg, Mitglied der Evangelisch-reformierten Kirche Deutschlands, studierte Theologie und promovierte 1952 in Göttingen, 1957 habilitierte er sich. Von 1958 bis 1963 war er Professor an der Kirchlichen Akademie Wuppertal und seit 1963 ist er ordentlicher Professor für Systematische und Moral-Theologie an der Universität Bonn. Er ist Mitherausgeber von: Evangelische Theologie und: Verkündigung und Forschung. Werke von ihm sind: Prädestination und Perseveranz, 1961, Theologie der Hoffnung, ⁴1965.

Joseph Arntz

Atheismus im Namen des Menschen?

Der Atheismus des J. P. Sartre und des M. Merleau-Ponty

Wer eine Darstellung des Atheismus von J.P. Sartre und M. Merleau-Ponty liest, muß sich darüber klar sein, daß er dabei zwar mit einem Aspekt ihres Denkens konfrontiert wird, keineswegs aber mit dem Kernpunkt ihres Werkes. Wer Sartres Werke in der Reihenfolge ihrer Veröffentlichung liest, kann – selbst nach «L'Etre et le Néant» (1943), worin der Atheismus klar ausgesprochen wird – nur verwundert sein, wenn er in «L'Existentialisme est un Humanisme» dem Satz begegnet, daß es darauf ankomme, «zu einer zusammenhängenden atheistischen Stellungnahme zu gelangen» (EH 17.21).[1] Es ist übrigens bekannt, daß Sartre selber die Veröffentlichung dieses Vortrages bedauert hat. Bei Merleau-Ponty jedoch bleiben sowohl «La Structure du Comportement»[2] (1942) wie auch «La Phénoménologie de la Perception» (1945) ganz und gar außerhalb der Thematik Atheismus; der Autor hat sich streng an den Grundsatz gehalten, den er selber in die Worte gebracht hat: «Man verläßt den Boden der Philosophie, wenn man sie als Atheismus definiert. Das ist Philosophie wie der Theologe sie sieht» (EP 63). Wohl aber steht im Mittelpunkt solchen Denkens, wie Sinn begründet und aufgezeigt wird. Dies wird von Sartre und Merleau-Ponty auf verschiedene Art und Weise ausgeführt. Für Sartre setzt es die totale menschliche Freiheit voraus, die unmöglich ist, wenn es einen Gott gäbe. Für Merleau-Ponty schließt dieses Sichtbarwerden von Sinn eine grundsätzliche Doppeldeutigkeit ein, welche zunichte gemacht wird, wenn man etwas zum Absoluten setzt. Sein Atheismus ist ein Aspekt seiner Verwerfung des Absoluten. Wir werden das hier noch genauer darlegen.

Der eigentliche Ausgangspunkt Sartres ist seine Überzeugung, daß das Bewußtsein eine ganz eigene Seinsverfassung hat, die radikal anders ist als die eines Dings. Diese Seinsverfassung enthüllt sich in der Angst. Hierin zeigt sich das Bewußtsein als totale Freiheit und Verantwortlichkeit. Letztere geht so weit, daß der Mensch verantwortlich ist für die Weltlichkeit der Welt. Mit dieser von Heidegger entlehnten Formulierung meint Sartre, daß der Mensch dem Seienden ein Gesicht gibt, und daß er es zu einem zusammenhängenden Bedeutungsganzen – zu einer Welt – aneinanderreiht. Alle Wörter, Qualitäten und Beziehungen sind nichts anderes als menschlicher Import ins Sein. Klammern wir nun all diesen Import ein, so bleibt uns nichts anderes übrig als das nackte Sein, «nackt in einer obszönen Nacktheit» (N 162.170). Dies zeigt sich im Ekel.

Wenn aber alle Beziehungen vom Menschen herkommen, so ist das Sein selber ohne Sinn und unableitbar. Das Sein ist dann ja das bei jedem Ableitungsversuch Vorausgesetzte. Darum kann man nicht etwa fragen: Warum gibt es etwas und nicht vielmehr nichts? Solch eine Frage ist eine innerweltliche Frage und kann deshalb niemals bezüglich der Voraussetzung jeglicher Welt gestellt werden: bezüglich des Seins (vgl. N 170). Dies ist denn auch «*contingent*», das soll heißen: für Ableitung nicht faßbar.

Diese Schau scheint jedem Beweis für die Existenz Gottes den Weg zu verlegen. Für den Katholiken ist dies ein heikler Punkt; aber für die Christen der Reformation liegt das anders. Ist es denn auch ausgeschlossen, daß man – eventuell allein durch den Glauben – voraussetzt, daß Gott existiert? Für Sartre ist «Gott» eine überflüssige, widersprüchliche und schädliche Hypothese. Sie ist überflüssig. Das Bekenntnis der Existenz Gottes bedeutet in den Augen Sartres nichts anderes, als daß man dem grund-losen Bestehen der Welt das ebenso grundlose Bestehen Gottes gegenüberstellt. «Wenn Gott existiert, dann ist Er *contingent*» (EN 124). So bleibt die Kontingenz – die Unableitbarkeit – das Merkmal des Letzten. Aber ist Gott denn nicht das «Ens necessarium et causa sui»? Weder das eine noch das

andere. Wäre Gott Ursache seiner selbst, dann hätte Er als Ursache schon da sein müssen, bevor Er sich selbst verursachte (vgl. EN 25. 32. 123). «Ens necessarium» bedeutet für Sartre: ein Wesen, dessen Möglichkeit das Dasein einschließt (EN 123). Aber dies ist nur eine Variante des ontologischen Arguments mit seinem unverantwortlichen Übergang aus der Kategorie der Erkenntnis in die Kategorie des Seins.

Wollte man dem entgegenhalten, die Theologie meine mit diesem notwendigen Sein etwas ganz anderes, und es gehe nicht um das Verhältnis Möglichkeit/Dasein, noch um das Verhältnis Begriff/Dasein, sondern um das von Wesen und Dasein, so kommen wir in Sartres Augen keinen Schritt weiter. Das einzige Ergebnis ist, daß wir nun zu einem Wesen kommen, das sowohl die Fülle des Daseins wie auch eine Seinsweise des Bewußtseins hat. Diese zwei sind kontradiktorisch. Unter ersterem Aspekt existiert das Wesen in voller Identität mit sich selber, unter dem zweiten existiert es in Nicht-Identität (EN 22,32.133.654). Das Charakteristische des Bewußtseins ist ja für Sartre, daß es nicht ist, was es ist. Zum Beispiel ist sehen nicht sehen, sondern Bewußtsein von sehen. Oder anders: Sehen ist Bewußtsein von etwas wie auch Bewußtsein von sich selbst.

Das Wichtigste ist aber, daß für Sartre die Existenz Gottes die menschliche Freiheit bestreitet und in diesem Sinn eine schädliche Hypothese ist. Dies hat zwei Aspekte, die wir nun darlegen müssen. An erster Stelle bedeutet die Anerkennung der Existenz Gottes die Verneinung des Menschen als Ursprung aller Werte. Wenn der Mensch Ursprung jeglichen Sinns ist, ist er selbstverständlich auch der Ursprung aller Werte. Wenn diese aber vom Menschen herkommen, kommen sie nicht von Gott. Gott hört auf, der höchste Gesetzgeber zu sein, und damit hört er auch auf, Gott zu sein. Anders ausgedrückt: Wenn die Werte *gegeben* sind, ist der Mensch nicht mehr total frei. Der so sehr getadelte «Geist des Ernstes»[3] (EN 74.76f.669.721; seine Träger sind die Gegenspieler des Helden von La Nausée, siehe vor allem N 107ff.) wird damit die authentische menschliche Lebenshaltung.

Im letzteren Werk Sartres begegnet uns noch eine Variante zu diesem Thema.[4] Gäbe es wirklich ein göttliches Gesetz, so wäre es dem Menschen möglich, das Gute zu tun, indem er nämlich dieses Gesetz erfüllt. Aber das Tun des Guten ist für den Menschen eine Unmöglichkeit. Bei allem, was er tut, bekommt er notwendigerweise «Schmutzige Hände»; denn er tut stets Gutes und Böses in einem. Wir können nicht Ja sagen ohne gleichzeitig zu verneinen (SG 29). Dies kommt im Titel eines anderen Bühnenstücks von Sartre zum Ausdruck: «Der Teufel und der liebe Gott», in dem es weder um den Teufel noch um Gott geht, sondern um den Menschen.

Der zweite Grund, warum die Annahme der Gottesexistenz die menschliche Freiheit in Frage stellt, hängt mit unserem «Sein für den anderen» zusammen. Für mich besteht das Bewußtsein in der Nicht-Identität mit mir selber. Aber für den anderen bin ich, was ich bin. Er versieht mich also mit einer Natur, aus der meine Taten notwendig hervorgehen, und also mit einer befleckten Freiheit und einem Schicksal (vgl. SG 25). Gegen diese Objektivierung durch einen Menschen kann ich mich noch wehren, da ich ja den anderen auch meinerseits objektivieren kann. Wenn wir aber die Gottesexistenz bejahen, setzen wir ein Subjekt, das niemals zum Objekt werden kann und für das wir alle nur Objekte sind (EN 495). So müssen wir wählen zwischen unserer Erniedrigung zu einem Ding: die Elektra aus «Die Fliegen» (TH. I, 104) – und dies ist Anti-Humanismus – oder wir müssen, wie der Orest dieses Stückes, Gott in Hybris trotzen (Th. I, 101) – und dies ist Anti-Theismus. Aber dieser Anti-Theismus ist ein Schlag in die Luft. Gott ist nichts mehr als der projektierte Grenzbegriff des anderen (EN 495), und diese Synthese von An-sich-Sein und Für-sich-Sein ist nichts anderes als das Ideal des «unwahrhaftigen Menschen» (Streller), «der nach einem Ideal strebt, das mit fortschreitender Reflexion zu einem transzendenten Wesen objektiviert wird, das über der Welt steht und dann Gott genannt wird» (EN 133) bzw. so genannt werden kann (vgl. EN 653).

Es wird klar sein, daß dieses widersprüchliche Ideal seinen widersprüchlichen Charakter zum größten Teil der Art und Weise entlehnt, mit der die Seinsweisen des Dings und des Bewußtseins umschrieben werden. In dieser Beschreibung wird nicht nur Gott unmöglich, sondern auch der Mensch. Der kartesianische Dualismus wird von Sartre nicht überwunden, und schließlich ist das Bewußtsein nicht wesentlich in dieser Welt verwurzelt. Gerade diese Fehler will Merleau-Ponty vermeiden. Sein Ausgangspunkt ist denn auch nicht ein «ich denke» oder ein «ich will», sondern das «ich kann», und zwar auf Grund meines Leibes, der auf vorbewußte und vorpersönliche Weise

ein erster Entwurf der Welt ist. Jeglicher Sinn steigt denn auch aus einem Halbdunkel auf, und damit aus Doppeldeutigkeit. So erscheint auch kein anderes Sein als das Sein für mich (SNS 186ff.), und doch gibt es Kommunikation und wird Wahrheit auf dem Schnittpunkt meiner Erfahrung und der der anderen sichtbar. Extremer Subjektivismus paart sich mit dem extremen Objektivismus (PP, Introd. XV). Die eigengeartete Aufgabe des metaphysischen Standpunktes ist das Wachhalten der Empfindsamkeit für die hierin beschlossenen Paradoxa (vgl. SNS 191; PP, Introd. II–III).

Dieser Ausgangspunkt – in dem also das Erscheinen einer Welt, das Erscheinen von Sinn, Wahrheit und Kommunikation beschlossen liegt – ist unerklärbar, weil er unserem ganzen Bewußtseinsleben und also auch dieser Erklärung zugrundeliegt (PP, Introd. XVI; vgl. 468). Eine Erklärung kann hier niemals deutlicher sein als dasjenige, was erklärt werden müßte. Aber dies ist dasselbe, wie wenn man sagte, das Sein der Welt sei für Erklärung nicht faßbar und also «*contingent*».

Dieser Standpunkt zwingt Merleau-Ponty, sich sowohl vom Gott der Philosophen wie auch vom formulierten Glaubensinhalt zu distanzieren. Vom Gott der Philosophen: Hiermit wird an erster Stelle das absolute Bewußtsein der nachkantianischen Tradition gemeint, aber manchmal auch der Gott der Theodizee, Gott als Schöpfer. Die nachkantianische Tradition führt dieses absolute Bewußtsein ein, um Wahrheit und Kommunikation zu erklären. Aber, so wirft Merleau-Ponty ein, diese Erfahrungen zeigen sich nicht als Partizipationen an solch einem Bewußtsein. So ist diese Theorie nicht in der Erfahrung gegründet. Obendrein bezeichnet sie das Ende der Erfahrung, wie sie sich zeigt. Wahrheit erscheint als ein gesellschaftlicher und historischer Prozeß. Die Setzung eines Absoluten setzt dem Prozeß ein Ziel, das nicht überschritten werden kann. Auch die Kommunikation wird also zunichte gemacht. Sie ist unmöglich zwischen jemandem, der weiß, und jemandem, der nicht weiß (vgl. S. 308). Im Verstehen wie im Umgang – die Kommunikation ist stets bedroht, wenn eine der Parteien sich im Besitz des Absoluten wähnt. Dann ändern die Taten der Menschen ihr Gesicht. In Frömmigkeit können sie dann ihre Widersacher zugrunde richten (vgl. SNS 190). In einem Wort: «Das metaphysische und sittliche Bewußtsein stirbt bei Berührung mit dem Absoluten» (ebd. 191).

Zu distanzieren auch vom formulierten Glaubensinhalt: In «Sens et Non-Sens» wird gesetzt, daß die Metaphysik damit nicht in Übereinstimmung ist (ebd. 192). In «Éloge» heißt es nuancierter: «Es ist fast das Gegenteil, die Religion zu begreifen und sie zu bekennen» (EP 62). Die metaphysische Betrachtungsweise ist mit dem Schöpfungsgedanken nicht in Übereinstimmung zu bringen. Zwei Probleme gibt es hier für Merleau-Ponty: das des Bösen und das der Kontingenz. Die Annahme eines Schöpfers drängt folgendes Dilemma auf: entweder die Realität des Übels zu leugnen oder einen Gott anzunehmen, der lediglich die kosmische Ordnung aufrechterhält, welcher der Mensch geopfert wird (vgl. SNS 192f.; EP 64f.). Eigentlich ist die Wirklichkeit des Übels der beste Beweis dafür, daß die Welt nicht bis zu Ende durchdacht ist, und daß es also auch keinen Absoluten Denker der Welt gibt (SNS 192). Wer einen Schöpfer setzt, schiebt die Kontingenz [Unableitbarkeit] beiseite und macht der philosophischen Verwunderung ein Ende (EP 61), weil die Welt dann nicht mehr doppeldeutig sein kann.

In den Augen des Philosophen, der das Christentum durchschaut, sagt dieses im Grunde nichts anderes. Als Religion des Sohnes bedeutet es das Ende der Religion des Vaters, des Glaubens an einen Schöpfergott. Aber das Christentum ist seinem eigenen Grunddogma untreu. Es sieht die Trinität nicht dialektisch, hält vielmehr die Religion des Vaters aufrecht und will sich auch selber nicht in der Religion des Geistes vollenden, in welcher Gott nicht mehr im Himmel ist, sondern in der Gesellschaft und in der Verbindung der Menschen (vgl. SNS 361). Merleau-Ponty weiß, was er – indem er dies vorträgt – vom Christentum fordert. So wird es zu einer «Karyatide der Leere» (S. 307), Ausdruck der menschlichen Kondition, mythische Formgebung des Bewußtseins von der Kontingenz. «Die Religion ist Teil der Kultur als Schrei» (SNS 193). So können Philosophie und Theologie Rivalen und streitende Brüder sein (S. 191. 184).

Streitend für immer? Der Widerstreit zwischen durchschautem und erlebtem Glauben bei Merleau-Ponty kann aufgehoben werden, wenn wir Christen über das «Deus est» und das «etsi Deus non daretur» als die gläubige Formulierung gerade des Problems der Kontingenz zu Klarheit kommen könnten.

[1] Die Werke von J. P. Sartre werden wie folgt zitiert:
- EH: L'Existentialisme est un Humanisme, Paris 1945;
- EN: L'Etre et le Néant, Paris 1943;
- N: La Nausée, Paris 1938;
- SG: Saint Genêt, Paris 1952;
- Th. I: Théâtre I, Paris 1947.

[2] Die Werke von M. Merleau-Ponty werden wie folgt zitiert:
- EP: Éloge de la Philosophie, Paris 1953;
- PP: Phénoménologie de la Perception, Paris 1943;
- S: Signes, Paris 1960;
- SNS: Sens et Non-Sens, Paris 1948.

[3] «L'esprit de sérieux».

[4] Darum geht es in Situations II (Paris 1948), es ist das Thema in Les Mains Sales (Paris 1948) und in Le Diable et le bon Dieu (Paris 1951). Die theoretische Rechtfertigung ist zu finden in SG 29. 177 Anm. 345.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JOSEPH ARNTZ

Geboren am 20. Mai 1919 in Nijmegen, Dominikaner, zum Priester geweiht 1943. An der Universität Nijmegen studierte er Philosophie und Theologie und promovierte 1960 mit der These: L'amour dans l'ontologie de J. P. Sartre. Seine Veröffentlichungen: La relation à autrui dans l'œuvre de J. P. Sartre, L'acceptation de la corporéité, in dem Sammelwerk Corporéité, 1951, er war stark engagiert bei der Herausgabe des Theologisch Woordenboek und schreibt in den Zeitschriften: Bijdragen, Annalen van het Thijmgenootschap, Nederlandse Katholieke Stemmen. Er arbeitet an einem Buch über ethische Relationen.

Raimond J. Nogar

Der sog. «evolutionäre Humanismus» und der heilsgeschichtliche Glaube

Evolutionstheorie und «Evolutionismus»

Der christliche Glaube und die Theologie haben von der biologischen und anthropologischen Entwicklung nichts zu fürchten. Die wissenschaftliche Evolution ist eine sehr dokumentierte, wohl ausgewiesene Tatsache.[1] Es ist der ideologische Niederschlag einiger Formen des *Evolutionismus*, der im Namen der Wissenschaft direkt dem christlichen Glauben entgegentritt. Da nun diese Ideologien nicht von Berufsphilosophen aufgestellt und verfochten werden, sondern von Romanschriftstellern, Dramatikern und Naturwissenschaftlern, beeilen sich die Theologen nicht, sie ernst zu nehmen. Eine der am vollständigsten ausgebildeten Formen des atheistischen Evolutionismus, die heute im Namen der Wissenschaft herumgeboten wird und eindeutig gegen die christliche Offenbarung auftritt, ist der *evolutionäre Humanismus*. Der Prophet dieser neuen Religion ist Julian Huxley.

Der evolutionäre Humanismus (Julian Huxley): eine «neue» Religion

Viele Naturwissenschaftler bekennen sich zu irgendeiner Form des evolutionären Humanismus.[2] Sein Einfluß ist fast überall spürbar, wo auf dem Gebiet menschlichen Bemühens die naturwissenschaftliche Methode für das menschliche Geschick Anregung und Führung geworden ist. Keiner aber hat sich mehr als Julian Huxley bemüht, dem evolutionären Humanismus System zu verleihen und ihn zu einer kosmischen Schau, zu einer Ideologie, einer Ethik und Religion auszuweiten. Er ist mehr als Charles Darwin einer der Hauptverfechter und Gestalter der zeitgenössischen Evolutionstheorie.[3] Mehr als Herbert Spencer hat er den evolutionären Humanismus zu einer Lebensphilosophie ausgebaut.[4] Sein Großvater Thomas H. Huxley schuf eine Ideologie des Agnostizismus und wurde deren Vorkämpfer; Julian Huxley hat eine Religion des Atheismus erdacht und ist ihr Verteidiger in der Welt der Wissenschaft.[5] Überdies hat er seine Ideen auf dem Weg über Politik und Kultur durch die UNESCO bei der UNO verbreitet und bietet eine Lösung für den Weltfrieden, die einerseits der marxistischen Dialektik, anderseits aber auch jeder Form der überlieferten Religion entgegentritt. Diese extreme Form des evolutionären Humanismus behauptet, das wissenschaftliche Erkennen habe bewiesen, daß der christliche Glaube veraltet

und für die Zukunft des Menschen wertlos sei. Wir werden in dieser Untersuchung diese Behauptung zu prüfen haben.

Die evolutionäre Wissenschaft hat sich das Problem der Zukunft des Menschen zu leicht gemacht; ernste Streitigkeiten bedrohen über die ganze Welt hin das Überleben des *Homo sapiens*. Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das sein Geschick selber schmiedet. Entdeckt er seine Stellung und Aufgabe im Weltall und die richtigen Mittel zur Erfüllung dieser Rolle nicht, so wird er ausgelöscht. Im Gegensatz zum Materialismus der westlichen Welt und zum Marxismus, welche die Religion aus dem Herzen des Menschen reißen möchten, sieht Huxley in ihr das notwendige noetische Organ für die Entwicklung des Menschen. Sie hat die Aufgabe, die Rolle des Menschen im Weltall, seine Beziehungen zum übrigen Kosmos und insbesondere seine Haltung gegenüber den Kräften, die darin wirken, ans Licht zu heben.[6]

Vor dem 20. Jahrhundert tastete die Menschheit nach Huxley auf der Suche nach der Deutung ihrer Stellung im Weltall im Dunkeln. In ihrer Unwissenheit versuchte sie, die Mächte des Schicksals, vor denen sie eine heilige Scheu hatte, auf drei Arten zu erklären: durch die «magische Hypothese», durch die «Geisthypothese» und durch die «Götterhypothese». Die katholische Kirche z. B. verwendet in ihrem Sakramentensystem, in ihrer Heiligenverehrung und in ihrem Glauben an einen transzendenten Gott und eine übernatürliche Offenbarung alle drei Hypothesen. Die Entwicklungswissenschaft des 20. Jahrhunderts aber hat nach Huxley alle drei niedergerissen und daher auch alle menschlichen Religionen zerstört, die auf ihnen aufgebaut waren, das Christentum inbegriffen.[7]

Grundlagen des evolutionären Humanismus

Die Entwicklungswissenschaft hat eine neue Kosmologie, eine neue Biologie und eine neue Anthropologie entdeckt, in denen das Zeitliche (die Raum-Zeit-Kontingenz) das Zeitlose und Göttliche ersetzt hat. Der primitive und der klassische Mensch suchten den Sinn im Zeitlosen, im «Mythus der ewigen Wiederkehr»,[8] in der «andern Welt» des transzendenten Daseins von Geistern und Göttern, in Offenbarungen mit göttlicher Sanktion. Die zeitgenössische Entwicklungswissenschaft dagegen hat nach H. eine materielle Welt aufgezeigt, die sich in Selbstgenügen und natürlicher Ordnung dynamisch entfaltet. Die Entwicklung der Materie und des Menschen offenbart daher ihre eigene immanente Kraft und Bedeutsamkeit. Das menschliche Geschick braucht nirgendwo anders gesucht zu werden: es gibt gar kein «Anderswo».

Nach Huxley hat die Entwicklungswissenschaft von Freud und Jung dem Dualismus von Materie und Geist, von Natur und Übernatur einen tödlichen Schlag versetzt. Das entwicklungsmäßige Fortschreiten vereint in seinem Prozeß die Daseinsfragmentierung, welche die vergangenen, irrigen Philosophien des Dualismus vornahmen. Huxley gibt offen zu, daß der Kosmos und der Mensch noch immer geheimnisvoll sind und daß der modernen Wissenschaft noch vieles am Dasein unbekannt ist. Aber er stellt grundsätzlich in Abrede, daß es irgend etwas letztlich Verborgenes, d. h. über die wissenschaftliche Forschung Hinausreichendes gibt. Der Sinn des Menschen ist ausschließlich in der raumzeitlichen Entfaltung der Evolution zu finden. Die Religion ist das notwendige Interpretationsorgan des Menschen im Hinblick auf die Deutung seines Schicksals, das ihn einem zukünftigen Weiterleben entgegenführt. Daher muß der Mensch eine neue Religion ohne Offenbarung entdecken. Und diese Religion ist nach Julian Huxleys Erklärung der evolutionäre Humanismus.

Dieser Humanismus stellt, wie jede andere Form des Humanismus, den Menschen in den Mittelpunkt des Denkens. Sein besonderes Merkmal besteht darin, daß er angeblich restlos auf den Tatsachen und Folgerungen der Entwicklungswissenschaft aufbaut. In weitesten Umrissen bietet die Wissenschaft für das zukünftige Geschick der Menschen folgende Grundlinien.[9] Das Weltall besteht aus einem einzigen Weltstoff von Materie/Energie, der in einem einzigen Prozeß der Selbstumgestaltung und fortschreitender Selbstschöpfung neuer Zustände begriffen ist. Nach zwei Milliarden Jahren organischer Entwicklung hat sich der Mensch als einziges Produkt ergeben, das noch fortschrittsfähig ist. Der Mensch ist ihrer selbst bewußt gewordene Entwicklung. Durch diesen neuen psychisch-sozialen Prozeß hat er die Fähigkeit, seine eigene Zukunft zu gestalten und in weitem Maße die künftige Entwicklung des Planeten zu beherrschen. Die einzigartige Entwicklungsausstattung des Menschen ist eine Zusammensetzung aus Freiheit, Schöpferfähigkeit und Persönlichkeit.

Aus dieser Fähigkeit entspringt aller geistige Wert und die heilige Pflicht, die gegebenen Möglichkeiten der Freiheit, Schöpferkraft und Persön-

lichkeit aufs vollste zu entfalten. Doch der Mensch hat die Wahl, sowohl individuell wie in der Gesellschaft diese Möglichkeiten zu erfüllen oder zu verhindern. Dies ist das Wesen der Tugend oder des sittlichen Übels. Die Solidarität des Menschen mit der Natur schafft Freude und die Pflicht, seine Umwelt zu erhalten und zu verschönern. Freiheit und Schöpferkraft verlangen größeres Bewußtsein vom Erkennen und seine Ausweitung und Organisierung durch Wissenschaft und Technik. Die Kunst ist die persönliche Übung der menschlichen Schöpferkraft und Beherrschung. – Aus diesen allgemeinen Grundlinien natürlich evolutionärer Art haben Huxley und seine Gefährten ein vollständiges Programm der Ethik, Ästhetik und Religion aufgebaut.[10] Sein System hat den Klang der Neuheit und ist vollständiger Humanismus des 20. Jahrhunderts. Und es hat den frischen Klang der Echtheit, da es sich angeblich auf die neuesten Gegebenheiten der Wissenschaft in Biologie, Anthropologie und Psychologie stützt. Sodann widersetzt es sich vollkommen dem groben Materialismus der Marxisten, ist aber auch offen atheistisch und dem Christentum und jeder Form überlieferter Religion feind.

Diskussion

Es läßt sich viel Wertvolles aus dieser Form des wissenschaftlichen Atheismus lernen; denn wie manch andere Form des heutigen Atheismus geht sie von einer gültigen Abweisung der Schwächen des überlieferten Theismus und seiner Theologie aus.[11] Der evolutionäre Humanismus befaßt sich mit der Bedeutung des Menschen in Raum und Zeit und seinem künftigen Weiterleben. Sein Anliegen ist daher das Zeitliche, nicht das Zeitlose, diese Welt, nicht die Ewigkeit. Die christliche Theologie hat das Zeitliche weithin vernachlässigt, die geschichtliche Raum-Zeit-Dimension der Wirklichkeit übersehen. Das Versäumnis, Christi Erlösertat dem Menschen «in dieser Welt» vorzulegen, ist ein Ärgernis, das das zweite Vatikankonzil eben in unsern Tagen zu überwinden versucht.[12]

Huxleys Evolutionismus weist auch darauf hin, wie töricht der unerleuchtete Widerstand gegen den wissenschaftlichen Fortschritt ist, der sich im Widerstreben vieler Theologen zeigt, die Tatsache der Evolution und ihre große Tragweite für die Zukunft des Menschen anzuerkennen. Huxley weist auch darauf hin, daß die Unkenntnis der Naturprozesse für manche einen Beweis für das Dasein Gottes abgibt. Die Behauptung, das Dasein Gottes sei notwendig, um durch ein Wunder zu erklären, was durchaus eine natürliche, wenn auch noch unabgeklärte Reihe von Ursachen haben kann, ist der treffsicheren Kritik Huxleys immer ausgesetzt. Viele halten die Synthese des Lebens im Laboratorium für undenkbar, weil sie irrigerweise glauben, diese Tat sei nur dem schöpferischen Akte Gottes möglich. Eine aufmerksame Lektüre der Kritik Huxleys am Christentum zeigt aber, daß er oft nicht auf den echten Glauben eingeht, sondern Übertreibungen zum Gegenstand nimmt, die aus dem Kulturkreis stammen, welcher den christlichen Glauben unvermeidlich in jeder Zeit begleitet. Es ist durchaus zuzugeben, daß eine abergläubische Verehrung der Heiligen, eine übertriebene Furcht vor dem Geheimnisvollen, eine Sorge voller Bitten an den Vater ohne passendes, mutiges Vertrauen auf die persönliche Schöpferkraft und Verantwortung des Menschen Zerrbilder des wahren Glaubens sind. Der Glaube an die Erlösung Christi ist nie ein Ersatz für menschliche Unfähigkeit und Feigheit.

Lassen wir also gelten, daß Huxleys Forderung einer neuen Religion teilweise aus einer Reaktion auf das Ungenügen der traditionellen Religion stammt. Die christliche Religion muß dauernd gereinigt und in die Entwicklungswelt des Menschen hineingestellt werden, wenn sie für sein künftiges Geschick auf unserm Planeten bedeutsam sein soll. – Trotzdem hat Huxleys evolutionärer Humanismus wegen des Gewichts seiner innern Illusionen keinen Bestand. Es geht ihm wie mancher Form des Historizismus und Existentialismus: das Interesse am Zeitlichen verdunkelt oft das Zeitlose und die Offenheit für Gott. Huxley verpaßt die Notwendigkeit des transzendenten Seins – da ja das Dasein in den Materien des Weltalls nicht völlig enthalten ist –, weil er die offensichtliche dynamische Ordnung der evolutionären Entfaltung irrtümlicherweise für existentielles Selbstgenügen hält. Er ist in die wundervolle Ordnung der Evolution im Weltall so verliebt – hat er doch den größern Teil seines Lebens damit verbracht, sie zu beschreiben und in eine zusammenhängende wissenschaftliche Theorie einzuordnen –, daß ihm die absolute Voraussetzung ihrer *Kontingenz*, ihrer grundlegenden *Geschöpflichkeit* entgeht. Diese Voraussetzung ist Gott.

Huxley sieht das Weltall als in sich geschlossenen, sich selbst umgestaltenden, selbstschöpferischen Prozeß, verfehlt aber zu sehen, daß das *Dasein* der Wirklichkeit, die er beschreibt, ein mitge-

teiltes Dasein ist. Infolgedessen ist das sich entfaltende Universum, – ganz gleich, welches die dynamische Ordnung seiner Materialien und Wirkursachen sein mag – zutiefst ein Geschenk; die Analyse dieses Begriffs liegt aber vollständig außer dem Bereich der Naturwissenschaft. Die Offenheit für einen Schöpfer, welche die Gabe des Daseins verlangt, ist für Huxley verschlossen. Daher ist er von der Möglichkeit wahren Glaubens an das Göttliche abgeschnitten, und seine Analyse der Natur des christlichen Glaubens an eine Offenbarung Gottes ist durchaus kurzsichtig und unzuverläßig.[13]

Die größte Illusion des evolutionären Humanismus ist die Erwartung, das Modell der menschlichen Entwicklung werde sein Geschick offenbaren und ein Vorbild des Weiterlebens in den Begriffen dieses Schicksals bieten. Der Mensch ist aus irgendeiner Familie der Hominiden hervorgegangen und durch evolutionäre Etappen frei, schöpferisch und persönlich geworden und zum heutigen *Homo sapiens* fortgeschritten. Wie sollen diese Fähigkeiten als typische Orientierung für die Zukunft dienen? Alles, was sich aus der evolutionären Vergangenheit weiterprojizieren läßt, ist das Bemühen um Möglichkeiten, durch die der Mensch noch freier, schöpferischer und persönlicher werden kann. Zu welchem Zweck? Was sollte er mit größerer Freiheit, Schöpferkraft und Persönlichkeit wählen? Unter welchem Schicksal? Der evolutionäre Humanismus ist stumm. Die Forderung, der Mensch solle sich darauf vorbereiten, immer freier, schöpferischer und persönlicher zu sein, ohne einen Sinn und ein Ziel zu entdecken, ist etwas Ähnliches, wie wenn man den Appetit eines Hungernden immer weiter aufstacheln, ihm aber nie etwas zu essen geben wollte.

Wenn man das Geheimnis des sittlich Bösen klar ins Auge faßt, wird die Oberflächlichkeit des evolutionären Humanismus nicht nur dem christlichen Denker offensichtlich, sondern auch andern Atheisten wie Jean-Paul Sartre oder Albert Camus. Für Huxley ist das Böse einfach des Menschen Wahl, seine größtmögliche evolutionäre Fähigkeit nicht zu entfalten. Wie der «primitive edle Wilde», der griechische «tugendhafte Mensch» und der viktorianische «Gentleman» hat auch Huxleys Entwicklungsmensch nur das Ziel, einem willkürlichen, aufgeklärten, aristokratischen Ideal zuzustreben, das sich aber in den tiefen Sinnlosigkeiten des Daseins als illusorisch erweist. Wie kann der Mensch inmitten seines Elends, seiner Enttäuschungen, seines Versagens und seiner Erniedrigung um die geistige Solidarität zwischen Mensch und Gott wissen, die durch persönliche und gemeinschaftliche Entscheidung des Egoismus unheilbar zerrissen worden ist? Und wie kann er sich der Auswirkungen bewußt werden, welche diese Entfremdung von Gott auf die persönliche, schöpferische, freie Gemeinschaftlichkeit der Menschen in ihrem Kampf um das Glück gehabt hat?

Ohne Offenbarung von Gott kann der Mensch die sittliche und religiöse Bedeutung seines Schicksals nicht entdecken und ebensowenig einen Finger rühren, um sich aus der sittlichen Pathologie zu befreien, in die er gefallen ist. Der Glaube an die Offenbarung Gottes und die Erlösung durch Christus, die jedem Menschen zugänglich ist, der sich die Offenheit für das Zeitlose und Göttliche bewahrt hat, ist die einzig mögliche Befreiung aus der Verzweiflung des evolutionären Humanismus. Kein Plan für das zukünftige raumzeitliche Dasein des Menschen ist wirklichkeitsnahe, wenn er dieses grundlegende sittliche und religiöse Problem der Sinnlosigkeit nicht löst. Huxleys Intuition, daß die Zukunft des Menschen *in der Zeitlichkeit ausgedacht* und *durchgeführt werden muß*, ist echt; der *Sinn* dieser Zukunft aber läßt sich nur im Zeitlosen, im Geschenk des Göttlichen finden.

Die Aufgabe der Theologie angesichts des evolutionären Humanismus: Darstellung der Heilsgeschichte

Die Kampfansage des evolutionären Humanismus an das Christentum wirft dieses wichtige und schwierige Problem auf: Wie kann man auf der Suche nach dem Sinn des menschlichen Daseins einerseits die Illusionen vermeiden, den Menschen ausschließlich im Licht der Geschichte zu betrachten und anderseits nicht in die Wirklichkeitsferne verfallen, die droht, wenn man ihn nur im Lichte der Ewigkeit sieht? Die Darlegung der christlichen Offenbarung in den traditionellen Formen der Theologie mit ihrer Anlehnung an die griechische Spekulation über das Zeitlose und das Göttliche ist heute ziemlich verdächtig. Diese theologischen Formen, die für die Harmonisierung der Offenbarung mit den überkommenen Gedankengängen der klassischen Weisheit so nützlich waren, sind für die Deutung der Anliegen des Menschen des 20. Jahrhunderts mit seiner Geschichte und seinem raumzeitlichen Dasein ganz unzulänglich. Heute ist ein Fahrzeug erforderlich, das die ewigen Werte und

ihre Bedeutung offen in die geschichtliche Entfaltung der Zukunft des Menschen hineinstellt. Vielleicht ist die Form, die heute im Lichte des Entwicklungsproblems wie der Probleme des Existentialismus und Historizismus ausgeschöpft werden muß, die *Heilsgeschichte*.[14]

Denn es ist die Zeit und der Raum des Menschen, die durch Christus, den Erstgeborenen aller Schöpfung, erlöst worden sind, durch den, für den und in dem alle Dinge Zusammenhang haben. Denn der Sohn Gottes ist in die Zeit und den Raum des Menschen eingetreten, hat das Drama der Menschwerdung-Erlösung-Auferstehung in dieser Zeit und diesem Raum vollzogen und so die Menschheitsgeschichte mit innerem Werte erfüllt. Gewiß ist die kosmische Zukunft nicht mit der christlichen Eschatologie identisch, wie ja auch unser Planet nicht der kosmische, sondern der theologische Mittelpunkt des Daseins ist, wozu ihn die Menschwerdung Christi gemacht hat. Daß sich aber der Mensch von Tag zu Tag, von Augenblick zu Augenblick entfaltet, kann nicht länger als etwas Zufälliges oder Bedeutungsloses betrachtet werden. Es ist seine freie, schöpferische, persönliche Entscheidung, wenn er in das Drama des Lebens Christi eintritt, das sich je am Tag des Menschen entfaltet, Gott in die Zeitlichkeit hereinträgt und der Zukunft des Menschen eine zeitlose Bedeutung verleiht. So werden sowohl die Übertreibungen des «Mythus der ewigen Wiederkehr», in dem die Zeit nichts bedeutet, wie die Übertreibungen des «Mythus des Evolutionismus», in dem die Zeit alles bedeutet, vermieden. Durch die Heilsgeschichte werden die Zeit und das Zeitlose im Göttlichen harmonisch vereint.

[1] R. Nogar, The Wisdom of Evolution, New York, Doubleday 1963. (Science de l'Evolution, Tournai, Casterman 1965).

[2] E. Judson Herrick, The Evolution of Human Nature, Austin, Texas, University of Texas Press 1956; G. Simpson, This View of Life, New York, Harcourt, Brace and World, Inc., 1964 (Diese Auffassung vom Leben); C. Waddington, The Ethical Animal, New York, Atheneum 1961 (Das sittliche Tier).

[3] J. Huxley. Evolution, The Modern Synthesis, New York, Harper and Brothers 1943 ist eines der klassischen Werke der modernen Evolutionstheorie.

[4] Cf. die Anwendung des evolutionären Humanismus auf alle wichtigeren Gebiete des menschlichen Bemühens in «The Humanist Frame», New York, Harper and Brothers 1961, hrsg. von J. Huxley (Der humanistische Aufbau).

[5] Am Danktag, 26. November 1959, hielt Huxley an der Darwin-Hundertjahrfeier in der Rockefeller Gedenkkappelle die Festansprache an die internationale Versammlung der Wissenschaftler; er erklärte dabei im Namen der wissenschaftlichen Evolution den Tod der alten Religionen (und des Glaubens an die Übernatur) und die Geburt der neuen Religion, des evolutionären Humanismus. Diese «Evolutionary Vision» wurde in «Evolution after Darwin», III, Chicago, University of Chicago Press 1960, 249–261 veröffentlicht.

[6] J. Huxley, Religion without Revelation, New York, Mentor Books, 1957, 182; dt.: Mythen, Träume und Mysterien, Salzburg 1961.

[7] Ibid., 183f.

[8] Cf. das ausgezeichnete Buch von M. Eliade, Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition, Paris, Gallimard 1949.

[9] Die folgende Zusammenfassung des evolutionären Humanismus ist J. Huxley, Religion without Revelation l.c., 190–212 entnommen. Ähnliche Ausführungen seiner Ansicht finden sich in seinen «Essays of a Humanist», New York, Harper and Row 1964; «Man stands Alone», New York, Harper and Brothers 1941 (Der Mensch steht allein) und «Man in the Modern World», New York Mentor 1962 (Der Mensch in der modernen Welt).

[10] Cf. supra, Anm. 4.

[11] Cf. J. Lacroix, The Meaning and Value of Atheism Today, in: Cross Currents V (Sommer 1955), 203–219 (Sinn und Wert des Atheismus heute); id., The Meaning of Modern Atheism, Dublin, Gill & Son 1965 (urspr. Le sens de l'Athéisme, Tournai, Casterman 1963); J. Murray, The Problem of God, New York, Yale University Press 1964; M. Buber, Eclipse of God, New York, Harper and Row 1952 (Gottesfinsternis, 1953).

[12] Diesem Ziel hat Teilhard de Chardin seine apostolische Energie besonders in Le Phénomène Humain, Paris, Ed. du Seuil 1955; dt.: Der Mensch im Kosmos, München 1962, und Le Milieu Divin, Paris, Ed. du Seuil 1957; dt.: Der göttliche Bereich, Olten 1963, gewidmet.

[13] Diese Notwendigkeit, daß sich der Mensch seiner grundlegenden Geschöpflichkeit bewußt wird, um die geistige Offenheit zu erlangen, die für das Gottesgeschenk des Glaubens notwendig ist, wird sehr klar behandelt in J. Pieper, Über den Glauben, München, Kösel 1962.

[14] Die Anwendung des Heilsgeschichtethemas auf Evolutionismus, Historizismus und Existentialismus des zeitgenössischen Denkens wird durch die zunehmende Literatur über die Geschichtstheologie ermöglicht. Cf. besonders H. Urs von Balthasar, Theologie der Geschichte, Einsiedeln 1959; J. Mouroux, Le Mystère du Temps, Ed. Montaigne 1962; J. Daniélou, Christ and Us, New York, Sheed & Ward 1961 (Christus und wir); id., Essai sur le Mystère de l'Histoire, Paris, Ed. du Seuil 1965; J. Connolly, Human History and the Word of God, New York, Macmillan 1965 (Die Menschengeschichte und das Wort Gottes).

RAYMOND J. NOGAR

Geboren am 19. November 1916 in Monroe, Michigan, Kanada, Dominikaner, zum Priester geweiht 1948, studierte an der Universität Michigan, am Philosophischen Institut Aquinas in Illinois und am Theologischen Institut Aquinas in Iowa, promovierte in Philosophie mit dem Akzent auf der Soziologie und erwarb sich das Lektorat in Theologie. Pater Nogar lehrt Philosophie der Evolution am Institut Aquinas, sowie in Kursen an mehreren Universitäten. Unter anderem veröffentlichte er: The Wisdom of Evolution und arbeitet an: The Lord of the Absurd, sowie an einem Buch über Evolution und Zukunft des Menschen. Als Mitglied der Amerikanischen Gesellschaft für Philosophie und einiger anderer Assoziationen arbeitet er auch regelmäßig an folgenden Zeitschriften mit: New Scholasticism, Thomist, The Hew Catholic Encyclopedia, The Critic.

Paul Ricoeur

Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds

I. FREUD, EIN MEISTER DES ZWEIFELS

Daß S. Freud einer der großen Atheisten unserer heutigen Kulturepoche ist, daran ist nicht zu zweifeln. Um dies zu erkennen, braucht man nur «Die Zukunft einer Illusion»[1], «Das Unbehagen in der Kultur»[2] und «Der Mann Moses und die monotheistische Religion»[3] zu lesen. Wichtiger jedoch als dies ist, die *Art* des hier zum Ausdruck kommenden Atheismus zu bestimmen und vor allem seine tatsächliche *Beziehung zur eigentlichen Psychoanalyse*.

Was den *ersten* Punkt angeht, so ist die Freudsche Religionskritik, genau genommen, nicht positivistisch. Die Religion ist zwar in den Augen Freuds eine *Illusion*, an deren Stelle die Wissenschaft treten soll; doch diesen Positivismus teilt Freud mit den meisten Wissenschaftlern seiner Zeit. Viel interessanter ist es, ihn mit der Religionskritik von L. Feuerbach, F.W. Nietzsche und K. Marx zu konfrontieren: All diese Denker beabsichtigen, auf dem Umweg über eine Kulturkritik der Religion den Todesstoß zu versetzen; sie alle erforschen ihre Genese oder – um mit Nietzsche zu sprechen – ihre Genealogie, in der es darum geht, in verborgenen Bewußtseinsregungen den Ursprung einer «Illusion», einer erfinderischen Funktion zu entdecken. Zu dieser neuartigen Kritik gehört auch die Psychoanalyse der Religion: Die Illusion, die sie zu entlarven beabsichtigt, ähnelt weder dem Irrtum im erkenntnistheoretischen noch der bewußten und freiwilligen Lüge im moralischen Sinn; sie ist ein Produkt des Sinnlich-Triebhaften, dessen Sinn dem verschlossen bleibt, der es hegt und das einer speziellen Entzifferungs- und Entschlüsselungstechnik bedarf. Diese *Exegese* des «falschen Bewußtseins» setzt eine Interpretationstechnik voraus, die mit Philologie und Textkritik mehr Ähnlichkeit aufweist als mit Physik oder Biologie. Daher ruht der dadurch bedingte Atheismus nicht auf dem gleichen Fundament wie der Atheismus des szientistischen Materialismus oder des logischen, empirischen Positivismus. Es handelt sich hier viel eher um eine reduktionistische Hermeneutik, angewandt auf Wirkungen des Sinnlich-Triebhaften, die dem Kulturbereich angehören. In dieser Hinsicht ähnelt die Freudsche Psychoanalyse der Religion viel mehr der Genealogie der Moral im Nietzschischen Sinn oder sogar der Theorie von den Ideologien marxistischer Prägung als der Kritik an Theologie und Metaphysik bei August Comte.

Die Ähnlichkeit mit Feuerbach, Marx und Nietzsche geht sogar noch tiefer: bei ihnen allen ist die Reduktion der Illusionen nur die Kehrseite eines positiven Befreiungsversuches und, gerade dadurch, einer Bejahung des Menschen als Menschen; auf verschiedene Weise und auf anscheinend entgegengesetzten Wegen beabsichtigen diese Meister des Zweifels, die ursprüngliche Stellung der in einer fremden Transzendenz verlorengegangenen Macht des Menschen ins Licht zu rücken; ob es sich nun um den marxistischen Sprung vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit mittels einer wissenschaftlich-umfassenden Erkenntnis der Gesetze der Geschichte handelt oder um die Betrachtung des Schicksals und der ewigen Wiederkehr bei Nietzsche oder um den Übergang vom Lust- zum Realitätsprinzip bei Freud[4] – immer ist die Absicht die gleiche: dem Menschen sich selbst zu enthüllen: als bejahungsmächtig und sinnschöpferisch. Hinsichtlich dieser näheren oder entfernteren Absicht ist die Interpretation der Religion in ihren negativen Aspekten nur die Aszese, durch die das Triebhafte hindurch muß, bevor es wieder in den Besitz seiner eigenen Größe gelangt.

Mit diesem Fernziel, das den Zweifel und die Technik der Interpretation passiert, spricht Freud den heutigen Menschen in seiner Tiefe an. Freud hat nicht nur, ja nicht einmal hauptsächlich eine neue Therapeutik eingeführt, er gab eine allumfassende Interpretation der kulturellen Erscheinungen sowie der Religion als Teil der Kultur; durch Freud vollzieht unsere Kultur ihre eigene Selbstanalyse. Und dieses ungeheure Ereignis gilt es zu verstehen und zu beurteilen.

II. LEGITIMITÄT EINER PSYCHOANALYSE DER RELIGION

In welcher Beziehung steht nun diese Religionskritik zur eigentlichen Psychoanalyse? Man könnte versucht sein, sich gegen diese Kritik abzusichern, indem man die Zuständigkeit der Psychoanalyse auf diesem Gebiet bestreitet: Ist sie nicht vor allem eine Erklärung und Therapeutik, die nur für den Traum und die Neurose gilt, d.h. für das «niedere Leben», für seine fehlerhaften und dunklen Seiten? Mit welchem Recht spricht die Psychoanalyse auch von Kunst, Moral und Religion? Angesichts dieses Einwands scheint es mir notwendig, *drei Dinge* mit gleichem Nachdruck zu betonen:

Zunächst ist zu sagen, daß sich die Zuständigkeit der Psychoanalyse auf die *gesamte* Wirklichkeit des Menschen ohne Einschränkung erstreckt. Damit berührt sie *zweitens* auch die Religion als *kulturelles* Phänomen; und *schließlich* stürzt sie als Psychoanalyse notwendig die *Wahnbilder* des Menschen.

Die Psychoanalyse hat es mit der *gesamten* menschlichen Wirklichkeit zu tun: Man würde sich über ihre Bedeutung sehr täuschen, wenn man ihr als Gebiet und Objekt nur die Triebwünsche[5] zuwiese; diese stehen nämlich bei Freud stets in einer antagonistischen Beziehung zu anderen Faktoren, die sie von vornherein in eine kulturelle Situation einordnen: Was ist die «Traumzensur» in der Traumtheorie anderes als ein kultureller Faktor, der im Hinblick auf die ältesten Triebwünsche die Rolle einer Hemmung übernimmt? Auf diese Weise entdeckt der Traum in seiner Dynamik die gleichen Faktoren, zu denen die Ethnologie im Verbot des Inzestes gelangt[6]; das Über-Ich[7] stellt innerhalb des persönlichen Seelenlebens des Einzelnen die soziale Funktion des Verbots und des Vorbilds dar, die eine Trieberziehung ermöglicht; genauer gesagt steht der Vater als Träger von Sprache und Kultur im Mittelpunkt des Ödipusdramas, bei dem es darum geht, den Trieb in den Bereich der Kultur hineinzuversetzen. Somit zeichnet sich ein weiter Bereich ab, den man mit Triebsemantik bezeichnen kann; in gewisser Weise gehört hierzu alles, und zwar in dem Maße, als die Kultur selbst eine komplexe Form dieser Triebsemantik darstellt.

Es zeigt sich hiermit, in welch legitimem Sinn die Psychoanalyse als solche von der Religion sprechen kann: Sie hat mit ihr zu tun als einer der Dimensionen der Kultur.[8] Die Kultur verhält sich nämlich, ökonomisch betrachtet, d.h. vom Gesichtspunkt ihrer affektiven Bilanz an Lust und Unlust, an Befriedigung und Versagung her gesehen, auf vielfache Weise zum Trieb des Menschen: Sie verbietet und sie tröstet; sie untersagt den Inzest, den Kannibalismus und den Mord: In dieser Hinsicht fordert sie vom Einzelnen das Opfer des Instinktes; gleichzeitig besteht jedoch ihre eigentliche Existenzberechtigung darin, uns gegen die Natur zu schützen. Unter dieser Rücksicht bietet sich die Kultur an, die Last der den Menschen auferlegten Instinktopfer zu lindern, die Einzelnen mit den unvermeidlich geforderten Verzichten wieder auszusöhnen, ihnen für ihr Opfer Ersatzbefriedigung anzubieten. In diesem Sinne ist die Kultur ein Trost. Sieht man die Religion als einen der Gipfelpunkte der Kultur, so ist sie das erhabenste Werkzeug dieser Aszese und Aussöhnung. Und hier, unter dieser doppelten Rücksicht, stößt die Religion auf den Trieb und auf die Furcht: Die Furcht vor Strafe und das triebhafte Verlangen nach Trost. Ja, ihr eigentliches Antlitz ist das des Trostes. Die Religion ist die letzte Antwort auf die *Härte* des Lebens, die der Mensch in seiner Kultur findet. Diese Härte besteht in der Ohnmacht des Menschen gegenüber den zermalmenden Naturkräften, gegenüber Krankheit und Tod, in der Ohnmacht, die Ich-Du-Beziehung zu bewältigen, die zu Haß und Krieg verurteilt bleibt, in der Ohnmacht, die Kräfte seines Instinktes zu beherrschen, die ihn von innen her bedrohen, und gleichzeitig den unerbittlichen Herrn in Gestalt des Über-Ich zufrieden zu stellen: Auf diese Härte des Lebens antwortet der Trost, den die Religion spendet.

Begegnet aber die Psychoanalyse der Religion als einem Faktor der Kultur, so nimmt sie, unabhängig vom Glauben oder Unglauben des Psychoanalytikers, notwendig eine Haltung an, die die Wahnbilder des Menschen stürzt. Die Psychoanalyse spricht nicht von Gott, sondern von *dem* Gott des Menschen; für sie ist Religion eine in den Bereich der Triebstrategie fallende Illusion. Die Psychoanalyse verfügt über das Rüstzeug, um die kulturellen Erscheinungen in ihrer Gesamtheit sowie das Phänomen der Religion insbesondere unter dem Blickwinkel der Triebsemantik anzugehen: sie verfügt über ein Ausgangsmodell und forscht nach dessen Entsprechungen in den übrigen Bereichen der menschlichen Existenz. Dieses Modell ist der Traum, oder genauer, die Koppelung Traum-Symptom; in seiner elementarsten Form stellt der Traum den Prozeß der «Wunscherfüllung» dar.[9] Dieser Prozeß umfaßt alle kulturellen Phänomene, sofern man diese als analoge Ausweitungen einer

getarnten Erfüllung verdrängter Triebe ansehen kann, nach Art einer Ersatzerfüllung.

III. DIE HAUPTTHEMEN DER FREUDSCHEN RELIGIONSKRITIK

Versuchen wir nun im einzelnen zu erkennen, an welchen Punkten der psychoanalytischen Praxis und Theorie diese Kritik ansetzt.

Es lassen sich in der Interpretation der Religion mehrere Schichten unterscheiden: Auf einer ersten Ebene beruht die Religionskritik auf einer Reihe mehr oder weniger weit gefaßter Analogien mit Phänomenen, die in den Bereich der klinischen Psychoanalyse gehören. In einer zweiten Schicht bedient sie sich einer kulturgeschichtlichen Genese und einer Rekonstruktion der Ursprünge der Menschheit. Auf einer dritten Ebene, auf der die Religion als aktueller Vollzug ihren Ort hat, versucht man, aus der Gesamtheit dieser Phänomene, die man einmal im Hinblick auf den Einzelnen, einmal im Hinblick auf die Gemeinschaft betrachtet hat, die ökonomische Bilanz zu ziehen.

Der erste Angriff Freuds steht in seinem Essay aus dem Jahre 1907 «Zwangshandlungen und Religionsübungen».[10] Die religiöse Praxis, genauer, die Befolgung eines Ritus, wird Wort für Wort mit dem neurotischen Zeremoniell verglichen: auf beiden Seiten die gleiche Sorge, alle Einzelheiten des Ritus zu beachten, die gleiche Achtsamkeit, ja nichts auszulassen, die gleiche Tendenz, seine Vorschriften zu komplizieren, die gleiche Gewissensqual, wenn irgendein Teil ausgelassen wurde, und schließlich der gleiche auf Schutz und Abwehr eingestellte Charakter des Zeremoniells hinsichtlich einer von anderswoher kommenden Strafandrohung. Diese Parallele ist gut zu begreifen: Man darf nämlich nicht vergessen, daß Freud auch derjenige war, der den *Sinn* dieses Zwangszeremoniells entdeckte. Es wird also Sinn mit Sinn verglichen. Dieser Vergleich besagt zunächst, daß der Mensch in gleicher Weise für die Religion wie für die Neurose empfänglich bzw. anfällig ist, so daß die Analogie zwischen beiden wirklich eine wechselseitige Nachahmung sein könnte: «Nach diesen Übereinstimmungen und Analogien», schreibt Freud, «könnte man sich getrauen, die Zwangsneurose als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung aufzufassen, die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose zu bezeichnen».[11] Diese Formel hat, wie man sieht, mehr als einen Sinn: Religion ist das, was sich in ein neurotisches Zeremoniell verzerren kann: «Die Zwangsneurose liefert hier ein halb komisches, halb trauriges Zerrbild einer Privatreligion».[12] Die Frage bleibt jedoch bestehen, ob dieses Zerrbild den tiefen Zweck der Religion verwirklicht oder nur ihre Entartung und rückschrittliche Form, wenn sie anfängt, den Sinn für ihre eigene Symbolik einzubüßen. Diese Frage vermag jedoch die Psychoanalyse als solche nicht zu entscheiden.

Von diesem Essay an (1908) bis zu seinem Werk «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» (1939) vollzieht sich die Suche nach *Analogien in vielfachen Richtungen*. So projiziert z. B. «Totem und Tabu»[13] nach dem Modell der Paranoia die Allmacht des Triebes in die göttlichen Personen: Diese archaische Religion entspricht der narzistischen Phase der libido. Dieses Problem der Projektionen steht im Mittelpunkt der Freudschen Illusionstheorie. Zur gleichen Zeit nämlich, zu der jene Vorbilder verinnerlicht werden, die von der elterlichen Autorität sowie von den später an ihre Stelle tretenden Autoritäten aufgezwungen sind – zur gleichen Zeit projiziert der Trieb den Ursprung des Verbots und mehr vielleicht noch den Ursprung des Trostes in einen transzendenten Bereich. Alles gruppiert sich hier um jenen Kern, den das Väterliche bildet, um die Vatersehnsucht. Der Gott des Menschen, Idol seines Triebes, ist die übersteigerte Gestalt eines Vaters, der droht, der verbietet, der Gesetz und Namen gibt, der die Ordnung der Dinge und der Gesellschaft begründet, der ausgleicht und tröstet und den Menschen mit der Härte des Lebens wieder aussöhnt.

Die Deutung der Religion darf jedoch auf dieser Ebene nicht stehenbleiben. Zunächst einmal deshalb, weil die Analogie noch unbestimmt bleibt und nach Freud ja als Identität angesehen werden muß. Nun kann aber die klinische Praxis dies nicht beweisen; vor allem aber bleibt noch ein Unterschied zwischen dem privaten Charakter der Religion des Neurotikers und dem universellen Charakter der Neurose des religiösen Menschen. Hier setzt nun die Aufgabe der *Phylogenese* ein: sie hat die Analogie nicht nur in *Identität* zu verdichten, sondern diesen Unterschied an Hand offensichtlicher Gegebenheiten festzulegen. Deshalb hat sich Freud sein Leben lang, von «Totem und Tabu» (1912) bis zu «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» (1937–39), einer *ethnologischen* Erklärung bedient, deren Aufgabe es ist, auf der Ebene der *Gesamtmenschheit* das Aquivalent des Ödipuskomplexes zu entdecken, auf dessen Bedeutung in der

persönlichen Mythologie seiner Patienten die klinische Praxis hinweist. Auf diese Weise gelangt Freud dazu, das zu rekonstruieren, was man einen Mythos der Ursprünge nennen könnte, indem er sich zunächst auf die Ethonologie seiner Zeit und die klassischen Arbeiten über den Totemismus zu Beginn dieses Jahrhunderts stützte, später auf gewisse Arbeiten über die Ursprünge des jüdischen Monotheismus. Von diesen verschiedenen Arbeiten verlangt Freud nur eines: die mehr oder weniger wahrscheinliche Bestätigung, daß die Menschheit in ihrem Ursprung ein tragisches Ereignis durchgemacht, genauer, eine verbrecherische Tat begangen hat, die den Kern des Ödipuskomplexes der Menschheit darstellt. Am Anfang der Geschichte sei ein sehr grausamer Vater von seinen verbündeten Söhnen ermordet worden. Aus diesem Pakt der Brüder sei die eigentliche Institution der Gesellschaft hervorgegangen, dieser Vatermord habe jedoch ein Trauma hinterlassen, das eine Aussöhnung mit dem verletzten Vaterbild fordere; der rückwirkende Gehorsam gegenüber dem Gesetz des Vaters sei eins der Elemente dieser Wiederversöhnung, das andere vollziehe sich in einer Reuegedächtnisfeier, in einem totemistischen Mahl, wo in verhüllter Form der Vatermord wiederholt, die Wiederversöhnung mit dem verinnerlichten und sublimierten Vaterbild[14] eingeleitet wird.

In «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» ist Freud auf der Suche nach einem anderen Mord, dem Mord des Propheten, der in den monotheistischen Religionen jenen Platz einnimmt, den der Mord des Urvaters im Totemismus innehatte. Die jüdischen Propheten seien somit die Anstifter für ein Wiedererstehen des mosaischen Gottes gewesen. In den Zügen eines ethischen Gottes sei das traumatische Ereignis selbst wieder zum Vorschein gekommen. Die Rückkehr des mosaischen Gottes sei somit gleichzeitig die Wiederkehr des verdrängten Traumas. Wir würden also den Punkt erkennen, wo eine Wiederholung des traumatischen Ereignisses auf der Ebene der Vorstellungen und eine Wiederkehr des Verdrängten auf der Ebene des Gefühls zusammenfallen; die Ermordung Christi sei ihrerseits eine weitere, bewußtere Erinnerung an die Ursprünge; gleichzeitig greift Freud seine alte Hypothese von der Revolte der Söhne wieder auf: Der Erlöser muß wahrscheinlich der Hauptschuldige gewesen sein, der Anführer der Horde der Brüder, der gleiche, wie der rebellische Held in der griechischen Tragödie: «... denn er war der wiedergekehrte Urvater der primitiven Horde, verklärt und als Sohn an die Stelle des Vaters gerückt».[15]

Mit diesem Begriff der «Wiederkehr des Verdrängten» erreichen wir die *dritte* Ebene der Freudschen Religionsdeutung: die eigentlich *ökonomische* Ebene. In «Die Zukunft einer Illusion» und in «Das Unbehagen in der Kultur» versucht Freud, die Genese der Illusion, auf der Ebene des Individuums wie auf der des Historischen, in die Kulturkritik zurückzuverlegen, so wie wir sie oben beschrieben haben: Verringerung der Last der den Menschen auferlegten Instinktopfer; Wiederaussöhnung der Einzelnen mit jenen Verzichten, die unvermeidlich sind; Anbieten von Ersatzbefriedigungen für diese Opfer; die Vatergestalt, so wie sie durch den Mechanismus der Wiederkehr des Verdrängten wiederholt wird, wird zum Mittelpunkt des «Trostes»; weil der Mensch für alle Zeiten schwach wie ein Kind ist, bleibt er auch eine Beute der Vatersehnsucht. Wenn aber nun jede Not Vatersehnsucht ist, ist jeder Trost eine Neubelebung des Vaters. Der Mensch – als Kind – formt angesichts der Natur seine Götter nach dem Vaterbild. So wird die genetische Erklärung in eine ökonomische eingegliedert: Die auf der Ebene der klinischen Praxis aufgestellte Analogie zwischen der traumatischen Neurose, die von der Entwicklungsgeschichte des Kindes an den Tag gebracht wird, und dem, was Freud die universelle Zwangsneurose der Menschheit genannt hat, wird auf die Ebene der ökonomischen Bilanz übertragen: frühzeitiges Trauma, Verteidigung, Latenz, Ausbruch der Neurose, teilweise Wiederkehr des Verdrängten – all dies stellt die Analogie dar, jedoch nicht mehr allein eine beschreibende und klinische, sondern eine funktionelle und ökonomische. Und dies ist die spezifisch psychoanalytische Religionsdeutung: ihr verborgener Sinn ist die Vatersehnsucht.[16]

IV. BEDEUTUNG UND GRENZEN EINER PSYCHOANALYSE DER RELIGION

Ich möchte zum Schluß die großen Linien einer Diskussion umreißen, die Psychoanalytiker, Philosophen und Theologen miteinander führen könnten. In dieser Diskussion gäbe es zunächst eine Vorerörterung über die prinzipiellen Grenzen einer Psychoanalyse der Kultur. So wichtig diese Vorerörterung auch sein mag, so darf sie doch nicht eine wechselseitige Infragestellung der oben genannten Fachgebiete ersetzen, die auf den Grund der Dinge führt.

Um mit der Vorerörterung über die Methode zu beginnen, so ist erst einmal gut zu begreifen, daß die psychoanalytische Deutung nicht so aufzufassen ist, als schlösse sie andere Deutungen aus, die weniger auf Reduktion und Destruktion als auf ein Verstehen bedacht sind, sowie darauf, den mythisch-poetischen Symbolgehalten ihre ursprüngliche Echtheit wiederzugeben. Die Grenzen der Freudschen Deutung sind nicht auf seiten des Objektes zu suchen; denn nichts ist ihr unzugänglich noch, wie sich versteht, verboten. Die Grenze liegt auf seiten des *Aspektes* und des *Modells*. Auf seiten des Aspektes: Jede menschliche Wirklichkeit, jedes Zeichen, jeder Sinn wird vom Analytiker unter dem Blickwinkel der Triebsemantik erfaßt, d.h. der ökonomischen Bilanz von Lust und Unlust, von Befriedigung und Frustration. Hier liegt seine Ausgangsentscheidung, hier liegt aber auch seine Zuständigkeit. Was das *Modell* angeht, so steht es von vornherein fest: Es ist das Modell der *Wunscherfüllung*, das zuerst am Traum und am neurotischen Symptom veranschaulicht wird. Die gesamte menschliche Wirklichkeit müsse dann von der Psychoanalyse gedeutet werden, sofern sie Entsprechungen zu dieser ursprünglichen Erfüllung aufweise. Darauf beruht zugleich die Gültigkeit einer Religionskritik und deren Grenze.

Wendet man nun dieses Gültigkeitskriterium auf die einzelnen Analysen an, die Freud mit der Religion vornimmt, so läßt sich folgendes sagen:

1. Hinsichtlich der klinischen Psychoanalyse: die Analogie zwischen den religiösen und pathologischen Erscheinungen muß bleiben, was sie ist: eine einfache Analogie, deren letzter Sinn offen bleibt. Der Mensch ist aufnahmefähig für die Neurose, wie er empfänglich für die Religion ist und umgekehrt. Doch was bedeutet Analogie? Die Psychoanalyse als Analyse vermag darüber nichts auszusagen. Sie hat keinerlei Möglichkeit, zu entscheiden, ob der Glaube nur Glaube, der Ritus in seiner ursprünglichen Funktion ein Zwangsritus ist und ob der Glaube lediglich Trost nach Art des kindlichen Trostes darstellt. Sie vermag dem religiösen Menschen zwar sein Zerrbild vorzuhalten; doch die Pflicht, darüber nachzusinnen, wie sich die Ähnlichkeit mit diesem Zerrbild vermeiden läßt, bleibt ihm überlassen. Für den Geltungsbereich der Analogie und somit für ihre Grenzen scheint mir ein Punkt ausschlaggebend zu sein: Gibt es innerhalb der affektiven Dynamik des religiösen Glaubens eine Möglichkeit, den eigenen Archaismus zu überwinden?

2. Eine weitere Unklarheit zeigt sich im Hinblick auf die Genealogie der Religion mittels der Ethnologie: Ist die Vorstellung vom Vatermord, die Freud als Ursprung der Götter wieder aufdeckt, nur der Überrest einer traumatischen Erinnerung, oder ist sie eine wirkliche «Urszene», ein Symbol, das imstande ist, die erste Sinnschicht einer Ursprungsvorstellung bloßzulegen, die sich von ihrer infantilen und quasi-neurotischen Wiederholungsfunktion immer mehr gelöst hat und für die Erforschung der wesentlichen Sinnbedeutungen des menschlichen Schicksals immer mehr zur Verfügung steht? Nun hat aber Freud diese Vorstellung, die nichts mit Überresten zu tun hat und Träger eines neuen Sinngehaltes ist, mehrmals vorgefunden, freilich nicht, wenn er von Religion, sondern wenn er von der Kunst spricht. Ein Künstler wie Leonardo da Vinci hat sich als fähig erwiesen, die Überreste der Vergangenheit umzugestalten und mit einer traumatischen Erinnerung ein neues Werk zu schaffen, in dem seine Vergangenheit «verleugnet und künstlerisch überwunden wird».[17] Warum bringt aber die «Transfiguration» der Urgestalt des Vaters nicht die gleiche Zweideutigkeit mit sich, die gleiche Ambivalenz von Wiederauftauchen im Traum und kulturellem Schaffen? Vermag nicht die gleiche Vorstellung zwei entgegengesetzte Bewegungsrichtungen hervorzubringen: die regressive Richtung, die sie an die Vergangenheit bindet, und eine progressive, die sie in eine sinnentdeckende Kraft umwandelt? Die Spur, der man nachgehen müßte, wäre diese: Besteht nicht die Kraft eines religiösen Symbols gerade darin, die Vorstellung von einer Urszene wieder aufzugreifen und sie in ein Werkzeug zur Entdeckung und Erforschung der Ursprünge umzuwandeln? In seinen Symbolvorstellungen spricht der Mensch die Gründung des Menschengeschlechtes aus. Indem es auf Überreste hinweist, zeigt das Symbol, wie eine Ursprungsvorstellung arbeitet, die man zwar *geschichtlich* nennen kann, weil sie ein Ereignis meint, ein Eintreten ins Sein, nicht aber *historisch*, da sie keinerlei chronologische Bedeutung hat.

3. Die eigentlich ökonomische Bedeutung des Phänomens der Religion als «Wiederkehr des Verdrängten» wirft die letzte Frage auf: Ist die Religion die eintönige Wiederholung ihres eigenen Ursprungs, ein Nichthinauskommen über ihren eigenen Archaismus? Für Freud gibt es keine Geschichte der Religion. Es gilt hier zu zeigen, durch welche Erziehung der Triebwünsche und der Furcht die Religion ihren eigenen Archaismus

überwindet. Diese aufsteigende Dialektik des Affektes ist durch eine parallele Dialektik der Vorstellung zu kennzeichnen. Dazu muß man jedoch die *Texte* in Erwägung ziehen, in denen und durch die der Gläubige seinen Glauben «geformt» und «erzogen» hat. Man kann keine Psychoanalyse des Glaubens treiben ohne vorherige Interpretation jener «Schriften», in denen das Objekt dieses Glaubens verkündet wird. Nun braucht aber kaum gesagt zu werden, daß «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» in keiner Weise eine Exegese des Alten Testamentes darstellt. Daher besteht auch keinerlei Möglichkeit, daß Freud in seinem Buch jene Sinn-Neuschöpfungen auffinden könnte, durch welche sich die Religion von ihrem Urbild entfernt hat.

Ich möchte jedoch nicht mit diesen Einwänden schließen, da dadurch die Gefahr besteht, daß dem Leser die *Schulung* und das *harte Lehrgeld* erspart bleibt, das sein Glaube unter der Führung Freuds und der Psychoanalyse zu zahlen hätte. Wir sind noch weit davon entfernt, uns die *Wahrheit* des Freudismus über die Religion angeeignet zu haben. Der Freudismus hat zwar den Glauben der Ungläubigen bereits gestärkt, jedoch kaum begonnen, den Glauben der Gläubigen zu läutern.

In *zwei* Punkten haben wir von Freud noch zu *lernen:* in der Beziehung der Religion zum *Verbot* und in ihrer Beziehung zum *Trost*. Wir werden die eigentlich biblische Dimension der Sünde erst dann zurückgewinnen, wenn wir in uns selbst alles Archaische, Infantile und Neurotische, das im «Schuldgefühl» noch drinsteckt, «liquidiert» haben. Die Schuld ist eine Falle, eine Gelegenheit, zurück- und auf einem vormoralischen Standpunkt stehenzubleiben, im Archaismus zu erstarren. Nirgendwo ist es notwendiger, durch eine «Destruktion» hindurchzugehen, um den authentischen Sinn von Sünde wieder zu erlangen. Könnte uns nicht die Freudsche Kritik am Über-Ich zur paulinischen Kritik am Gesetz und an seinen Werken führen? Daraus ergibt sich, daß die Zentralgestalt der Religion, die nach der Psychoanalyse aus dem Prototyp des Vaters hervorgehen soll, ihre eigene Bekehrung in Richtung auf den wahren Vater Jesu Christi nicht vollenden kann, solange sie nicht selbst alle Grade durchlaufen hat, die den Graden der Schuldhaftigkeit entsprechen: angefangen von der tabuhaften Furcht bis zur Sünde der Ungerechtigkeit im Sinne der jüdischen Propheten, ja bis zur Sünde des Gerechten, d.h. der Selbstgerechtigkeit im paulinischen Sinn.

Doch vielleicht ist es im Bereich des *Trostes*, daß man die Lehre der Psychoanalyse überhaupt noch nicht wahrgenommen hat. Es gibt nämlich zwei Arten von unentwirrbar miteinander verflochtenen Tröstungen: den kindlichen und götzendienerischen Trost, den gleichen, den auch die Freunde Jobs bekannten – und den Trost dem Geiste nach, der nichts Narzistisches und Eigennütziges mehr an sich trägt, der gegen die Widerwärtigkeiten des Daseins keinen Schutz und vor der Härte des Lebens keine Zuflucht mehr bietet. Dieser Trost steht nur dem höchsten Grad von Gehorsam gegenüber der Wirklichkeit offen, und er muß durch die Trauer des ersten Trostes hindurch. Derjenige jedoch, der diesen Weg bis zum Ende gegangen wäre, hätte wahrhaft den Freudschen Ikonoklasmus in die Bewegung des Glaubens selbst hineingenommen.

Übersetzt von Franz Schmalz

[1] S. Freud, Die Zukunft einer Illusion (1927), Gesammelte Werke, XIV, 325–380.

[2] Idem, Das Unbehagen in der Kultur, G.W. XIV, 421–506.

[3] Idem, Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1937–39), G.W. XVI, 101–246.

[4] Idem, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens (1911), G.W. VIII, 230–238.

[5] C. Levi-Strauß, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, P.U.F., 1949.

[6] S. Freud, Das ich und das Es (1923), G.W. XIII, 237–289.

[7] Bezüglich der Vateridentifizierung cf. außer dem vorherigen Essai: Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), G.W. XIII, Kap. VII, 258.

[8] Idem, Die Zukunft einer Illusion, Kap. 1 und 2.

[9] Idem, Die Traumdeutung (1899), G.W. II/III, 541–555.

[10] Idem, Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907), G.W. VII, 129–139.

[11] Ibid., G.W. VII, 138–139. [12] Ibid., G.W. VII, 132.

[13] S. Freud, Totem und Tabu (1912), G.W. IX.

[14] Ibid., Kap. VI.

[15] S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, G.W. XVI, 196.

[16] Idem, Die Zukunft einer Illusion, G.W. XIV, 344–346.

[17] S. Freud, Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci (1910), G.W. VIII, 189.

PAUL RICOEUR

Geboren 1913 in Valence, Frankreich, studierte an den Universitäten Rennes und Paris, promovierte in Literatur 1950, er war von 1948–57 Professor der Philosophie in Straßburg und lehrt seither an der Universität Paris. Er schrieb: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, 1948, Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence, 1947, Philosophie de la volonté, 1950 und 1961, Husserl. Idées directrices pour une phénoménologie, 1950, Histoire et vérité [2]1964 und De l'interprétation. Essai sur Freud, 1964.

John Bamberger

Ist die Religion Selbsttäuschung? Freuds Kampfansage an die Theologie

1. Freuds Bedeutung und sein Vorurteil: Quellen des Problems

Sigmund Freud wird zu Recht als einer der Schöpfer des modernen Geistes der westlichen Kultur betrachtet. Seine Beiträge zur Psychologie haben ihm diese Stellung gesichert; er hat dieser Wissenschaft nicht nur eine radikale Richtungsänderung mitgegeben, sondern sie auch in Berührung mit dem Leben gebracht. Zuerst brachte er die Psychologie aus dem Laboratorium in die Klinik und darnach auf die Haupt- und Nebenstraßen, in die Geschäftswelt, in Familie und Schule. Philosophen und Vertreter der verschiedenen Sozialwissenschaften sind weithin über den dauernden Wert der grundlegenden Entdeckungen Freuds einig: seine Theorie vom dynamischen Unbewußten (d.h. von dessen Dasein; über dessen genaue Natur dagegen gehen die Meinungen beträchtlich auseinander, und nur wenige würden heutzutage mit der allzu negativen Auffassung, die Freud davon hatte, einig gehen); seine eingehende Beschreibung der psychischen Mechanismen, und endlich seine Aufhellung der Grundsätze für die Traumdeutung.

Aus diesen Begriffen vom psychischen Leben des Menschen hat sich ein neues Bewußtsein von der Wichtigkeit des menschlichen Gefühlslebens herausgebildet. Seit Freud – und zum guten Teil wegen der Stoßkraft seiner grundlegenden Theorien – sind die Menschen heute so weit, daß sie von sich nicht nur anders denken und sprechen, sondern auch eine andere Erfahrung von sich haben. Der Mensch hat ein neues Selbstbildnis, das sich von dem seiner unmittelbaren Vorfahren unterscheidet, ein Bild, das gleichzeitig dynamischer, tiefer und – chaotischer ist.

Schon diese Tatsache allein müßte an die heutige Theologie die entschiedene Forderung stellen, den Anspruch der Psychologie Freuds zu untersuchen. Wie die Schriften der frühen Väter zeigen, hat die Psychologie in vielen Problemen Berührungspunkte mit theologischen Belangen. Die aszetische und mystische Theologie, die Moral und Pastoral, selbst die Dogmatik haben von den psychologischen Beobachtungen und Theorien stets weitgehend Gebrauch gemacht, um ihre eigenen Grundsätze zu entwickeln und anzuwenden. P.I. Hausherr hat darauf hingewiesen, in welchem Maße dies von der aszetischen und mystischen Theologie richtig ist. Er hat festgestellt, daß die Grundlage für die Bestimmung der verschiedenen Geistesschulen im Osten nicht so sehr die Nationalität oder die Zugehörigkeit zu einer Periode oder sonst ein Faktor ist, sondern die Feststellung der spezifischen Psychologie, welche die fraglichen Autoren annahmen.[1]

Freud war nicht der Mann, der wartete, bis die Theologen diese indirekte Herausforderung aufgriffen. Er nahm die Initiative selber in die Hand, indem er die Bedeutung seines Werkes für das religiöse Leben des Menschen feststellte.

Er war schon um 1913 fest überzeugt, daß die Wissenschaft der Psychoanalyse, die er begründet hatte, den Schlüssel zum Verständnis der grundlegendsten Verhältnisse des Menschen bot, – und dazu gehörte auch sein Verhältnis zu seinem Gott oder allenfalls zu seinen Göttern. Er gab dieser Ansicht in seinem Artikel «Das Interesse an der Psychoanalyse» (G.W. VIII, 389–420) klaren Ausdruck (1913) und brachte in «Totem und Tabu», das im gleichen Jahre erschien, die praktischen Beweise dafür. In diesem Werk verficht er das Recht der Psychoanalyse, über die Natur und den Wert der religiösen Erfahrung und Übung ihr Urteil abzugeben.

Als er «Die Zukunft einer Illusion» veröffentlichte, konnte man nicht mehr von einer bloßen Herausforderung sprechen. Freud griff die Reli-

gion gewaltsam an. Gewiß hatte er immer ungünstig, selbst verächtlich von ihr gesprochen und nie ein gutes Wort über sie gebraucht. In diesem Werk aber bestritt er selbst ihre Daseinsberechtigung. «Auf die Dauer kann der Vernunft und der Erfahrung nichts widerstehen, und der Widerspruch der Religion gegen beide ist allzu greifbar.»[2] Dies ist vielleicht nicht der Ton unvoreingenommener wissenschaftlicher Forschung, aber für das in Frage stehende Werk sehr charakteristisch. Und allem Anschein nach kam es Freud nie zum Bewußtsein, daß er in seiner Methode unter dem unberechtigten Einfluß eines Vorurteils stand, als er seine neue Wissenschaft auf die ehrwürdige Provinz des religiösen Glaubens anwandte. Er hat für diese Blindheit seine Strafe bekommen. Sie hat diesen Teil seiner Schriften zu dem gemacht, der am wenigsten den Stempel seines Genies trägt; er ist in der Methode, in seinen Grundvoraussetzungen und auch in seiner Logik auffallend mangelhaft. Freud hat selber die Mängel anerkannt: Nun scheine ihm dies schon kindisch; er betrachte es als analytisch schwach und als Selbstbekenntnis ungenügend.[3] Zur Bestimmung der berechtigten Herausforderung, die Freuds Werk an die Theologie richtet, wollen wir unsere Aufmerksamkeit der Kritik des bittern, unbegründeten Angriffs widmen, den er aus nichtwissenschaftlichen Gründen gegen die Religion unternahm. Abschließend hoffen wir dann in der Lage zu sein, seine Theorien für sich selber und im eigenen Namen sprechen zu lassen statt im Namen seiner mythologischen Götter, die er Logos und Eros nannte.

II. Der Angriff auf die Religion: Analyse der spezifischen Schriften

Es gibt in Freuds Denken über die Religion keine wirkliche Entwicklung, keinen Wechsel von einer Stellung zu einer andern. Gewiß widmet er diesem Gegenstand in den letzten Jahrzehnten seines Lebens größere Aufmerksamkeit; doch die Gedanken, die er hier zum Ausdruck bringt, sind bloße Ausarbeitungen von Ansichten, die schon viel früher ans Licht gekommen waren, wie die voll bewaffnete Minerva aus dem Kopfe des Zeus. Das Erstaunliche ist, daß er diese Ansichten im Namen der Wissenschaft aufstellt, ehe er irgendeine ausgedehnte oder strenge Untersuchung der darin eingeschlossenen Probleme unternommen hat. Überdies nahm er sie mit der Behauptung auch gleich als bewiesen an. Dieser Zug an seiner Methodik tritt vor allem an seiner Behandlung des Themas Religion zutage, ist aber nicht nur auf dieses beschränkt. Psychologen, die strengere Forderungen stellten, haben auf die enorme Zahl von Annahmen hingewiesen, die er zuversichtlich aufstellte, ohne das Bedürfnis zu empfinden, sie zu beweisen. Viele davon beruhten zweifellos auf einer glänzenden Intuition, sind aber unbewiesene Hypothesen geblieben.

1904 schrieb Freud, die Religion sei nichts als die Projektion innerer seelischer Symbole und Gestaltungen auf die äußere Welt.[4] Drei Jahre später schloß er in einer sehr skizzenhaften, kurzen Studie, die Religion sei eine allgemeine quälende Neurose.[5] Obwohl seine Analyse der Qualsymptome in dieser Untersuchung nicht ohne Interesse ist, bietet er keine eingehende Beschreibung eines einzelnen Falles echter religiöser Erfahrung oder Praxis zum Beweis für diese weitreichende, absolute Behauptung über die Natur der Religion, sondern bewegt sich nur in allgemeinen Redensarten. Einige Jahre später hat er in seiner Abhandlung über Leonardo da Vinci entschieden, daß «der persönliche Gott psychologisch nichts anderes ist als ein erhöhter Vater».[6]

Mit diesen grundlegenden Ansichten hat der Praktiker von Wien in groben Umrissen eine Auffassung gezeichnet, die er später in seinen Werken über Natur, Ursprung und Zukunft der Religion nur weiter ausarbeitete. Es ist seltsam, daß er überzeugt war, er habe die Gültigkeit dieser Hypothesen bewiesen, indem er sie einfach formulierte.

Um 1913 war Freud bereit, seinen ersten größeren Schritt in der Anwendung seiner analytischen Wissenschaft auf die Themen Kultur und Religion zu unternehmen. In diesem Jahr schrieb er den Artikel «Das Interesse an der Psychoanalyse», der seine Überzeugung zum Ausdruck bringt, daß die Analyse auf große Gebiete außerhalb der Medizin gültige und umfassende Anwendung findet. Er zählt als solche Gebiete die Soziologie, die Pädagogik, Ästhetik, Psychologie und Philologie auf. Noch ehe das Jahr um war, zeigte er in «Totem und Tabu», wie er sie im Studium der Anthropologie und der primitiven Religion anzuwenden gedachte.

Diese lange Abhandlung befaßt sich, wie ihr Titel angibt, mit zwei Hauptproblemen. Der erste Teil behandelt das Tabu und ist stellenweise eine glänzende Arbeit. Er bietet eine Analyse der sorgfältigen Bemühungen der primitiven Völker, schon die bloße Möglichkeit des Inzests zu vermeiden,

und vergleicht sie mit den nicht weniger außerordentlichen Vorsichtsmaßnahmen gewisser neurotischer Patienten gegen die gleichen Neigungen. Vielleicht werden nicht alle heutigen Anthropologen Freuds rein psychologische Art, an ein Kulturproblem heranzutreten, das zweifellos neben dem Inzest viele andere kennzeichnende Faktoren aufweist, gelten lassen. Aber seine Studie ist zum mindesten anregend und eröffnet eine Methode zum Studium primitiver Moral, die sicher einen bestimmten Grad von Gültigkeit besitzt und zum Nachvollzug der Vergangenheit neue Dimensionen hinzufügt. Der Teil, der von der Ambivalenz des Primitiven spricht, wie sie sich in seinen Ritualzeremonien offenbart, ist ebenfalls fesselnd, wird aber ebenso keine restlose Aufnahme finden. Er deutet die Probleme der Ritualpraktiken in der vereinfachten Weise, auf die er sie reduziert. Während nun seine Behandlung genau unter dieser Übervereinfachung des studierten Problems leidet, öffnet sie doch einen neuen Weg zum Studium des religiösen Rituals.

In den Abhandlungen, die das Problem des Totemismus behandeln, wird Freud viel kühner. Er wendet seine Ödipustheorie mit bedingungsloser Überzeugung auf das Studium der primitiven Religion an und zieht mit strenger Folgerichtigkeit weitreichende Konklusionen. Es überrascht keineswegs, daß schon bald bewiesen wurde, daß dieser Teil von «Totem und Tabu» eher eine phantasievolle Rekonstruktion des Ursprungs der Gesellschaft als eine wissenschaftliche Analyse derselben ist.[7]

Das Wesen der Theorie Freuds besteht darin, daß in der primitiven (und vormenschlichen) Gemeinschaft das Verbot des Vaters, mit den verschiedenen Frauen, die er für sich nahm, Geschlechtsverkehr zu haben, bei den Söhnen Groll hervorrief und sie dazu führte, gemeinsam den Vater zu verbannen, zu erschlagen und aufzuessen. Das brachte jedoch die Reaktion mit sich, daß sie tiefe Gewissensbisse empfanden und in der Folge das ursprüngliche Verbot der Inzestbeziehungen mit den Frauen wieder annahmen. Die Reue ergibt sich aus der angenommenen Ambivalenz dem Vater gegenüber, die überdies durch Rivalität und andere Spannungen unter den Brüdern gefördert wird. Die Erinnerung an diese ursprüngliche Tat wird in einem Opfermahl verewigt, in dem das Totem zeremoniell getötet und gegessen wird. Im Lauf der Zeit wird das Totem zu einer Gottheit erhoben. Freud zieht im Verlauf dieses Werkes den Schluß, daß die Quellen der Religion, der Sittlichkeit und der Gesellschaft selbst Dinge sind, die sich letztlich aus dem Ödipuskomplex ergeben. Ernest Jones versichert uns, daß er in seinem ganzen späteren Werk diese grundlegende Folgerung beibehielt. Einige Jahre nach der Veröffentlichung von «Totem und Tabu» drückte er seine Ansichten noch kühner aus. «Unterzieht man das prähistorische und ethnologische Material darüber einer psychoanalytischen Bearbeitung, so stellt sich ein unerwartet präzises Ergebnis heraus: daß Gott Vater dereinst leibhaftig auf Erden gewandelt und als Häuptling der Urmenschenhorde seine Herrschermacht gebraucht hat, bis ihn seine Söhne im Vereine erschlugen. Ferner, daß durch die Wirkung dieser befreienden Untat und in der Reaktion auf dieselbe die ersten sozialen Bindungen entstanden, die grundlegenden moralischen Beschränkungen und die älteste Form einer Religion, der Totemismus. Daß aber auch die späteren Religionen von demselben Inhalt erfüllt... sind....»[8] Diese kurze Behauptung enthält drei ernstliche Mängel, von denen jeder hinreicht, um die Aufstellungen hinfällig zu machen. Erstens ist die Urmenschenhorde von «Totem und Tabu», auf die Freud hinweist, kraft seiner eigenen Hypothese vormenschlich; Malinowski hat dies besonders betont. Hier aber betrachtet er sie bereits als menschlich. Damit widerspricht er seinen eigenen Ausführungen. Wenn die Horde schon menschlich war, ehe sie den Vater erschlug, so kann diese Tat mit allem, was sie in sich schließt, nicht die Quelle der menschlichen Gesellschaft und Religion sein. Zweitens – Dalbiez macht diese Bemerkung – geben die Tiere nicht das geringste Anzeichen, daß bei ihnen auf die Tat des Tötens ein Gefühl sittlicher Schuld folgt. Wenn dagegen der Mensch diese Reaktion aufweist, so stammt dies aus einer besonderen Fähigkeit für diese Art der Antwort; diese Fähigkeit aber zeigt deutlich, daß seine sittliche Natur eine absolute Gegebenheit ist.[9] Gerade dies aber spricht Freud dem Menschen ab. Drittens setzt dieses Argument die Existenz einer Kollektivseele voraus; dies ist aber eine bloße Annahme.

Die Hauptstudie Freuds über die Religion war «Die Zukunft einer Illusion»; sie wurde 1927 veröffentlicht. Die Methoden sind im wesentlichen die gleichen wie in «Totem und Tabu». Dagegen liegt im Ton ein entschiedener Unterschied vor. Denn in diesem Werk spricht Freud als der Prophet seines Gottes Logos, erklärt den Tod der alten Religionsordnung und beschleunigt deren Fall durch

seine prophetischen Äußerungen. «Unser Gott Logos wird von diesen Wünschen verwirklichen, was die Natur außer uns gestattet... Auf dem Wege zu diesem fernen Ziel müssen Ihre religiösen Ideen fallen gelassen werden... Sie wissen warum; auf die Dauer kann der Vernunft und der Erfahrung nichts widerstehen, und der Widerspruch der Religion gegen beide ist allzu greifbar.»[10] – Und weiter: «Die wissenschaftliche Arbeit ist aber für uns der einzige Weg, der zur Kenntnis der Realität außer uns führen kann. Es ist wiederum nur Illusion, wenn man von der Intuition und der Selbstversenkung etwas erwartet; sie kann nichts geben als – schwer deutbare – Aufschlüsse über unser eigenes Seelenleben, niemals Auskunft über die Fragen, deren Beantwortung der religiösen Lehre so leicht wird.»[11] Und das Werk schließt mit der Behauptung: «Nein, unsere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, daß wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann.»[12]

Die These dieses Buches lautet, die Religion sei eine Illusion und habe daher kein Recht, vom Menschen Glauben zu verlangen. Freilich definiert Freud die Illusion auf eine seltsame Weise. «Eine Illusion ist nicht dasselbe wie Irrtum, sie ist auch nicht notwendig ein Irrtum... Wir heißen also einen Glauben eine Illusion, wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt.»[13] «Es ist möglich» – so fügt er hinzu –, «daß die Illusion tatsächlich wahr ist oder wird; es besteht aber kein vernünftiger Grund anzunehmen, sie sei oder werde wahr werden». Er bringt dafür das Beispiel eines bürgerlichen Mädchens, das sich einbildet, es werde ein Prinz kommen und es heiraten. Das wäre möglich; doch ist kein Grund vorhanden, der den Glauben stützte, es werde tatsächlich geschehen.

Und nun findet Freud, die Religion sei offensichtlich solch ein Wunsch. «... es wäre ja sehr schön, wenn es einen Gott gäbe als Weltenschöpfer und gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Leben, aber es ist doch sehr auffällig, daß dies alles so ist, wie wir es uns wünschen müssen. Und es wäre noch sonderbarer, daß unsern armen, unwissenden, unfreien Vorvätern die Lösung all dieser schwierigen Welträtsel geglückt sein sollte.»[14]

Dies ist im wesentlichen sein Beweis, mit dem er dartun will, daß die Religion keinen Anspruch auf unsern Glauben erheben kann. Freud selber erklärt, er finde diese Argumentation zwingend und sie beweise evident, daß die Religion dem Menschen nichts zu sagen habe und eine Illusion sei. Wir sind der Religion nichts schuldig; denn selbst wenn sie wahr wäre, zeigt sie sich psychologisch nicht so.[15] Sie kann nicht fordern, daß wir sie als Wahrheit annehmen. Nur die Schwachen und Unwissenden werden an ihr festhalten. «Das Ganze ist so offenkundig infantil, so wirklichkeitsfremd, daß es... schmerzlich wird zu denken, die große Mehrheit der Sterblichen werde sich niemals über diese Auffassung des Lebens erheben können.»[16]

Nicht jedermann wird den Beweis so zwingend finden wie Freud. Denn in Wirklichkeit beweist er nichts als die Tatsache, daß gewisse Glaubenssätze der Religion tief im Herzen der Menschen verwurzelten Wünschen entsprechen. Das erbringt keinen Beweis, weder für noch gegen die Wahrheit der Religion. Man hat schon lange betont, daß das Vorhandensein des unausrottbaren, allgemeinen Wunsches nach Unsterblichkeit und einem persönlichen Schicksal nicht beweist, daß der Glaube an das ewige Leben eine Illusion ist, sondern daß es eine Ewigkeit und ein persönliches, absolutes Wesen gibt. Dieses elementare Bedürfnis, mit dem Göttlichen verbunden zu sein, ist kein bloß kindlicher Wunsch wie etwa der des Mädchens, das auf den Zauberprinzen wartet; er steigt vielmehr aus tiefstem Sehnen des Menschengeistes empor und bestimmt den Menschen ganz eigentlich als Person. Der Inhalt des Begriffes Person schließt ein Element der Transzendenz und eine Beziehung zum Absoluten in sich. Heidegger hat unterstrichen, daß in jeder wissenschaftlichen Selbstanalyse etwas Transzendentes zu entdecken sein muß, sonst bleibt sie mangelhaft. Wer nicht zu dieser Entdeckung des Absoluten, das sich als das ganz Andere, das erhaben Waltende offenbart, voranzuschreiten vermag, muß als ein Mensch gelten, der den falschen Weg gegangen ist oder seine Suche vorzeitig abgebrochen hat, was immer die Ursache seines Versagens sein mag.

Eine weitere Schwäche in diesem Argument liegt in der irreführenden Definition, die Freud von dem Worte «Illusion» bietet. Er behauptet, eine Illusion liege dann vor, wenn eine Wunscherfüllung in der Erhaltung des Glaubens eine hervorragende Rolle spielt, und wenn sie «die Wirklichkeit nicht beachtet». Offenbar versteht Freud hier unter Wirklichkeit die weltliche, konkrete, materielle Wirklichkeit. Diese Definition bildet ein klassisches Beispiel einer «petitio principii»: sie bietet eine derartige Begriffsbestimmung der Illusion, daß die Religion,

sobald wir diese Sonderdefinition annehmen, unausweichlich unter die Illusionen fällt.

Diese Widerlegung der These Freuds ist entscheidend. Aber sie bildet bei weitem nicht den Haupteinwand gegen «Die Zukunft einer Illusion». Romain Rolland, der mit Freud befreundet war, bemerkte in einem Brief, seine Untersuchung vermeide es, das «ozeanische Gefühl» in Betracht zu ziehen. Rolland scheint die Natur dieses Erlebnisses nicht weiter ausgeführt zu haben; nur soviel ist zu ersehen, daß er es als gültige religiöse Erfahrung ersten Ranges betrachtete. Es ist überraschend, von Freud nach seiner Behauptung, er habe mit seiner wissenschaftlichen Analyse der Religion die Gültigkeit der religiösen Erfahrung widerlegt, zu vernehmen, daß er selber diese Form der Begegnung mit dem Göttlichen nie erlebt noch sie bei andern gefunden hat. Er hatte also gar nicht geahnt, daß solch eine Erfahrung überhaupt existiert. Er kann daher bloß schwach zugeben: «Ich habe nichts vorzubringen, was die Lösung dieses Problems entscheidend beeinflussen würde».[17] Trotzdem bringt ihn dies nicht dazu, seine Forschung neu aufzunehmen. Ebensowenig unternimmt er nun eine Analyse ähnlicher Erlebnisse bei andern Menschen oder eine Suche nach dem Vorkommen ähnlicher Formen religiösen Erlebens, auf die er vielleicht auch noch nie gestoßen ist. Er nimmt vielmehr an, es sei «ein Gefühl der unauflösbaren Verbundenheit, der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen der Außenwelt».[17a] Von dieser Annahme aus erklärt er sich geneigt, es auf eine frühe Phase des Ich-Gefühls zurückzuführen; ein Überbleibsel, das neben dem später entwickelten sekundären Ego fortdauert. Damit ist der Fall für ihn erledigt.

Diese Vernachlässigung offensichtlicher Tatsachen, dieser Mangel an Interesse, der über Erfahrungsgegebenheiten hinweggleitet, ohne sie näher zu prüfen, ist die Verneinung der wissenschaftlichen Methode. Der besondere hier vorliegende Fall bringt zum Vorschein, daß Freud echten religiösen Glauben und seine Erfahrung nie wahrhaft studiert hat. Das gibt er selber zu, wenn er von der «Zukunft einer Illusion» schreibt: «In diesem Werk ... handelte es sich weit weniger um die tiefsten Quellen des religiösen Gefühls, als vielmehr um das, was der gemeine Mann unter seiner Religion versteht».[18] Daß der gemeine Mann in Wirklichkeit vielleicht keineswegs echten oder auch nur gewöhnlichen religiösen Glauben und seine Übung darstellt, scheint ihm nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein oder ihn beschäftigt zu haben. Das Problem besteht darin, daß Freud selbst sich nie wirklich darum bekümmerte, was Religion ist, wie Zilboorg bemerkt hat.[19]

«Das Unbehagen in der Kultur», dem schon die letzten Zitate entnommen sind, folgte auf «Die Zukunft einer Illusion». Die Antwort auf Rollands Problem über das «ozeanische Gefühl» bildet die Anfangsseiten dieses Werkes und bestimmt seinen Ton. Es ist ein etwas bitteres Werk, das sich gegen die sittlichen Einschränkungen aufbäumt, welche die Kultur vor allem auf dem Gebiet der sexuellen Freiheit dem Einzelmenschen aufzwingt.

Einige interessante Bemerkungen macht er auch über die Beziehungen zwischen dem Angriffstrieb der Menschen, den er als Instinkt betrachtet, und dem Schuldgefühl. Nach ihm stammt dieses Schuldgefühl nicht aus einer angeborenen Sündhaftigkeit, sondern aus der Furcht, die Liebe zu verlieren; es ist die typische Antwort auf zurückgedrängte Angriffslust, und da es weithin unbewußt ist, zeigt es sich in einem allgemeinen Gefühl von Unzufriedenheit und Unglück. Er ist überzeugt und gewillt, «das Schuldgefühl als das wichtigste Problem der Kulturentwicklung hinzustellen und darzutun, daß der Preis für den Kulturfortschritt in der Glückseinbuße durch die Erhöhung des Schuldgefühls bezahlt wird».[20]

Einer der bitterern Abschnitte dieses Werkes besteht in seinem Angriff auf das Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst. «Das Gebot ist undurchführbar; eine so große Inflation der Liebe kann nur deren Wert herabsetzen, nicht die Not beseitigen».[21] Diese Ansicht ist mit der Behauptung verknüpft, es müsse außerhalb der Religion eine neue Grundlage für die Sittlichkeit gefunden werden; denn die Religion sei unfähig, ihr Ziel zu verwirklichen: «Solange sich die Tugend nicht schon auf Erden lohnt, wird die Ethik vergeblich predigen.»[22]

Sein Angriff auf die Religion ist in diesem Werk schärfer als im vorherigen. Er beabsichtigt nicht bloß zu beweisen, daß die Religion eine Illusion ist; er bestreitet offen, daß sie überhaupt in irgendeinem Sinne wahr sei. «Um diesen Preis, durch gewaltsame Fixierung eines psychischen Infantilismus und Einbeziehung in einen Massenwahn gelingt es der Religion, vielen Menschen die individuelle Neurose zu ersparen. Aber kaum mehr; ... Auch die Religion kann ihr Versprechen nicht halten.»[23]

Eines der Spätwerke, das seine Ansichten über

Glauben und Religion darstellt, greift dieses Thema mit gleicher Glut und gleicher Unbekümmertheit um die Forderungen wissenschaftlicher Methode wieder auf. Er verzichtet nunmehr selbst auf den Schein einer objektiven Suche nach der Wahrheit. Sein Stil ist die zwanglose Abhandlung, die er mit der eindrucksvollen Kraft verwendet, die seine Werke im allgemeinen kennzeichnet und einen guten Teil des Einflusses seiner spätern Schriften erklärt. Im Kapitel über «Weltanschauung» schreibt er in der «Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse»: «Woher... meinen wir, daß der Wahrheitsgehalt der Religion überhaupt vernachlässigt werden darf. Religion ist ein Versuch, die Sinneswelt... mittels der Wunschwelt zu bewältigen... Aber sie kann es nicht leisten. Ihre Lehren tragen das Gepräge der Zeiten, in denen sie entstanden sind, der unwissenden Kinderzeiten der Menschheit... Versucht man, die Religion in den Entwicklungsgang der Menschheit einzureihen, so erscheint sie nicht als ein Dauererwerb, sondern als ein Gegenstück der Neurose, die der einzelne Kulturmensch auf seinem Wege von der Kindheit zur Reife durchzumachen hat.»[24]

Dies ist beinahe sein letztes Wort zum Thema Religion. Ein abschließendes Werk schuf er noch auf diesem Gebiet. Das Thema dazu hatte ihn lange gefesselt; Moses war für Freud seit einem frühen Besuch in Rom, wo er vor Michelangelos großer Statue des jüdischen Propheten gesessen, eine faszinierende Gestalt gewesen. «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» interessiert weitgehend durch die Klarheit, mit der dieses Werk (G.W. XVI) zeigt, wie Freud bei der Anwendung seiner analytischen Theorien auf das Studium einer geschichtlichen und religiösen Gestalt vorgeht. Es bietet auch eine bezeichnende Illustration, wie weit er bei der Verwertung seiner psychologisierenden Methode im Studium soziologischer, religiöser und geschichtlicher Gegegebenheiten geht. Eine bloße Aufzählung der Ergebnisse, zu denen er gelangte, tut zur Genüge dar, daß er nunmehr seinen Theorien einen größeren Wirklichkeitswert zuschreibt als den geschichtlichen Gegebenheiten selbst.

Nach ihm ist Moses ein Ägypter, kein Jude. Er schöpfte seinen Glauben an das Dasein eines einzigen Gottes aus der ägyptischen Überlieferung und bekehrte seine Anhänger, die jüdische Gruppe in Ägypten, zu diesem Glauben. In der Folge wurde er von diesen Anhängern getötet; dieser Mord aber führte dazu, daß sie ein ausgeprägteres Schuldgefühl entwickelten. Dieses tiefe Schuldgefühl hat zusammen mit dem Monotheismus ägyptischer Herkunft den entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung des Charakters der hebräischen Religion ausgeübt.

Diese Darlegung der Ereignisse erschien ihm anfänglich nur als plausibler Geschichtsroman. Je länger er aber darüber nachdachte, um so mehr machte er ihm den Eindruck der Wahrscheinlichkeit. Eine abschließende Bemerkung ist für jeden, der die persönlichen Motive eingehender studieren möchte, die Freud zur weiteren Beschäftigung mit dem Thema Religion drängten, sehr bezeichnend: «Es genügt, daß ich selber an die Lösung des Problems glauben kann. Es hat mich mein ganzes Leben hindurch verfolgt.»[25]

III. Feststellung der eigentlichen Kampfansage: Die theologische Dimension

Es ließe sich noch Vieles über die Voraussetzungen der Stellung Freuds zur Religion sagen, und es würde daraus noch klarer deren grundlegende Unstichhaltigkeit hervorgehen. Die treffliche Kritik, die Dalbiez[26] und Maritain[27] an der stillschweigend eingeschlossenen, nicht zugegebenen Philosophie geübt haben, die für Freuds Denken so wesentlich ist, dürfte entscheidend sein. G. Zilboorg[28] hat die persönlichen und gefühlsbedingten Elemente überzeugend dargelegt, die in seinen Angriffen auf die Religion stecken. Das Ungenügen seiner grundlegenden Annahme, der Ödipuskomplex sei ganz allgemein, und der zu engen Auffassung, die er von der Natur des Unbewußten hatte, in dem er nur zurückgedrängte Gefühle und gefühlsgeladene Bilder sehen wollte, ist wohlbekannt. Diese Punkte sind beide von Psychoanalytikern, angefangen von Adler und Jung, weitgehend angefochten worden. Daraus ergibt sich, daß Folgerungen, die Freud aus der Anwendung dieser Themen auf das religiöse Gefühl gezogen hat, von sehr anfechtbarem Wert sind; sein Angriff bricht unter seinem eigenen Gewicht zusammen. Dieses Urteil bezieht sich jedoch nicht auf seine Theorie der psychischen Dynamismen, deren Gültigkeit unbestritten bleibt.

1. Damit stellt sich für die Theologie unmittelbar die sehr fesselnde Frage: Ist diese Theorie für Religion und Theologie irgendwie bedeutsam? Gibt es in der menschlichen Seele einen angeborenen, typisch religiösen Dynamismus? Wenn ja: welches sind seine Beziehungen zu andern seelischen Dynamismen, z. B. zum Sexualinstinkt? Welches sind seine genauen Beziehungen zum Wirken der

Gnade? Wie wirft er weiteres Licht auf das übernatürliche Ziel des Menschen?

Eingehende Studien über spezifischere Formen religiöser Erfahrung könnten sich sehr wohl als fruchtbarer Weg zur Lösung dieser Fragen erweisen. Insbesondere wird die Erforschung des Glaubensaktes zur Feststellung, ob er einem eigenen innerpsychischen Dynamismus entspricht – gewisse Zeichen deuten stark in diese Richtung –, eine notwendige Vorstufe für den Erweis des allgemeineren religiösen Dynamismus sein können. Andere Forschungen dieser Art würden sich mit dem Studium des Transzendentalen als Element der religiösen Erfahrung und mit der Untersuchung der Freiheit in ihrer Beziehung zur Transzendenz und zum Gefühl für das Heilige befassen. Obwohl für mehrere dieser Probleme schon ziemlich viel Arbeit geleistet worden ist, haben sich noch keine endgültigen Resultate hinsichtlich des tatsächlichen Bestehens eines spezifisch religiösen Dynamismus ergeben.[29]

Es ist richtig: gewisse dieser Probleme gehören mehr zum Gebiet der Tiefenpsychologie als zur Theologie. Dennoch könnten Theologen, die von der Psychoanalyse gesammeltes Material bearbeiten würden, für die Auswertung vieler Gegebenheiten eine große Rolle spielen. Vielleicht ist nur eine solche Zusammenarbeit imstande, eine der Vielschichtigkeit des Themas angemessene Erforschung zu erreichen. Die Literatur der aszetischen und mystischen Theologie enthält Gegebenheiten, welche Beträchtliches zu einem solchen Studium beitragen könnten, wenn man sie der angemessenen Auswertung sowohl durch die Analytiker als auch durch die Theologen unterziehen wollte.[30]

2. Ein weiteres Gebiet, auf dem die Theologie eine Herausforderung durch Freuds Werk findet, ist die Bedeutung der Übertragungstheorie, besonders in der Form, wie sie in den Jahren seit Freuds Tod durch intensive und breit angelegte Experimente weiter ausgearbeitet und vervollständigt worden ist, für das geistliche Leben. Es sind darin nicht nur die Moralprobleme inbegriffen, die sich aus den sehr spezifischen Situationen ergeben, welche durch Übertragungsphänomene hervorgerufen werden, sondern auch die viel weitere Frage, was für ein Licht sie auf das innere Leben des Menschen wirft.

Es kommt nicht nur vor, daß Transferenzreaktionen die Haltung von Menschen gegenüber Gott in ihrem religiösen Leben beeinflussen, sondern als notwendige Folge davon ist es eine der Aufgaben des Gebetes, durch die Übertragung eine wahrere, wirklichkeitsnahe Haltung Gott gegenüber zu erreichen. Das Verständnis für diesen Prozeß kann besonders in der Anwendung auf die aszetische und mystische Tradition eine sehr gute Hilfe sein, um die Bedeutung so häufiger Probleme zu erläutern, wie es z. B. die Frage ist, warum Gott unsere Gebete nicht erhört. In einem besondern Fall könnte dadurch, z. B. klar werden, daß ein solches Schweigen Gottes keine Abweisung ist, sondern eine positive Stellungnahme, ein Aufruf zu weiterer Selbsterkenntnis und zum Verzicht auf unechte Forderungen. Darin läßt sich also eine positive Antwort auf unreife Haltungen unsererseits sehen.[31] Die weitere Untersuchung dieses Phänomens kann von großem Wert sein, um ein tieferes Verständnis für die Reinigungswege des geistlichen Lebens auch auf seinen höheren Stufen zu vermitteln.

3. Die Auffassung, der Mensch sei ein Abbild Gottes, hat im theologischen Denken immer eine große Rolle gespielt. Es ist daher nicht die geringste Aufgabe, die Freud der Theologie unserer Tage stellt, wenn er die Züge des modernen Menschen in einer neuen, dynamischen Zusammenstellung vorlegt.

Diese Sicht vom Menschen empfiehlt sich um so mehr, als sie der nicht weniger dynamischen Auffassung vom Kosmos als einem sich stets ausweitenden System entspricht, in dem es nichts Statisches oder Solides gibt, und wo selbst die Materie nichts anderes mehr ist als Licht und Energieladung.

Dieses Bild vom Menschen verlangt aber eine Ergänzung durch die Anerkennung der Gegenwart des Geistes.

Was für eine Aufgabe könnte aber der Theologie würdiger sein als diese Ergänzung des dynamischen Menschenbildes durch die Darlegung und Beschreibung der geistigen Dimension, die in den spezifischen psychischen Dynamismen vorhanden ist. Wenn die Theologen imstande wären, den Punkt genauer zu bestimmen, in dem der Prozeß der Heiligung und Vergöttlichung (im patristischen Sinne des Begriffs) in seiner ganzen gott-menschlichen Wirklichkeit sich vollzieht, welch ein Dienst wäre das für das Werk der Erneuerung des geistigen Bildes des Menschen! Diese Leistung würde im Kulturklima unserer Zeiten ein Feld für die Freiheit schaffen, wo der Glaube und die religiöse Erfahrung tiefe Wurzeln schlagen und von innen heraus den Reichtum des Lebens in Christus offenbaren könnten.

Wenn wir die Psychologie Freuds so in ihrer letzten Tiefe sehen, so verlangt sie die Ausarbeitung dieser letzten Synthese des neuen geistigen Bildes des Menschen. Das ist Freuds wahre Forderung an die Theologie.

[1] I. Hausheer, Les grands courants de la spiritualité orientale, in: Orient. christ. period. I (1935), 116. (Die großen Strömungen der orientalischen Geistigkeit.)

[2] S. Freud, Die Zukunft einer Illusion. Gesammelte Werke, London, Imago 1940–1952, XIV, 378 (zit. G.W.).

[3] Cf. E. Jones, The Life and Work of Sigmund Freud, New York 1957, III, 138.

[4] S. Freud, Zur Psychopathologie des Alltagslebens. G. W. IV, 287.

[5] S. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen. G. W. VII, 138f.

[6] S. Freud, Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. G. W. VIII, 195.

[7] Cf. R. Dalbiez, El Método Psicoanalítico y la Doctrina Freudiana, übers. von H. Meyer, Buenos Aires 1. J., 339 (La Méthode Psychoanalytique et la Doctrine Freudienne, Paris 1936), wo er die Kritik B. Malinowski's an der Schwäche der Rekonstruktion, die Freud von der Urmenschenhorde gibt, darlegt.

[8] S. Freud, Vorrede zu «Probleme der Religionspsychologie» von Dr. Theodor Reik. G.W. XII, 328.

[9] R. Dalbiez, op. cit., 339.

[10] S. Freud, Die Zukunft einer Illusion. G.W. XIV, 378.

[11] Ib., G.W. XIV, 354.

[12] Ib., G.W. XIV, 380.

[13] Ib., G.W. XIV, 353f.

[14] Ib., G.W. XIV, 356.

[15] Cf. E. Jones, op. cit., 358.

[16] S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, G.W. XIV, 431.

[17] Ib., G.W. XIV. 423.

[17a] Ib., G.W. XIV, 422.

[18] Ib., G.W. XIV, 431.

[19] G. Zilboorg, Psychoanalysis and Religion, New York 1962, 221.

[20] S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur. G.W. XIV, 493f.

[21] Ib., G.W. XIV, 503.

[22] Ib., G.W. XIV, 504.

[23] Ib., G.W. XIV, 443f.

[24] S. Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. G.W. XV, 181.

[25] Aus einem Brief an Lou Andreas-Salomé, cf. E. Jones, op. cit. 194.

[26] op. cit.

[27] J. Maritain, Quatre Essais sur l'Esprit dans sa Condition Charnelle, Paris 1939 (Vier Abhandlungen über den Geist in seinem Körperdasein).

[28] op. cit., passim.

[29] Cf. z. B. R. Guardini, La fenomenologia dell'esperienza religiosa (Die Phänomenologie der religiösen Erfahrung) in: Il Problema dell'Esperienza Religiosa. Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari. Brescia 1961, 21–26.

[30] Der Verfasser dieses Art. hat in einer noch unveröffentlichten Dissertation gezeigt, daß der Begriff des dynamischen Unbewußten, der in seinem Gebrauch dieser zwei Ausdrücke liegt, nicht nur dem hl. Basilius schon bekannt war, sondern auch in seiner aszetischen Theologie eine entscheidende Rolle spielte.

[31] Cf. A. Godin, Revelation and Psychotherapy, in: Continuum II (1965), 215–219.

JOHN BAMBERGER

Geboren am 24. August 1926, Trappist, zum Priester geweiht 1956 in Kentucky, USA. Er studierte Medizin an der Universität Cincinnati, Theologie am Collegio S. Anselmo, Rom, und Psychiatrie an der Universitätsklinik Georgetown, dabei erwarb er sich 1949 den medizinischen Doktor. Pater Bamberger ist in der Trappistenabtei Gethsemani (Kentucky) Berater in Berufungsfragen und Studienpräfekt, außerdem übt er seinen Arztberuf aus und ist zudem Mitredakteur von: Moral Values in Psychoanalysis, 1965. Gegenwärtig arbeitet er an einem Buch über Evagrius Ponticus, das in der Reihe: Anciens auteurs chrétiens erscheinen soll.

Schubert M. Ogden

Die christliche Gottesverkündigung an die Menschen des sogenannten «atheistischen Zeitalters»

I

Richtig verstanden, hat das Wort «Glaube» nach dem christlichen Sprachgebrauch fast stets etwas anderes und mehr bedeutet als eine bloß theoretische Zustimmung zu gewissen Aussagen über das Dasein und Handeln Gottes. In der Bildersprache der Schrift wird der «Glaube» für gewöhnlich als etwas verstanden, das in erster Linie nicht Sache der «Lippen» oder des «Verstandes», sondern des «Herzens» ist. Entsprechend diesem Sprachgebrauch der Schrift haben die Theologen von alters her zwischen *assensus* und *fiducia* unterschieden und darauf bestanden, daß allein in letzterer der Glaubensakt in seinem Vollsinn besteht, und daß die Zustimmung, die der Glaube in sich schließt, nicht ein *assensus theoreticus*, sondern ein *assensus practicus* (oder *fiducialis*) ist.

Die berechtigten Anliegen, die in diesen von der Schrift und der Tradition getroffenen Unterscheidungen enthalten sind, kommen nach Meinung vieler von uns treffend zum Ausdruck, wenn der Glaube in seinem eigentlichen Sinn als ein Akt existentiellen Verstehens definiert wird. Auf diesem Wege läßt sich klarmachen, daß der Glaube im Vollsinn sich von bloß theoretischer Zustimmung unterscheidet und dennoch auch von einer gänzlich von Erkenntnis absehenden Stimmung oder Empfindung verschieden ist. Als ein Akt echten *Verstehens* hat der Glaube seinen eigenen Erkenntnisinhalt, der sich in theologischen Aussagen, die Zustimmung fordern, theoretisch reflektieren und begrifflich formulieren läßt. Als Akt eines *existentiellen* Verstehens aber ist der volle Glaubensakt mehr als eine intellektuelle Zustimmung zu der Wahrheit dieser Aussagen. Er besteht darin, daß man sein ganzes Selbst völlig der «reinen, unbegrenzten Liebe» anvertraut, auf die sich alle theologischen Aussagen beziehen und die der Welt durch Christus und seine Kirche endgültig zugesagt ist.

Ebenso ist das Wort «Unglaube» so zu verstehen, daß es zwei aufeinander bezogene, doch klar voneinander unterschiedene Bedeutungen in sich schließt. Seine primäre Bedeutung ist ebenfalls eher existentiell als bloß theoretisch. Der Unglaube besteht im Mißtrauen *gegen* Gott und nicht so sehr darin, daß man gewissen Aussagen *über* Gott nicht zustimmt. Wir brauchen indes nicht anzunehmen, daß dieses Mißtrauen gegen Gott etwas gänzlich Negatives, bloß das Fehlen des Vertrauens zu ihm sei. Nach Auffassung der Schrift wie auch der Überlieferung der Kirche ist der existentielle Unglaube in Wirklichkeit eine Art existentiellen Glaubens – nämlich seine Kümmerform oder Fehlform. Er ist das, was das Wort «Idolatrie» eigentlich meint: ein gebrochenes oder bloß stückweises Vertrauen auf Gott. Anstatt auf Gott *allein* zu vertrauen, zerstückelt der ungläubige Mensch sein Vertrauen, indem er es zum Teil auf etwas anderes setzt als auf Gott. Somit ist der Akt des Unglaubens in seinem Vollsinn ein Akt eines existentiellen *Miß*verstehens. Als solcher hat er ebenfalls einen Erkenntnisinhalt, der in Reflexion thematisch werden und begrifflich erklärt werden kann – woraus sich verschiedene Formen atheistischer oder nichtatheistischer Weltanschauungen ergeben. Doch genauso wie sein Gegenteil, der Glaube, besteht der volle Akt des Unglaubens in mehr als in theoretischer Zustimmung zu gewissen Behauptungen – Behauptungen, die in diesem Fall entweder Gottes Dasein und Handeln bestreiten oder es sonstwie ausdrücklich nicht anerkennen. Der Unglaube

läuft also auf das nur teilweise Vertrauen auf Gottes Liebe hinaus, das die Heilige Schrift unter «Atheismus» versteht und von dem die christliche Gottesverkündigung die Menschen zu befreien sucht.

Sobald wir so anerkennen, daß sowohl der «Glaube» wie der «Unglaube» zwei verschiedene Bedeutungen, eine existentielle und eine theoretische, haben, können wir schließlich auch gewisse Möglichkeiten erklären, die sonst unerklärlich bleiben. Es wird uns dann klar, warum es nicht unbedingt gesagt ist, daß jeder, der der christlichen Gottesverkündigung theoretisch zustimmt, damit auch schon existentiell sich auf Gott verläßt, und warum ein theoretischer Widerspruch zu dieser Verkündigung eine existentielle Absage an den so verkündeten Gott in sich schließen kann oder auch nicht. Die erste Möglichkeit wurde in der Kirche mehr oder weniger beständig anerkannt schon seit dem Jakobusbrief, der von dem Glauben der Dämonen spricht, die «glauben und zittern» (2, 19) und dabei doch immer noch Dämonen sind. Die zweite Möglichkeit hingegen wurde viel weniger oft anerkannt, und zwar aus dem guten Grunde, daß zwar die Zustimmung Vertrauen enthalten kann oder nicht, Vertrauen aber offenbar immer Zustimmung in sich zu schließen scheint. Darum haben die Theologen im allgemeinen vorausgesetzt, daß jemand, der ein echtes Gottvertrauen hat, dieses stets irgendwie auch auf der Denkebene seiner theoretischen Ansichten zum Ausdruck bringen muß.

Doch selbst bei Annahme dieser Voraussetzung liegt in dem Wort «irgendwie» doch ein gewisser Deutungsspielraum. Auch das muß so sein: Es ist mit dem Wesen des existentiellen Glaubens an Gott gegeben, daß er auf verschiedene Weise, mehr oder weniger adäquat theoretisch reflektiert und in Begriffe gefaßt werden kann. Der Grund liegt darin, daß der Glaube an Gott auf der Ebene des theoretischen Fürwahrhaltens immer nur in Ausdrücken vorliegen kann, die einer bestimmten Begrifflichkeit entnommen sind. Jede solche Begrifflichkeit ist notwendigerweise das Ergebnis der geschichtlichen Existenz des Menschen und muß somit die sehr verschiedenen Bedingungen widerspiegeln, von denen das menschliche Dasein jeweils bestimmt ist. Sie wird dem existentiellen Glauben, den sie gedanklich zu erfassen sucht, stets mehr oder weniger angepaßt sein und unterliegt der Kritik durch die Kriterien, die auf Begrifflichkeiten allgemein anwendbar sind, insbesondere der Frage, ob sie von logischer Kongruenz ist und sich durch die menschliche Erfahrung in ihrer ganzen jetzigen Breite nachweisen läßt. Wie sich daraus ergibt, kann es ganz gut der Fall sein, daß ein Mensch mit Aussagen über Gott, die in Ausdrücken einer solchen Begrifflichkeit formuliert sind, nicht einiggeht, ohne daß er deswegen ein existentielles Mißtrauen gegen Gott äußern würde oder *alle* Formen des reflektierten Theismus ablehnen müßte. Man mag einräumen, daß reflektierter Atheismus oft genug dem existentiellen Glauben feind ist und die Tendenz hat, mit der Zeit sowohl Herz wie Geist zu verkehren. Da aber Atheismus in *diesem* Sinn stets von einer Form von Theismus abhängt, so ist er zunächst ein Ausdruck einer theoretischen Ablehnung einer *bestimmten* Form des Theismus und läßt sich, wenigstens zeitweilig, vereinbaren mit einem echten existentiellen Vertrauen auf die Liebe Gottes, die uns in Jesus Christus zugesagt ist.

Wenn unsere Überlegungen stichhaltig sind, haben sie eine große Bedeutung für die Frage, die uns in diesem Aufsatz beschäftigt. Sie lassen uns verstehen, daß die beiden Hauptbegriffe unseres Themas prinzipiell mehrdeutig sind und der Klärung bedürfen, sofern wir das Problem, auf das sie hinweisen, richtig erfassen wollen.

«Die christliche Gottesverkündigung» kann somit entweder die tatsächliche Zusage der Liebe Gottes bedeuten oder dann die historisch bedingten Formulierungen dieses Angebotes, das die Kirche einst erhielt und in der Folge durch ihre traditionellen Glaubensformeln und ihre Theologie auf dem Wege der Reflexion zu erklären suchte. Wie das Wort «Glaube» zwei Bedeutungen hat, eine existentielle und eine theoretische, die auseinanderzuhalten sind, so auch das Wort «Verkündigung», das den Gegenstand oder Inhalt bezeichnet, auf den der Glaube in seinen zwei Formen sich richtet. Ihrer primären Bedeutung nach bezieht sich «Verkündigung» nicht auf Worte *über* Gottes Liebe, sondern auf das Wort seiner Liebe als einer Gabe und eines Anspruchs; und die allein adäquate Antwort auf sie ist existentielles Vertrauen. Doch da das Wort wirklich *Wort* ist, hat es einen Inhalt, der theoretisch begriffen werden kann. Und wenn dieses Begreifen in bestimmten Aussagen formuliert wird, läßt sich von «Verkündigung» noch in einem zweiten Sinn reden, der sich auf den besonderen Gegenstand des Glaubens als einer theoretischen Zustimmung bezieht.

Ebenso ist auch der Ausdruck «Mensch des sogenannten atheistischen Zeitalters» offensichtlich mehrdeutig. Auch wenn wir voraussetzen, daß die-

ser Ausdruck Personen bezeichnet, die auf die eine oder andere Weise den Atheismus unserer Zeit teilen, so kann er sich immer noch entweder auf solche beziehen, die sich im Sinne der Heiligen Schrift, das heißt also im Sinn von «Abgötterei» als «atheistisch» verstehen, oder dann auf solche, die *einer bestimmten* Form des reflektierten Theismus, in der dieser in der Predigt und Lehre der Kirche für gewöhnlich dargestellt wird, ihre Zustimmung versagen. Selbstverständlich kann es auch sein, daß dieser Ausdruck Personen bezeichnet, auf die beides zutrifft. Doch selbst dann ist es geboten, sich bewußt zu bleiben, daß er *zwei* verschiedene Dinge in sich schließt, die bis zu einem gewissen Grade voneinander unabhängig sind, weshalb im einzelnen Falle beide zugleich vorhanden sein können oder aber auch nur eines davon.

II

Wenn etwas dazu berechtigt, von unserer Zeit als von einer im besonderen Sinne «atheistischen» Zeit zu sprechen, so kann es nicht das sein, was die Heilige Schrift primär als «Atheismus» bezeichnet. In diesem Sinn des Wortes sind alle Zeiten «atheistisch», «denn da ist kein Unterschied: haben doch alle gesündigt und sind der Herrlichkeit Gottes verlustig gegangen» (Röm 3,23). Was die westliche Welt heute kennzeichnet, ist nicht ein größerer Grad existentiellen Mißtrauens gegenüber Gott, sondern die Tatsache, daß immer mehr Menschen mit den Aussagen des klassischen Theismus theoretisch nicht einiggehen. Die Formulierungen, in die dieser Einspruch begrifflich gefaßt wird, behaupten zwar typischerweise, *jeglichen* Theismus zu verwerfen und nicht nur seine klassische Form. Doch bei näherem Zusehen tritt zutage, daß diese Behauptung das ist, was Kierkegaard eine «akustische Illusion» genannt hätte: sie ist eigentlich das negative Echo auf die Behauptung des klassischen Theismus, die *einzig* mögliche Form des Theismus zu sein. Sofern das, was wir für gewöhnlich «Atheismus» nennen, irgendwelche Überzeugungskraft besitzt – und es darf von der Theologie mit Recht das Eingeständnis erwartet werden, daß dies der Fall ist –, so stammt diese Kraft daraus, daß unsere kulturelle Überlieferung fast völlig von der klassischen Form des theistischen Glaubens beherrscht wird.

Daß dem so ist, wird von den zwei Haupteinwänden der Atheisten gegen den christlichen Theismus bestätigt. Erstens wendet man der christlichen Gottesverkündigung gegenüber für gewöhnlich ein, sie verlange, daß man als geschichtliches Faktum oder erwiesene Tatsache annehme, was man verantwortlicherweise bloß als Mythos ansehen könne. Wenn zum Beispiel verlangt werde, zu glauben, daß Aussagen über die Schöpfung und die letzten Dinge sich auf wirkliche vergangene oder zukünftige Ereignisse der Weltgeschichte bezögen, oder daß das Handeln Gottes in Christus mit wunderbaren Ereignissen *contra naturam* verbunden gewesen sei, so fordere man von ihm, daß er von den Kriterien absehe, nach denen er sonst das beurteilt, was den Anspruch erhebt, geschichtlich oder wissenschaftlich erwiesen zu sein. Man verlange von ihm, als feststehende Tatsachen (obwohl es sich dabei um außerordentliche Feststellungen handle) anzunehmen, was er nach allgemein gültigen Kriterien zur Feststellung von Tatsachen entweder als falsch oder als sprachlichen Ausdruck eines ganz andern logischen Typus ansehen muß. Allerdings wird ihm von christlichen Theologen selber gesagt, daß solche Ausdrücke in manchen Fällen «entmythologisiert» werden könnten und müßten. Die mythologische Redeweise der Schrift sei zum großen Teil bloß «symbolisch» und deshalb ließe sie sich mit Recht in Aussagen interpretieren, die nicht historisch oder wissenschaftlich, sondern metaphysisch aufzufassen seien. Doch gerade an dem Punkt setzt der zweite Haupteinwand der Atheisten gegenüber der christlichen Gottesverkündigung an: Wer ihr zustimmt, müsse sich eine besondere metaphysische Perspektive zu eigen machen, die der ganzen Erfahrung und dem ganzen Denken des Menschen von heute widerspreche. Wenn mythologische Aussagen über Gott genau interpretiert würden, so bezögen sie sich auf das völlig absolute und unwandelbare Wesen der klassischen Metaphysik. Dieses aber als wirklich existierend annehmen, hieße die volle Autonomie und Bedeutung der säkularen Ordnung leugnen. Diese Welt der Zeit und der realen Beziehungen sei dann bloß als das sich bewegende Bild der zeitlosen und äußerst asozialen Ewigkeit Gottes anzusehen, für den der ganze Ablauf der Natur und Geschichte wesensgemäß belanglos sei.

Die Stoßkraft dieser beiden Einwände liegt offensichtlich darin, daß sie stillschweigend die christliche Gottesverkündigung dieser besonderen Verquickung von Mythos und traditioneller Metaphysik gleichsetzen, worin der klassische Theismus besteht. Wie wir sehen, liegen jedoch gute theologische Gründe vor, diese Identifikation – werde sie

nun von klassischen Theisten oder von ihren atheistischen Kritikern vorgenommen – in Frage zu stellen. Wie der Glaube an Gott seinem primären Sinne nach etwas anderes ist als die Zustimmung zu gewissen Aussagen über ihn, so darf die Gottesverkündigung nicht einfach mit einzelnen ihrer historisch bedingten Formulierungen identifiziert werden.

Im Fall der besonderen Formulierung, wie sie der klassische Theismus darstellt, liegt ein spezieller Grund vor, dies zu betonen. Wenn das historisch-kritische Studium, das die Theologie in den letzten anderthalb Jahrhunderten geleistet hat, etwas erwiesen hat, so ist es das, daß weder die mythologischen Aussagen der Schrift noch die Metaphysik, durch die sie zum Teil traditionell interpretiert wurde, eine angemessene Ausdrucksform für den christlichen Glauben und die christliche Verkündigung darstellen. Solange mythologische Aussagen über die Schöpfung und die letzten Dinge oder die Erlösung der Welt durch Christus als außerordentliche Feststellungen von Tatsachen hingestellt werden, kommen sie dem Menschen von heute als unhaltbar vor und verdunkeln zudem die Integrität des Glaubensaktes selbst. Sie stellen den Glauben fälschlich als eine Zustimmung zu einer Reihe in sich ruhender Aussagen hin, statt daß sie ihn als den einzigartigen Akt eines existentiellen Verstehens darstellen, durch den ein Mensch die Zusage der Liebe Gottes annimmt, die eine echte menschliche Existenz schenkt und verlangt. Nicht weniger evident ist es, daß die traditionelle Weise, die in der Schrift enthaltene Gottesverkündigung dadurch zu entmythologisieren, daß man sie in Begriffe der klassischen Metaphysik faßt, nicht mehr den Anspruch erheben kann, eine gangbare Lösung des Problems zu bieten. Abgesehen von der Tatsache, daß eine solche Metaphysik für die meisten Menschen schon längst ihre Überzeugungskraft verloren hat und nicht mehr als gültige Erklärung der Erfahrung empfunden wird, sind ihre Prämissen dem vom Alten und vom Neuen Testament bezeugten Wirklichkeitsverständnis direkt entgegengesetzt. Wie die Ergebnisse der biblischen Theologie bestätigen, hatte Pascal zweifellos völlig recht, wenn er sagte, daß «der Gott der Philosophen» (das heißt der klassischen Philosophen!) nicht «der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» ist. Das völlig absolute Sein der klassischen Metaphysik ist tatsächlich das genaue Gegenteil des eminent relativen Einen, den Jesus Vater nennt, und der ganzen Tradition der «christlichen Philosophie» ist es trotz mehrerer scharfsinniger Versuche, den Widerspruch beizulegen, nicht gelungen, das Gegenteil zu erweisen.

Kurz, der klassische Theismus ist mit der christlichen Gottesverkündigung nicht identisch und außerdem steht er heute als eine Begrifflichkeit da, die ganz besonders ungeeignet ist, diese Verkündigung auf dem Wege der Reflexion zu erklären. Die Aufgabe, dem Menschen unseres sogenannten «atheistischen Zeitalters» Gott zu verkünden, darf nicht behindert werden durch aussichtslose Versuche, eine Form des Theismus zu verteidigen, den diese Menschen für unvertretbar halten. Wenn die Glaubensverkündigung nicht verlangt, Mythos für Wissenschaft zu halten oder eine Metaphysik anzunehmen, für die Zeit und Geschichte letztlich unwirklich sind, dann hat die Theologie offenbar gute Gründe, den klassischen Theismus aufzugeben, dessen sich die Verkündigung für gewöhnlich bediente. Wenn sie das tut, kann sie die Frage des Gottesglaubens wiederum als eine offene Frage stellen. Die Haupteinwände gegen die christliche Verkündigung würden dadurch hinfällig und der Atheismus müßte neu konzipiert werden, falls man ihn beibehalten möchte.

Jeder ernsthafte Vorschlag, daß die Theologie den klassischen Theismus aufgebe, muß selbstverständlich voraussetzen, daß eine andere Form des christlichen Theismus eine echte Möglichkeit darstellt. Die von gewissen protestantischen Anwälten einer Theologie *post mortem dei* häufig vertretene These, der christliche Glaube verlange nicht eine theistische Erklärung, ist so gänzlich unglaubwürdig, daß sie kaum Erwägung verdient. Wo aber bietet sich sowohl zu dieser Verkürzung wie zu dem unhaltbaren Theismus, der ihr eine solche Zugkraft verleiht, eine echte Alternative an?

Ein kurzer Hinweis: Von zwei Richtungen her scheinen die Linien des Denkens sich bei einer andern Möglichkeit zu treffen. Erstens ist es das am stärksten von Rudolf Bultmann verkündete hermeneutische Prinzip, wonach jede mythologische Redeweise existentiell zu interpretieren ist. Auf die besondere Aufgabe der christlichen Theologie angewendet, verlangt dieser Grundsatz, daß alle Aussagen über die Erschaffung der Welt und ihre Vollendung oder über ihre Erlösung durch Jesus Christus als Weisen zu verstehen sind, eine gewisse Möglichkeit des menschlichen Existierens vor Gott zu vergegenwärtigen. Diese Aussagen beziehen sich eigentlich nicht auf die von der Natur- und Geschichtswissenschaft erforschte Sphäre, sondern

auf die doppelte Realität unserer eigenen Existenz als die einer freien und verantwortlichen Person und der Existenz Gottes als des eminent personalen Grundes sowohl unser selbst als auch der Welt. Zweitens ist es die am vollständigsten von Alfred North Whitehead ausgearbeitete neuklassische Metaphysik. Diese bietet eine Begrifflichkeit, die sich dazu eignet, von *beiden* Elementen in dieser doppelten Realität zu sprechen. Ein Kritiker bemerkte dazu scharfsinnig: «Whitehead hat eine eigene Art von Existentialismus geschaffen; und dieser... ist umfassender und adäquater als der jedes kontinentalen Denkers.» Charles Harthshorne und andere, welche die Philosophie Whiteheads weiterentwickelten, bestätigten ihre Adäquatheit. Sie eröffnet uns die Möglichkeit eines echt existentialistischen Verständnisses Gottes wie des Menschen, indem sie die Ansicht vertritt, daß die letzte metaphysische Realität nicht ein zeitloses und unbezogenes Sein ist, sondern der in unserer eigenen Existenz erfahrene zeitliche und soziale Prozeß. Whitehead ist imstande, Gott als den eminent relativen Einen aufzufassen, dessen eigentliches Wesen seine reine, grenzenlose Liebe zum Menschen und zur Welt ist. Somit läßt dieser neuklassische Theismus die geläufigen Einwände gegenüber der traditionellen Metaphysik hinter sich und relativiert damit auch das Urteil Pascals über den *deus philosophorum*.

Aus unsern Ausführungen ergibt sich der Schluß, daß die christliche Gottesverkündigung an Menschen unserer Zeit von ihrer besonderen Formulierung im klassischen Theismus befreit werden kann und muß. Daß sie auf diese Weise befreit werden muß, wenn sie von den heutigen Menschen vernommen werden soll, ist ganz klar mit ihrem sogenannten «Atheismus» gegeben. Doch diese Gegebenheit hat theologische Bedeutung nur deshalb, weil der klassische Theismus tatsächlich weder die einzige noch die geeignetste Form ist, in der der christliche Gottesglaube jetzt ausgedrückt werden kann. Auf diesem Gebiet, wie in allen andern Punkten, ergibt sich der Auftrag der Theologie nicht bloß aus den Grenzen, die mit der gegenwärtigen Lage gegeben sind, sondern auch aus den Möglichkeiten, die in dieser Situation stecken, und noch entscheidender aus der Natur des Glaubens und der Verkündigung, deren bloße Dienerin die Theologie ist.

Übersetzt von Dr. August Berz

SCHUBERT OGDEN

Geboren am 2. März 1928 in Cincinnati, USA, in der Methodistischen Kirche ordiniert 1952. Er studierte an der Wesleyan Universität in Ohio Literatur und an der Universität Chicago Theologie, worin er auch promovierte. 1965 wurde ihm von der Universität Ohio der Ehrendoktor in Literatur verliehen. Gegenwärtig lehrt er an der Theologischen Hochschule Perkins, zudem ist er Mitglied der Amerikanischen Akademie für Religionsforschung, der Gesellschaft für Existentielle Philosophie und Phänomenologie, der Amerikanischen Assoziation für Philosophie und der Amerikanischen Gesellschaft für Theologie. Er veröffentlichte: Christ without Myth: a Study, based on the Theology of Rudolf Bultmann, sowie Artikel in: Christianity and Society, The Journal of Bible and Religion, Theology today, Zeitschrift für Theologie und Kirche u.a. und in Sammelwerken wie: Handbook of Christian Theology, Christianity and Communism, and: The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ.

Gabriel Vahanian

Die Rede vom Ende des religiösen Zeitalters in ihrer theologischen Bedeutung

Anstatt die Welt als ein Schauspiel der Herrlichkeit Gottes anzusehen, ist der moderne Mensch eher versucht, die übernatürliche Welt von einst das Theater, wenn nicht gar das absurde Theater des menschlichen Elends zu nennen.

Das moderne Weltbild, mag es nun wahr oder falsch sein, steht zu dem der Bibel und des traditionellen Christentums in einem radikalen Gegensatz. Das biblische Weltbild ist transzendentalistisch, das unsere immanentistisch; nach der Formulierung Bultmanns ist das erste mythologisch, das zweite wissenschaftlich. Im ersten Fall hat das Diesseits nur Sinn im Hinblick auf das Jenseits; die kontingente Wirklichkeit der Welt setzt die notwendige Realität Gottes voraus. Im zweiten Fall bildet die Wirklichkeit Gottes lediglich eine Hypothese, die von der modernen Wissenschaft weder als notwendig noch als nützlich empfunden wird: die menschliche Existenz steht in keinem andern Zusammenhang als in dem mit dieser Welt hier. Das biblische Weltbild ist durch und durch religiös, während das unsere ganz bewußt säkular und profan ist. Und da der moderne Mensch sich selbst und die Welt zu bestätigen sucht, kann er sich mit einem Christentum, das ihm die Welt verweigert und auf Verneinung hinausläuft, nicht abfinden. Er wird sich bewußt, daß er sowohl religiös wie kulturell dem Christentum entfremdet ist, und stellt mehr oder weniger enttäuscht fest, daß das religiöse Zeitalter an sein Ende gelangt ist.

I. Es ist nicht zum ersten Mal, daß ein Zeitalter zu Ende geht. War es nicht ein ganz ähnliches Gefühl, das die Judenchristen von Antiochien beschlich, als der Apostel Paulus die Auffassung vertrat, um die Integrität des Evangeliums zu wahren und es dabei doch den Heiden zugänglich zu machen, müsse es entjudaisiert werden (Gal 2, 11–21)? Läßt sich angesichts des schillernden Synkretismus der griechisch-römischen Welt nicht vermuten, daß es den judenchristlichen Gesprächspartnern vorkommen mußte, Paulus schwebe in Gefahr, nicht nur den Judaismus, sondern den christlichen Glauben aufzugeben und den abgöttischen Ansprüchen einer Religiosität auszuliefern, welche die Transzendenz und Einzigkeit des Gottes Israels bestritt? Gewiß sollte sich in der Folge das Gegenteil erweisen, als die Christen dem Kaiser den Kult versagten und deswegen als Atheisten behandelt wurden. Entscheidend ist jedoch nicht so sehr der Erfolg der Operation, sondern die Diagnose des Paulus: Man müsse das Evangelium verkünden abgesehen von der Religion, um so mehr als diese nur eine partikuläre kulturelle Überlieferung sanktionierte, wie auch abgesehen vom Unglauben, so religiös dieser sich auch gebärden mochte. In der Folge waren die entscheidenden Wenden des christlichen Okzidents von Etappe zu Etappe von einer ganz ähnlichen Sorge charakterisiert. Ist heute das gleiche der Fall?

Der Graben, der die moderne Welt vom Christentum trennt, ist unendlich viel breiter als der, der zwischen dem Urchristentum und der vorchristlichen Welt klaffte. Die zutiefst atheistische Mentalität der Gegenwart scheint ganz anders geartet zu sein als die vom Christentum vorausgesetzten Haltungen. Müssen wir infolgedessen uns an das Beispiel des hl. Paulus halten und das Evangelium sozusagen «enttaufen», wie manche Autoren in ihrer Verzweiflung vorzuschlagen scheinen, um die wachsende Kluft zwischen den überlieferten Formen des Christentums und dem modernen Denken zu überbrücken? Nach meiner Ansicht besteht die durchgreifendste Operation nicht in der Entchristlichung des Glaubens, sondern darin, daß man das Christentum entwestlicht und «entreligionisiert». Die erste Lösung würde nur dazu führen, es zu einer Art Ideologie unter anderen zu reduzieren, was auf eine Negierung der Theologie hinausliefe.

Die zweite Lösung hingegen böte die Chance, es zeitgemäß zu machen ohne es den immanentistischen Tendenzen der heutigen Anthropologie unterzuordnen. Mit andern Worten: Unser Aufgabe ist viel verwickelter als die des hl. Paulus einst war. Während es sich für ihn nur um eine Frage der theologischen Ordnung handelte, stehen wir vor einer Frage, die zugleich der religiösen und der kulturellen Ordnung angehört. Es geht nicht so sehr um eine theologische Reform, sondern vielmehr darum, den Grund zu legen zu einer bis jetzt noch nie vollzogenen Neuausrichtung des Objekts der Theologie (nicht ihres Subjekts, das Gott ist) sowie der Strukturen und des moralischen, sozialen, politischen und kulturellen Einsatzes der Kirche. Man braucht nur einige alte Dörfer zu besichtigen, um ohne weiteres wahrzunehmen, wie sehr die geistliche Ausstrahlung der Kirche vom geographischen Zentrum, das sie einnahm, abhing, wie auch an der Universität die Theologie auf Grund ihres Objekts die Königin der Wissenschaften war. Dies mag der menschlichen Realität entsprochen haben zu einer Zeit, wo die Gemeinschaft, wenn nicht statisch, so doch wenigstens beständig war. Doch in unserer mobilen Gesellschaft würde das Streben, die Kirche in den Mittelpunkt der Landschaft und der Geisteswelt zu stellen, nur um so eher den beklemmenden Eindruck erwecken, die Kirche sei, wie ein Staat im Staate, nur eine Gesellschaft innerhalb der Gesellschaft, und ihre Glieder grüßten wohl vielleicht einander, sprächen aber nicht miteinander. Die Arbeiterpriester hatten dies begriffen, die, wie der hl. Paulus die heidnischen Strukturen, die Strukturen der gegenwärtigen Welt als ein Mittel zur Verbreitung des Evangeliums gebrauchen wollten, statt dessen Gültigkeit und Aktualität von den veralteten Strukturen der Kirche abhängig zu machen. Als eschatologische Wirklichkeit und Glaubensartikel (*credo* ecclesiam) sollte die Kirche im Gegenteil sich davor hüten, kirchliche Formen, die mehr geschichtlich bedingt als durch die Aufgaben ihrer geistigen Sendung in der Welt gegeben sind, zu verewigen; sie sollte sich nicht umgestalten lassen in eine empirische Gegebenheit mit soziologischen Aspekten und intellektuellen Werten, die sie an eine überlebte Gesellschaftsordnung oder an ein zum Lachen reizendes religiöses Weltbild binden. Eine Kirche, die ihr Ghetto verlassen, aber dessen Bräuche und Mentalität beibehalten hätte, ließe den Glauben als einen Anachronismus erscheinen.

II. Die Übermittlung des christlichen Glaubens geschah bis heute mit Hilfe von Kategorien, die einem religiösen Weltbild entsprechen. Gewiß war das Christentum dabei bemüht, dieses Weltbild zu läutern. Indem es sich schließlich mit ihm solidarisch erklärte und sich nach und nach den kulturellen Strukturen, die sich daraus ergaben, anglich, bestätigt es heute die zugleich religiöse und kulturelle Entfremdung, worin der Mensch unter dem Zeichen des Todes Gottes zu leben hat. Als sowohl religiöses wie kulturelles Phänomen ist der Tod Gottes die Bestätigung dafür, daß die menschliche Erfahrung nicht mehr von der Transzendenz, sondern von der Immanenz bestimmt wird, und daß der Mensch zu jener Haltung gelangt ist, die Gott, mag er nun existieren oder nicht, als überflüssig empfindet. Wenn es nachträglich den Eindruck macht, daß der wissenschaftliche Empirismus und die Technik zu dieser Entwicklung beigetragen und sie zum Teil gerechtfertigt haben, so ist doch auch das Christentum daran mitschuldig. Es war schon seit langem neutralisiert, wie eine ganze Reihe von Dogmen oder religiösen Gefühlen bezeugen, mit denen man – ohne Erfolg – dem Schwinden des Christentums Einhalt zu gebieten suchte, indem man dieses entweder auf bloße Religiosität reduzierte oder umgekehrt die Religiosität zum Wesen des Christentums machte. Doch weder der katholische Dogmatismus und die protestantische Schultheologie auf der einen Seite noch der religiöse Romantizismus Schleiermachers und Chateaubriands auf der andern Seite waren imstande, Kierkegaard und Nietzsche davon abzuhalten, den Betrug aufzudecken und bekanntzumachen: «Gott ist tot.» Gleichzeitig war eine neue, nachchristliche Zivilisation im Entstehen, für die das Universum nicht mehr eine Welt von *vestigia Dei* und Gott nicht mehr der Daseinssinn des Menschen ist. Der Atheismus hörte auf, eine intellektuelle und rein rhetorische zur Schau getragene Haltung zu sein und wurde in seiner praktischen Form zum Ausdruck einer ebenso gültigen Daseinserklärung wie der Theismus, während die religiöse Erfahrung als bloß mehr *ein* Aspekt der menschlichen Vollerfahrung erschien, so daß man entdeckte, daß die menschliche Erfahrung auch ohne sie auskommen könne. Das will nicht besagen, daß Gott zum vornherein auszuschließen sei, aber wir sind zum Beispiel verpflichtet, anzuerkennen, daß die sittliche Rechtschaffenheit des Gläubigen nicht die Garantie, sondern die Prüfung für seinen Glauben ist (Job). Erst recht nicht schließt das die Möglichkeit aus, daß der heutige Atheismus dadurch, daß er es

uns verwehrt, Gott als eine epistemologische oder existentielle Hypothese zu verwenden, sich auf die Seite der biblischen Schau des Menschen stellt, was uns dazu zwänge, ihn nicht ohne weiteres zu verwerfen, sondern vorerst hervorzuheben, was er zum Verständnis des Glaubens beiträgt. Der Mensch, der unter dem Zeichen des Todes Gottes lebt, ist nämlich nicht der Ungläubige einfachhin, sondern der Ungläubige, der ich selber bin trotz meines Glaubens, mit dem einzigen Unterschied, daß der Ungläubige den Sinn, den der Gläubige dem Werk Christi zuschreibt, dadurch entdeckt, daß er den Tod Gottes eingesteht. Dieses Eingeständnis hindert ihn daran, den Betrug zu übersehen, den er begeht, indem er seine Unschuld zu behaupten sucht – eine Unschuld, worin er nur den Widerschein seines eigenen Widerspruchs erblicken kann. So seltsam das auch sein mag: der heutige Atheismus ist in Wirklichkeit eine A-theologie des Menschen ohne Gott.

III. Zu diesem Atheismus mußte es kommen. Er ergibt sich zwar an und für sich nicht notwendig aus der Entsakralisierung der Welt, mußte sich aber durchaus ergeben von dem Moment an, da diese Entsakralisierung sich nur dadurch vollziehen konnte, daß sie die Säkularisierung des Christentums nach sich zog. Die Entsakralisierung der Welt – irrtümlicherweise redet man von einer Säkularisierung der Welt, was einen Pleonasmus darstellt – leitet sich direkt aus dem fundamentalen Begriff der Schöpfung ab: die Welt kann nicht sakral sein, weil Gott, der Schöpfer, allein heilig ist. Die Säkularisierung hingegen besteht im Prozeß, worin das Christentum von jeher sich in seinen kulturellen und intellektuellen Errungenschaften einzuschließen und sich von ihnen domestizieren zu lassen suchte. Dem Okzidentalismus, der die höhere Form dieses doppelten Phänomens darstellt, entspricht eine niedere Form, der Säkularismus. Wenn die Entsakralisierung einer der Aspekte der Einwirkung des Christentums auf die Welt ist, so bedeutet die Säkularisierung einen der Aspekte der Einwirkung der Welt auf das Christentum.

In der Welt und durch sie hindurch offenbart sich die Heiligkeit Gottes. Sie ist in die Welt hineingegeben, und es kommt nicht so sehr darauf an, ob sie als profan oder als religiös empfunden wird; die Welt stellt den Rahmen dar, worin der Glaube seinen Weltbezug und die Kirche ihre eschatologische Realität zur Geltung bringen muß: «Reine, makellose Frömmigkeit vor Gott dem Vater ist es, sich der Witwen und Waisen in ihrer Not anzunehmen und sich vor der Befleckung durch die Welt zu bewahren» (Jak 1,27) wie Abraham, der «im Glauben sich niederließ im Lande der Verheißung als einem fremden Lande» (Hebr 11,9). Als eschatologische Existenz verstanden, entzieht sich der Glaube nicht der Welt und nimmt ihr auch nicht ihren Wert, sondern «gibt der Welt ihre Welthaftigkeit wieder», ihre Säkularität (vgl. Jo 17,15). Unter Säkularität verstehe ich die Haltung, worin der Christ den Glauben als Präsenz in der Welt vertritt und zugleich für die Wirklichkeit und ursprüngliche Güte der Welt einsteht. Indem er in der Welt ist, vermag der Christ nicht von der Welt zu sein. Der Säkularismus hingegen als Produkt der Säkularisierung des Christentums zugunsten einer Entsakralisierung der Welt erzieht zu einer Haltung, die in genauem Gegensatz steht zu dem *tamquam in aliena* des Hebräerbriefes.

Statt den utopischen (im etymologischen Sinn) Charakter des Glaubens zu wahren, um «sich vor der Befleckung durch die Welt zu bewahren», hat das Christentum, wie die Geschichte nachweist, nicht immer der Versuchung widerstanden, ihn zu einer empirischen Gegebenheit zu machen, und hat ihn so zu Religiosität umgestaltet..., bis zum Tage, da man – wie Laplace sich bewußt wurde, daß er nicht der Hypothese Gott bedürfe, um seine Kosmologie aufzubauen – inne wurde, daß keine andere empirische Gegebenheit vorliege als der Unglaube. Aus diesem Grunde haben gewisse Theologen im Gefolge Bonhoeffers den Gedanken eines unreligiösen Christentums lanciert. Um die faszinierende Originalität und das Gefährliche dieses Gedankens besser zu erfassen, müssen wir zunächst einen andern Aspekt des Malaises, von dem das Christentum befallen wurde, näher ins Auge fassen.

IV. Während vom sakralen Gesichtspunkt aus das Universum die Tendenz hat, sich in eine Art göttlicher Hypostase umzugestalten, verhält es sich nach Auffassung der Bibel so, daß Gott in der Welt, deren Schöpfer er ist, zwar seine Gegenwart bezeugt, dennoch aber weiterhin ihr gegenüber *totaliter aliter* ist. Die Präsenz Gottes in der Welt wird nicht durch irgendein Spektrum von *vestigia dei* vermittelt, sondern sie tut sich durch Taten kund. Die sakrale Auffassung setzt die Natur an die erste Stelle auf Kosten der Geschichte. Sie ist unhistorisch, wenn nicht antihistorisch, während die Bibel eine historische und *sakramentale* Auffassung der Welt und der menschlichen Realität bietet (Gn 28, 10–22; Ex 4,1–17). Wenn wir diese Auffassung

sakramental nennen, so will dies insbesondere besagen, daß die Welt nicht an und für sich die Gegenwart Gottes zu bezeugen vermag, sondern trotz ihrer selbst, auf charismatische Weise (Gn 28, 16f). Die sakrale Welt ist dem Menschen feind. Die sakramentale Welt mahnt zwar den Menschen an seine Begrenztheit, hängt aber vom Menschen ab und bietet sich ihm als Schauplatz für seine Tätigkeit an. Wenn also das Christentum in seiner ersten Zeit eine systematische Ablehnung der Welt vertrat, während es sie hätte bestätigen sollen, obwohl es gezwungen war, mit ihrer Entsakralisierung zu beginnen, so geschah das nach meiner Ansicht deswegen, weil es nicht verstanden hatte, zuvor die charismatische Qualität der sakramentalen Gewalt der Schöpfung zu würdigen. Später sollte auch der Katholizismus diese charismatische Qualität der Schöpfung verkennen, als er den Sinn der Realität des Sakramentes in die Kategorien des Heiligen faßte und gleichzeitig das Heilige von der Ebene der Natur auf die der Geschichte übertrug, um die gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Strukturen des Mittelalters mit ihm zu überkleiden. Der Protestantismus hat zwar erfaßt, daß die Heiligkeit nur Gott zukommt, war sich jedoch nicht immer bewußt, daß gerade auf Grund dieser Heiligkeit Gottes und seiner Gnade die Welt ihre sakramentale Gewalt nicht verloren hat, sondern daß sie in um so bezeichnenderer Weise mit ihr betraut ist, als sie ihr nicht als ein Anspruch, sondern als eine Gabe, eine Gnade zukommt. Darum liegt im mittelalterlichen Sakramentalismus und im protestantischen Spiritualismus eine Abweichung vom biblischen Denken über den charismatischen Wert der sakramentalen Welt vor, auch wenn sie auf es zurückgehen. Auf verschiedenen Wegen streben sie beide, den Glauben zu einer natürlichen Möglichkeit des Menschen zu machen, wie wenn zwischen dem Sünder und dem gerechtfertigten Menschen sich keine Kontinuität denken ließe, oder dann zu einem Prinzip des moralischen Fortschritts, dessen Auswirkung in einer Art von soziologischem Segregationismus zutagetritt.

V. Gegen diese Lösung erhebt das Denken Bonhoeffers Einspruch, das von so vielen Schülern weitergeführt wurde und ohne weiteres die nötigen Vorzüge aufweist, um uns überzeugen zu können. Wenn im allgemeinen die sakralistische Tendenz des Katholizismus zu einer supranaturalistischen Einstellung hinzieht und die spiritualisierende Tendenz des Protestantismus zu einer moralisierenden Haltung, so gelangen sie beide doch zum gleichen Ergebnis: sie fassen das christliche Leben so auf, als ob es eher auf dem Gedanken einer Trennung von der Welt beruhe als auf dem eines Einsatzes, worin sich seine eschatologische Sendung innerhalb der Welt offenbart, indem sich dieser Einsatz an die heutigen Gesellschafts- und Kulturstrukturen der Welt hält. Heute mehr als je darf die Kirche nur Strukturen haben, die auf die der Welt abgestimmt sind, und nicht umgekehrt. Andererseits rechtfertigt die Freiheit des Christen die Verantwortung, die er der Welt gegenüber auf sich nehmen soll. Der Einsatz des Christen für Gott muß sich mit dem entsprechenden Einsatz in der Welt paaren, sonst gerät der Glaube in Gefahr, sich zu sakraler oder spiritualistischer Religiosität umzuformen (Kol 2, 16–23), während die Welt dem Profanen, dem *saeculum*, dem Säkularismus ausgeliefert wird, der heute die Bestätigung dafür bildet, daß sowohl der Sakralismus wie der Spiritualismus sich nicht als Lösungen des Problems erwiesen haben. Die Lösung, die man uns heute vorlegt, besteht in einem nicht-religiösen und säkularisierten Christentum.

VI. Trotzdem im Bonhoefferschen Programm ein gültiger und bestrickender Gedanke steckt, verdient sein Vorhaben, das Christentum zu «entreligionisieren», eben so viele Vorbehalte wie Lobsprüche. Da das Denken Bonhoeffers auf der Überzeugung beruht, daß zwischen dem Glauben und der Religion ein unübersteigbarer Gegensatz besteht, liegt seine Tragik darin, daß es ihm nur gelingt, die traditionelle Spaltung zwischen dem Heiligen und dem Profanen oder dem Religiösen und dem Säkularen durch eine andere Dichotomie zu ersetzen: durch das Gegensatzpaar Atheismus-Theismus, und einen innerweltlichen Millenarismus zu begründen an Stelle des überweltlichen und transzendentalen Millenariums, den das traditionelle Christentum auf die Zweiheit des Diesseits und des Jenseits aufbaute. Der Irrtum besteht darin, daß man weiterhin das Glaubensproblem als eine Antinomie ansieht: als die Antinomie zwischen der Kirche und den Menschen, Gott und der Welt, nur daß die Rollen vertauscht sind: nicht mehr der elende Sünder steht der Majestät Gottes gegenüber, sondern der Mensch in all seiner Kraft stößt sich an der Schwäche Gottes. Auch ich bin dafür, daß man jeglichem Triumphalismus entsagt. Aber ich sehe nicht ein, daß es notwendig ist, ihn durch ein exinanitionistisches Christentum zu ersetzen. Desgleichen bin ich gerne damit einverstanden, daß man dem Atheismus gibt, was man ihm schuldig

ist, so wie man dem Kaiser geben soll, was des Kaisers ist. Man darf auch ruhig mit Bonhoeffer anerkennen, daß es kaum ein bloßer gerissener Trick ist, wenn man versucht, die Macht Gottes durch die Schwäche des Menschen zu erklären. Aber daraus ableiten, daß der Christ infolgedessen unter den gottlosen Menschen ohne Gott leben müsse, so als ob Gott nicht existierte, läuft darauf hinaus, das *etsi Deus non daretur* des Anselmus von der Denkebene auf die Glaubensebene zu übertragen, um es schließlich zum Gegenstand eines Glaubensaktes zu machen. Daß in unserem zwanzigsten Jahrhundert dem Christen mehr als je die Haltung der Demut besser ansteht als Arroganz, springt in die Augen. Aber die Macht der «mündig gewordenen Welt» durch die Ohnmacht Gottes erklären, während man doch die Zugkraft des Atheismus durch das Versagen des Christentums erklären sollte, heißt die Schwäche des Christen auf Gott zurückführen. Es ist klar, daß das Christentum nicht einem religiösen oder kulturellen Partikularismus huldigen darf. Daß man Atheist wird mit den Atheisten, wie Paulus zum Juden wurde mit den Juden, entspricht gewiß der Freiheit, die dem Christen *auf Grund Gottes* allem gegenüber zukommt. Es handelt sich dabei um menschliche Beziehungen, die auf der Überzeugung gründen, daß der Glaube keinesfalls irgendeine soziale Segregation rechtfertigen darf. Den Christen aber als den von Gott Verlassenen definieren und aus der Welt den Schauplatz der Abwesenheit Gottes machen, eine Domäne, aus der Gott sich zurückgezogen hat, führt nicht so sehr zu einem Christentum ohne Religion als vielmehr zu der mysteriösen Auffassung, wonach der Glaube sich nach der Dialektik eines Gottes richten würde, der in dem Maße mit uns ist, als wir ohne Gott sind. Wie Paulus (1Kor 9, 19–23), will Bonhoeffer allen alles werden. Während jedoch Paulus das *um Gottes willen* wollte, will Bonhoeffer es *Gott entgegen*. Dieser Unterschied ist nicht ohne Belang. Er weist darauf hin, daß das Problem von einer Ebene auf eine andere verlagert wurde, von der Ebene der Existenz auf die einer Spekulation über den Glauben, von der Eschatologie auf eine Mystik des Immanentismus. Bonhoeffer verwirft die alte soziologische Unterscheidung zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen, um sie auf einem andern Gebiet wieder aufzunehmen, auf dem sie nicht gelten kann, auf dem des Glaubens. Der Glaube setzt sich nicht aus Glaube und Unglaube zusammen. Wohl lauert der Unglaube auf den Gläubigen ebensosehr, wie er den Ungläubigen blendet. Und wenn der Glaube nicht das eine vom andern zu trennen vermöchte, vermöchte er sich auch nicht zu bestätigen, indem er sich leugnet. Die Demarkationslinie verläuft nicht zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen, sondern zwischen Gott und dem Menschen. Das liegt in dem, was Paulus sagt und was die Apokalypse ganz klar wiederholt: «Der Frevler soll weiter freveln, der Befleckte sich weiter beflecken – der Gerechte soll weiter rechttun, der Heilige weiter sich heiligen. Ich komme bald» (22, 11–12; vgl. Mt 25, 31–46). Der, der ist und war, der Emmanuel, ist der Gott, der kommt.

VII. Zum Schluß zwei Bemerkungen. Erstens: Wenn für die Bibel das Profane eben so real ist wie das Religiöse, so ist das Reale indes das *Eschaton*. Mit andern Worten: Die Un-Religion ist eine eschatologische Wirklichkeit und nicht eine empirische Gegebenheit der soziologischen oder historischen Ordnung. Zweitens: Der Mensch, ob er nun religiös ist oder nicht, hat immer eine Neigung zur Abgötterei, so daß er darauf ausgeht, Gott zu erfinden, falls es ihn nicht gibt, und ihn zu töten, falls es ihn gibt, um so entweder die Abgötterei zu legitimieren, in die ihn die Widersprüche der Existenz stürzen, oder dann die Widersprüche, in die ihn die Abgötterei verwickelt. Sagt nicht der hl. Thomas das gleiche, wenn er von der natürlichen Gotteserkenntnis als einer unvollkommenen Erkenntnis spricht? Auch Calvin zeigt angelegentlich auf, wie viel Abgöttisches und Abergläubisches aus dem Gottesgedanken hervorging, der aus dieser «in uns eingepflanzten Saat der Religion» herauswuchs. Und wenn auch Barth sich die Lehre Calvins zu eigen macht, so nähert er sich doch dem hl. Thomas an, wenn er der Religion nicht den Unglauben, sondern die Offenbarung gegenüberstellt und diese als die Abschaffung und die *assumptio* zugleich der Religion definiert, als den erhabensten Ausdruck des Unglaubens. Hatte also Feuerbach recht, wenn er erklärte, der Atheismus sei das Geheimnis jeglicher Religion? Oder hat er den Fehler begangen, in der Religion nicht das Geheimnis jedes Atheismus zu sehen?

Kurz, wenn das Evangelium verkündet werden konnte dank einer religiösen Weltauffassung, die das Christentum schließlich aufgegeben hat, wurde dieses Evangelium zur Zeit der Apostel und seither nicht auch ein wenig trotz dieser religiösen Weltsicht verkündet? Heute muß dieses gleiche Evangelium trotz des Atheismus durchdacht und geglaubt und gelebt werden. Könnte es nicht der

Fall sein, daß dies auch ein wenig dank den echten menschlichen und geistigen Werten geschähe, die im Atheismus ebenfalls inkarniert sind? Nicht diese Werte hat der Glaube zu fürchten, sondern die Karrikatur des Christentums, sein Trugbild, wie man einst sagte, wenn man vom Aberglauben und der Abgötterei sprach.

Übersetzt von Dr. August Berz

GABRIEL VAHANIAN

Geboren am 24. Januar 1927 in Marseille, Mitglied der Reformierten Kirche, studierte an der Freien Fakultät für Protestantische Theologie in Paris, an der Ecole des Hautes Etudes der Sorbonne und am Theologischen Seminar Princeton, USA. Dabei erwarb er sich 1949 das theol. Lizentiat und 1950 den theol. Magister mit der These: An Eschatological consideration of Calvin's conception of Responsibility, den Dr. theol. erlangte er 1958 mit der Arbeit: Protestantism and the Arts. Er war Lektor an der Princeton Universität, Assistent an der New Yorker Syracuse Universität, an der er nun Professor ist. Neben einer Übersetzung des Werks von Karl Barth und einer Einführung in dies Werk veröffentlichte er: The Faith of the Church, 1958, The Death of God: the Culture of our Post-christian Era, 1961, Wait without Idols, 1964, Zeitschriftenartikel in: The Journal of Religion, Foi et Vie und Le Semeur, sowie einen Beitrag in dem Band: Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann. Er arbeitet an zwei Büchern: über die Theologie und den Tod Gottes, sowie über Pierre Bayle und die Säkularisierung des Protestantismus.

Bulletin

Das folgende Bulletin weicht von der üblichen Art der Literaturberichte ab. Es bietet eine in sich geschlossene Darstellung der Entfaltung und Wandlung der marxistischen Religionskritik von ihren geistigen Ursprüngen her. Es stellt dabei hauptsächlich die «klassische Literatur» des Marxismus zu diesem Thema vor und vermittelt eine umfassende Sicht auf die marxistischen Positionen gegenüber der Religion. Dies scheint uns für eine fundierte Auseinandersetzung zwischen Christentum und Marxismus von besonderer Bedeutung zu sein. DIE SCHRIFTLEITUNG

Iring Fetscher

Wandlungen der marxistischen Religionskritik

I. EINLEITUNG

Die Religion, namentlich die christliche, wird von allen Marxisten – von Marx selbst bis zu seinen zeitgenössischen Anhängern – kritisiert. Aber diese Kritik ist keineswegs immer die gleiche geblieben, geht auf höchst unterschiedliche geistige Haltungen und historisch-soziale Bedingungen zurück und hat zumindest *einen radikalen* Wandel durchgemacht. Die Marxsche Religionskritik ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund der Hegelschen Philosophie und der Feuerbachschen Anthropologie, die sie beide «aufgehoben» enthält. Die spätere Entwicklung aber hat mehr dem materialistischen Monismus des 19. Jahrhunderts (Darwin, Häckel usw.) und den Weltanschauungsbedürfnissen einer proletarischen Massenpartei zu danken als dem Werk von Karl Marx. In Lenins religionskritischen Äußerungen endlich finden wir eine Kombination spezifisch russischer Erfahrungen mit einer der zaristischen Autokratie willfährigen Kirche und Zügen einer ans Pathologische grenzenden Aversion gegen theologischen Spiritualismus, den er mit Religion schlechthin verwechselt. Fehldeutungen, die Anhängern wie Gegnern des Marxismus in bezug auf die marxistische Religionskritik immer wieder unterlaufen, lassen sich zumeist darauf zurückführen, daß die verschiedenen Formen dieser Religionskritik miteinander verwechselt und vermischt worden sind.

II. HEGEL

Nicht nur Marx, auch Feuerbach und natürlich die Linkshegelianer sind durch die Philosophie Hegels in ihrem Denken selbst noch dort geprägt, wo sie gegen den Meister revoltieren. Ihr Denken kann daher auch nicht ohne Rückgriff auf Hegel verstanden und gedeutet werden. Dabei ist es jedoch nicht möglich, den vielfältigen Aspekten der grandiosen Synthese abendländischen Denkens gerecht zu werden, die Hegel entfaltet hat. Für den vorliegenden Zusammenhang genügt es, wenn auf einige Aspekte der Religionsphilosophie – vor allem auf den systematischen *Ort* der Religion im Ganzen des Hegelschen Denkens – hingewiesen wird.

Diesen systematischen Ort der Religion hat Hegel immer wieder neu zu bestimmen gesucht. In der abschließenden Gestalt seiner Philosophie erscheint sie als zweite Stufe des «absoluten Geistes», als Erscheinungsform Gottes für die Menschen einer bestimmten, historischen Bildungsstufe. Wie die Religionsphilosophie die Religionen der Erde als eine nicht nur historische, sondern zugleich vernunftnotwendige Entwicklung begreift, die von

unangemessenen Gottes-Vorstellungen (der Ägypter usw.) bis zur höchsten, «absoluten Religion», dem Christentum, führt, so erscheint in der triadischen Konstruktion des absoluten Geistes die Religion als zweite Stufe der von Kunst über Religion zum absoluten Wissen, der spekulativen Wissenschaft, gehenden Konstruktion. Was in der Religion nur vorgestellt (und gefühlt) wird, das vermag die spekulative Weisheit im adäquaten *Begriff* zu fassen. Die unangemessene Anschaulichkeit fällt ab, im Nachvollziehen dialektischen Denkens hat der Denkende selbst teil am Sich-Denken des Absoluten (Gottes). So kommt Gott (der absolute Geist) erst im spekulativen Weisen ganz heim zu sich selbst, vollendet sich in ihm die Schöpfung. Es soll hier nicht aufs neue der Streit darüber entfesselt werden, ob Hegels System als «pantheistisch» bezeichnet werden muß, oder ob es sich bei ihm um eine legitime Spätform mystischer Trinitätsspekulation handelt. Wichtiger für das Verständnis seiner Erben ist vielmehr die Art und Weise, wie Hegel die Sphäre des absoluten Geistes insgesamt (und besonders die Religion) mit der *politisch-sozialen* vermittelt.

Der absolute Geist wird im dialektischen Denkmodell auch als die «Einheit des Subjektiven und Objektiven» verstanden, das heißt: in ihm ist die dialektische Einheit des (geisthaften) Einzelmenschen mit der (gleichfalls geisthaften, objektiv vernünftigen) Ordnung des sozialen und staatlichen Lebens *dargestellt* (klassische Kunst und ihre Vollendung in der Polis), *vorgestellt* (Religion: Idee der Gemeinde) *und* endlich *begrifflich gewußt* (absolutes Wissen). Der absolute Geist scheint – so gesehen – zu der im objektiv-vernünftigen Staat bereits realisierten Versöhnung des Subjektiven (Individuellen) und des Objektiven erst «nachträglich» hinzuzukommen.

Dieser Schein trügt jedoch, da für Hegel *umgekehrt* die Annahme einer bestimmten Religionsform die Verwirklichung einer ihr entsprechenden Gestalt des politischen Gemeinwesens bedingt, wie die Völker sich Gott vorstellen, so «sind sie» und so gestalten sie ihren Staat. «So wie ein Volk sich Gott vorstellt, so stellt es sich auch seine Beziehung zu Gott oder so stellt es sich selber vor; so ist die Religion auch der *Begriff des Volkes von sich*. Ein Volk, das die *Natur für seinen Gott hält, kann kein freies Volk sein;* erst dann, wenn es Gott für einen Geist *über der Natur* hält, wird es selbst Geist und frei».[1]

Die Religion bildet also nach Hegel die «Basis», auf der sich ein von diesem Unterbau abhängiger und geprägter Überbau erhebt. Erst mit dem Christentum sind freiheitliche Staaten möglich geworden, weil erst in ihm «das unendliche Recht der Persönlichkeit» anerkannt wird, aber erst im Protestantismus kommt diese Potenz des Christentums rein heraus. So sehr Hegel die Monarchie als die Spitze der Verfassungsentwicklung feiert, so deutlich optiert er doch zugleich für den nachrevolutionär-bürgerlichen Staat. Die Revolution in Frankreich bleibt eine «erhabene Morgenröte», aber sie mußte scheitern, weil «ohne Reformation» die Revolution nicht gedeihen kann und die Gesellschaft zwischen Rebellion und Restauration unerlöst hin- und hergeworfen wird. Ohne daß es klar und deutlich ausgesprochen würde, kann man wohl unterstellen, daß Hegel die englische bürgerliche Revolution des 17. Jahrhunderts und die der französischen Revolution folgenden preußischen *Reformen* als die angemesseneren Erscheinungsformen jenes das christliche Prinzip in die soziale Realität übertragenden Prozesses ansah, dem auch die große Französische Revolution dienen wollte. «Die Religion also muß betrachtet werden als notwendig übergehend in Verfassung, weltliches Regiment, weltliches Leben.»[2] Wie das weltliche Leben aussieht, in das «Religion übergeht», das hängt von der jeweiligen konkreten Gestalt derselben ab.

Die Hegelsche Philosophie läßt in bezug auf die Bedeutung, das Wesen und die Stellung der Religion in der Wirklichkeit eine Anzahl von offenen Fragen zurück, an die sowohl die Junghegelianer als auch Feuerbach und Marx angeknüpft haben. 1. Hat die Religion einen *eigenen* – von Mensch und Gesellschaft *unterschiedenen* – Gegenstand, oder ist sie nur die vergegenständlichte («verdinglichte») Gestalt, in der den Menschen jeweils die Einheit von subjektivem und objektivem Geist erscheint, in der sie sich diese Einheit vorstellen, sie fühlen oder sie «begreifen»? An diese offene Frage knüpft kritisch *Feuerbach* an, der in der Religion nichts als das vergegenständlichte Bewußtsein «des Menschen» von sich selbst und in der Theologie eine sich selbst mißverstehende Anthropologie erblickt. Sie wird aber auch zum Ausgangspunkt für *Marx*, der im Unterschied zu Feuerbach den Nachdruck auf die historische und soziale «Vermittlung» der religiösen Vorstellungen legt und die übergreifende, einheitsstiftende Funktion nicht dem Individuum, sondern der Gesellschaft zuschreibt, zu der sich bei ihm der Hegelsche «objektive Geist» gewandelt hat. 2. Kommt der religiösen Vorstellung

neben dem «absoluten Wissen», der spekulativen Weisheit noch ein eigenständiger Wert zu, oder wird sie nur als vorläufig unvermeidliche Folge der mangelnden philosophischen Bildung der Mehrheit der Stände akzeptiert? An die elitäre Deutung der spekulativen Philosophie Hegels knüpfen die Linkshegelianer (vor allem Bruno Bauer und seine Freunde) kritisch an. In der Enzyklopädie hatte Hegel gesagt: «der *Inhalt* der Religion und der Philosophie sei derselbe», aber die *Religion* sei die Wahrheit *für alle Menschen*.[3] An dieser Unterscheidung zwischen einer exoterischen – allen Menschen zugänglichen – und einer esoterischen, den Philosophen vorbehaltenen Form der Wahrheit stießen sich die linkshegelianischen Theologen und suchten durch Entmythologisierung den Vorstellungsgehalt der Theologie in Spekulation aufzulösen, damit der Weg frei werde für eine *allen* erreichbare Weisheit. Daß Hegel in der Tat zwischen der vollendeten Weisheit einer intellektuellen und politischen Elite und der in inadäquater Gestalt erscheinenden Wahrheit der Religion unterscheiden wollte, könnte man auch aus einer nachgelassenen Formulierung schließen, die 1805/06 in Jena entstanden ist, aber erst 1931/32 veröffentlicht wurde. Dort heißt es: «Wie (eine) besondere Rechtspflege (für die besonderen Stände), (müßte es für sie) besondre Wissenschaft, Religion (geben); dahin sind unsre Staaten noch nicht gekommen.»[4] Es fragt sich allerdings, ob diese Stelle nicht ironisch-polemisch gemeint war.

III. FEUERBACH

Die Absicht der Feuerbachschen kritischen Philosophie ist es, Theologie wie spekulative Philosophie in Anthropologie aufzulösen. Nicht nur das religiöse Bewußtsein, sondern auch seine sublimierte philosophische Gestalt, die Hegelsche Spekulation, soll als falsches Bewußtsein entlarvt werden. Als positiver Ausgangspunkt erscheint dem gegenüber der sinnlich-konkrete Mensch und als sozialer Aspekt lediglich die Ich-Du-Beziehung und die Liebe. Als methodologisches Prinzip wird der Positivismus gewählt: «Die Philosophie ist die Erkenntnis dessen, was ist. Die Dinge und Wesen so zu denken, so zu erkennen, *wie sie sind*, – dies ist das höchste Gesetz, die höchste Aufgabe der Philosophie.»[5] Gott, der Gegenstand der Theologie, und der «absolute Geist», der Gegenstand der Spekulation, werden von Feuerbach als Vergegenständlichungen und Projektionen menschlicher Eigenschaften in ein Jenseits der menschlich-individuellen Realität aufgefaßt. Im «Wesen des Christentums» heißt es: «Der Gegenstand des Menschen ist nichts anderes als sein *gegenständliches Wesen* selbst. Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein *Gott. Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.* Aus seinem Gotte erkennst du den Menschen und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist eins ... Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das *öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse*.»[6] Das ist die bewußte und exakte Umkehr der Formel, in welcher die spekulative Philosophie Hegels das Verhältnis von Gottes Selbsterkenntnis und menschlichem Bewußtsein von Gott ausgedrückt hatte.

Die Wurzel der spezifischen religiösen Vorstellung wird von Feuerbach in der individuellen menschlichen Psyche gesucht: «Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott.» Aber daß er *überhaupt* einen Gott sich vorstellt, führt Feuerbach darauf zurück, daß das Individuum in sich Eigenschaften vorfindet, die es sich zwar leicht ins Unendliche gesteigert denken kann, von denen es aber zugleich weiß, daß sie in solcher Vollkommenheit ihm selbst nie zukommen können. «Das göttliche Wesen ist nichts andres als das menschliche Wesen ... *abgesondert von den Schranken des individuellen*, d.h. *wirklichen, leiblichen Menschen*, vergegenständlicht d.h. angeschaut und verehrt als ein *andres*, von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen ...»[7] Unfähig, der menschlichen «Gattung» die höchste denkbare Vollkommenheit des *Wissens*, *Fühlens* und *Wollens* (Allwissenheit, Alliebe und Allmacht) zuzuschreiben, projiziert der religiöse Einzelne diese Eigenschaften auf ein fingiertes jenseitiges Wesen, das er Gott nennt und von dem er demütig Anteil an den ihm verliehenen Gaben erfleht. Die gleiche «kritische Methode» wendet Feuerbach auch Hegel gegenüber an und führt dessen spekulative Begriffe auf hypostasierte *Prädikate* zurück: «Die Methode der reformatorischen Kritik der spekulativen Philosophie überhaupt unterscheidet sich nicht von der bereits in der Religionsphilosophie angewandten. Wir dürfen nur immer das *Prädikat zum* Subjekt, und so als Subjekt zum Objekt und Prinzip machen – also die spekulative Philosophie nur umkehren, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.»[8]

In Feuerbachs «vorläufigen Thesen» (1842) werden viele Aspekte der späteren Marxschen und Engelsschen Religionskritik antizipiert: die Betonung der sinnlich-konkreten Realität des Menschen, die «Rückverwandlung» der in Gott hypostasierten Prädikate zu Eigenschaften des Menschen (als Gattungswesen), die Formel «das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken»,[9] die Synthese von aktivem (bewußten) und passivem (gefühlsmäßigen) Prinzip als die des deutschen und französischen Wesens[10] und so weiter. Im «Wesen des Christentums» (1841) finden sich aber auch schon Andeutungen einer Theorie vom Ursprung der Religion, die an die berühmten Sätze von Marx in der «Kritik zur Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung» anklingen. Dort heißt es u.a.: «Gott ist... das Echo unserer Schmerzenslaute. Äußern muß sich der Schmerz; unwillkürlich greift der Künstler nach der Laute, um in ihren Tönen seinen eigenen Schmerz auszuhauchen. Er befriedigt seinen Schmerz, indem er ihn vernimmt, indem er ihn vergegenständlicht; er erleichtert die Last, die auf seinem Herzen ruht, indem er sie der Luft mitteilt, seinen Schmerz zu einem allgemeinen Wesen macht... Diese *freie Luft des Herzens*, dieses ausgesprochene Geheimnis, *dieser entäußerte Seelenschmerz ist Gott*. Gott ist eine *Träne der Liebe*, in tiefster Verborgenheit vergossen über das menschliche Elend. ‚Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer im Grund der Seelen gelegen' (Sebastian Franck von Wörd) – dieser Ausspruch ist der merkwürdigste, tiefste, wahrste Ausspruch der christlichen Mystik».[11] Genau genommen haben wir also zwei «Quellen», aus denen nach Feuerbach religiöse Vorstellungen hervorgehen: eine *intellektuelle*, die in der Unfähigkeit der Individuen besteht, die ins Unendliche erweitert gedachten menschlichen Eigenschaften der (sich unendlich vervollkommnenden) menschlichen Gattung sich beizulegen und sie veranlaßt, aus diesen Prädikaten ein Subjekt im Jenseits zu hypostasieren, und eine *gefühlsmäßige*, die in der Unfähigkeit besteht, sich anders über den Schmerz und die Not hinwegzutrösten, die mit menschlichem Dasein verbunden sind. Der Grund dieses Schmerzes wird an einer anderen Stelle noch näher dahingehend spezifiziert, daß «unter *dem Drucke des* Lebens, besonders des *bürgerlichen und politischen Lebens*» *der* «*positive Wunsch*» «*eines besseren Lebens nach dem Tode*» *entstehe*, für welche die Religion dann eine vermeintliche Garantie übernehme.[12] Gemeinsam ist daher sowohl der intellektuellen wie auch der gefühlsmäßigen Wurzel des Gottesglaubens das Wissen um und das Leiden an der *Endlichkeit* des individuellen menschlichen Daseins.

Gerechtfertigt ist nun aber in den Augen des Aufklärers Feuerbach die Religionskritik dadurch, daß sie – indem sie Gott die ihm fälschlich beigelegten Eigenschaften der Gattung wieder nimmt – die Menschheit bereichert und befreit. Wie alle Aufklärung glaubt die Feuerbachsche Philosophie durch bloße Umgestaltung des Bewußtseins jene Befreiungstat vollbringen zu können, auch wenn hier und da von «Praxis» die Rede ist. Die von Feuerbach propagierte Synthese ist eine von sinnlicher Anschauung und begrifflichem Denken, noch *nicht* die von Bewußtsein und Tat, wie bei A. von Cieszkowski, Moses Heß und Karl Marx.

IV. KARL MARX

Marx geht von der Position der Feuerbachschen Religionskritik aus, betrachtet sie als vorliegendes Resultat. Aber bei diesem Resultat bleibt Marx nicht stehen, sondern geht sofort über es hinaus. Wenn Feuerbach die Gottesvorstellung auf Denken und Gesinnung des individuellen Menschen zurückgeführt hatte, so fragt Marx nun seinerseits, wodurch menschliche Individuen bedingt sind, welche religiöse Vorstellungen entwickeln oder an ihnen festhalten. Wo Feuerbach das Bewußtsein Gottes als ein Selbstbewußtsein des Menschen verstand, da fragt Marx nach dem Wesen des Menschen, der sein Selbstbewußtsein nur in dieser entfremdeten Gestalt entwickeln kann. Das Problem wird um eine Stufe verschoben: «Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: der Mensch macht die Religion, die Religion nicht den Menschen»;[13] soweit stimmt Marx mit Feuerbach überein. Aber dann fährt er fort: «die Religion ist das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, *das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät* produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind».[14] Damit ist das Prinzip der Marxschen Religionskritik bereits formuliert. Staat und Gesellschaft in ihrer spezifischen, unvollkommenen, ungerechten, unmenschlichen Gestalt erzeigen entsprechend ihrer eignen «Verkehrtheit» ein verkehrtes Bewußtsein des Menschen von sich – das religiöse Bewußtsein. Die Aufgabe verschiebt

sich daher auch von der aufklärerischen Kritik der Religion zur *praktischen Kritik* der sozialen und politischen Verhältnisse, die religiöses Bewußtsein hervorbringen oder aufrechterhalten. Die Religion wird weiter als «moralische Sanktion», «feierliche Ergänzung», «allgemeiner Trost – und Rechtfertigungsgrund» dieser Welt bezeichnet.[15] Das heißt, sie gehört als wesentlicher Bestandteil zu dieser schlechten (verkehrten) Wirklichkeit hinzu, nicht nur als das ihr zugehörige (verkehrte) Bewußtsein. Sie ist nötig, um die Menschen über diese schlechte Welt hinwegzutrösten, um sie (eben dadurch) erträglich zu machen und zu rechtfertigen. Ohne Religion vermöchte diese Welt sich nicht aufrecht zu erhalten, aus diesem Grunde entsteht sie auch (spontan) immer wieder aus den unmenschlichen Lebensbedingungen.

Die Religion ist aber an diesem schlechten Ganzen immerhin noch der bessere Teil, denn «das religiöse Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der *Seufzer der bedrängten Kreatur*, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes».[16] Solche rhetorisch klangvollen Formeln gilt es genau zu lesen, wenn man Marx richtig verstehen will. Die (übrigens gar nicht originelle) Bezeichnung der Religion als Opium ist das einzige Bild, das ins allgemeine Bewußtsein eingedrungen ist, aber bei weitem nicht das aufschlußreichste. Religion wird bezeichnet als *Ausdruck* des weltlichen Elends, als «Seufzer der bedrängten Kreatur». Diese Formel ist uns schon bei Feuerbach begegnet, der Sebastian Franck von Wörd zitierte: «Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer im Grund der Seelen gelegen». Aber die Religion ist zugleich auch ein *Protest* gegen dieses Elend. Ein Protest, der freilich – nach marxistischer Auffassung – ohnmächtig und wirkungslos bleibt, weil er den Blick vom Diesseits abwenden und Hoffnung vom Jenseits erwarten läßt. Erst nachdem die religiöse Äußerung als Anteil erweckender Seufzer und als Sympathie hervorrufender Protest geschildert wurde, wird sie drittens als «Opium», als Betäubungs- und Beruhigungsmittel kritisiert. Ihre betäubende Wirkung aber wird darin erblickt, daß sie durch Hinweise auf transzendentes Glück irdisches Unglück hinzunehmen lehre. Nichts anderes ist gemeint, wenn Marx sie auch als den «Geist geistloser Zustände» apostrophiert. Sie erscheint also um so spiritueller und ästhetischer, je geistloser die materielle Welt sich erweist, je mehr sie den menschlichen Geist in ein Jenseits hinausgedrängt hat. Die Religion vermag daher allenfalls im Geiste, im Bewußtsein und imaginär zu befriedigen, nicht auf allseitige und reale Weise. Sie stellt eine Arznei dar, die nicht dazu beiträgt, die Krankheit zu heilen, an welcher die Gesellschaft und mit ihr der Mensch (beide bilden eine Einheit!) leidet, sondern nur den Schmerz zu lindern vermag. Es erscheint Marx daher sinnlos (und sogar unmenschlich), den Menschen nur dieses schmerzlindernde Mittel zu nehmen, ganz abgesehen davon, daß dies – solange die Krankheit andauert – immer vergeblich sein würde, sondern es kommt darauf an, die Krankheit selbst zu heilen und damit das Opiat überflüssig zu machen: «Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die *Forderung seines wirklichen Glücks*. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist... Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung* entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihrer unheiligen Gestalt zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die *Kritik der Erde*, die Kritik der Religion in die *Kritik des Rechts*, die Kritik der Theologie in die *Kritik der Politik*.»[17]

Genau so wie es oben geheißen hatte «dieser *Staat*, diese Sozietät produzieren die Religion», wird auch in dem zuletzt zitierten Satz nur von einer Kritik des Rechts und der *Politik* gesprochen. Bei dieser Gestalt der Kritik bleibt aber Marx bekanntlich nicht stehen. Vielmehr versucht er alle Formen menschlicher Selbstentfremdung auf ihre Wurzel zurückzuführen, die er in der entfremdeten Arbeit, den entfremdeten sozialen Beziehungen in der warenproduzierenden Gesellschaft findet. Recht und Staat erscheinen dann gegenüber der entfremdeten und entfremdenden Gesellschaft gleichfalls nur als abgeleitete Phänomene, als «Überbauten». Zur Zeit der Abfassung der «Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung» (1843) war die «Kritik der Nationalökonomie» – die erstmals in den Pariser Manuskripten (1844) in Angriff genommen wurde – noch nicht deutlich ins Blickfeld von Marx getreten. Allerdings war Marx schon bewußt, daß die *politische* Emanzipation durch die bürgerliche Revolution noch nicht jene «menschliche Befreiung» gebracht hatte und brin-

gen konnte, die sie auf ihre Fahne geschrieben hatte und für die Marx eintrat. Auch setzt er – unter Anknüpfung an Heßsche Formulierungen und vielleicht auch an Äußerungen August Graf von Cieszkowskis – seine Hoffnung bereits auf eine proletarische Revolution und eine Kombination deutschen und französischen Geistes (deutscher Philosophie und französischen Sozialismus), wie sie auch Feuerbach ins Auge gefaßt hatte.

Endlich geht es Marx in seinen Frühschriften um eine alle bisherige Philosophie wahrhaft «aufhebende» Verbindung des Selbstbewußtseins mit der historischen Praxis. In der ersten Feuerbachthese (1845) wird gegen allen bisherigen Materialismus (einschließlich Feuerbachs) der Vorwurf erhoben, er habe «die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt».[18] Im Unterschied dazu will er in seiner Konzeption die «*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*», die subjektive und tätige Seite der Realität zur Geltung bringen. Als Praxis im eminenten Sinne erscheint dabei die «*revolutionäre*», die «*praktisch-kritische*» *Tätigkeit*. In der revolutionären Aktion des zum politischen Selbstbewußtsein erweckten und erwachten Proletariats soll die *historische Substanz*, die auch Hegel nur im Nachhinein begreifend verinnerlichen konnte, zugleich sich selbst erfassen und mit einem angemessenen Bewußtsein bewegen. Hier hoffte Marx auf jene Realität nicht nur zu stoßen, sondern in sie einzudringen, die bislang von den Philosophen nur immer anders interpretiert worden war: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, sie zu verändern» (11. Feuerbachthese).[19] An die Stelle der Feuerbachschen Synthese von Denken und Anschauung tritt die von Selbstbewußtsein und revolutionärer Aktion.

«Daß die weltliche Grundlage (der Religion) sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden» (4. Feuerbachthese).[20]

Von diesen beiden Aufgaben hat Marx die zweite schon 1844 klar gesehen: die radikale, menschliche Emanzipation konnte nur eine Klasse «mit radikalen Ketten», das Industrieproletariat sein, durch dessen Aktion zugleich *alle Menschen* befreit werden würden, weil es sich als Klasse nur dadurch befreien kann, daß es jeder Art von «Herrschaft des Menschen über den Menschen» und «Ausbeutung des Menschen durch den Menschen» ein Ende bereitet. Mit der Aufhebung dieser unmenschlichen sozialen Beziehungen aber würde auch das Elend verschwinden, dessen notwendiger Ausdruck und ohnmächtiger Protest die Religion gewesen war.

Den «Selbstwiderspruch der weltlichen Grundlage» der Religion, nämlich die antagonistische Struktur der Gesellschaft und den widerspruchsvollen Charakter der bürgerlichen politischen Ökonomie hat Marx noch in seinen Hauptwerken «Das Kapital» und den «Theorien über den Mehrwert» untersucht. Die Religionskritik der Frühschriften wird also zumindest indirekt in den Arbeiten «Zur Kritik der politischen Ökonomie» fortgesetzt.

Im ersten Kapitel des «Kapital» (1867) ist der berühmte Abschnitt über den «Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis» enthalten, in dem direkt auf das Problem der religiösen Entfremdung Bezug genommen wird. In der warenproduzierenden Gesellschaft scheinen die Beziehungen der Individuen von Dingen, den Waren und deren Bewegungsgesetzen (auf dem Markt) abzuhängen. Eine geheimnisvolle Macht verwandelt die Erzeugnisse menschlicher Arbeit, die bestimmte ihren Gebrauch ermöglichende Eigenschaften haben, in «Waren», verleiht ihnen «Wert» und macht sie austauschbar gegen gleichwertige andere Waren. Dieses Geheimnis sucht Marx in dem genannten Abschnitt zu enthüllen. «Das Geheimnisvolle der Warenform, erklärt er, besteht darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit *als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst*, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge... Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welche hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um... eine Analogie zu finden, müssen wir in die *Nebelregion der religiösen Welt* flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, unter einander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den *Fetischis-*

mus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.»[21] Der Fetischcharakter der Waren und die Verselbständigung der Warenwelt gegenüber den sie arbeitsteilig produzierenden Individuen stellt aber nach Marx nicht nur ein *Analogon* zur religiösen Entfremdung dar, sondern bildet auch die Grundlage für deren Fortdauer. Solange die sozialen Beziehungen der Menschen ihnen als Beziehungen von fremden Sachen (Waren) erscheinen, ihre eigene Gesellschaft also ihnen als ein Komplex gegenständlicher Relationen mit unbeeinflußbaren Eigengesetzen gegenübersteht, werden sie nicht aufhören, jenseits dieser Gesellschaft ein transzendentes göttliches Wesen zu fingieren, genau so wie sie zur Zähmung und Regulierung dieser Gesellschaft einer politischen Macht (des Staates) bedürfen.

Wenn aber die spezifische Undurchsichtigkeit der warenproduzierenden Gesellschaft Ursache der religiösen Entfremdung des zeitgenössischen Menschen ist, dann muß die Frage auftauchen, wieso schon auf viel früheren Stufen sozialer Entwicklung religiöses Bewußtsein entstand. Damals waren die Sozialkörper einfacher, durchsichtiger, verständlicher, woran lag es dann, wenn die Menschen dennoch nicht zum Bewußtsein ihrer selbst und der sozialen Vermitteltheit ihrer Individualität gelangten? «Jene alten gesellschaftlichen Produktionsorganismen sind außerordentlich viel einfacher und durchsichtiger als der bürgerliche, aber sie beruhen entweder auf der *Unreife des individuellen Menschen*, der sich von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit anderen noch nicht losgerissen hat, *oder auf unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen*. Sie sind bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend *befangene Verhältnisse* der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebensprozesses, *daher zueinander und zur Natur*. Diese wirkliche Befangenheit spiegelt sich ideell wider in den *alten Natur- und Volksreligionen*...»[22] Hier beruht also das religiöse Bewußtsein darauf, daß entweder die Individuen noch ganz mit der naturwüchsigen Gemeinschaft eins sind, noch kein Individualbewußtsein entwickelt haben, oder in unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen (Sklaverei, Leibeigenschaft) leben; beide Phänomene aber sind letztlich bedingt durch den niedrigen Stand der Entwicklung menschlicher Arbeitsfertigkeiten (Werkzeuge, Maschinen usw.). In der modernen bürgerlichen Gesellschaft hat sich aber das selbstbewußte Individuum vollständig von den natürlichen Gemeinschaften losgelöst, bezieht sich *bewußt* auf sie zurück, und die unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse sind durch die Herstellung allgemeiner Rechtsgleichheit (Vertragsfreiheit) aufgehoben.

Nunmehr sind die alten Natur- und Volksreligionen unmöglich geworden, und an ihre Stelle tritt das Christentum: «Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als *Waren*, als als *Werten* zu verhalten, und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen als gleiche *menschliche* Arbeit, ist das *Christentum*, mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, *namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung* dem Protestantismus, Deismus usw. die entsprechende Religionsform».[23] Der Individualismus protestantischer Frömmigkeit erscheint hier als «Entsprechung» zur individuellen Produktionsweise und zur Isolierung der allein durch den Markt verbundenen Produzenten. Zur unsichtbar werdenden Kirche gehört die unsichtbar werdende Gesellschaft, die gleichsam nur hinterrücks über den Markt die Einzelnen leitet und lenkt. Adam Smith' «invisible hand» wird von der häufig anonym gebrauchten «Vorsehung» angekündet wie sie in neuzeitlicher Theologie apostrophiert wird. Karl Marx ist also schon lange vor Max Weber auf gewisse Zusammenhänge zwischen Protestantismus und «Geist des Kapitalismus» aufmerksam geworden, auch hat er keineswegs, wie man vielleicht annehmen könnte, einen monokausalen Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Protestantismus behauptet, sondern lediglich «Protestantismus, Deismus usw.» als die der kapitalistischen Warengesellschaft «entsprechende» Religionsform charakterisiert.

Die Überwindung der Religion wird im «Kapital» von einer solchen Verwandlung der Produktionsweise erwartet, die die Beziehungen der Menschen zugleich «durchsichtig» und «vernünftig» (worunter freie, allein durch die technischen Aufgaben und die individuelle Einsicht vermittelte Beziehungen zu verstehen sein dürften) werden läßt. «Der *religiöse Widerschein* der wirklichen Welt kann ... nur verschwinden, sobald die *Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens* den Menschen tagtäglich *durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur* darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihre mystischen

Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht.»[24]

An die Stelle eines gewissen Mystizismus der revolutionären (und zugleich «selbstbewußten») Aktion tritt hier die Skizze einer Gesellschaftsordnung, in der die Beziehungen der Menschen zueinander und zur Natur deutlich erkennbar und zugleich als vernünftig akzeptierbar geworden sind. In einer so beschaffenen Gesellschaft, die Marx nur dadurch für erreichbar hält, daß die freiwillig assoziierten Individuen die Kontrolle über Produktion und Verteilung übernehmen, würde der «religiöse Widerschein der wirklichen Welt... *verschwinden*». Die Aufgabe lautet also keineswegs: Bekämpfung der Religion, sondern jetzt noch eindeutiger als früher: Herbeiführung einer Gesellschaft, die religiöses Bewußtsein absterben läßt. Schmerz und Elend, aus denen schon Feuerbach Religion hervorgehen ließ, sind jetzt als das Leiden unter unfreiwilligen und unvernünftigen, unverständlich-fremden Lebensbedingungen (Sozialordnungen) präzisiert. Der Akzent hat sich vom emotionalen Leiden zum intellektuellen verschoben, ohne daß die empfundenen Schmerzen deshalb vergessen sein müßten. Die Formel, in der Marx die freie künftige Gesellschaft andeutet, ist nüchterner als in den Exzerptheften der vierziger Jahre, aber dennoch scheint mir legitim zu sein, an sie zu erinnern, weil in ihr am eindringlichsten belegt werden kann, daß die «religiöse Verklärung» überflüssig gemacht werden soll durch Stiftung einer «humanen Gemeinschaft», deren verklärtes Bild als treibendes Motiv hinter der wissenschaftlichen wie der politischen Anstrengung von Karl Marx stand: «Gesetzt wir hätten *als Menschen* (nicht als warenproduzierende Teilwesen, TF) produziert: jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren doppelt bejaht. Ich hätte 1. in meiner Produktion meine Individualität, ihre Eigentümlichkeit vergegenständlicht... 2. In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich unmittelbar den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein menschliches Bedürfnis befriedigt, als das menschliche Wesen vergegenständlicht zu ... haben. 3. für dich der *Mittler* zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir als ein notwendiger Teil deiner selbst als eine Ergänzung deines eigenen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl *in deinem Denken wie in deiner Liebe* mich bestätigt zu wissen... Unsere Produktionen wären ebensoviele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtete.»[25]

Wenn die Menschheit nach der Überzeugung von Karl Marx schon je als «Schöpferin ihrer selbst» zu deuten war, so wird diese Tatsache in der vollendet menschlichen Gesellschaft den Gliedern dieses in Liebe aufeinander bezogenen Ganzen erstmals voll bewußt und sichtbar. Die Einzelnen bedürften keines besonderen «Mittlers» mehr, um sich mit der Gattung (oder der ins Jenseits projizierten Entsprechung der Gattung, Gott) zu verbinden, sie sind alle einander zugleich Zweck und Ver-Mittler (nicht «Mittel», das man zu eigensüchtigen Zwecken gebraucht). Die humane Gesellschaft sozialer Menschen ist an die Stelle Gottes und göttlicher Vollkommenheit getreten.

V. VON FRIEDRICH ENGELS ZU W.I. LENIN, DIE VERWANDLUNG DES MARXISMUS IN EINE «WISSENSCHAFTLICHE WELTANSCHAUUNG»

Bei Friedrich Engels finden sich neben den von Marx entwickelten Thesen zur Religionskritik zunehmend Argumente, die der zeitgenössischen positivistischen und materialistischen Philosophie entnommen sind. Die «Ergänzung» entspricht aber der zunehmenden Verlagerung des Schwergewichts der Aktivität der Arbeiterbewegung: von der Kritik der politischen Ökonomie und der Hoffnung auf die umwälzende revolutionäre Aktion zur proletarischen Weltanschauung und der Stärkung und Erhaltung der Organisation (Partei). Mit der Konsolidierung einer Millionen von Mitgliedern zählenden proletarischen sozialistischen Partei und dem Ausbleiben der Revolution entstand mehr und mehr das Bedürfnis, die organisatorische Einheit weltanschaulich zu unterbauen und zu festigen. Je länger die Revolution ausblieb, um so wichtiger schien es den Parteiführern, durch eine *eigene Weltanschauung* die Abgrenzung gegenüber dem bürgerlichen Milieu markieren zu können. Diese Weltanschauung wird der «dialektische Materialismus», in dem Elemente Hegelscher Dialektik mit der materialistischen Evolutionslehre Häckels und anderer kombiniert sind. Daß *inhaltlich* diese Weltanschauung von der «bürgerlichen» der gleichen Zeit sich gar nicht so sehr unterscheidet, wird von Engels und seinen «Erben» Kautsky und Lenin kaum gesehen. Der soziale Gegensatz Bürgertum–Proletariat wird auf den weltanschaulichen Gegensatz von Idealismus und Materialismus übertragen. Das konservativ gewordene Bürgertum gilt als

idealistisch und als (wenigstens äußerlich) religiös. Durch die Annahme des irreligiösen dialektischen Materialismus kann daher auch ein Einzelner aus anderen Gesellschaftsschichten seine Zugehörigkeit zur marxistischen Arbeiterbewegung dokumentieren. In früheren historischen Phasen war freilich – wie Engels erkennt – auch das Bürgertum materialistisch-atheistisch oder zumindest deistisch (was nach Engels einer verschämten und vorsichtigen Form des Atheismus gleichkommt). Die revolutionäre marxistische Arbeiterbewegung erweise sich also auch hier als «Erbin» der «progressiven Züge» des früheren Bürgertums. Der Akzent verlagert sich von Kritik und revolutionärer Praxis zur Weltanschauung und Organisation.

In den Vorarbeiten zum Anti-Dühring (1878) hat Engels u.a. notiert: «Schon die *richtige Widerspiegelung der Natur* äußerst schwer, Produkt einer langen Erfahrungsgeschichte. Die Naturkräfte dem ursprünglichen Menschen etwas Fremdes, Geheimnisvolles, Überlegenes. Auf einer gewissen Stufe, die *alle* Kulturvölker durchmachen, assimiliert er sie sich durch *Personifikation*. Dieser Personifikationstrieb schuf eben überall Götter, und der consensus gentium des Beweises vom Dasein Gottes beweist eben nur die Allgemeinheit dieses Personifikationstriebs als *notwendige Durchgangsstufe*, also auch der Religion. Erst die wirkliche Erkenntnis der Naturkräfte vertreibt die Götter oder den Gott aus einer Position nach der andern.»[26] Diese Auffassung stimmt ziemlich genau mit der *Auguste Comtes* und dessen Drei-Stadien-Gesetz überein. Religiöses Bewußtsein wird als eine primitive Weise der Erkenntnis interpretiert, die durch den Fortschritt der Naturwissenschaft zunächst monotheistisch, dann metaphysisch und schließlich ganz aufgelöst wird. In der Einleitung zum Anti-Dühring hatte Engels ganz ähnlich wie Comte die Überflüssigkeit einer «über den andern Wissenschaften stehenden Philosophie» begründet: «Sobald an jede einzelne Wissenschaft die Forderung herantritt, über ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Dinge und der Kenntnis von den Dingen sich klarzuwerden, ist jede *besondre* Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang *überflüssig*. Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen – die formelle Logik und die Dialektik. *Alles andere geht auf in die positive Wissenschaft* von Natur und Geschichte.»[27]

In der Religionskritik des Engelsschen und des späteren Marxismus verschränkt sich eine positivistische Haltung mit einer weltanschaulichen Polemik. Während vom Standpunkt positivistischer Wissenschaftsgläubigkeit Religion durch Entfaltung der positiven Wissenschaften unnötig wird, erscheint sie der Position des *Materialisten* als feindliche Weltanschauung. In der Behauptung, beim «Diamat» handle es sich um eine «wissenschaftliche Weltanschauung», sind diese beiden – ihrem Wesen nach unvereinbaren – Behauptungen miteinander kombiniert. Schon Engels hat dabei die Religion als ein Form des «Idealismus» oder des Dualismus verstanden, gegen die der materialistische Monismus gestellt wird. Durch den Fortschritt der Wissenschaften glaubt Engels auch jene «Einheit des Menschen mit der Natur» wieder gewinnen zu können, die in Religion und Philosophie verlorengegangen war: «Namentlich seit den gewaltigen Fortschritten der Naturwissenschaft in diesem (dem 19. IF) Jahrhundert werden wir mehr und mehr in den Stand gesetzt, auch die entfernteren natürlichen Nachwirkungen wenigstens unserer gewöhnlichen Produktionshandlungen kennen und damit beherrschen zu lernen. Je mehr dies aber geschieht, desto mehr werden sich die Menschen *wieder als Eins mit der Natur nicht nur fühlen, sondern auch wissen*, und je unmöglicher wird jene widersinnige und widernatürliche Vorstellung von einem Gegenstand zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, Seele und Leib, wie sie seit dem Verfall des klassischen Altertums in Europa aufgekommen und im Christentum ihre höchste Ausbildung erfahren hat».[28] Während Marx durch eine veränderte Produktionsweise die Einheit der Glieder der Gesellschaft und ihre Beziehung zur Natur so verändern wollte, daß sie einander und die Natur als freundliche Ergänzung und Bedingung der Entfaltung ihres Lebens erfahren, setzt Friedrich Engels – vor allem in seinen späteren Arbeiten – auf den Fortschritt der Naturerkenntnis und der technischen Natur-*beherrschung*. Was in der Marxschen Reflexion nur ein – untergeordnetes, wenngleich notwendiges *Moment* war, rückt bei Engels in den Mittelpunkt des Interesses. Der spätere sowjetische Marxismus hat diese Verlagerung noch stärker betont. Fortschritt wird mit dem naturwissenschaftlich-technischen identisch und der Vorzug der «sozialistischen Gesellschaftsordnung» schließlich vor allem darin erblickt, daß sie die optimalen Bedingungen für die Entwicklung der Produktivkräfte gewährleistet (Stalin). Dem entspricht es ganz genau, wenn jetzt Religion und Kirche vor allem als Hindernis voller Entfaltung wissenschaft-

licher Forschung bekämpft werden und die alte Gottlosenbewegung in einer «Gesellschaft für die Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse» weiterleben. In einem Buch des SED-Ideologen Olaf Klohr heißt es ganz konsequent in diesem Sinne: «Die Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaft und Religion, zwischen wissenschaftlichem und biblischem Weltbild liegt im geschichtlichen Verlauf der Ereignisse eingeschlossen und kann im Interesse der Entwicklung des Sozialismus nicht umgangen werden, denn es gibt keine friedliche Koexistenz der gegensätzlichen Ideologien.»[29]

Die hinter dieser neuen Frontstellung liegenden Mißverständnisse betreffen sowohl das Wesen der Religion als auch das der Wissenschaft. Sie lassen sich zum Teil aus dem bis zum heutigen Tage ungeklärten Verhältnis zwischen dem Hegelschen, dem Marxschen, dem Engelsschen und dem modernen (positivistischen) Wissenschaftsbegriff zurückführen. Es kann kaum geleugnet werden, daß zumindest im Marxschen und teilweise auch im Engelsschen Wissenschaftsbegriff (bewußt oder unbewußt) ein Stück jenes umfassenden und absoluten Wissenschaftsbegriffs von Hegel fortlebt. Bei Marx wird das «absolute Wissen» abgelöst durch das historisch-bedingte Absolutum einer in der proletarisch-revolutionären Aktion zum Selbstbewußtsein kommenden Geschichte. Bei Engels taucht umrißhaft eine tendenziell absolute und allumfassende dialektisch-materialistische Weltanschauung auf, die ähnlich wie im Hegelschen System als Selbstbewußtsein der Welt (statt des in der materiellen Welt nur «entäußerten» Hegelschen Geistes) im Menschen verstanden werden könnte. Mit dieser Art von Wissenschaft ist aber die experimentell oder durch Beobachtung verifizierbare Einsicht in kausale Zusammenhänge der Erscheinungen von Natur und Gesellschaft, wie sie von der modernen Wissenschaft vermittelt wird, nicht identisch. Während die ältere, philosophische Art von «Wissenschaft» zugleich den Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit und den Sinn menschlicher Existenz zu erhellen versucht, vermag «Wissenschaft» im modernen, positivistischen Sinn lediglich durch Nachweis kausaler oder funktionaler Zusammenhänge die menschliche Macht über die Natur (und die gesellschaftlichen Prozesse) zu stärken. Moderne Wissenschaft kann daher auch gar nicht mehr in Konflikt mit der Religion geraten, wenn sie im Umkreis ihrer selbstgewählten Beschränkung auf die Erforschung verifizierbarer Beziehungen einzelner (isolierter) Phänomene verbleibt.

Bei W. I. Lenin bekommt die marxistische Religionskritik einen scharf polemischen Ton, der kaum anders als individual-psychologisch erklärt werden kann: «Die Religion ist *Opium für das Volk*. Die Religion ist eine Art geistigen Fusels, in dem die Sklaven des Kapitals ihr Menschenantlitz, ihren Anspruch auf ein auch nur halbwegs menschenwürdiges Dasein ersäufen.»[30] Bezeichnend ist an diesem Zitat die kleine, folgenreiche Änderung an der Marxschen Formel: «die Religion ist das Opium *des Volkes*». Bei Marx handelte es sich um ein Narkotikum, das sich das Volk in seinem Elend selbst schafft, das aus dem realen Elend seiner Lage hervorgeht. Bei Lenin wird hieraus – ganz im Sinne der älteren bürgerlichen Religionskritik des 18. Jahrhunderts, für die Lenin große Bewunderung hegte – ein von den herrschenden Klassen dem dienenden Volk absichtlich zubereitetes Mittel, durch das «Demut und Geduld im irdischen Leben» bewirkt werden soll. Religion ist für den Politiker Lenin in erster Linie, ja fast ausschließlich ein Herrschaftsinstrument: «Der Marxismus betrachtet alle heutigen Religionen und Kirchen, alle und jegliche religiöse Organisationen *stets* als Organe der bürgerlichen Reaktion, die dem *Schutz der Ausbeutung* und der Umnebelung der Arbeiterklasse dienen.»[31] Trotz dieser politisch-instrumentalen Auffassung von der Funktion der Religion betont allerdings der Taktiker Lenin immer wieder, daß «die atheistische Propaganda der Sozialdemokratie untergeordnet sein muß ihrer *Hauptaufgabe:* der Entfaltung des Klassenkampfes der ausgebeuteten Massen gegen die Ausbeuter.»[32] Dementsprechend müssen Parteiführer Rücksicht auf «religiöse Vorurteile» von Arbeitern nehmen, wenn diese dadurch besser für eine gemeinsame Aktion (einen Streik z. B.) gewonnen werden können. In diesem taktischen Ratschlag ist noch ein Stück jener älteren Marxschen Konzeption enthalten, derzufolge die Religion «abstirbt», wenn durch die gemeinsamen Anstrengungen des revolutionären Proletariats der Industrienationen eine sozialistische und endlich auch eine kommunistische Gesellschaftsordnung gestiftet worden ist.

Den Höhepunkt erreicht die Leninsche Polemik in seinen Briefen an *Maxim Gorki*, der sich zu einer freireligiösen Gruppe bekannte, die sich selbst als «Gottbildner» bezeichnete. «Gerade weil jede religiöse Idee, jede Idee von jedem Herrgott, selbst jedes Kokettieren mit einem Herrgott eine unsagbare Abscheulichkeit ist, die von der demokratischen Bourgeoisie mit besonderer Duldsamkeit (oft

sogar wohlwollend) aufgenommen wird – gerade deshalb ist sie die gefährlichste Abscheulichkeit, die widerlichste Seuche. Millionen von Sünden, Gemeinheiten, Gewalttaten und Verseuchungen physischer Art werden von der großen Menge viel leichter erkannt und sind daher viel weniger gefährlich als die raffinierte, vergeistigte, in die prächtigsten ‚ideologischen' Gewänder gekleidete Idee von einem lieben Gott» (Brief an Maxim Gorki v. Nov. 1913).[33]

Soweit dieser leidenschaftliche und blinde Haß auf jede Art von Religion nicht individualpsychologisch erklärt werden kann, könnte man ihn – gerade im vorliegenden Fall – auf die Wut darüber zurückführen, daß die Religion nicht immer und überall mit dem vergröberten und verzerrten Klischee übereinstimmt, das sich die bürgerliche Religionskritik des 18. Jahrhunderts von ihr gemacht hatte und das Lenin als taktisch nützlich für die russischen, rückständigen Verhältnisse zu übernehmen empfahl. Daher der scharfe Ton in den Briefen an den ganz und gar unorthodoxen Maxim Gorki, dessen schriftstellerische Arbeiten Lenin zugleich bewunderte und schätzte.

VI. FOLGERUNGEN

Aus der geschilderten Entwicklung der marxistischen Religionskritik kann man, wie mir scheint, zwei Folgerungen ziehen: 1. Gegen die *Marxsche* These, daß Religion immer hervorgehe aus sozialen Verhältnissen, in denen der Mensch ein elendes und geknechtetes Wesen ist und die für die Individuen «undurchsichtig» unverständlich bleiben, kann die christliche Antwort lauten: wohlan denn, wir lassen es auf eine «Wette» im Pascalschen Sinne ankommen. Wir *wissen*, daß die Religion etwas anderes ist als eine Folge menschlichen Elends und unzulänglicher Durchsichtigkeit sozialer Beziehungen; wenn ihr aber überzeugt seid, daß es sich anders verhält, dann *beweist*, daß die Religion *von allein* abstirbt, wenn man optimale (oder «ideale») soziale Verhältnisse schafft, in denen alle Menschen glücklich werden können. Ihr dürft aber in diesem Falle nicht die Überzeugungskraft dieses empirischen Nachweises dadurch beeinträchtigen, daß ihr *direkt* mit allen möglichen Arten sozialen und politischen Zwangs gegen die Gläubigen und ihre Kirche vorgeht. Die Kirche wird sich Anstrengungen um die Stiftung wahrhaft gerechter und freiheitlicher Verhältnisse nicht widersetzen, im Gegenteil. Sie wird aber auch dort sich der politischen Äußerung enthalten, wo sie glaubt, daß ein Staat auf einem falschen Weg sich befindet, solange wenigstens glaubhaft bleibt, daß die betreffende Regierung in bester Absicht handelt. Sie darf aber ihrerseits erwarten, daß ihre eigene politische Zurückhaltung durch gleiche Zurückhaltung von der anderen Seite honoriert wird.

2. Gegenüber der *späteren marxistischen Religionskritik* aber kann die zeitgenössische Theologie und Wissenschaftstheorie überzeugende Argumente ins Feld führen. Sie kann zeigen, wie christlicher Glaube keineswegs an ein mittelalterliches Weltbild gebunden ist, daß heutige Theologie der wissenschaftlichen Forschung keine Schranken mehr setzt, sondern lediglich im Interesse des Menschen und seiner Personwürde Bedenken gegen eine skrupellose Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse anmeldet. Gleichzeitig wird man auf das Wissenschaftsverständnis so gut wie aller bedeutenden zeitgenössischen Wissenschaftler hinweisen, die genau wissen, wie wenig die Wissenschaft Fragen nach dem Sinn menschlichen Daseins, dem Wert des Lebens und nach unseren sittlichen Aufgaben zu beantworten vermag.

In beiden Fällen scheint mir, haben eine weltoffene und moderne christliche Theologie und ein christlicher Glaube nichts zu befürchten. Mit der Überwindung unangebrachter Furcht aber wird ein entkrampftes, selbstsicheres und zugleich humanes Verhältnis zu Kommunisten möglich.

[1] Philosophie der Weltgeschichte I, Ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1955, 125. Hervorhebungen von mir.
[2] Ibid., 130.
[3] Sämtliche Werke X (Jubiläumsausgabe), ed. Glockner, 459.
[4] Jenenser Realphilosophie, ed. Hoffmeister, 259.
[5] Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842), (Sämtliche Werke II, ed. Bolin u. Jodl, Stuttgart 1903–1911, 232).
[6] Sämtliche Werke VI, 15.
[7] Ibid., 17.
[8] Sämtliche Werke II, 224.
[9] Sämtliche Werke VI, 239.
[10] Ibid., 236.
[11] Ibid., 146.
[12] Ibid., 162.
[13] Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEGA, Erste Abteilung, Bd. I, 1, 607f.

[14] Ibid.
[15] Ibid.
[16] Ibid.
[17] Ibid.
[18] Marx-Engels Werke III, Berlin 1956ff., 5.
[19] Ibid., 7.
[20] Ibid., 6.
[21] Das Kapital I, Berlin 1947, 77f.
[22] Ibid., 85.
[23] Ibid., 84f.
[24] Ibid., 85.
[25] MEGA, I. Abteilung. Bd. III, 546f.
[26] Marx-Engels Werke XX, 582.
[27] Ibid., 24.
[28] Ibid., 24.
[28] Ibid., 453.
[29] Naturwissenschaft und Religion, Berlin 1958, 6.
[30] Lenin, Werke X, Berlin 1963ff., 71.
[31] Lenin, Werke XV, 405.
[32] Ibid., 408.
[33] Lenin, Werke XXXV, 99.

IRING FETSCHER

Geboren 1922 in Marbach, studierte in Tübingen und an der Pariser Sorbonne, 1950 promovierte er in Tübingen mit der Arbeit: Hegels Lehre vom Menschen, 1959 habilitierte er dort mit der These: Rousseaus politische Philosophie. Er lehrt als Professor für Politische Wissenschaft an der Universität Frankfurt am Main. Seine Werke: Von Marx zur Sowjetideologie, [11] 1964, und Der Marxismus, seine Geschichte in Dokumenten I–II, 1962–1965. An folgenden Zeitschriften arbeitet er mit: Politische Vierteljahreshefte, Marxismusstudien, Philosophische Rundschau. Zudem ist er Mitarbeiter an einer demnächst erscheinenden Studie über die Theorie der internationalen Politik sowie an einer im Entstehen begriffenen vierbändigen Geschichte politischer Theorien.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Ingo Hermann

Der totale Humanismus

Utopische Wegzeichen zwischen Koexistenz und Pluralismus*

Daß die physische Existenz der Menschheit heute und morgen vom Verlauf der *politischen* Beziehungen zwischen dem revolutionären Kommunismus und dem übrigen Teil der Erde abhängt, ist niemandem eine Frage, der die politischen Kraftverhältnisse zur Kenntnis nimmt. Daß die Zukunft der Geschichte auch vom Verlauf der *ideologischen* Beziehungen zwischen dem Marxismus samt seinen Folgen und dem anderen Teil der philosophischen Welt abhängt, ist niemandem eine Frage, der Kraft und Schlüssigkeit der verschiedenen Ideologien miteinander vergleicht.

Daß sich, zumindest in Westeuropa und den Vereinigten Staaten, gegenwärtig nur wenige der Mühe dieses Vergleichens unterziehen, gehört zu den gefährlichen und damit unverantwortlichen Ungereimtheiten unseres gesellschaftlichen Bewußtseins. Dem Anspruch der gesellschaftlichen Notwendigkeit im Gegensatz dazu nicht aus dem Weg gegangen zu sein, gehört seit zwei Jahren zu den Verdiensten der Paulusgesellschaft. Das Thema hieß ein wenig allgemein – «Christentum und Marxismus heute». Näherhin wurden die Fragen erörtert, welche Lebenskraft die Religion habe, wie die Zukunft der Menschheit im Spannungsfeld der Ideologien vorstellbar sei und – damit zusammenhängend – die Frage, ob für Christen und Marxisten eine ideologische Koexistenz das äußerste der erreichbaren Möglichkeiten sei. Nun, diese Themen wären heute in jeder einigermaßen unabhängigen Provinzakademie denkbar. Aber wie – nach Karl Kraus – gute Ideen wertlos sind und alles darauf ankommt, *wer* sie hat, so könnte man hier abwandelnd sagen: gute Themen sind wertlos, es kommt darauf an, *wer* sie erörtert. Die Liste der Referenten ist es denn auch, die dem Frühjahrstreffen an der Salzach seinen einmaligen Charakter gab. Dem Geschäftsführer der Paulusgesellschaft, Dr. Erich Kellner, war es nach mehreren Reisen in die osteuropäischen Länder gelungen, Christen und Marxisten aus Ost und West auf *ein* Podium zu bringen, und zwar so viele, daß der bewährte Diskussionsleiter, der Heidelberger Gehirn-Physiologe Prof. Hans Schaefer, fraglos Mühe hatte, der gerufenen Geister Herr zu werden und einen geordneten Ablauf der Referate und Diskussionen zu gewährleisten. Die Tagung wurde zum Kongreß. Neben Berlin, Hamburg, München, Heidelberg und Münster, neben Wien, Nijmegen und Paris, Florenz, Rom und Palermo, neben Madrid und Barcelona standen osteuropäische Städtenamen hinter den Namen der Referenten: Sofia und Zagreb, Ljubljana und Belgrad. Tagungssprachen waren deutsch und französisch, und als am ersten Tag die simultane Dolmetscher-

*Das Heft Nummer 7 des vorigen Jahres brachte schon einen kleinen Bericht von H. H. Dr. W. Bröker (Münster) über die Frühjahrstagung der Paulusgesellschaft in Salzburg (29. 4. 1965–2. 5. 1965). Auf Wunsch mehrerer Leser haben wir Herrn Dr. I. Hermann gebeten, einen ausführlichen Rapport von den verschiedenen Referaten zusammenzustellen. Der Beitrag ist die für den Druck gekürzte und überarbeitete Fassung einer Rundfunksendung des Autors vor dem WDRKöln. (Red.)

anlage noch nicht vollständig war, ergab sich plötzlich ein Bild, das mir für die Salzburger Begegnung bezeichnend zu sein scheint: ein französischer Jesuit übersetzte, neben dem Referenten auf dem Podium stehend, Satz für Satz das Referat seines Landsmannes Roger Garaudy, des Chefideologen der französischen KP; und der dialektisch lächelnde Beobachter sah über strengem Römischem Kragen ein Gesicht mit dem Ausdruck offener Konzentration und hörte aus dem Munde eines katholischen Ordensmannes, aus welchem Grunde die Religion das Opium des Volkes genannt werden müsse. Ein belangloses Geschehen? Technisch bedingt und unverbindlich? Vielleicht. Vielleicht aber war es auch das absichtslose und darum doppelt glaubwürdige Zeichen einer Bereitschaft, so genau wie möglich verstehen zu wollen, was der andere zu sagen hat.

Es wäre freilich verstiegen, wollte man das Verlesen von Referaten und die Wortmeldungen der Diskussion einen Dialog zwischen Christen und Marxisten oder Katholiken und Kommunisten nennen. Es war mehr eine Konfrontation als ein Dialog, was bei der Zusammensetzung der Kongreßgesellschaft und ihrer Verschiedenheit in Sprache, Begrifflichkeit und Tradition auch gar nicht anders erwartet werden konnte. Wenn westliche Christen und wenn östliche Marxisten Freiheit, Zukunft, Koexistenz sagen, dann meinen sie nicht dasselbe. Aber *daß* sie sich gegenseitig sagen, was sie meinen und was sie nicht meinen – und dies nicht im Stil deklamatorischer Parteireden, sondern mit dem zum Zweifel bereiten Ernst der wissenschaftlichen Debatte – das dürfte ebenso nützlich und notwendig sein, wie es selten ist.

Mit Recht hatte Prof. Hans Schaefer in seinem Einleitungsreferat über «Die Perspektiven der Wissenschaft» darauf hingewiesen, daß politische Konflikte nicht zuletzt durch Mangel an Information ausgelöst oder durchgehalten werden und darum erst eine möglichst genaue Kenntnis aller Sachverhalte der menschliche Vernunft ermöglicht, eine Politik der Emotionen und das heißt immer auch eine Politik der Angst zu vermeiden.

Schon die erste der erörterten Sachfragen bestätigte den Wert einer Begegnung mit Leuten, die nicht bloß Fachleute für Fragen des dialektischen Materialismus, sondern selber Materialisten sind. So stellte sich bald heraus, daß die Mutmaßungen westlicher Fachleute über den Stellenwert des Atheismus im System des Diamat von den kommunistischen Ideologen nicht oder noch nicht bestätigt wurden. *Marcel Reding*, Professor für katholische Theologie an der Freien Universität Berlin, hatte erklärt:

«Über die Tradition hinaus soll gefragt werden, ob christlicher Glaube und Marxismus von ihrem jeweiligen geistigen Herrn her unverträglich sein müssen.

Diese Frage hat eine geringe Gegenwartsbedeutung, ihr kommt höchstens ein Zukunftsinteresse zu. Ich spreche also vom Kern des Christentums und vom Kern des Marxismus, nicht von dem Marxismus, wie er sich heute präsentiert. Denn über seine religiöse Haltung wissen wir genau Bescheid, und es wäre völlig illusorisch zu meinen, hier könnte man auch nur die geringsten Zweifel haben. Aber was den Kern und das Wesen der Sache anbelangt, ist das ganz anders. Als mögliche atheistische Voraussetzung wäre die radikale Unabhängigkeit des Menschen zu denken oder auch die absolute Kirchenfeindlichkeit unter dem Aspekt ihrer hemmenden Funktion für den sozialen Fortschritt. Als eine weitere Voraussetzung könnte man auch den dialektischen Materialismus aufführen. Dann wäre das Geschichtsgesetz eine Konsequenz des dialektischen Materialismus. Es ist nicht zu leugnen, daß es sehr einfach wäre, das Geschichtsgesetz aus dem dialektischen Materialismus abzuleiten, aber Marxens Arbeitsweise ist eine umgekehrte gewesen. Er ist nicht vom allgemeinen zum besonderen, sondern vom besonderen zum allgemeinen vorgegangen. Es ist klar, wenn ich sagen kann: alle Eier sind rund, dann sind auch die Hühnereier rund. Und wenn alles dialektisch ist, dann ist auch der geschichtliche Prozeß dialektisch. Aber ich glaube, das ist zu einfach und ist eben unmarxistisch. Ich würde meinen, die Beobachtung, daß die Produktion ihre besonderen Überbauformen entwickelt, bedarf solcher langen metaphysisch schwer belasteten Voraussetzungen eben nicht. Ebensowenig wie andere wissenschaftliche Gesetze hat das Basis-Überbau-Gesetz atheistische Konsequenzen, wenn man diese Konsequenzen durch atheistische Interpretation des Gesetzes nicht bereits vorgängig in es hineingetragen hat. Es ist ganz klar, daß das Gesetz atheistisch interpretiert werden kann, und es kann für uns Christen nicht darauf ankommen, einen Marxisten zu verhindern, ein Atheist zu sein. Die Frage ist bloß, ob er es vom Wesen des Marxismus her sein muß. Die Entscheidung darüber, ob der Marxismus oder ob ein möglicher Marxismus atheistisch ist oder nicht, hängt von der Entscheidung darüber ab, welcherlei Voraussetzungen man mit dem Geschichtsgesetz glaubt verknüpfen zu müssen. Das Geschichtsgesetz selber, der Kern des Marxismus, ist nicht atheistisch.»

Professor Roger Garaudy, Directeur du Centre des Etudes et des Recherches Marxistes in Paris, stellte dem jedoch in Referat und Diskussionsbeiträgen eine radikal andere Auffassung entge-

gen, und diese Entgegnung war eine der großen Überraschungen von Salzburg. Garaudy – und später auch andere, z. B. der an der Berliner Humboldt-Universität lehrende Philosophieprofessor Walter Hollitscher – erklärten, der Atheismus gehöre durchaus zu den Implikationen des dialektischen Materialismus. Wer unter den westlichen Wissenschaftlern, vor allem den Philosophen und Theologen, jedoch erwartet hatte, über Sinn und Unsinn einer Leugnung der Existenz Gottes, über Sinn und Unsinn des Atheismus also, disputieren zu können, mußte sich von Garaudy informieren lassen, daß die marxistische Alternative zur Religion nicht ein materialistischer Atheismus ist, wie ihn die christliche Scholastik zu widerlegen sucht, sondern ein zur Totalität entschlossener Humanismus. Der Marxismus versteht sich laut Garaudy nicht als Negation der Religion, sondern als radikale Bejahung des Menschen, und zwar eines ausschließlich innerweltlich aufgefaßten Menschen. *Roger Garaudy* sagt:

«Wir gehen sehr positiv aus vom Menschen und von seiner schöpferischen Arbeit. Wir glauben, daß alle Probleme sich vom Menschen und durch den Menschen stellen. Unser Ziel ist es, die sozialen Bedingungen zu schaffen, daß jeder Mensch ein Mensch sein kann. Es ist also nicht möglich zu sagen: die Religion sagt, daß es einen Gott gibt, und der Atheist sagt, es gibt keinen. Wir halten uns streng an die Immanenz, es ist kein Körnchen Metaphysik dabei.»

Garaudys totaler Humanismus – zwar als Gegenthese gegen die religiöse Interpretation des Menschen gemeint – war mehr als eine Antithese. Sie bot zugleich die Elemente einer Synthese: «Wenn Sie nachweisen, daß die Religion *zum Menschen* gehört, dann können wir miteinander reden» hatte er in der Diskussion zugestanden. Dieser Ball wurde von den christlichen Wissenschaftlern aufgefangen. *Karl Rahner*, Professor für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie in München, versuchte zu begründen, warum die Religion zum Menschen gehört:

«Niemand wird auf die Dauer den Menschen verbieten können, sich wichtig zu nehmen. Je rationaler in der Geschichte der Menschheit der Mensch wird, umso mehr ist er bei sich, erfährt er sich in seiner je unvertretbaren Einmaligkeit, Freiheit und Würde. Je wichtiger und fordernder die Gesellschaft ihm erscheinen wird, umso mehr wird der Einzelne an Bedeutung wachsen, denn sonst würde die Gesellschaft selbst unweigerlich zur Herde von Bedeutungslosen werden. Die Würde der Gesellschaft, der radikale Ernst, der durch sie gestellten Aufgaben und Forderungen mehrt und vermindert nicht die Würde und den radikalen Ernst, die der Einzelne sich und jedem Einzelnen schuldet. Auch von daher wird er in Zukunft mehr, nicht weniger, seine Je-Einmaligkeit erfahren. Je befreiter der Mensch von den Fesseln der Natur wird, umso mehr kommt er zu sich, wird er für sich und zu sich selbst frei, und keine ökonomische Veränderung und kein gesellschaftliches System werden verhindern können, daß der Mensch die Grenze in seinem Tod wissend erfährt und dadurch, wenn auch nicht nur dadurch, sich selber als Ganzer in Frage stellt. Man kann ihm die Frage nach sich als Ganzem und nach dem Sinn schlechthin, der nicht mehr auf die funktionalen Zusammenhänge der Einzelmomente seiner Welt und seines Daseins, sondern auf den Sinn des Ganzen geht, nicht verbieten. Er mag dann erklären, keine Antwort auf diese Frage zu haben, er mag vielleicht auch versuchen, auch schon diese Frage als solche selbst für sinnlos zu erklären. Sie wird sich dennoch immer aufs Neue stellen. Und darum wird es immer Menschen geben, die den Mut haben, diese Frage mit der Antwort der Religion, der absoluten Zukunft, zu beantworten. Solche Menschen sagen nicht, daß sie in derjenigen Ebene eine Antwort auf die Frage nach dem einen totalen Sinn des Daseins und der Welt haben, in der der Inhalt einer möglichen Antwort innerweltlich, neben anderen Wirklichkeiten der Erfahrung vorweisbar wäre. Diese Menschen sagen vielmehr, daß der eine, in sich selbst alles vorwegnehmende Grund aller pluralen Wirklichkeit von der Pluralität dieser Erfahrungswirklichkeiten her immer und notwendig und auch im Besitz dieser absoluten Zukunft selbst ein unumgreifliches Geheimnis sei und bleibe, und gerade so und nicht als das Durchschaute die Seligkeit der Liebe des Menschen wird.

Aber diese Menschen glauben, daß er gerade so als die absolute Zukunft des Menschen sich dem Menschen zuschicke und so von diesem genannt und erwartet werden könne und müsse. Und das ist, was diese Religion eben unter Religion versteht. Diese Religion ist nicht diejenige Lösung der Fragen, die innerweltlich, gewissermaßen-funktional zwischen den einzelnen Wirklichkeiten in ihrem gegenseitigen Verhältnis aufstehen, sondern die Lösung der Frage, freilich in das absolute Geheimnis hinein, die Frage, die das Ganze dieser pluralen Wirklichkeit meint. Und weil diese Frage bleiben wird, wird auch Religion sein, Christentum, dessen Wesen ja gerade darin besteht, die Frage nach der Welt und den Menschen als Ganzem nicht mit den Fragen in der Welt und über einzelne Daten des Menschen zu verwechseln.

Diese bleibende Religion wird auch als institutionelle bleiben. Was natürlich vielleicht ein besonderes und schwieriges Problem ist. Der Mensch vollzieht nämlich eben sein transzendentales Verhältnis zur einen Totalität seines Daseins, seiner Welt und seiner

Zukunft, weil er sie auch reflex vollziehen muß in kategorialen Begriffen, in konkreten Taten, in gesellschaftlicher Ordnung, kurz: kirchlich. Er kann es gar nicht anders.

Gibt es also die Religion der Zukunft immer, dann wird es sie auch in irgendeiner Form und Gestalt als gesellschaftliche Größe geben.»

Karl Rahner hat hier zwei Dinge gleichgeordnet: die Religion als Selbstaussage des freien Menschen und die Religion als Institution. Ob diese Verbindung notwendig, gewissermaßen automatisch sei, gehört jedoch heute zu den strittigen Fragen – sowohl der innerkirchlichen Bewußtseinskritik als auch der psychologischen und soziologischen Religionsanalysen. Die Frage ist, ob nicht die Religion für Dinge verantwortlich gemacht wird, die allein als Folge der Institutionalisierung, der Apparatur anzusehen sind. Wenn Marx die Religion «Opium des Volkes» nennt und sie für die Resignation gegenüber den menschenunwürdigen Verhältnissen verantwortlich macht oder wenn Garaudy sagt, die christliche Religion biete unter dem Mantel des Übernatürlichen Untermenschliches an, so ist zu fragen, ob hier das Christentum als Bergpredigt Jesu gemeint sein kann, oder ob nicht vielmehr die institutionelle Religion – durch die Ehe mit der jeweils etablierten Gesellschaft – für diese Fehlfunktion verantwortlich ist. Der Nijmeger Soziologe *Osmund Schreuder* nannte zu dieser Frage eine Reihe von Gesichtspunkten, die für jede ins Detail gehende Auseinandersetzung mit der marxistischen Religionskritik unentbehrlich zu sein scheinen.

«Die Frage nach der Zukunft der Religion, die Frage der Überlebungschancen, liegt nicht auf funktionaler, sondern ganz auf struktureller Ebene. Ich kann hier auf das Strukturproblem nicht ausführlich eingehen, ich möchte die Gedanken nur kurz zusammenfassen. Es ist, so meinen amerikanische Soziologen, so, daß in unserer dynamischen Gesellschaft diejenigen Religionen die geringsten Zukunftsmöglichkeiten besitzen, deren Dogmatik und Ritual am meisten weltablehnend und am meisten immobil sind. Und die Soziologen führen das nicht so sehr zurück auf die Inhalte dieser Dogmatik oder dieses Rituals, sondern vielmehr auf die Merkmale der Innenstruktur der Religionen im weitesten Sinne. Das heißt also, die Immobilität der Religionen wird zu einem erheblichen Teil zurückgeführt auf die übersteigerte Hierarchie, auf die Überbürokratisierung, auf die autoritären Verwaltungsmuster, auf die niveaugebundene Kommunikation, auf die Brüche in der Kommunikation, so daß keine richtige Kommunikation, keine realistische Kommunikation von unten nach oben stattfindet; sie führen es zurück auf die Überstandardisierung der Verhaltensweisen – denken Sie zum Beispiel an die ausführlichen Moralkodices der katholischen Kirche undsoweiter undsofort.

Wissen sich solche Systeme, trotz dieser eben erwähnten Merkmale, trotzdem aufrecht zu erhalten, dann muß das darauf zurückgeführt werden, daß sie entweder mit Machtmitteln arbeiten können, mit Machtmitteln ihre Schäfchen bei der Stange halten können, um es mal so auszudrücken, oder es wird darauf zurückgeführt, daß die offiziellen religiösen Lehren und Riten von der Massenreligiosität umgedeutet werden, so daß die Religion nicht, d.h. in der Wirklichkeit nicht so funktioniert, wie es in den offiziellen institutionellen Blaupausen der Religion vorgesehen war.

Nun kann man die Frage stellen, ob aus diesen Gesichtspunkten der modernen Religionssoziologie hervorgeht, daß die Religionen nur dann Zukunftschancen haben, wenn sie sich völlig den Zentralwerten der Gesellschaft und damit dem Status quo einer Gesellschaft anpassen. Diese Frage wird natürlich verneint. Ich werde Ihnen auch sagen warum. Eine Religion kann nur eine Dauerfunktion für die Gesellschaft erfüllen, wenn sie zu der Gesellschaft in einem gewissen Spannungsverhältnis steht. Wenn sie ihre Zentralwerte also bestätigt und legitimiert, aber zugleich in gewissem Sinne auch abwertet.

Wenn man das Ganze übersieht, dann sieht man, daß diese Theorie nicht nur für die traditionellen religiösen Institutionen, sondern auch für die mehr modernen lebensanschaulichen Einrichtungen, u.a. auch für den marxistischen Kommunismus gelten. Diese Systeme, diese secular religions, haben somit im Grunde genommen mit genau denselben Überlebensproblemen zu kämpfen, wie auch die traditionellen Religionen.»

Osmund Schreuder setzte also dem marxistischen Vorwurf, das Christentum behindere die Menschlichkeit der Lebensverhältnisse, die Unterscheidung von christlichem Glauben und religiöser Institution entgegen. Dies ist selbstverständlich nur *eine* Antwort unter vielen, ja es ist nur eine Teilantwort – denn Christentum und Kirche kann man zwar unterscheiden, aber nicht trennen, ohne beide unglaubwürdig zu machen. Ein christlicher Glaube, der nicht auch die ihn vertretende Institution formt und notfalls läutert, muß als kraftlos und nicht geschichtswirksam dastehen. Und eine Institution, die ihren Ursprung und ihre tragende Idee verleugnete, könnte ihre Existenzberechtigung nicht mehr begründen. Der Frage des Atheisten, ob die Religion zum Menschen gehöre und ob die Religion ernsthaft den Menschen meine, muß also

eine Antwort aus der Mitte des christlichen Selbst- und Weltverständnisses gegeben werden können. *Johann B. Metz*, Professor für Fundamentaltheologie in Münster, stellte eine gezielte Gegenthese auf:

«Welches ist die beste Hermeneutik für die condition humaine? Hier bekennt der Christ, daß eben der von ihm geglaubte Gott, die von ihm geglaubte absolute Zukunft, nicht etwa die Resignation in die totale Selbstentfremdung des Menschen ist, sondern gerade die Ermöglichung einer konkreten realen Humanität. Der Glaube an eine solche absolute Zukunft Gottes, die für den Einzelnen hic et nunc lebt und existiert und einen Anspruch auf Unvertretbarkeit erhebt, schützt davor, hineingerissen zu werden in den Betrieb, in die Gigantomachie einer bloß von uns selbst betriebenen Zukunft, einer von uns selbst beförderten Humanität. Das nur als einen Hinweis darauf, wie die Theologie sich nicht etwa als heteronomistische Selbstentfremdung des Menschen, sondern in der Tat als Protektion des Menschen zu verstehen sucht. Marxismus, so wurde formuliert, sei eine Theorie der geschichtlichen Initiative. Christentum möchte auch und ist immer auch eine solche Theorie der geschichtlichen Intitiativen gewesen, oder genauer gesagt: Christentum als Theologie ist da, wo sie sich richtig versteht und wo sie eine radikale Selbstentfremdung ihres Wesens überschritten hat, auch Theorie geschichtlicher Initiativen. Dort wird sich dann entscheiden müssen, welche der beiden Theorien die größere hermeneutische Kraft für unsere geschichtliche Situation und für ihre geistige Bewältigung hat. Die Nasenlänge, die das Christentum in dieser Konzeption vielleicht voraus ist, besteht darin, wenn ich recht sehe, daß es gerade die christlich-biblische und jüdische Botschaft war, die die Welt als Geschichte erkennen ließ, die uns überhaupt Welt als den Raum menschlicher Bewältigung aufzeigen ließ; die die Welt nicht als ein Fixum aufwies, indem der Mensch steht, sondern als eine prozessuale Welt, die entsteht auf die Zukunft Gottes hin und für die die Menschen in Verantwortung stehen. Das ist es vielleicht, was in dieser Konfrontation die Theologie voraus haben könnte. Eines haben wir vielleicht auch noch voraus: daß wir nämlich meinen, über die Zukunft des Menschen weniger zu wissen als der Marxismus.»

«Wir glauben, über die Zukunft des Menschen weniger zu wissen als der Marxismus» – diese vom intellektuellen Pathos der Theologiegeschichte bestimmte Bemerkung nennt jenes Stichwort, das jede Religionskritik und erst recht jede Konfrontation des christlichen mit dem marxistischen Geschichtsbild trifft: die Zukunft der Menschheit. Was erwarten die Christen, was die Marxisten? Was jeder einzeln erwartet, ist bekannt. Wie aber formulieren beide ihre Zukunftserwartungen, wenn sie es in Richtung auf den anderen tun?

Der französische Kommunist Professor *Gilbert Mury*, der die Frage nach der Zukunft als das entscheidende Thema für *jede* Konfrontation marxistischer und christlicher Perspektion bezeichnete, formulierte die materialistische Position mit einer Schärfe, die an Deutlichkeit nichts vermissen ließ. Er erklärte: die marxistische Geschichtstheorie ist nicht dogmatisch, sondern gesellschaftlich-konkret. Sie hat zwar den Charakter einer Hypothese, aber eben einer Hypothese, deren Bestätigung eine Frage der Zeit ist.

An dieser Stelle wird natürlich eine Art von «taktischer Unterlegenheit» der christlichen Position deutlich, da die christliche Geschichtstheorie als Vollendung der Welt durch Gott nie innergeschichtlich bestätigt, sondern allein im Glauben akzeptiert werden kann.

Gerade dem aber setzte der kommunistische Ideologe das Konzept vom «totalen Menschen» entgegen, von einem den Göttern gegenüber mündigen Menschen, der sich nicht mehr den Göttern und der Religion anvertrauen muß, für den vielmehr die Religion überflüssig geworden, sozusagen eines natürlichen Todes gestorben ist. Erst dieser totale Humanismus werde das Ende der Ausbeutung und Überfremdung des Menschen bringen. Gegenseitige Achtung unter Christen und Atheisten sei nur möglich in der Anerkennung dieses unübersteigbaren Konflikts. Zwar meinte Mury, die Unverträglichkeit der Perspektiven schließe den Dialog nicht aus, doch blieb er auf der Plattform vom «Kapital» des Karl Marx, wenn er vom «gnadenlosen Kampf gegen die alte Unordnung und ihre Vertreter» sprach, die nicht fähig seien, die Realität zu sehen und die man deshalb hassen müsse. «Das System ist verbrecherisch und deshalb hassenswert.» Und weil die religiösen Institutionen dieses System unterstützen, weil die Kirchen sich mit der Reaktion identifizieren, machen auch sie sich der Entfremdung des Menschen schuldig.

Nun, diese Darstellung ist nicht originell, dafür aber klar. So klar kann eine christliche Geschichtsvorstellung nie sein, allein schon, weil für sie zur Welt des Menschen mehr gehört als was im «Kapital» von Marx zu lesen steht und auch, weil das Evangelium jede Schwarz-Weiß-Malerei und damit jeden Haß verbietet. Dennoch wird sich herausstellen, daß die christliche Position nicht einfach der in allen Punkten konträre Gegensatz zum

marxistischen Geschichtsbild ist, mit anderen Worten, daß es kommunikable Elemente in der christlichen Theologie gibt, die auch dem verständlich sind, der kein Christ ist. In Salzburg waren es Karl Rahner und Johannes Metz, die ein solches Konzept der Theologie von der Zukunft des Menschen entwickelten. *Karl Rahner* sagte:

«Das Thema ließe sich formulieren als die christliche Lehre von der Zukunft des Menschen. Es könnte polemischer ausgedrückt werden als der Unterschied zwischen christlicher Eschatologie und einer wirklich innerweltlichen Utopie. Das Christentum ist eine Religion der Zukunft, der Geschichte als der den Menschen aufgegebenen Wirklichkeit, auf die hin sich entwerfend der Mensch sich hat und versteht. Das Christentum ist also die Religion des Werdens, der Geschichte, der Selbsttranszendenz, der Zukunft. Das Christentum ist die Religion der absoluten Zukunft, die die wahre und eigentliche Zukunft des Menschen ist. Sie ist für ihn reale Möglichkeit, Angebot, das auf ihn zukommende, zukünftige und ihre Annahme die letzte Ausgabe seines Daseins.

Es braucht nur angemerkt zu werden, wie die geläufigen Begriffe der christlichen Dogmatik lauten, unter denen diese These vom Christentum als der Religion der absoluten Zukunft ausgedrückt werden, um zu sehen, daß das nicht eine modernistische oder im Grunde genommen nur im Kontakt mit dem Marxismus entstehbare Interpretation des Christentums ist. Wir brauchen nicht zu leugnen und haben auch theologisch gar keinen Grund nicht zuzugeben, daß wir uns selber besser als Christen verstehen, in dem wir dem Marxismus begegnen. Was das Christentum in seiner üblichen traditionellen Terminologie Gnade zu nennen pflegt, ist nichts anderes als die Selbstmitteilung Gottes als der absoluten Zukunft, und zwar in jenem Stadium, in dem die Geschichte ihres Zukommens und ihrer Annahme noch dauert. Was Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus im Christentum heißt, meint nichts anderes, als daß in Jesus Christus objektiv und für uns diese Selbstmitteilung Gottes als der absoluten Zukunft der Welt so geschichtlich in Erscheinung tritt, daß sie als gegeben, irreversibel und von der kategorialen Erfahrung des Menschen als solche erfaßbar, glaubbar wird. Das Christentum erklärt zwar, daß für den einzelnen Menschen mit seinem Tod die Entscheidung gegeben sei, ob er sich durch die Tat seines Lebens der absoluten Zukunft Gottes geöffnet hat oder nicht, aber hinsichtlich der kollektiven Geschichte der Menschheit als solcher, konkreter, innerweltlicher, hat es zunächst einmal keine Angabe, wie lang diese innerweltliche kollektive Geschicht dauert und es ist hinsichtlich des materialen Inhalts dieser Zukunft ebenfalls neutral, es stellt keine innerweltlich bestimmten Zukunftsideale auf, macht darüber keine Prognosen und verpflichtet den Menschen nicht zu bestimmten Zielen seiner innerweltlichen Zukunft. Wo eine Zukunft, die vom Menschen geplant wird und mit den Mitteln seiner verfügbaren Welt hergestellt werden soll, als absolute Zukunft gesetzt würde, über die hinaus nichts ist und nichts zu erwarten wäre, würde freilich das Christentum eine solche Zukunftserwartung als utopische Ideologie ablehnen. Als Ideologie, denn deren Wesen besteht darin, eine bestimmte einzelne Wirklichkeit der pluralistischen Welt der Erfahrung als absoluten Fixpunkt zu setzen, als Utopie, weil individuell und kollektiv es auf die Dauer nicht möglich ist, eine innerweltliche Zukunft, gleichgültig, wie sie konkret ist als endliche, mit der absoluten Zukunft zu verwechseln, oder den Menschen zu verbieten, über diese endliche Zukunft hinaus zu fragen, wo er eben gerade diese endliche Zukunft als endlich erkennt und schon immer in den weiteren Rahmen unendlicher Möglichkeiten hineinsteckt. Wo aber eine solche utopistisch-ideologische Verabsolutierung einer innerweltlichen Zukunft unterlassen wird, ist das Christentum nicht nur gegenüber jeder sachlich sinnvollen innerweltlichen Zukunftsplanung neutral, sondern ihr gegenüber positiv eingestellt. Denn es betrachtet diese rationale aktiv planende Konstruktion der innerweltlichen Zukunft, die möglichste Befreiung des Menschen von der Herrschaft der Natur, die fortschreitende Sozialisierung des Menschen zur Erreichung eines möglichst großen Freiheitsraumes für jeden, als eine mit dem gottgewollten Wesen des Menschen gegebene Aufgabe, zu der der Mensch verpflichtet ist und an der er seine eigentlich religiöse Aufgabe vollzieht, die glaubend hoffende Offenheit der Freiheit für die absolute Zukunft. Auch als Religion der absoluten Zukunft, die gegenüber individuellen oder kollektiven Zielsetzungen der Menschen von innerweltlicher Art neutral ist und solche freigibt, hat das Christentum dennoch eine unabschätzbare Bedeutung für diese Tendenz auf echte und sinnvolle irdische Zukunftszielsetzungen. Das Christentum behauptet zwar nicht, daß nur seine Anhänger dieser irdischen Zukunft sachgerecht und mit dem Einsatz des ganzen Menschen dienen können, so wenig es sich allein als echte Trägerin solcher innerweltlichen Zukunftsziele betrachtet, so wenig es bestreitet, daß in seinen konkreten kirchengeschichtlichen Ausprägungen in nicht wenigen Fällen das Christentum ein faktisches Hindernis für solche Bestrebungen gewesen ist. Denn selbstverständlich gibt es Menschen, die in selbstloser Weise der Wohlfahrt und gesellschaftlichen Entwicklung der Menschen dienen, ohne in greifbarer Weise Christen zu sein.

Das Christentum verleiht aber der Arbeit an dieser innerweltlichen Zukunft seinen letzten radikalen Ernst. Es erklärt nämlich in seiner Lehre von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, daß die positive Beziehung zum Menschen ein unerläßliches Wesensmoment, die absolut unersetzliche Vermittlung für die Beziehung

zu Gott zu ihm als absoluter Zukunft und so als Heil sei».

Diesen Entwurf Rahners ergänzte *Johannes Metz*, indem er die christliche Zukunftsorientierung von einer bloßen Jenseitsvorstellung absetzte und damit zugleich das marxistische Konzept von der Zukunft zu überholen suchte:

«Die Wende des allgemeinen Bewußtseins hat vertraute religiöse Vorstellungen des christlichen Glaubens in eine anhaltende Krise geführt. Sie erschien wie ein Sturz, der Heiliges und ehrfürchtig Gehütetes in die Tiefe riß und unter sich begrub. Schließlich wußte sie von ihren Vollstreckern vom ersten Tage an auch so verstanden und proklamiert: als Liquidierung des religiösen Bewußtseins überhaupt, als Anbahnung einer nachreligiösen Zeit, in der jede Transzendenzorientierung als rein spekulativ durchschaut und von einer pragmatischen Zukunftsorientierung abgelöst werden sollte. Doch wer vermöchte sich dieser Wende ganz zu entziehen? Zeichnet sich in der Umlegung des Jenseits in das Später nicht verzerrt jene Transposition einer geschichtlichen Transzendenzorientierung in eine geschichtlich engagierte Zukunftsorientierung ab, die in der biblischen Botschaft selbst angebahnt ist und mit der diese Botschaft gerade alle Philosophien und Mythologien ihrer griechischen Umwelt in Frage stellt? Was an dieser Wende vom Jenseits in das Später, die sich im Marxismus sofort antitheologisch formulierte, theologisch besticht, ist die Emphase für eine gezielte Zukunft, das verborgene Pathos für das Absolute als einer geschichtlich zukommenden Wirklichkeit und die in all dem enthaltene Absage an den verschleierten Kult der Absurdität in unserem Geschichtsdenken. Muß sich angesichts dieser Wende theologisch nicht zusammenführen lassen, was lange unheilvoll im theologischen Bewußtsein auseinandergetreten war, nämlich Transzendenz und Zukunft in der von der biblischen Botschaft selbst geforderten Zukunftsorientierung des Gottesglaubens?

«Jedesmal, wenn die Menschheit ein Denksystem preisgibt, wähnt sie, Gott zu verlieren» (H. de Lubac). Die erwähnte Revolution hat ein vertrautes Vorstellungssystem, ein lange gehegtes Bewußtseinsmuster in Frage gestellt. Hat sie damit auch den vorgestellten Gott selbst in Frage gestellt? Die Anhänger dieser Revolution sind entschieden dieser Meinung. Sie meinen, alles von der Zukunft erwarten heiße, alles vom Menschen selbst erwarten und heiße, alles in die Hände des Menschen geben. Was aber ist der Mensch und seine «Möglichkeit»? Erfährt er sich wirklich als Herr seiner Zukunft? Geht es ihm im Verhältnis zu seiner Zukunft um die progressive Abschaffung dieses Noch-Nicht, um die schließliche Liquidierung des Geheimnisses des Möglichen? Zeigt sich ihm die Zukunft als ein Berg endlich abzutragender Möglichkeiten?

Weiß der Mensch nicht sehr klar, daß ihn kein Übermaß an Fraglichkeit und verborgener Möglichkeit je so bedrohten und die Substanz seiner Humanität in Frage stellen kann, wie der völlige Schwund an Möglichkeit, an je größerer ins Futurum entzogener Möglichkeit?

Haben wir nicht vielmehr eine sehr genaue Anschauung davon, daß die von uns erlangte Zukunft immer voll komplexer Gegensätze und Widersprüche bleiben wird? Daß deshalb die gesuchte Zukunft immer eine erfragte Zukunft bleibt, all dem jenseitig, was wir selbst uns von ihr anschaulich machen können? Scheitert nicht jede Zukunftsvision der autonom vollendeten Humanität am Menschen selbst?»

Mit dieser letzten Frage des Münsteraner Fundamentaltheologen ist der entscheidende Einwand ausgesprochen, den jeder philosophisch und theologisch denkende Mensch dem marxistischen Zukunftsentwurf entgegensetzen muß, solange die marxistische Geschichtsutopie nicht zur Wirklichkeit geworden ist. «Scheitert nicht jede Zukunftsvision der autonomen vollendeten Humanität am Menschen selbst?» – hatte Johannes Metz gefragt. Man könnte auch fragen: Scheitert der totale Humanismus nicht an seinem eigenen Optimismus? Ist der christliche Humanismus – der zwar nach der «anthropologischen Wende» des theologischen Bewußtsein radikal, aber nie total sein wird – ist der christliche Humanismus nicht humaner als der autonome Humanismus, weil er die Zukunft des Menschen immer größer sein läßt als alles vom Menschen machbare? Was ein als Jenseitsreligion mißverstandenes Christentum nicht leisten konnte, vermag vielleicht ein von der Bergpredigt Jesu geläuterter Glaube: die Veränderung dieser Welt zu einer menschlichen Welt. Aber diese Kraft zur Veränderung ist umso größer, je realistischer das Welt- und Menschenbild ist. Eine Überschätzung des Menschen kann verheerende Folgen haben. Johannes Metz sagte zur Vereinbarkeit von humaner Zukunft und christlicher Transzendenzerfahrung:

«Die Zukunft ist nicht unser eigen, ursprünglicher sind wir in sie hinein enteignet. Wir erfahren diese Enteignung umso bedrängender, je schöpferischer, je operativer und militanter wir uns zur Welt und ihrer Zukunft verhalten. Die Wandlung vom rein spekulativen zum operativen Weltverhältnis des Menschen, der Übergang von der bloßen Weltauslegung zur Weltveränderung, den Marx eingeschärft hat, schafft die Möglichkeit numionser Erfahrung nicht ab, sondern weist ihr den Topos Zukunft zu, an dem sich im aus-

stehenden Noch-Nicht des bislang Ungewordenen das anstehende Noch-Nicht des Ungekommenen zeigt.»

Das christliche und das marxistische Konzept von der Zukunft des Menschen ist also unterschiedlich, weil das Menschenbild unterschiedlich ist. Die Diskussionen in Salzburg haben die Meinungen miteinander *konfrontiert*. Von einem *Dialog* konnte – wie gesagt – keine Rede sein. Mag es also eine Einigkeit aufgrund von Gehirnerweichung geben, im Gespräch der christlichen Philosophen, Naturwissenschaftler und Theologen mit den marxistischen Ideologen gab es diese Einigkeit aufgrund von Gehirnerweichung nicht. Freilich war das von beiden Seiten anerkannte Prinzip des Humanismus eine aussichtsreiche Plattform für weitere Gespräche. Sollte dieser Kongreß überhaupt einen Sinn haben – über die Klärung und Formulierung unterschiedener Standpunkte hinaus – so mußte logischerweise erörtert werden, wie man trotz unterschiedlicher Theorien auf der gleichen Erde nebeneinander oder vielleicht sogar miteinander leben könne: das Problem der ideologischen Koexistenz also mußte erörtert werden. Und in dieser Erörterung gab es – durch die Beiträge der italienischen Kommunisten – eine weitere Überraschung des Salzburger Kongresses. Der Ordinarius für Geometrie an der Universität Rom, Professor *Lucio Lombardo-Radice*, hielt in deutscher Sprache ein Referat über den Pluralismus im Verständnis der Marxisten. Lombardo-Radice, einer der maßgeblichen Ideologen in der KP Italiens, legte hier eine Unterscheidung zwischen zwei Möglichkeiten von Pluralismus vor, die größte Aufmerksamkeit beanspruchen darf – bei jedem, der die ideologische Entwicklung im Weltkommunismus beobachtet, aber auch bei jedem, der die Ungereimtheiten des bürgerlich-kapitalistischen Freiheitsbegriffs zur Kenntnis nimmt:

«Politisch wie philosophisch wird der Pluralismus in der kapitalistischen Gesellschaft im wesentlichen nicht als Dialog, als eine Wechselwirkung, sondern als dynamisches Gleichgewicht erfaßt. Die kapitalistische Gesellschaft ist eine tief getrennte, eine entzweite Gesellschaft der fundamentalen Trennung der Klassen, die einander entgegengesetzt, miteinander unvereinbar sind. Dem entspricht die «ewige» institutionelle politische Trennung in Regierungsparteien und Oppositionsparteien, zwischen denen sich ein Kampf, aber kein Dialog entwickelt. Die Idee des Pluralismus als eines Gleichgewichts fremder und unvermischbarer politischer und ideologischer Gruppen entspricht der innersten Natur der kapitalistischen Gesellschaft, sie ist in der Trennung der Gesellschaft in Klassen eingewurzelt. Um von diesem Pluralismus fremder und feindlicher Komponenten zum dialogischen, dialektischen Pluralismus überzugehen, ist es notwendig, die Trennung der Gesellschaft in entgegengesetzte Klassen aufzuheben, überzuschreiten von der kapitalistischen zur sozialistischen Gesellschaft.»

Der bloße «Gleichgewichts»-Pluralismus soll also durch einen dialogischen und dialektischen Pluralismus überwunden werden.

Dieses Konzept von einem dialogischen und dialektischen Miteinander gegensätzlicher Systeme ist u.a. eine Überwindung des Stalinismus in der ideologischen Entfaltung des Marxismus, da der Stalinismus als ein System der monolithischen Einheit und Gleichförmigkeit auch in den kulturellen Lebensfragen anzusehen ist. Dieser Monolithismus zeigte sich vor allem in der totalitären Unterordnung aller Lebensfunktionen der Gesellschaft unter die Partei, die somit in der Staatsverwaltung, der Rechtssprechung, der Wissenschaft und der Organisation der Arbeitswelt das letzte und endgültige Urteil zu sprechen hatte. Dieses Monopol der Partei scheint in der Folge des XX. Parteikongresses von 1956 einer Diskussion pluraler Kräfte Platz zu machen – was für die marxistische Welt zu neuen Erkenntnissen führte, zum Beispiel zu einem *undogmatischen* Begriff von Wahrheit und Wirklichkeit. *Lucio Lombardo-Radice* sagte:

«Es gibt in der Tat keine vollständige, allseitige «Wahrheit». Die Wirklichkeit ist für den Verstand des Menschen, selbst für den kollektiven Menschenverstand, für die Wissenschaft, zu kompliziert: Sie bewegt sich ständig, wächst und ändert sich. Deswegen ist jede Wahrheit, jede Theorie, jedes Experiment, das neue Erkenntnisse vermittelt, stets einseitig oder nur vielseitig, allseitig jedoch nie. Wenn man den Marxismus auf den Marxismus anwendet, so gelangt man zu dem Schluß, daß auch der Marxismus seine notwendigen Lücken, seine unvermeidlichen Einseitigkeiten hat, daß sich also der Marxismus mit Hilfe anderer, in ihrer Weise auch einseitiger, doch gewissermaßen für ihn komplementärer Wahrheiten, vervollständigen und entwickeln kann und muß.»

Der Geometrieprofessor zog aus seinen neuen Ansätzen Konzequenzen, die von allgemeiner erkenntnistheoretischer Bedeutung sind und die deshalb auch für eine ideologische Auseinandersetzung mit bürgerlichen oder christlichen Inhalten unentbehrlich sein werden:

«Es gilt, die Theorie der Erkenntnis als seiner Spiegelung für die objektive Außenwelt von der Seite des Subjekts her zu vervollständigen und zu vertiefen. Wir wissen heute sehr genau, daß diese Spiegelung keine unmittelbare ist. Alle unsere Erfahrungen, Sinneswahrnehmungen, sind nicht direkt dem Bewußtsein eingeprägt, im Gedächtnis gespeichert, sondern sie bilden ein inneres «Modell» der Außenwelt. Dieses Modell wird nur gewechselt, wenn es sich als unfähig erweist, *mehrere* Erfahrungen einsichtig zu machen. Ähnlich gibt es keine isolierte «wissenschaftliche Tatsache». Es gibt nur Erfahrungen, Experimente, die beim Bau einer Theorie, eines Modells der Außenwelt, mehr oder weniger «passend» sind. So muß man sowohl im individuellen als auch im kollektiven Denkverfahren in der Wissenschaft von isomorphen Bildern der Außenwelt, nicht von Bildern, von fotographischen Bildern schlechthin, sprechen. Wie auf einem wissenschaftlichen Gebiet mehrere Theorien die realen Verhältnisse darstellen können, so muß man anerkennen, daß mehrere Weltanschauungen, die zur marxistischen Grundidee von der Befreiung aller Menschen durch die Befreiung des Proletariats nicht im Gegensatz stehen, auch wenn sie mit dem Marxismus keine Übereinstimmung zeigen. Es gibt Weltanschauungen, die stellen die menschliche *Person* als solche in den Vordergrund: an erster Stelle das Christentum, aber auch der Pazifismus, der Gandhiismus und andere. Es gibt Weltanschauungen, die nehmen den Begriff der *Freiheit* zu ihren Grundbegriffen, andere den Begriff der *Vernunft*. Weltanschauungen dieser Art sind in der kapitalistischen oder föderalistischen Gesellschaft oder schon früher entstanden, aber mir scheint, sie sind neuer Inhalte fähig. Sie müssen neuen Gehalt bekommen, wenn sie redlich, streng und konsequent heute entwickelt werden. In einem Lande wie Italien, wo solche Weltanschauungen eine bedeutende Rolle spielen, vertreten die Marxisten die Überzeugung, daß die sozialistische Gesellschaft das Ziel verschiedener ideologischer Richtungen sein muß, die gemeinsame dialogische Arbeit mehrerer ideologischer Komponenten. Unsere Schlußfolgerungen sind jetzt klar. Die Freiheit ist für die revolutionäre Arbeiterbewegung gar keine politische Konzession, keine Taktik, um in westeuropäischen Ländern Alliierte zu gewinnen. Die historische Erfahrung zum Beispiel Italiens hat der Arbeiterklasse und der revolutionären Partei gezeigt, in wie enger Verbindung der Kampf um Freiheit und der Kampf um den Sozialismus stehen. Die italienischen Marxisten und Kommunisten sind der Überzeugung, daß der *Pluralismus ein inneres Bedürfnis der Revolution* ist. Sie sind des Glaubens, daß in der neuen Gesellschaft freie Meinungsäußerung nicht nur erlaubt sein muß, sondern notwendig ist, zur Vermeidung von Fehlern und zu rascherem Fortschritt. Der Staat in einer sozialistischen Gesellschaft darf nach der Meinung der italienischen Marxisten keine Unterschiede kennen zwischen den Bürgern aus Gründen der Ideologie. Sie sind der Auffassung, daß eine marxistische Wiedergewinnung des liberalen Begriffs des bekenntnislosen Staates sehr fruchtbar wäre.»

Das Wort von der Anwendung des Marxismus auf den Marxismus zeigt sehr präzise, welchen Sinn heute die wissenschaftliche Konfrontation bürgerlich-christlicher und revolutionär-marxistischer Thesen haben kann. Das Wort läßt erkennen, daß der Marxismus nicht mehr als unveränderliche Offenbarung verstanden wird, und deshalb ein Dialog zur Veränderung der ideologischen Dogmatik und ihrer Anwendung führen kann.

In der Diskussion, die sich an das Referat von Lombardo-Radice anschloß, bemerkte *Karl Rahner*, es sei doch merkwürdig, daß die Marxisten nur dort von Pluralismus sprächen, wo sie selbst in der Minderheit seien. Von den kommunistischen Parteien in Osteuropa – von China ganz zu schweigen – sei kein Loblied auf den Pluralismus zu hören. Die Antwort, die Lucio Lombardo-Radice auf diese Frage gab, offenbart mit einem Schlag die Chancen für ein mutiges Gespräch zwischen den entfremdeten Brüdern auch für die Zukunft. Er antwortete: selbstverständlich seien die Kommunisten in Westeuropa eher in der Lage, über den Pluralismus nachzudenken, als die Genossen im Osten; sie hätten ja von einer langen Tradition der parlamentarischen Demokratie profitieren und die Kultur Westeuropas «einatmen» können. Nun, dieses Argument mag politisch nicht ganz schlüssig sein – schließlich müßte man dann auch bei der SED das Ferment einer alten Kultur bemerken können – doch ist es für die Frage nach der Veränderbarkeit ideologischer Systeme durch den Dialog aufschlußreich. Es erweist sich, daß auch die Systeme dem dialektischen Prozeß einer ständigen «Promotion» unterliegen. Und dieser Prozeß ist gesamtgesellschaftlich und ist geschichtlich. Das heißt: die jeweiligen Gegner und Kontrahenten gehen als Elemente der Veränderung in den schließlich *alle* Beteiligten umfassenden Prozeß ein. Aus der bloßen Koexistenz wird Pluralismus. Dieser aber steht und fällt mit der Garantie und der Praxis freier Meinungsäußerung und mit dem Verzicht der Partner, das eigene System durchzusetzen.

Der Salzburger Kongreß war ein Versuch, jenseits der politischen und der institutionellen Fronten den Weg zu erkennen, der vom beziehungslosen und deshalb lebensgefährlichen Koexistieren zum *Dialog* pluraler Weltanschauungen führt.

Wegzeichen dorthin war – utopisch noch, doch gleichwohl real – der Humanismus, von den Marxisten als totaler, von den Christen als radikaler Humanismus interpretiert. Das Stichwort «Humanismus» – obgleich immer wieder einer genauen Bestimmung bedürftig – scheint dennoch das Gespräch aus der Sackgasse marxistischer Religionskritik und christlicher Transzendenzbeweise herauszuführen. Eine praktische Kooperation für das Humane erscheint in der politischen und gesellschaftliche Praxis jetzt – nach dem Abbau der gröbsten Mißverständnisse und Informationssperren – auch dort möglich, wo der *ideologische* Dialog noch keine Früchte reif werden läßt.

Diese Kooperation hat nur *eine* Bedingung – darüber wurde auch in Salzburg kein Zweifel gelassen –: die Freiheit, und zwar eine nicht dialektisch verklausulierte oder auf später vertagte Freiheit. Schon die kurze Geschichte des Marxismus zeigt ebenso wie die lange Geschichte des Christentums, daß kein Begriff von Freiheit glaubwürdig ist, solange er erlaubt, auch nur einen einzigen Menschen zu zwingen, gegen seine Überzeugung zu handeln. Ich kann mir keine Freiheit vorstellen, die nicht auch liberal wäe. Könnte es deshalb sein, daß auch der Humanismus nicht total sein darf, wenn er human bleiben will?

INGO HERMANN

Geboren am 23. Januar 1932 in Bocholz, Westfalen, studierte an den Universitäten München, Münster und Innsbruck und promovierte in Theologie 1958. Er ist Mitarbeiter des Westdeutschen Rundfunks Köln und befaßt sich speziell mit Kirchlichen Nachrichten. Seine Veröffentlichungen: Kyrios und Pneuma, Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe, 1958, Begegnung mit der Bibel, ²1964. Das Experiment mit dem Glauben, 1963, Kommentar zum Markusevangelium, 1. Teil, 1965.

In Memoriam Professor Josef Kälin

Am 13. November starb in Fribourg (Schweiz) Herr Professor Josef Kälin. CONCILIUM rechnete es sich zur Ehre an, diesen bedeutenden und international bekannten Naturwissenschaftler zu seinen Mitarbeitern in der Sektion «Problèmes Frontières» zählen zu dürfen.

Professor Kälin wurde am 1. August 1903 in Einsiedeln (Schweiz) geboren. Er studierte an der Universität Zürich und verschiedenen Forschungsinstituten des Auslandes. Sein wissenschaftliches Arbeiten auf dem Gebiete der Biologie konzentrierte er vor allem auf paläontologisch-anthropologische Probleme, zu deren Erhellung er in zahlreichen Veröffentlichungen beitrug. Auf Grund seiner wissenschaftlichen Verdienste wurde Professor Kälin zum Direktor des Institut de Zoologie et d'Anatomie comparée der Universität Fribourg berufen.

Über sein rein innerfachliches Arbeiten hinaus war Professor Kälin bemüht, einer gezielten Zusammenarbeit der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen zu dienen; so übernahm er im Laufe seines Gelehrtenlebens häufig leitende Ämter wissenschaftlicher Gesellschaften, u. a. das Amt eines Präsidenten des Conseil de Fondation du Fonds national suisse de la recherche scientifique und das Direktorenamt des Institutes der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie.

Seiner hervorragenden Forscherpersönlichkeit wegen, besonders aber auf Grund seiner Kenntnisse und Erfahrungen zu den Grenzproblemen zwischen Naturwissenschaft und Theologie bat CONCILIUM Professor Kälin, als Berater bei der Sektion «Problèmes Frontières» mitzuarbeiten. Dafür, daß Professor Kälin dieser Bitte so bereitwillig entsprach, weiß sich CONCILIUM dem Verstorbenen gegenüber zu besonderem Dank verpflichtet.

DIREKTION UND REDAKTION
«PROBLÈMES FRONTIÈRES»
(THEOLOGISCHE GRENZFRAGEN)

In Memoriam Msgr. W. M. Bekkers

Msgr. Bekkers, Bischof von 's Hertogenbosch, Holland, Leiter der Sektion Pastoraltheologie von CONCILIUM, ist nach schwerem und schmerzvollem Leiden am 9. Mai 1966 gestorben. In Pietät gedenkt CONCILIUM des Hingangs dieses Bischofs, der, ganz von seinem Hirtenamt bewegt, oft falsch verstanden worden war. Bis über die Grenzen unserer Niederlande nannte man diesen Mann einen Pionier des offenen, progressiven Denkens. In Wirklichkeit war Msgr. Bekkers in dogmatischer Hinsicht traditionell, in aller Freiheit beschränkte er sich selbst auf überkommene Formen der Frömmigkeit und des Gebets. Er verkündete keine neue Lehre. Seine Einmaligkeit lag woanders: in der Hingabe an die Menschen. Worte wie «konservativ» oder «progressiv» waren ihm fremd, er interessierte sich nur für Termini wie «lebensecht» oder «unecht». Selten traf ich Menschen, denen Abstraktionen und Ideologien so wenig sagten wie ihm.

Er glaubte an den lebendigen Gott und an den Menschen. So wie er gewissermaßen «mit Händen und Füßen» glaubte, so reagierte er auch mit Händen und Füßen, im Strome einer Intuition, die allen Definitionen voranging. Die Widerstände, die Msgr. Bekkers hie und da hervorrief, waren die Konsequenz einer illegitim übertriebenen Übersetzung auf die Ebene der theoretischen Reflexion (die die seine nicht war) von Dingen, die nicht der «Ortho*doxie*» zugehören, sondern seiner «Ortho*praxie*» entsprangen. Er war kein Theologe, aber er gehört in der Tradition der katholischen Kirche zu den «Großmeistern des geistlichen Lebens».

Der Mensch Bekkers war ein entwaffnender, manchmal überrumpelnder «geistlicher Führer», und er blieb dies auch als Bischof. Er verlieh seinem Bischofsamt eine neue Gestalt: er verließ seine Residenz, um sich in allen Pfarreien seines Bistums, um sich unter den Menschen umzuhören. Das war sein «locus theologicus». Er ging über Mängel schlicht hinweg, wenn er sah, daß die Grundhaltung und Lebensüberzeugung ganz richtig waren. Aber er konnte auch hitzig reagieren, wenn die Berufung auf moralische Normen herausgekehrt wurde, um eine schiefe Grundhaltung zu verdecken. Entwaffnende, unkomplizierte Menschen, ohne besondere Rücksichten auf feinsinnige, abstrakte Distinktionen aber von großem Feingefühl für reale Nuancen des konkreten Menschenlebens, werden stets gebraucht und mißbraucht. Das war auch das Los von Msgr. Bekkers.

In den Niederlanden war Msgr. Bekkers für die gläubigen Katholiken, die Andersgläubigen und sogar für die Ungläubigen eine ähnlich wirkende Gestalt, wie die charismatische Persönlichkeit von Papst Johannes XXIII. für das Weltgewissen war. Vir, in quo dolus non erat. In solchen Menschen erlangt das Christentum durch den Ausdruck tiefer Menschlichkeit neue Anziehungskraft.

E. SCHILLEBEECKX

Professor
Bernhard Welte
60 Jahre

Bernhard Welte

Heilsverständnis

Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums
232 Seiten, Leinen DM 24,80, Bestell-Nr. 14414

In diesem Werk wird die dem Glauben innewohnende Funktion philosophischen Denkens untersucht und die Legitimität der Philosophie innerhalb des Glaubensverständnisses aus dem Denken unserer Zeit nach Hegel, Schelling, Kierkegaard, Heidegger, Barth, Bultmann, Tillich und Karl Rahner nachgewiesen.

Bernhard Welte

Auf der Spur des Ewigen

Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und Theologie
470 Seiten, Leinen DM 46,80, Bestell-Nr. 14283

Die in diesem Band gesammelten Vorträge und Abhandlungen Bernhard Weltes aus den Jahren 1945 bis 1964, die im Nachvollzug der großen Denkentwürfe der Vergangenheit und der Gegenwart entstanden, verdeutlichen die heutige Glaubenssituation. Sie sollen – vor allem mit ihren zentralen Beiträgen über den augenblicklichen Stand, die Struktur und Methodik der Theologie – den gegenwärtigen und zukünftigen Aufgaben der Fundamentaltheologie dienen.

Casper – Hemmerle – Hünermann

Besinnung auf das Heilige

152 Seiten, Leinen DM 17,50, Bestell-Nr. 14397

Im Hinblick auf die heutige Gepflogenheit, Philosophie und Theologie radikal zu trennen, bringt diese Besinnung eine notwendige Klärung des Verbindenden und Trennenden zwischen beiden Bereichen. Jeder der drei Autoren – alle Mitarbeiter im Seminar Professor Bernhard Weltes – entfaltet das Thema des Heiligen in einer eigenen Dimension: Klaus Hemmerle bietet eine philosophische Phänomenologie des Heiligen, Bernhard Casper bedenkt die Frage vom Gesichtspunkt des Gesprächs her, und Peter Hünermann untersucht das Thema als geschichtliches Problem. Die Autoren widmeten das Buch Professor Bernhard Welte anläßlich seines 60. Geburtstages.

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

Herder Freiburg — Basel — Wien

Victor Conzémius

Die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen kirchlichen Zeitgeschichte

Vor einiger Zeit erzählte mir ein Kirchenhistoriker, der ausgezeichnete Arbeiten zur modernen Kirchengeschichte veröffentlicht hat, manche seiner Kollegen würden seine Forschungen etwas von oben herab ansehen und ihn nachsichtig als Außenseiter seiner Zunft gewähren lassen. Echte Kirchengeschichte, so meinten sie, dürfe bestenfalls das Reformationszeitalter miteinschließen; was darüber hinausging, sei eine Art verbotenen Jagdreviers, in dem sich höchstens ein paar Wilddiebe herumtrieben. Der Kirchenhistoriker, der auf seine Berufsehre Wert lege, habe sich aus diesen Bereichen herauszuhalten. Das Lächeln, mit dem mein Gesprächspartner die Kritik seiner Kollegen begleitete, bewies, daß er nicht allzuschwer an dieser Einschätzung litt. Weder fühlte er sich dadurch in seiner Berufsehre getroffen, noch auch war er unsicher geworden, ob er weiter moderne Kirchengeschichte betreiben dürfe.

Vielleicht liegt hier ein besonders extremer Fall negativer Einschätzung der modernen Kirchengeschichte vor. Doch wer sich mit diesem Fache befaßt, wird einer solchen Einstellung, wenn auch in einer weniger pointierten Form, öfter begegnet sein, zumindest in Europa. Es ist möglich, daß die Schonzeit für wissenschaftliche Kirchengeschichte weiter heraufgesetzt wurde, etwa bis zur Französischen Revolution oder bis zum Pontifikat Leos XIII. Doch gab es wenigstens bis vor kurzem nicht sehr viele Kirchenhistoriker, die sich für eine wissenschaftlich seriöse Erforschung des 20. Jahrhunderts einsetzten und junge Forscher ermunterten, sich Fragen der kirchlichen Zeitgeschichte zuzuwenden.

Die Ursachen dieser Geisteshaltung sind sehr verschieden. Ein gewisser Snobismus mag da mitspielen, oder auch die Furcht, sich auf ein Terrain zu begeben, auf dem man kaum erloschene Kontroversen wieder anfachen könnte. Überhaupt mußte es dem katholischen Historiker schwerfallen, sich in einer Welt zurechtzufinden, die seit dem 18. Jahrhundert eine feindliche war. War es da nicht erhebender und tröstlicher, jene Zeit zu erforschen, in der das Christentum seinen Aufstieg vorbereitete, oder die Jahrhunderte, während denen die mittelalterliche Kirche auf dem Zenith ihrer Machtfülle stand? Mit einer neuen These über den Verfasser der «Imitatio Christi» konnte man sich in einer Zeit, die gerne Erudition mit Geschichtswissenschaft verwechselte, akademische und kirchliche Respektabilität sichern. Bei einer Arbeit über die Aufklärung, die Französische Revolution oder die Ursprünge des Liberalismus bestand wenig Aussicht, zwei Fliegen auf einen Schlag zu erwischen. Wer es auf die eine absah, konnte sicher sein, daß ihm die andere entwischen würde.

Es ist hier nicht der Ort, die Gründe der mangelhaften Einschätzung der modernen Kirchengeschichte zu untersuchen. Gewiß, es werden auch ernsthafte Einwände gegen moderne Geschichte und Zeitgeschichte vorgebracht. Und nicht nur im kirchlichen Raume wurden Zweifel an ihrer «Respektabilität» geäußert. Der Harvard-Historiker H. Stuart Hughes erzählt, daß in seiner Studienzeit

das Gerücht umherging, in Europa müsse ein Thema hundert Jahre alt sein, bevor es geschichtsfähig, reif für den Historiker sei. Die ganze Epoche seit der Französischen Revolution sei mit dem suspekten Etikett «Zeitgeschichte» versehen.[1] Diskussionen über die Möglichkeit, den Begriff, den Umfang der Zeitgeschichte werden seit vielen Jahren in der Profangeschichte geführt.[2] Die zwei gewichtigsten Argumente gegen die Zeitgeschichte sind: ungenügende Distanz zu den Ereignissen und mangelhafte Dokumentation. Wir werden auf diese Einwände später zurückkommen. Unsere Auffassung, die wir im Folgenden begründen, lautet: Es gibt eine kirchliche Zeitgeschichte, kirchliche Zeitgeschichte ist ein Anliegen der wissenschaftlichen Kirchengeschichte und es gibt reale Möglichkeiten und Voraussetzungen zu ihrer Verwirklichung.

I. GRUNDLEGUNG EINER KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE

Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden. Näherhin ist sie die Geschichte des Volkes Gottes, das durch Zeit und Raum dem himmlischen Jerusalem entgegenwandert. Die Kirchengeschichte empfängt ihr Objekt vom Glauben; sie stellt aber diesen Gegenstand mit den Mitteln der empirischen Forschung dar. Wie die Kirche selber «theandrischen» Charakter hat, indem sich in ihr göttliche und menschliche Wirklichkeit durchdringen, so entsteht auch die Kirchengeschichte aus dem Zusammenwirken dieser beiden Elemente. Beide gehören konstitutiv zu ihr. Sie ist somit keine rein deskriptive Profanwissenschaft, keine Religions- und keine Christentumsgeschichte, sondern Glaubenswissenschaft. Sie empfängt ihre Normen aus zwei Bereichen: aus Glauben und Wissenschaft.[3]

Wir fragen: Besteht vom Glauben her ein Einwand gegen kirchliche Zeitgeschichte? Die Antwort auf diese Frage fällt nicht schwer. «Die Kirche», heißt es in der Dogmatischen Konstitution «De Ecclesia», «setzt ihre Pilgerschaft zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes fort, indem sie das Kreuz und den Tod des Herrn verkündet, bis er wiederkommt (1 Kor. 11, 26). Aber sie stärkt sich aus der Kraft des auferstandenen Heilandes, um in der Geduld und der Liebe ihre Trübsal und ihre Schwierigkeiten, innere und äußere, zu bestehen und der Welt das Geheimnis des Herrn treu, wenn auch mit Schatten untermischt, zu offenbaren, bis daß am Ende er selber sich in der Fülle des Lichtes enthüllt» (I, 8). Von hier aus werden verschiedene Interpretationen der Kirchengeschichte ausgeschlossen. Zunächst einmal die Verfallstheorie, die eine Art Goldenes Zeitalter annahm (die Urkirche), nach dessen Abschluß jedoch die Kirchengeschichte in absteigender Linie verlaufe. Auch für die von der Aufklärung vertretene Fortschrittsidee, etwa daß die Kirche sich im Laufe der Jahrhunderte immer mehr vervollkomme, bleibt kein Raum. «Klassizistische» wie auch «progressistische» Konzeptionen der Kirchengeschichte stehen im Widerspruch mit der Lehre der Kirche. Es wäre somit z. B. auch nicht zulässig, aus pragmatischen Gründen für eine Vorrangstellung der kirchlichen Zeitgeschichte zu plädieren. Damit wird aber nicht gesagt, daß die Kirchengeschichte zwangsläufig linear verlaufe. Das Wachstum der Kirche vollzieht sich nicht gleichmäßig, das Schiff der Kirche gleitet nicht in völliger Windstille durch die Jahrtausende, und die Kirche pilgert nicht in einem vollautomatischen Wohnwagen ihrem übernatürlichen Ziele entgegen. Um bei diesen Bildern zu bleiben: es gibt Risse und Brüche im Wachstum des Senfkorns, ein Auf und Ab auf dem wogenden Meer der Weltgeschichte, tiefgreifende Veränderungen und Anpassungen an neue Situationen auf den verschiedenen Stationen der Pilgerfahrt. Es ist durchaus legitim, wenn der Historiker den Krisen- und Umbruchszeiten der Kirchengeschichte höhere Aufmerksamkeit schenkt. Für unsere Fragestellung genügt, daß die Kirche zu jeder Zeit aus der Kraft des Auferstandenen lebt und unter der Verheißung des Hl. Geistes steht. Es ist ein Irrtum zu meinen, daß der Hl. Geist bloß die Alte Kirche und das Mittelalter befruchtet habe, daß man ihn in der neueren Zeit kaum noch antreffe. Vom Glauben her gesehen ist das gleichbleibendste Element der Kirchengeschichte Gottes Treue. Gott überläßt die Kirche von heute nicht sich selber; auch an den Kirchenhistoriker richtet sich die Verheißung: Ich bleibe bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt.

II. KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE EIN ANLIEGEN DER WISSENSCHAFTLICHEN KIRCHENGESCHICHTE

Der Glaube stellt einer kirchlichen Zeitgeschichte somit kein Hindernis entgegen. Auch die jüngste Phase der Vergangenheit der Kirche ist vom Heiligen Geist gewirkte Geschichte, nicht minder als eine andere, weiter zurückliegende Epoche. Zu

prüfen bleibt noch, ob vor der menschlichen Komponente der Kirchengeschichte, der historischen Methode und Wissenschaft, kirchliche Zeitgeschichte in Ehren bestehen kann. Da der menschliche Aspekt der Kirche allein dem Historiker unmittelbar zugänglich ist und es sich bei unserer Fragestellung um ein Problem der historischen Methode handelt, werden wir unsere Beweisführung auf diesen Punkt konzentrieren.

Vorher noch ein kurzes Wort zur Abgrenzung kirchlicher Zeitgeschichte. Ohne uns in eine Diskussion mit der gebräuchlichen Periodisierung einzulassen, würden wir unter moderner Kirchengeschichte die Periode seit der Französischen Revolution verstehen, die Kirche im industriellen Zeitalter. Kirchliche Zeitgeschichte im engeren Sinn würde mit dem Einschnitt des Ersten Weltkrieges beginnen. In der Profangeschichte wird der Beginn der Zeitgeschichte manchmal mit der Entlassung Bismarcks (1890) datiert.[4] Doch stellt der Kanzlerwechsel in Deutschland für die Kirchengeschichte keine einschneidende Zäsur dar. Auch eine Datierung nach Regierungsjahren von Päpsten erscheint nicht immer sinnvoll. Von weltgeschichtlicher Bedeutung ist der Umbruch, den der Erste Weltkrieg herbeiführte. Wir wollen nicht länger bei der Frage der Periodisierung verweilen: Uns genügt die Feststellung, daß die moderne Kirchengeschichte seit der Französischen Revolution, ganz besonders die Zeit nach dem Tode Pius' IX. ungenügend erforscht ist. Für kirchliche Zeitgeschichte im engeren Sinn sind bloß einige vereinzelte Ansätze vorhanden.

Die Frage, ob es eine kirchliche Zeitgeschichte gibt, setzt eine andere voraus: Kann es überhaupt Zeitgeschichte geben? Wie immer die Probleme der Zeitgeschichte im einzelnen liegen, wir stoßen auf die bemerkenswerte Tatsache, daß mit die bedeutendsten Werke abendländischer Geschichtsschreibung zur Kategorie der Zeitgeschichte gehören. Herodot, Thukydides, Tacitus, Froissart, Commines, Guicciardini waren Zeithistoriker.[5] Die historisch wertvollsten Teile der Werke der früheren Kirchenhistoriker von Eusebius und seinen Fortsetzern an über die Annalisten, Chronisten und Historiographen des Mittelalters sind diejenigen Abschnitte, welche die Zeit behandeln, in der die Verfasser gelebt haben. Zeitgeschichte ist somit keine neumodische Erfindung, die nach 1918 in Schwung kam, um die bange Frage eines ernüchterten Publikums zu beantworten, warum es denn nicht geklappt habe mit jenem Kriege, der alle Kriege beenden sollte.[6] Vielmehr kann man sich fragen, ob beim Vorurteil gegen Zeitgeschichte nicht ein einseitiger Wissenschaftsbegriff des 19. Jahrhunderts nachwirkte, der von seinen eigenen, zeitgebundenen Voraussetzungen her den wissenschaftlichen Charakter der Zeitgeschichte bezweifelte. Die Zeit ist noch nicht so lange her, daß die «wissenschaftliche» Geschichtsschreibung für ihre eigene Anerkennung plädieren mußte. Nicht die Auffassung, daß zeitgeschichtliche Ereignisse in den Aufgabenbereich des Historikers fallen, ist zeitgebunden, sondern die Meinung, daß Geschichtswissenschaft eine völlig objektive Erforschung der Vergangenheit um ihrer selbst willen darstelle.[7] Benedetto Croce hat in scharfer Reaktion gegen die Wissenschaftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts jede Geschichte als Zeitgeschichte proklamiert. Er sagt: «Die praktischen Erfordernisse, welche jedem geschichtlichen Urteil zugrunde liegen, verleihen aller Geschichte den Charakter von Zeitgeschichte, wieweit auch die darin verzeichneten Ereignisse zurückliegen mögen; in Wirklichkeit bezieht jede Geschichte sich auf Erfordernisse und Situationen der Gegenwart, in der jene Ereignisse vibrieren.»[8] Daraus ergibt sich, daß die Hauptaufgabe des Historikers nicht darin besteht zu registrieren, sondern verstehend zu werten, denn «wenn er nicht abschätzt, wie könnte er wissen, was wert ist, aufgezeichnet zu werden?»[9]

III. DIE ZEITGESCHICHTE EINE TATSACHE

Beweiskräftiger als die theoretische Diskussion um ihre Möglichkeit ist für die Zeitgeschichte die Tatsache, daß es sie bereits gibt. Die wissenschaftliche Zeitgeschichte braucht sich nicht erst auszuweisen; sie hat sich längst legitimiert und ist aus der modernen Geschichtsforschung nicht mehr wegzudenken. Die beiden Weltkriege haben das Interesse an der Zeitgeschichte kräftig geschürt, indem sie den Forscher nötigten, den vielfältigen Ursachen der welterschütternden Katastrophen nachzugehen. Die eher pragmatisch orientierte amerikanische Geschichtsschreibung hatte es leichter, den Zugang zur Zeitgeschichte zu finden; aber auch in Europa hat sich die Zeitgeschichte als eine seriöse, wissenschaftlich verantwortete Sparte der historischen Forschung eingebürgert. Es gibt in Frankreich eine Commission d'Histoire de la Résistance, ein Comité d'Histoire de la deuxième guerre mondiale mit eigenem Archiv und eigener Zeitschrift;[10] in München ein Institut für Zeitgeschichte, das seit

1953 die Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte herausgibt. Der englische Mediävist Geffroy Barraclough sieht nichts Anstößiges daran, zur Zeit eine Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts zu schreiben.

Einen besonderen Aufschwung hat die Zeitgeschichte im Nachkriegsdeutschland genommen. Seit 1954 sind hier zahlreiche Bücher und Aufsätze zu Problemen der jüngsten Vergangenheit erschienen. Auch konnte sich teilweise die Einsicht durchsetzen, daß der Zeitgeschichte im Lehrplan des höheren Schulwesens eine größere Bedeutung als bisher beizumessen sei. Die beängstigende Frage: «Wie konnte es soweit kommen?» hat dieses Interesse natürlich mächtig angeregt und wachgehalten. Die deutsche Geschichte der letzten Jahrhunderte erschien auf einmal in einem anderen Licht. Neben manchen heilsamen Erkenntnissen hat diese kritische Infragestellung des rezipierten deutschen Geschichtsbildes auch zu überstürzten Reaktionen und ungeschichtlichen Vereinfachungen geführt. Einige Historiker meinten, es sei nun ihre Aufgabe, in der deutschen Geschichte auf verdächtige Vorläufer des Nationalsozialismus Jagd zu machen. Sie kamen sich als eine Art verlängerter Arm der Kommission zur Aufspürung von Naziverbrechen vor. Diese Auswüchse können aber nicht der Zeitgeschichte zur Last gelegt werden. Denn dort, wo man die klassische Methode der Geschichtsforschung auf bestimmte, zeitlich und quellenmäßig überschaubare Probleme anwandte, z. B. die Weimarer Republik, die Entwicklung der großen Parteien, Einzelfragen der Kriegsgeschichte, sind bereits jetzt beachtliche Resultate erzielt worden.

Der Machtanspruch des totalitären Nationalsozialismus hatte auch die christlichen Kirchen in Deutschland schweren Erschütterungen ausgesetzt. Am stärksten wurde die Evangelische Kirche von dieser Prüfung getroffen. Nach der Einsetzung eines Reichsbischofs sonderte sich von der Reichskirche, bzw. den Landeskirchen die «Bekennende Kirche» ab, die alsbald in einen heftigen «Kirchenkampf» verwickelt wurde. Da diese Auseinandersetzungen Verfassungs- und Strukturfragen der evangelischen Landeskirchen berührten, war der deutsche Protestantismus auch nach dem Kriege brennend an der Geschichte des Kirchenkampfes interessiert. Bereits 1955 wurde in Verbindung mit der Universität Hamburg eine «Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der Nationalsozialistischen Zeit» gegründet; sie konnte bis jetzt etwa 15 größere Untersuchungen vorlegen, darunter eine umfangreiche Bibliographie des Kirchenkampfes. Verhältnismäßig spät hat man auf röm. kath. Seite die Notwendigkeit empfunden, die nationalsozialistische Kirchenpolitik einer wissenschaftlichen Behandlung zuzuführen. Man wähnte, daß einige Gelegenheitsschriften und Publikationen der Nachkriegszeit dem Informationsbedürfnis der historisch interessierten Öffentlichkeit Genüge leisten würden. Dadurch wurde das Aufkommen der Meinung gefördert, die katholische Kirche in Deutschland pflege bewußt eine Widerstandslegende, die den harten Fakten nicht standhalte. Die seit 1960 mit ziemlicher Bitterkeit geführten Kontroversen beschleunigten dann isolierte Vorstöße, die Erforschung dieses Fragenkomplexes in wissenschaftlicher Form in Angriff zu nehmen. 1963 wurde die Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern gegründet, deren erste Publikationen seit 1965 erscheinen. Es war ein guter Gedanke, das Arbeitsfeld dieser Kommission nicht auf den Kirchenkampf einzuengen, sondern auch die Entwicklung der christlichen Parteien und die Konkordatspolitik miteinzubeziehen.[11] Etwas früher bereits konnte in Österreich eine Forschungsstelle für kirchliche Zeitgeschichte geschaffen werden. 1961 wurde in Salzburg das «Institut für Kirchliche Zeitgeschichte» im Rahmen des «Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften» eingerichtet. Dieses Institut möchte unter besonderer Berücksichtigung des deutschsprachigen Raumes außer der Gesamtproblematik der Römischen Frage und der Konkordate der neueren Zeit folgende Gebiete bearbeiten: die «Kulturkämpfe» des 19. und 20. Jahrhunderts, die Stellung der Kirche zu den Nationalitäten der Habsburger Monarchie, das Verhältnis von Kirche und Nationalsozialismus, die Geschichte der christlich-sozialen Bewegung, die Entwicklung des christlichen Toleranzbegriffs und die Stellung der Kirche zur Welt vom I. zum II. Vatikanum.[12]

IV. NOTWENDIGKEIT EINER WISSENSCHAFTLICHEN KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE

Im deutschsprachigen Raume kamen die Antriebe, sich eingehender mit der jüngsten kirchlichen Vergangenheit zu befassen, meistens von außen. Aber auch die Kirchen anderer Länder sind in der Selbstsicherheit ihres nationalen und geistig-kulturellen

Besitzstandes erschüttert worden. Das Ende des europäischen Imperialismus, der Zusammenbruch des Kolonialismus, die Technisierung der Welt, der Siegeslauf des Kommunismus, die Enteuropäisierung unseres Geschichtsbildes unterstreichen nicht bloß die Dringlichkeit eines pastoralen Aggiornamentos. Auch die Kirchengeschichte vibriert im Heute des kirchlichen Lebens; die Kirche von heute frägt in ihre Vergangenheit hinein. Das wichtigste innerkirchliche Ereignis unseres Jahrhunderts, was die Auswirkungen auf die Gesamtkirche angeht, war ohne Zweifel das II. Vatikanische Konzil. Es hat keine Revolution der Lehre bewirkt – die Kontinuität der kirchlichen Verkündigung wurde nicht angetastet –, wohl aber die Kirche auf ihre eigene Vergangenheit und die heutige Welt hin wieder geöffnet. Das Licht, das vom Konzil aus auf die Kirchengeschichte fällt und in der kirchengeschichtlichen Forschung in gebündelten Strahlen die Vergangenheit durchleuchtet, verändert manche unserer bisherigen Vorstellungen. Vielleicht am frappierendsten ist der Wandel in der Einschätzung des Konzils von Konstanz, der sich innerhalb weniger Jahre bei katholischen Forschern abzeichnet.[13] Es steht zu hoffen, daß vom Konzil unserer Tage auch ein Lichtstrahl sich hinverirrt in das Dunkel der Kellerverliese, in dem verkümmerte katholische Reformbewegungen und geistige Strömungen wie Episkopalismus, Josephinismus und Aufklärung von der offiziellen Kirchengeschichtsschreibung bisher untergebracht wurden. Persönlichkeiten und Bewegungen, die bloß am Rande der Kirchengeschichte abgehandelt wurden, entdecken wir neu: Sie treten uns nun auf einmal als Vorbilder entgegen. Unser europäisches Überlegenheitsgefühl hat einige heilsame Stöße empfangen: Wir können die Kirchengeschichte der angelsächsischen Länder, die Geschichte Südamerikas, die Geschichte der Missionsländer nicht mehr als uninteressantes Anhängsel der europäischen Kirchengeschichte mitschleppen. Es muß einen Kirchenhistoriker nachdenklich stimmen, wenn er erfährt, daß es bis heute keine Geschichte der Kirche in Südamerika gibt.[14] Eine gerechtere Würdigung der Reformation hat im röm. kath. Raume längst vor dem Konzil eingesetzt; es kostet aber noch viel geschichtliche Präzisionsarbeit, bis der «Goldgehalt der Bruchstücke, die sich vom goldhaltigen Gestein gelöst haben», genau ermittelt ist, um beim Bilde Pius' XI. von den getrennten christlichen Brüdern zu bleiben. Freilich wird es auch hier zu oberflächlichen Harmonisierungen, zu geschichtlichen Trugschlüssen, zu fälschenden Vereinfachungen, zu verfrühten Heiligsprechungen kommen: der Historiker muß dieses Risiko auf sich nehmen können, genau wie er gewärtig sein muß, daß seine gewissenhaften und mühseligen Untersuchungen in den gelehrten Abhandlungen von morgen vielleicht nur noch in den Anmerkungen für das Subalterne Unterschlupf finden können.

Vom Konzil gehen somit neue Impulse auf die gesamte Kirchengeschichte aus. Die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen kirchlichen Zeitgeschichte läßt sich aber noch eindringlicher belegen: das Selbstverständnis und die Selbstdarstellung der Kirche fordern sie. Das soll an zwei Beispielen verdeutlicht werden.

Die katholische Forschung über das 1. Vatikanische Konzil kam praktisch erst mit der Ankündigung des 2. Vatikanums in Schwung. Die Akten des Konzils waren verhältnismäßig spät erschienen – mehr als 50 Jahre nach Abschluß des Konzils – und sind keine besondere editorische Leistung. Inzwischen hatte eine dem Konzil feindliche Geschichtsschreibung alle Muße gehabt, die Weichen der Konzilsbeurteilung in die ihr genehme Richtung zu stellen. Die röm. kath. Geschichtsschreibung, die mit Th. Granderath S. J. die nicht beneidenswerte Rolle der «offiziellen» Historiographie übernehmen mußte, wurde nun in eine Defensivrolle abgedrängt; sie mußte dementieren und richtigstellen. Kein Wunder, daß ihr das nicht immer gelang; die protestantische Geschichtsschreibung über das 1. Vatikanum bis hin zu McGregor und Harding Meyer[15] schenkte aus durchaus verständlichen Gründen lieber einem rebellierenden Katholiken als einem «offiziellen» Historiographen Gehör. Wir haben hier eine erneute Bestätigung jenes bemerkenswerten Mangels an Verständnis für «Public Relations», der, wie R. Aubert in einem anderen Zusammenhang nachgewiesen hat, ganz zu Recht als Vorwurf gegen kirchliche Autoritäten und gegen den Vatikan insbesondere erhoben wurde.[16] Wer die protestantische und nichtchristliche Welt nur als «Handlanger des Teufels» sah, dem konnte es freilich gleich sein, was diese Welt über das 1. Vatikanische Konzil dachte. Der katholische Theologe jedoch, der sich heute im Sinne des Dekrets über den Ökumenismus um ein sachliches Verständnis der Lehre über die Unfehlbarkeit bemüht, stößt auf Schritt und Tritt auf grobe Mißverständnisse, die durch das späte Erwachen der katholischen Kirchengeschichtsschreibung vom Vatikanum I. mitverschuldet wurden.

Noch in einem anderen Sinne hat sich diese Verspätung zum Nachteil für das Selbstverständnis der Kirche auf dem 2. Vatikanum ausgewirkt. Von den Arbeiten, Projekten und Geistesströmungen auf dem 1. Vatikanum, vom Entstehen und vom Inhalt der damaligen Konzilsdekrete besaß man bis vor kurzem bloß ungenaue und schematisierte Vorstellungen. Eine gründliche Aufarbeitung der ungelösten Probleme des 1. Vatikanums hätte zumindest in einigen wichtigen theologischen Fragen den vorbereitenden Konzilskommissionen und den Konzilsvätern einen tüchtigen Vorsprung und eine bessere Diskussionsbasis geben können. Im Lichte von Vatikanum I, zu dem natürlich genau wie beim Konzil unserer Zeit die Gesamtheit der Väter gehört, erscheint Vatikanum II als weniger revolutionär, als der nicht mit der jüngsten Kirchengeschichte Vertraute anzunehmen geneigt ist.

Einen weiteren Beweis, daß der katholische Kirchenhistoriker auch der Zeitgeschichte im engeren Sinn nicht mehr mit tatenlos verschränkten Armen gegenüberstehen darf, hat die Diskussion um Kirche und Nationalsozialismus, Papsttum und Judenmord, Christentum und Judenfrage geliefert. Die moderne Welt hat nicht die Geduld zu warten, bis Fragen der jüngsten Vergangenheit als geschichtsreif erklärt werden – von wem überhaupt? Sie will jetzt eine Antwort haben, in dieser Zeit, aus den jetzt verfügbaren Quellen. Und wenn der Fachhistoriker ihr diese Antwort verweigert, dann wird der Amateur einspringen, überglücklich, daß man ihm die Gelegenheit gibt, seine von historischer Kritik unbelasteten Meinungen mit der moralischen Entrüstung des «gesunden Menschenverstandes» gewürzt an den Mann zu bringen. Shakespeare, Racine und Schiller waren bescheidener, als sie sich an historischen Stoffen versuchten, sie wollten nicht noch Fachgeschichte treiben. Dem deutschen Dramatiker Hochhuth blieb es vorbehalten, in seinem «Stellvertreter» nicht nur eine echte Frage aufzugreifen, sondern auch für den kirchlichen Zeithistoriker einzuspringen. Über sein Drama mag man denken, wie man will; über die Qualität seines Dokumentenanhangs kann, für den Historiker wenigstens, kein Zweifel bestehen. Hochhuth hat mit nachgerade störrischer Unbelehrbarkeit am geschichtlichen Aussagewert seines selektierten und präparierten Dokumentenanhangs festgehalten: nirgendwo war seine Stellvertretung weniger kompetent als hier. Der Kritik von Seite der Fachhistoriker waren z. T. die Flügel gebunden, weil die für diese Fragen entscheidenden Quellen nicht vorlagen. Inzwischen haben sein Beispiel und seine Methode Schule gemacht; er hat auch von Fachhistorikern Schützenhilfe bekommen. Wir denken z. B. an die Bücher von G. Lewy und S. Friedländer.[17] Diese Autoren gehen mit selektierender Befangenheit oder mit unkritischer Quellengläubigkeit an ihren Gegenstand heran. Die Geschichtsfremdheit ihrer Maßstäbe vollzieht gewöhnlich im letzten Kapitel ihrer Werke den Akt der Selbstenthüllung.

Das Papstdrama und die in seinem Gefolge auftretenden Geschichtswerke legen in weiten Kreisen der Weltöffentlichkeit das Bild von Kirche und Nationalsozialismus fest; auch unter Katholiken haben sich falsche Vorstellungen und moderne Papstfabeln eingeschlichen. Der Historiker befindet sich wieder einmal in der unangenehmen Situation richtigzustellen und zu korrigieren; diese an sich nicht besonders anziehende Aufgabe wird ihm dadurch nicht leichter gemacht, wenn er als «offizieller» Historiograph auftritt. Der «Stellvertreter» und seine Folgen sind daher typisch für das Versagen kirchlicher Zeitgeschichte; die Probleme lagen irgendwie in der Luft, und eine geschulte kirchliche Zeitgeschichte hätte manches, auch Kritisches, vorwegnehmen können. Es ist sehr zu bedauern, daß die mit Nationalsozialismus und Faschismus zusammenhängenden Probleme kirchlicher Zeitgeschichte nicht von einer internationalen Kommission koordiniert wurden, in der selbstverständlich auch kompetente Nichtkatholiken Platz hätten finden müssen.

V. MÖGLICHKEIT UND VORAUSSETZUNGEN

Aber beweist dies alles nicht, daß die übergroße Nähe zum Beobachtungsobjekt es unmöglich macht, faire und objektive Zeitgeschichte zu betreiben? Wir haben eine Anzahl von Biographien bedeutender Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts, einzelne Werke zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, zur neueren Papstgeschichte, zum Kulturkampf, die wenige Jahre nach jenen Ereignissen oder Pontifikaten geschrieben wurden und heute sämtlich «überholt» sind. Widerlegt dies nicht die Möglichkeit einer kirchlichen Zeitgeschichte?

Darauf wäre zu antworten: Unsere kirchliche Zeitgeschichte bewegte sich bisher meistens zwischen mehr oder weniger gehobenem Journalismus und apologetisch orientierter Panegyrik. Die Grenzlinie ist verschwommen; meistens ist es ein

Gemisch von beiden. Zur gleichen Kategorie gehören die auf die Verhimmelungsliteratur reagierenden, rankünegeladenen Entlarvungsschriften; sie sind deshalb nicht besser, weil sie in eine andere Richtung gehen. Bändereiche Biographien mit langen Briefauszügen, die durch einige allgemein gehaltene Reflexionen miteinander verknüpft werden, und pseudohagiographische Papstbiographien sind keine kirchliche Zeitgeschichte.[18] Auch die kirchliche Statistik oder kirchliche Chronik können sie nicht überflüssig machen. Die kirchliche Zeitgeschichte behandelt ihren Gegenstand mit den Methoden der klassischen Geschichtsschreibung; sie muß sich selbstverständlich eine möglichst vielseitige Quellenbasis schaffen. Die Erschließung der Quellen, die kritische Verwertung der Dokumente sind die Hauptvoraussetzungen für eine seriöse Zeitgeschichtsforschung. Es gibt auch andere, wichtige Voraussetzungen, z. B. innere Distanz zum Gegenstand; diese ist bereits deshalb wichtig, weil sonst die Geschichte zur Parteiliteratur entartet. Distanz und mit ihr eng verbunden Bemühen um Objektivität sind Voraussetzungen jeglicher Geschichtsschreibung, nicht spezifisch der Zeitgeschichte. Ein dezidierter Antikurialist, ein extremer Papalist, ein dogmatischer Marxist werden trotz größeren zeitlichen Abstandes ihre Vorurteile in die mittelalterliche Geschichte hineintragen. Auch der Mediävist muß jene innere Distanz zu seinem Gegenstand pflegen, um die der Zeithistoriker wegen seiner persönlichen oder existentiellen Beteiligung an den Ereignissen vielleicht mit etwas mehr Mühe zu ringen hat. Von hier aus steht also der Zeitgeschichte kein unüberwindliches Hindernis entgegen. Als ernsthaftester Einspruch, der gegen sie erhoben werden kann, bleibt die ungesicherte Quellenlage, die mangelhafte Dokumentation.

Hierauf wäre man geneigt zu antworten: Die Zeitgeschichte befindet sich gegenüber jeder anderen Geschichtsperiode in einer privilegierten Lage, weil viele ihrer Quellen durch die Divulgationstechnik der Presse und Publizistik freigelegt wurden. Auf die Quellenlage der modernen Kirchengeschichte trifft diese Bemerkung jedoch nicht zu. Der Hauptarchivar der Kirche ist nicht Presse noch Publizistik und auch nicht der Präfekt des Vatikanischen Archivs, sondern nur Gott selber. Diese wichtigste Quelle bleibt auch dem Kirchenhistoriker während seiner Pilgerzeit auf immer verschlossen. Ihrer Natur als religiöser Mittlerinstitution entsprechend ist die Kirche zurückhaltend in ihren Öffentlichkeitsäußerungen. Gerade diese lückenhafte Quellenlage, mit der die Kirchengeschichte sich immer abzufinden hat, müßte ein Anreiz sein, nach Ablauf eines vernünftigen Zeitraumes die in kirchlichen Archiven gehorteten Dokumente zu einer wichtigen Phase ihrer Entwicklung zugänglich zu machen. Ein allgemeines Prinzip kann hier nicht aufgestellt werden, da ein plötzlich aufbrechendes historisches Interesse einen starren Zeittermin ad absurdum führen kann.

Es besteht kein Zweifel darüber, daß die Sperrzeit des Vatikanischen Archivs (nach 1846 geschlossen) der heutigen Situation, erst recht den Bedürfnissen einer sachgemäßen kirchlichen Zeitgeschichte nicht gerecht wird. Eine Anpassung an die heutigen Verhältnisse ist daher dringend geboten, nicht um den Vorwitz der Historiker zu befriedigen, sondern um eine gerechtere Darstellung der Kirche in der interessierten Öffentlichkeit zu ermöglichen. Durch einseitige Publikationen von Dokumenten, die sich in staatlichen oder privaten Archiven befanden, ist ein recht «einseitiges» Bild kirchengeschichtlicher Abläufe entstanden. Weil die geschichtlichen Perspektiven gefälscht wurden, ist auf diese Weise bisweilen großer Schaden angerichtet worden. Am Entstehen neuerer «Papstfabeln»[19] ist die übertriebene Zurückhaltung kirchlicher Kreise in der Veröffentlichung von Dokumenten nicht unschuldig. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß mit der jetzt im Erscheinen begriffenen Dokumentenpublikation «Le Saint-Siège et la guerre en Europe»[20] sogar die öfter eingehaltene Sperrzeit von 50 Jahren durchbrochen wird. Die Antwort, die man bisher immer zu hören bekam, lautete: Es soll Lebenden nicht zu nahe getreten werden. Das, was lebt und Leben gibt, ist die Kirche, nicht der Amtsträger und nicht der Funktionär. Staatsmänner und Politiker unserer Zeit müssen sich scharfe Kritiken von Zeithistorikern gefallen lassen; auch der erfahrenste kirchliche Funktionär besitzt das Menschenrecht des sachlichen Irrtums. Es entehrt niemanden, erst recht nicht den auf Demut verpflichteten, seiner «condition humaine» wohl bewußten Kleriker nicht, wenn ihm die Fehleinschätzung einer bestimmten Situation einmal nachgewiesen werden kann. Das «public-image» der Kirche ist wichtiger als das «public-image» des kirchlichen Amtsträgers.

Als vor einigen Jahren das «Giornale dell'Anima» Johannes' XXIII. erschien, meinten einige, es sei nicht klug gewesen, die zeitgebundene italieni-

sche Seminarerziehung und die uns Heutigen etwas befremdlich vorkommende Aszese seiner Ausbildungszeit in ihrer schlichten Naivität zu enthüllen. Wer so prüde redete, bewies, daß er keinen Sinn für historische Perspektive besaß. Einem Mythos Johannes XXIII. ist damit ein für allemal die Spitze abgebrochen; dies allein würde die frühe Veröffentlichung des Giornale rechtfertigen. Und dann: Wie herrlich leuchtet in diesem Manne das Gnadenwirken Gottes auf, der ihn aus der Kleinheit und Enge seiner geistigen Anfänge hinausgeführt hat in den Dienst an der Weltkirche. Das Erbarmen Gottes ist größer, als der Mensch es je erahnen kann.

Es gibt leider zu wenige in der Kirche, die den Mut haben, wie Angelo Roncalli sich der Führung Gottes anzuvertrauen. Vielleicht ist das der Grund, weshalb die Selbstzeugnisse einiger prominenter Kirchenleute – an denen es keinen Überfluß gibt – so erschreckend arm sind: Sie stellen bloß die Empfindsamkeit ihrer kleinen Herzen zur Schau. Von einer Veröffentlichung solcher Aufzeichnungen wäre natürlich abzuraten.

Wer aus dem Glauben heraus sich seiner kirchlichen Verantwortung stellt, braucht das Urteil der Nachwelt nicht zu fürchten. Auch der Kirchenhistoriker sollte den Fragen der kirchlichen Zeitgeschichte nicht aus dem Wege gehen. Er bleibt an das Ethos des Historikers gebunden, das Leo XIII. in der einprägsamen Formulierung Ciceros der katholischen Geschichtsforschung ins Stammbuch geschrieben hat: «Ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat.» Das ist kein Freibrief, um kirchliche Parteigeschichte zu schreiben oder um auf dem Felde der Geschichtsschreibung kleinliche, persönliche Ränkespiele auszutragen. Ein Wort, das Johannes XXIII., ein Mann, der die Zeitgeschichte nicht verschmähte,[21] im Vertrauen auf denjenigen, der ihn im Glauben trug und ertrug, als Vermächtnis hinterlassen hat, dürfte ihm Mut zu seiner Aufgabe machen: «Wer glaubt, zittert nicht.»

[1] H. St. Hughes, History as Art and as Science (World Perspectives 32), New York, Evanston und London 1964, 89.

[2] M. Bendiscioli, Possibilità e limiti di una storia critica degli avvenimenti contemporanei, Salerno 1954; H. Rothfels, Zeitgeschichte als Aufgabe, Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 1 (1953); idem, Zeitgeschichtliche Betrachtungen, Göttingen 1959; B. Scheurig, Einführung in die Zeitgeschichte, Berlin 1962; H. St. Hughes, op. cit., (Is Contemporary History Real History?).

[3] Cf. dazu die Einleitung von R. Aubert bzw. von H. Jedin in den von ihnen herausgegebenen Kirchengeschichten.

[4] G. Barraclough, An Introduction to Contemporary History, London 1964, 2.

[5] H. Seton-Watson, A plea for the study of Contemporary History, History 14 (1929), 4.

[6] G. Barraclough, op. cit., 7.

[7] F. Ernst, Zeitgeschehen und Geschichtsschreibung, Die Welt als Geschichte 17 (1957), 137–189.

[8] B. Croce, History as the Story of Liberty (= English translation), London 1941, 19.

[9] E. Carr, What is History? (Pelican Book), London 1964, 21.

[10] H. Michel, Revue Historique 89 (1965), 127–138.

[11] Cf. J. Nobecourt, Les catholiques allemands en face de leur passé, Etudes (Juin) 1965, 789–808.

[12] Frau Prof. Dr. Erika Weinzierl-Fischer, der Leiterin des Instituts, danke ich für ihre freundliche Auskunft vom 15. Dez. 1965.

[13] A. Franzen, Das Konstanzer Konzil, Concilium 1/7 (1965), 555 bis 574.

[14] E. Dussel, Vers une histoire de l'Eglise d'Amérique latine, Esprit (juin/août) 1965.

[15] G. MacGregor, The Vatican Revolution, London 1958; H. Meyer, Das Wort Pius' IX: Die Tradition bin ich (Theologische Existenz heute 122), München 1965.

[16] R. Aubert, Die Religionsfreiheit von «Mirari vos» bis zum «Syllabus», Concilium 1/7 (1965), 584–592.

[17] G. Lewy, The Catholic Church and Nazi Germany, New York-Toronto 1964; S. Friedländer, Pie XII et le IIIe Reich – Documents, Paris 1964; der Verfasser dieses Artikels bereitet eine Chronik der Literatur zum Kirchenkampf vor für die Revue d'histoire ecclésiastique.

[18] Zur Entstehung eines unguten Mythos Pius' XII. haben ekelerregende Biographien wie diejenigen von Nazareno Padellaro und Konstantin Prinz von Bayern beigetragen, die einen Platz auf dem Index der Bücher gegen den guten Geschmack verdient hätten.

[19] B. Schneider, Moderne Papstfabeln, Archivum Historiae Pontificiae 2 (1964). 329–338.

[20] Roma 1965.

[21] A. Roncalli schrieb die Biographie seines Bischofs: Mons. Giacomo Maria Radini Tedeschi I–II. 1916; ^{3}1963.

VICTOR CONZÉMIUS

Geboren in Echternach, Luxemburg, 1955 zum Priester geweiht, studierte an den Universitäten Freiburg, Schweiz, Sorbonne und am Institut Catholique, Paris. 1954 promovierte er in Geschichte. Seit 1958 ist er für wissenschaftliche Forschungen von der Seelsorge befreit. Er veröffentlichte: Jakob III. v. Eltz, Erzbischof von Trier (1567–1581) (1956), gab heraus: Ignaz von Döllinger, Briefwechsel mit Lord Acton 1850–1890 (3 Bände, 1963–66) und verfaßte Artikel für die Zeitschriften: Tübinger Theologische Quartalschrift, Zeitschrift für Schweizerische Kunstgeschichte und Internationale Kirchliche Zeitschrift.

Giuseppe d'Ercole

Die Priesterkollegien in der Urkirche

Ein Artikel über die Priesterkollegien in der Urkirche, der hauptsächlich nach seelsorglichen Kriterien gestaltet sein soll, wie es sich CONCILIUM zur Aufgabe macht, muß notwendig innerhalb bestimmter Grenzen bleiben und daher gewisse Probleme als erörtert und gelöst voraussetzen, die eine Einleitung zum Thema bedeuten.[1]

I. DIE ZEIT DER APOSTEL

a. Die Presbyter von Jerusalem

Das erste Priesterkollegium, das wir im Neuen Testament antreffen, ist das von Jerusalem. Die Quellen sagen uns nichts über die Umstände und Gründe, die zur Ernennung von Presbytern in Jerusalem führten. Die Apostelgeschichte, die uns die Umstände der Schaffung der sieben Diakone berichtet, schweigt über den Ursprung der Presbyter; sie erscheinen in der Gemeinde von Jerusalem zu der Zeit als schon bestehend, wo die Kirche von Antiochien ihnen das Geld übergibt, das für die Opfer der Hungersnot bestimmt ist, welche damals in Judäa wütete.[2] Wenn wir bestimmen wollen, worin die Aufgaben dieser Priester bestanden, so können wir sagen, sie erscheinen als Aufbewahrer und Verwalter dieser Sammlung. Eine andere Tätigkeit erfüllen sie am Konzil von Jerusalem. Hier erscheinen sie als Richter, die gemeinsam mit den Aposteln die Streitfrage der Notwendigkeit des Gesetzes und der Beschneidung entscheiden. Das Wort mag etwas stark klingen; doch sind sie hier im wesentlichen neben den Aposteln Gesetzgeber und erlassen mit ihnen das Lehr- und Disziplindekret, das vom Konzil beschlossen wurde.[3] Ähnlich greifen sie mit Jakobus in eine Lehr- und Disziplinfrage ein, wo sie mit ihm als Versöhner, beinahe Vermittler zwischen Paulus und denen auftreten, welche mit Besorgnis für das jüdische Element auf die Missionstätigkeit des Saulus blicken.[4]

Diese Priestergruppe lebt und wirkt in einer hochjüdischen Umwelt. Wie wir nicht bestimmen können, wann sie entstanden ist, weil uns die Grundlagen fehlen, so können wir aus dem gleichen Grund nicht eindeutig feststellen, was für einen Zweck die im Auge hatten, die sie ernannten.

Waren diese Priester vielleicht eine Nachahmung des jüdischen Priesterstandes?

Ich habe schon anderswo[5] darauf hingewiesen, daß sich in der christlichen Gemeinde von Jerusalem in wachsendem Maße das Bewußtsein bildete, ein neues, vom alten verschiedenes Volk zu sein. Dieses Bewußtsein entstand in ihrer Gemeinschaft, als sie sich von den Autoritäten ihres Volkes verfolgt sah und viele Juden die neue Lehre zurückwiesen. Da begann man, von einem neuen Volk zu sprechen, das Gott für seinen Namen gebildet hatte, während Israel sogar zu den «Völkern», den Heiden gerechnet wurde.[6] Daraus ergab sich ein Gegensatz zwischen der alten und der neuen Einrichtung und dementsprechend eine Trennung und die Ergänzung der Führerschicht durch die Einsetzung von Ältesten, Presbytern, als Nachahmung der entsprechenden Einrichtung im alten Israel.[7] Wir können uns die Frage stellen, wieso dieser Name gewählt wurde. Bei der Erwägung dieser Dinge habe ich mehrmals beobachtet, daß man aus der Lesung der Apg und aus Hinweisen in andern Büchern des NT eine Tatsache gewinnen kann: die Begriffe, mit denen man die Leiter der neuen Gemeinschaft bezeichnete, greifen keine der wesentlichen Ausdrücke der jüdischen Religion auf; einzig die Presbyter machen eine Ausnahme. Die neuen Häupter werden nicht Priester genannt, und Petrus, der erste von ihnen, wird nie als Hoherpriester bezeichnet; der Name für die Häupter von höchstem Rang lautet: die Zwölf, die Apostel. Es läßt sich denken, daß die Zwölf und die Gemeinde der Ansicht waren, die unausweichlich mit dem Werke Jesu und dessen Wirkungen verbundenen Veränderungen würden sich unmerklich im Leben der Gemeinschaft einstellen. Für den Augenblick dachte niemand daran, die alten Benennungen zu über-

nehmen, um die Einrichtungen zu bezeichnen, die in der neuen Gemeinschaft an die Stelle der alten traten. Die Gründe kluger Rücksicht, welche davon abhielten, die alte Terminologie zu verwenden, brauchten für die Einführung des Terminus «Presbyter» nicht in Betracht gezogen zu werden, da es natürlich ist, daß jede Gesellschaft ihre «Ältesten» hat.

Den Ältesten Israels entsprechend, stehen die Presbyter der Christengemeinde von Jerusalem unter den Mitgliedern ihrer leitenden Körperschaft. Man kann einwenden, die wahre leitende Körperschaft der Gemeinde seien die Zwölf gewesen. Das ist richtig; aber wir beobachten gleichzeitig, daß die Presbyter unter den Leitern der Gemeinschaft erscheinen, als vielleicht die Gruppe der Zwölf sich aufgelöst hatte. Die Verfolgung Agrippas I. hatte die, welche noch in Jerusalem waren, auf zehn reduziert, da Jakobus, der Bruder des Johannes, getötet worden war,[8] und Petrus die Gemeinde für einige Zeit verlassen hatte.[9] Wenn mehrere Apostel – und diese Annahme scheint nicht allzu gewagt – sich nach jener Verfolgung von Jerusalem entfernten, so ist auch die Hypothese nicht unbegründet, das Aufkommen des Presbyterkollegiums in der Zeit zwischen dem Martyrium des Jakobus, der Entfernung des Petrus von Jerusalem und der Feier des Konzils anzusetzen. Genau in dieser Zeitspanne finden wir ihr Dasein in Jerusalem erwähnt.[10] Allmählich werden sie mit Jakobus in Jerusalem sogar die Apostel ersetzen; denn es steht fest, daß Paulus einige Jahre später in Jerusalem nur Jakobus und die Ältesten vorfindet.[11]

b. Die Priesterkollegien außerhalb Jerusalems

Bis jetzt haben in dieser Untersuchung nur die Presbyter von Jerusalem Beachtung gefunden; wenden wir uns nun den andern zu. Paulus und Barnabas setzen in den Gemeinden, die während ihrer ersten Reise entstanden sind, Presbyter ein.[12] Die Erzählung der Apg ist sehr knapp; es scheint, sie habe mit dem Hinweis auf diese Ereignisse sagen wollen, Paulus und Barnabas haben mit diesen Ernennungen den neuen Gemeinschaften Leiter geben wollen.

Ebenfalls in der Apg finden wir andere Presbyter erwähnt. Im Verlauf seiner dritten Reise läßt Paulus auf der Rückkehr die Presbyter der Gemeinde von Ephesus zu sich kommen.[13] Diese werden als eine Körperschaft von Presbyter – *episkopoi* eingeführt, die vom Heiligen Geiste eingesetzt sind, um die Kirche Gottes zu weiden.[14] Als *episkopoi* müssen sie die Herde weiden und nähren, d.h. in ihren Gliedern das Leben wecken, festigen und wirksam erhalten, das ihnen Christus gebracht und durch die Belehrung von seiten der Priester und die Taufe verliehen hat. Paulus verfehlt nicht, sie dem Herrn zu empfehlen, damit sie mit seiner Hilfe unter den Geheiligten stets neu bauen und Erben einsetzen können.[15] – Wenn wir die hervorstechendsten Züge am Dienst der Presbyter von Ephesus hervorheben wollen, so dürften sie wohl in folgendem bestehen: sie erscheinen vor allem als ein Kollegium von Hirten und Glaubenslehrern.

Die gleichen Aufgaben, die sich vor allem im Wortpaar Älteste-Lehrer zusammenfassen, zeigen sich als Eigenschaft der Presbyterkollegien, die in Kreta gegründet werden sollen. Jeder Presbyter-Bischof ist Verwalter Gottes; er soll in der gesunden Lehre ermahnen, die Widersprechenden rügen, auf abweichende Lehren wachsam achten.[16]

Noch klarer äußert sich der erste Petrusbrief über die Hirtenaufgabe der Presbyterkollegien: Weidet die Herde Gottes, die bei euch ist; behütet sie nicht aus Zwang..., seid Vorbilder der Herde.[17]

Eine weitere Aufgabe des Kollegiums wird vom Jakobusbrief bezeugt: die Ältesten sollen den Kranken die Hände auflegen. Wir haben den Eindruck, dieser Auftrag werde ihnen gewissermaßen als Nachahmung Christi aufgetragen, der durch die Krankenheilung eine Art Vorerlösung vollbrachte.[18]

Endlich übt das Presbyterium eine Macht über die heiligen Dinge aus: es hat Timotheus die Hände aufgelegt.[19]

Auf was für Voraussetzungen stützten sich Paulus und Barnabas und später Paulus allein, wenn sie für ihre Kirchen Presbyter aufstellten?

Unserer Ansicht nach ist folgendes wahrscheinlich. Bei der Ernennung des Presbyterkollegiums hatten sie die jüdischen Einrichtungen in Palästina[20] und in der Diaspora[21] vor Augen, und überdies stützten sie sich auf das Bestehen von Presbytern im Aufbau der christlichen Gemeinde von Jerusalem. Nicht unwahrscheinlich ist aber auch, daß sie von ihrer ersten Missionsreise an auch auf hellenistische Einrichtungen geachtet haben.[22]

Es ist bekannt, daß die Presbyter einzelner Kollegien auch *episcopoi* genannt wurden und daß die Ausübung ihres Amtes zuweilen mit dem Terminus *episcopein* bezeichnet wird. Dieses Problem ist in ältern und neueren Studien untersucht worden; ich habe in einer andern Schrift die Schlüsse darge-

legt, zu denen ich gelangt bin, und verweise darauf, da ich sie hier nicht einmal zusammenfassend darlegen kann.[23] Es sei hier nur bemerkt, daß, wenn man eine bestimmte Lösung des Problems annimmt, sich ergibt, daß es zwei Arten von Presbyterkollegien gab: die eine setzte sich aus Bischöfen und Priestern zusammen, die andere nur aus Priestern; das erscheint bei Ignatius deutlich. Was wir daher bis jetzt über die Presbyterkollegien gesagt haben, ist mit den Einschränkungen zu verstehen, welche sich aus dieser Verschiedenheit des Aufbaus ergeben.

II. DIE PRIESTERKOLLEGIEN IN DER NACHAPOSTOLISCHEN ZEIT

Zur Zeit des Klemens von Rom gab es in Korinth ein Kollegium von Presbytern. Ihre Aufgabe umschließt eine *leiturgia* (*λειτουργία*),[24] durch die sie der Herde Gottes dienen.[25] Klemens bezeugt, daß jene Presbyter heilig und makellos gearbeitet haben.[26] Ihre Einrichtung geht letztlich auf die Apostel zurück, die auch eine Regel für die Nachfolge aufgestellt haben.[27] Die Presbyter sind zu ehren. Ihrem Amte kommt eine gewisse Beständigkeit zu, besonders wenn die Mitglieder der Gemeinde über ihr Werk ein anerkennendes Zeugnis abgelegt haben.[28]

Die Briefe des Martyrers Ignatius von Antiochien, die etwa zehn Jahre nach Klemens geschrieben wurden, sind eine der Hauptquellen für die Kenntnis der Presbyterkollegien. Wir finden darin häufig den Begriff *presbyteroi* (*πρεσβύτεροι*) und das Kollektiv *presbyterion* (*πρεσβυτέριον*).[29] Die Aufgabe des Presbyters stellt sich vor allem unter der kollegialen Hinsicht einer Gruppe von Dienern dar, welche das *synedrion theou* (*συνέδριον θεοῦ*), den Senat Gottes bilden und um den Bischof stehen.[30] Ignatius schreibt vom Prebyterium von Magnesia, es sei die würdige geistige Krone seines Bischofs;[31] das von Ephesus ist mit dem Bischof verbunden wie die Saiten mit der Zither;[32] es bildet mit dem Bischof und den Diakonen eine vollkommene Einheit, wie der Altar eins ist.[33] Es ist nicht nur die Krone des Bischofs, sondern untersteht ihm auch und ist das Beispiel der Übereinstimmung mit seinem Willen;[34] das Presbyterium von Magnesia, das sich doch aus Männern von ehrwürdigem Alter zusammensetzt, ist dem Bischof trotz seiner Jugend in beispielhafter Weise untertan.[35] Ein gottgeliebtes Presbyterium ist das von Smyrna, das aus würdigen Männern besteht;[36] denkwürdig und von Gott geliebt das von Ephesus.[37] Wie aber das Presbyterium dem Bischof Unterwürfigkeit schuldet, so die Übrigen ihm Ehre und Gehorsam als dem Senat Gottes.[38] Ignatius erklärt sich bereit, sein Leben für die hinzugeben, die sich dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen gegenüber unterwürfig zeigen.[39] Die Gläubigen sollen vollkommen und dem Bischof und dem Presbyterium in einzigem Gehorsam unterworfen sein, und wie dort, wo man die Eucharistie genießt, Unsterblichkeit und ewiges Leben in Gott ist, so wird auch dort, wo Gehorsam herrscht, Heiligkeit zu finden sein.[40] Prächtig ist die Stelle bei Ignatius, wo er von der Eintracht im Denken, Handeln, Beten und in der Liebe spricht, welche die christliche Gemeinschaft, die mit dem Bischof und den Priestern verbunden ist, beseelen soll.[41] Die Gläubigen sollen unter der Führung des Bischofs, der Priester und Diakone wandeln und dem Presbyterium wie den Aposteln, den Abgesandten Jesu Christi, untertan sein.[42] Der Gehorsam gegen den Bischof, das Presbyterium und die Diakone ist eine schwere Gewissenspflicht.[43] Die Presbyter sind gemäß dem Geiste Christi ernannt und nach seinem Willen durch den Heiligen Geist dauernd in ihr Amt eingesetzt worden;[44] sie besitzen einen hierarchischen Grad, der dem des Bischofs untergeordnet ist.[45] Die Presbyter sind nach dem Bischof und vor den Diakonen und mit ihnen wesentliche Elemente der Gemeinschaft; ohne sie kann man nicht von einer Kirche reden.[46]

Auch Polykarp stellt uns die Priester als ein Kollegium vor, das mit dem Bischof und den Diakonen der Kirche vorsteht.[47] Er nennt als ihre Aufgabe und notwendigen Fähigkeiten: sie sollen zum Mitleid bereit und gegen jedermann barmherzig sein, die Kranken besuchen, die Witwen, die Waisen und die Armen unterstützen, vor Gott und den Menschen immer auf das Gute bedacht sein.[48]

Unter den darauffolgenden Vätern sind die Presbyter erwähnt bei Papias[49], Hermas[50], Irenäus[51], Klemens von Alexandrien[52], Origenes[53], Tertullian[54]. In einer Abhandlung über die Presbyterkollegien sind die Stellen bei diesen Vätern nicht von besonderer Bedeutung; Papias und Irenäus bezeichnen sogar mit dem Namen «Presbyter» fast immer die Bischöfe.

Ein weiterer Zug am Bilde des Presbyterkollegiums: die Presbyter von Smyrna berufen Noetos vor sich und fragen ihn auf würdige Weise aus, wie es ein versammelter Senat etwa getan hätte. Um dem Noetos klar zu machen, wie sehr sein Glaube

von dem der Kirche abwich, befragten ihn die Presbyter über einige Artikel des Glaubensbekenntnisses; da er hartnäckig blieb, ließen sie sich nicht auf Diskussionen ein und schlossen ihn aus der Kirche aus.[55]

Andere Presbyterkollegien sind uns in den Briefen des hl. Cyprian bezeugt. Die ersten davon betreffen besonders das Verhältnis zwischen Bischof, Priester, dem übrigen Klerus, dem Volk und den Bekennern. Aus diesen Briefen ist vor allem die Erklärung des Heiligen hervorzuheben, er habe es sich vom Anfang seines Episkopats an zur Regel gemacht, nichts zu unternehmen, ohne zuerst die Presbyter und die Diakone davon zu benachrichtigen.[56] Die Probleme, die zur Sprache kommen, sind die Leitung der Kirche von Karthago durch die Priester, da der Bischof abwesend war,[57] die Gestaltung der eucharistischen Feier in Gegenwart von Bekennern, mit besondern Anweisungen für die Priester, denen befohlen wird, einzeln, ohne Teilnahme des Volkes, zu zelebrieren, um Ansammlungen zu vermeiden,[58] die Ernennung einiger Mitglieder des Klerus,[59] die Normen, die für die Zulassung der «Lapsi» zur Buße und zum Friedenskuß zu gelten hatten, die Mahnung an die Priester, das Volk über diese Dinge auf dem laufenden zu halten, die für die Zulassung zum Friedenskuß festgelegten Normen zu beobachten, und schließlich die Exkommunikation einiger unbotmäßiger und schismatischer Priester.[60] Da diese Spaltung im Presbyterkollegium die Gemeinschaft Cyprians mit den andern Bischöfen bedrohen konnte, beeilt er sich, den Episkopat von diesen Dingen in Kenntnis zu setzen.[60a] Und während in Rom der Bischofssitz unbesetzt ist, führt Cyprian einen Briefwechsel mit dem dortigen Presbyterkollegium.

Dieses römische Presbyterkollegium hatte zuerst einen Brief gesandt, in dem es seine Auffassung von der Haltung darlegte, die man den «Lapsi» gegenüber einnehmen sollte.[61] Cyprian wiederum hält in besonderer Weise auf die Solidarität mit dem Presbyterkollegium Roms; er schickt ihm daher nach seiner Gewohnheit eine Reihe von Dokumenten, die dartun, daß er ihrer Ansicht in der Bußfrage gefolgt ist.[62] Die Presbyter Roms benachrichtigten ihrerseits wieder Cyprian, daß sie schon früher über dieses Problem auch nach Sizilien geschrieben hatten und fügten hinzu, nach ihrer Meinung sei zur Lösung des Problems der Lapsi eine allgemeine Umfrage am Platze. Es sei bemerkt, daß die römischen Presbyter ihre Vorschläge immer mit dem Vorbehalt machen, sie überlassen die endgültige Lösung ihrem künftigen Bischof. In einem der Briefe gibt das römische Priesterkollegium eine bedeutsame Erklärung über die Pflicht ab, die wegen der Gemeinschaft auch ihm obliegt, für den ganzen Leib der Kirche wachsam zu sein.[63]

Der Briefwechsel Cyprians ist also für unsere Studie von Interesse. Wir sehen zwei Presbyterialkollegien vor uns, und jedes befindet sich in einer ungewöhnlichen, bedauerlichen Lage, da sich zuerst das von Karthago und nachher auch das von Rom spalteten, indem ein Teil ihrer Mitglieder sich von ihrem Bischof trennte.[64]

III. TIEFGREIFENDE VERÄNDERUNG DER KOLLEGIALITÄT IN DER NACHAPOSTOLISCHEN ZEIT

Wenn wir uns nun noch die Frage stellen, welches die Diener des Heiligtums gewesen sind, welche die Eucharistie feiern konnten, so ist zu bemerken, daß die Quellen von Ignatius von Antiochien an bis auf die Zeit des hl. Cyprians, d. h. genau bis zur Verfolgung des Decius, über dieses Thema Texte bieten, welche bei der Untersuchung größte Aufmerksamkeit verlangen. Lesen wir sie noch einmal.

Ignatius schreibt: Als gültig soll jene Eucharistie gelten, welche der Bischof feiert oder sonst jemand, dem er dies gestattet hat... Ohne Bischof ist es nicht erlaubt, zu taufen oder die Agape zu feiern; denn alles, was er erlaubt, ist Gott wohlgefällig; damit alles, was getan wird, wirksam und gültig sei... bemüht euch, eine einzige Eucharistie zu genießen..; ein einziger Altar mit einem einzigen Bischof, dem Presbyterium und den Diakonen; wer im Bereich des Altares ist, ist rein; wer dagegen außerhalb des Altares steht, d. h. wer ohne den Bischof, das Presbyterium und die Diakone handelt, ist in seinem Gewissen nicht rein.[65]

Wenn man diese und andere Stellen bei Ignatius liest, hat man den Eindruck, nur der Bischof sei der gewöhnliche Zelebrant bei der Eucharistie, und dem Presbyterium komme dabei bloß die Aufgabe zu, als Senat und apostolisches Kollegium um ihn einen Kreis zu bilden.

Die Didaskalie bietet ein ähnliches Bild. Auch sie zeugt ausdrücklich für die Konzelebration, wenn sie sagt, das eucharistische Opfer sei ausschließlich dem Bischof vorbehalten, zu dessen Seiten die Priester sitzen.[66]

Man hat gesagt, das Christentum sei in seinen Anfängen eine Religion der Städte gewesen.[67] Tat-

sächlich finden wir, daß jede zentral gelegene Stadt ihre kirchliche Organisation in voller Ausbildung besaß: Bischof, Presbyterium, Diakone usw. Das klarste Beispiel hiefür ist Afrika.[68]

Wir können uns aber fragen: Wer feierte, wenn der Bischof verhindert oder abwesend war oder sede vacante? Wir können bei Ignatius eine Antwort finden. Er spricht davon, daß ein anderer mit Erlaubnis des Bischofs die Eucharistie feiern konnte. Er sagt nicht näher, wer dieser andere sein konnte; wir denken an einen der Presbyter.

Andere Hinweise können wir bei Justin und Origenes sehen. Justin sagt, die Eucharistie werde von einem proestoos (προεστώς)[69] gefeiert. Da konnte es sich ebensowohl um einen Bischof wie um einen Priester handeln; für gewöhnlich war es wohl der Bischof, ausnahmsweise ein Presbyter. Origenes dagegen schreibt ausdrücklich, daß dem Presbyter die Macht zukomme, das Opfer zu feiern.[70]

Offensichtlich war das Dasein der Presbyterkollegien in der Zeit des Urchristentums an diese Organisation der Lokalkirchen gebunden.

Nachher aber erscheinen neue Tatsachen.

Während der Verfolgung des Decius gab Cyprian den Presbytern Anweisungen für die Feier des eucharistischen Opfers: sie sollen allein, nur im Beisein eines Diakons, zelebrieren, um kein Aufsehen zu erregen und nicht von der Polizei überrascht zu werden.[71]

Das ist offenbar eine Ausnahmebestimmung; doch ist sie von gewaltiger Bedeutung für die Geschichte der Presbyterkollegien. Wenn die Presbyter anfangen, das Opfer allein zu feiern, so wird die bisherige Presbyterorganisation nicht mehr die einzige Art sein. Sie können sich auch allein und getrennt in gewissen Mittelpunkten von Christen befinden. Tatsächlich beginnt nun die Gestalt des Priesters, der seinen Dienst allein in abseits liegenden, nicht städtischen Ortschaften versieht, ans Licht zu treten. Ein bekanntes Beispiel dafür findet sich in der Erzählung vom Disput des Archelaos mit Mani.[72]

Aber auch zur Zeit, wo die Disziplin sich dann stark verändert hatte, leuchtete immer noch ein ferner Einfluß aus der alten Zeit durch: man pflegte z. B. in Mailand und Karthago noch im 4. Jahrhundert an den Sonntagen nur eine Eucharistiefeier zu halten;[73] zahlreiche Konzilien schrieben vor, daß die Presbyter an gewissen Festen sich in die Bischofsstadt zu begeben hatten, um dort an der Messe des Bischofs teilzunehmen;[74] in Rom erhielt sich die Übung, den Priestern der Titelkirchen den Sauerteig zu schicken.[75]

FOLGERUNGEN

Die Kollegialität der Presbyter bildet vor allem einen Teil des organischen Aufbaus des Gottesvolkes sowohl im Alten wie im Neuen Bund. Aber im AT ist einzig ganz Israel das Volk Gottes, und wenn man mit diesem Namen nicht nur die Institution, sondern auch eine Versammlung bezeichnen will, so kann nur das in all seinen Teilen organisierte und vollständig an einem einzigen Ort (z. B. in der Wüste) versammelte Israel Volk Gottes genannt werden. Die christliche Sprache wird anders lauten; denn in den einzelnen Städten und Dörfern ist die Sachlage nicht mehr gleich.

In den christlichen Schriften der Urzeit kann jede Ortskirche ekklesia tou theou (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) genannt werden, und jede ist die pilgernde, die paroikousa (παροικοῦσα)[76] Kirche Gottes.

Dies scheint mir der tiefere Sinn des Ignatiuswortes zu sein: eine einzige Kirche, ein einziger Altar, ein einziger Bischof, ein einziges Presbyterium mit den Diakonen: wenn eines dieser Elemente fehlt, so ist die Kirche keine Kirche.[77]

Jede Kirche Gottes ist eine einheitliche sakramentale Gemeinschaft, an deren Spitze der Bischof, der normgemäße Spender der Sakramente mit der Unterstützung des Presbyteriums und der Diakone steht; sie ist eine einheitliche Regierungsgemeinschaft, die der Bischof mit Hilfe der Presbyter und der Diakone leitet; sie ist eine Gemeinschaft des Glaubens mit einheitlicher Lehre, die besonders von den Presbytern als Lehrern geboten wird.

Mit der spätern Gesetzgebung der Konzile wird die Errichtung neuer Bischofssitze an Orten, wo ein einziger Presbyter genügen kann, verboten (es ist dies der berühmte Kampf gegen die Einrichtung der Chorbischöfe);[78] das bedeutet die Einführung eines praktischen Gesichtspunktes für die Verteilung der Presbyter in den Kirchen, der vom ursprünglichen abweicht. Es sei auf eine der Folgen dieser neuen Disziplin hingewiesen: solange die ältere Konstitution herrschte, war eine größere Genauigkeit der Sprache möglich, denn in jedem Mittelpunkt befand sich jede Gemeinschaft an einem einzigen Sitz, war in ihrem Aufbau vollständig und daher wahrhaft das Volk Gottes, die ekklesia tou theou, die noch nicht in jene kleineren Gruppen aufgeteilt war, welche nur einen Teil des Gottesvolkes und nur einige seiner Diener enthalten.

1 A. Michiels, L'originie de l'Episcopat, Paris 1900; E. Ruffini, La Gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di Paolo, Rom 1921; F. Prat, Les dignitaires ecclésiastiques, in: La théologie de saint Paul I, Paris 1920, 407ss.; G. Dix, The Ministry in the early Church, c. A. D. 90–410, in: K. Kirk, The Apostolic Ministry, London 1946; J. Colson, Les fonctions ecclésiales aux premiers siècles, Paris 1956; M. Guerra-Gomez, Episcopos y presbyteros. Evolucion semantica de los terminos πρεσβύτερος, ἐπίσκοπος desde Homero hasta el siglo segundo después de Jesu Cristo, Burgos 1962; P. Benoit, Les origines apostoliques de l'Episcopat selon le Nouveau Testament, in: H. Bousse et A. Mandouze, L'évêque dans l'église du Christ, Bruges 1963; G. d'Ercole, Iter storico della formulazione delle forme costituzionali e della dottrina sui vescovi, presbiteri, laici nella Chiesa delle origini, Rom 1963; El colegio episcopal, unter der Leitung von J. Lopez-Ortis und J. Blazquez, Madrid 1964.

2 Apg. 11,30.

3 Apg. 15,2.4.6.22.24; 16,4.

4 Apg. 21,18.

5 Cf. G. d'Ercole, Communio, collegialità, primato e sollicitudo omnium ecclesiarum dai Vangeli a Costantino, Rom 1964, 83–84.

6 Apg. 2,12; 4,27; 15,14.

7 O. Seesemann, Die Ältesten im Alten Testament, Leipzig 1895; J. McKenzie, The Elders in the Old Testament, in: Studia Biblica et Orientalia, Rom 1959, 388–406; J. van der Ploeg, Les Anciens dans l'Ancien Testament, in: Lex Tua Veritas, Festschrift N. Junker, Trier 1961, 175–191; cf. M. Guerra y Gomez, op. cit., 175–263.

8 Apg. 12,1. 9 Apg. 12,17. 10 Apg. 11,27–30.
11 Apg. 21,17ff. 12 Apg. 14,23. 13 Apg. 20, 17ff.
14 Apg. 20,28. 15 Apg. 20,32. 16 Tit. 1,5.
17 1 Pt. 5,2. 18 Jak. 5,14–16. 19 1 Tim. 4,14.

20 Cf. M. Guerra y Gomez, op. cit., 175–236.

21 Cf. id., ib., 236–259. 22 Cf. id., ib., 25–67.

23 Cf. G. d'Ercole, Vescovi, presbiteri, laici... op. cit. (n.1), 44 bis 59.

24 Clemens von Rom, 1 Cor. 44,4–6 (Funk, Patres Apost. I, 157)

25 id., 1 Cor. 44,3 (Funk I, 157). 26 ibid.

27 id., 1 Cor. 44,1–2 (Funk I, 155).

28 id., 1 Cor. 44,3 (Funk I, 157).

29 Ignatius, Magn. 2; 3,1–2; 6,1; 7,1–2; 13,1–2 (Funk I, 233; 235–237; 241); Smyrn. 5,1; 12,2 (Funk I, 283; 287): Eph. 2,2; 4,1; 20,2 (Funk I, 215, 217; 231); Phil. 4; 7,1 (Funk I, 267); Trall. 2,2 (Funk I, 245); 7,2 (Funk I, 247–249); 13,2 (Funk I, 251).

30 id., Trall. 2,1 (Funk I, 245).

31 id., Magn. 13,1–2 (Funk I, 241).

32 id., Eph. 4,1 (Funk I, 217).

33 id., Phil. 4 (Funk I, 267).

34 id., Eph. 4,1 (Funk I, 217).

35 id., Magn. 3,1–2 (Funk I, 233).

36 id., Smyrn. 12,2 (Funk I, 287).

37 id., Eph. 4,1 (Funk I, 217).

38 id., Trall. 2,1 (Funk I, 245).

39 id., Pol. 6,1 (Funk I, 293).

40 id., Eph. 2,2 (Funk I, 215); 20,2 (Funk I, 231).

41 id., Magn. 7,1–2 (Funk I, 235).

42 id., Magn. 13,1–2 (Funk I, 241); Trall. 2,2 (Funk I, 245); Smyrn. 8,1 (Funk I, 283).

43 id., Trall. 7,2 (Funk I, 247).

44 id., Phil. praef. (Funk I, 265).

45 id., Magn. 3,1–2 (Funk I, 233).

46 id., Trall. 2,1 (Funk I, 245).

47 Polykarp, Phil. praef. (Funk I, 297).

48 id., Phil. 6,1 (Funk I, 303).

49 Papias, fr. 1,1; 2,3–4 (Funk I, 346; 351).

50 Hermas, Past., vis. 2,4,3 (Funk I, 431).

51 Irenaeus, Adv. haer. 4,26; 22,5.

52 Clemens Alex., Strom. 7,1 (P. G. 9,405 s).

53 Origenes, Hom. in Jo. 16,2; Is. 6,3; Gen. 4,4; Comm. in Mt. 12; 24; in Rom. 8,10; Ex. in Ps. 3, hom. 4,3; fr. in Cant. 3 (P. G. 12,907; 13,241s; 12,186; 13,1616s; 1629; 14,1188ss.; 12,1385; 13,149); Corp. Berol. 30,396; 33,272s; 29,54; 38,18; 38,40; 33,176.

54 Tertullian, De baptismo 17 (Corp. Script. Eccl. Lat. 20,214).

55 Acta Archelai 39 (P. G. 10,1492).

56 Cyprian, Ep. 14,4 (Corp. Script. Eccl. Lat. 3,2,511).

57 id. Ep. 14,2 (CSEL 3,2,512).

58 id., Ep. 5,2 (CSEL 3,2,479).

59 id., Ep. 29; 38; 39; 40 (CSEL 3,2,548; 579–586).

60 id., Ep. 11; 14; 15–19; 26; 29; 33; 34; 37; 41; 43 (CSEL 3,2, 495–502; 512–524; 539s; 545–548; 566–571; 587–597).

60a Cf. G. d'Ercole, Communio, collegialità..., op. cit., 171–200.

61 Cyprian Ep. 8 (CSEL 3,2,485–488).

62 id., Ep. 20; 27; 35 (CSEL 3,2, 527ss; 540ss; 571s).

63 id., Ep. 30; 36 (CSEL 3,2, 549ss; 572ss).

64 id., Ep. 59,1–2, 9–11..4..6 (CSEL 3,2, 666s; 676ss; 683; 685); Ep. 49; 50 (CSEL 3,2,608 ss); W. Seston, Note sur les origines des paroisses rurales, in: Revue Hist. et Phil. rel. (1935), 234–254; G. Huard, Considérations sur l'histoire de la paroisse rurale dès origines à la fin du Moyen Age, in: Revue d'histoire de l'Eglise de France (1938), 5 ss; J. Colson, Fondement d'une spiritualité pour le prêtre de second rang, in: Nouv. Rev. Théol. 73 (1951), 1059 ss; A. Roguet, La collégialité du sacerdoce, in: Pastorale œuvre commune, Paris 1956, 128–143; B. Botte, Presbyterium et ordo episcoporum, in: Irénikon 29 (1956), 11; P. Dupont, Collégiales et collégialité presbyterale, in: Le Courrier de Mondage 46–47 (1956), 8 ss; B. Botte, Caractère collégial du presbyterat et de l'épiscopat, in: Etudes sur le sacrement de l'Ordre, Paris 1957; B. Batazole, L'évêque et la vie chrétienne au sein de l'Eglise locale, in: Y. Congar – B. Dupuy, L'épiscopat et l'église universelle, Paris 1962.

65 Ignatius, Smyrn. 8,2; Phil. 4,1; Trall. 7,2 (Funk I, 283; 267; 247–249).

66 Didasc. 2,26,7; 2,57,3–4 (Funk, Didasc. 104,1; 158 ss).

67 Cf. A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (ital. Übers. Turin 1906, 371–542).

68 ibid., 534 ss).

69 Justin, Apol. 1,67 (P. L. 6,1568).

70 Origenes, In Num. Hom. 2,1.

71 Cyprian, Ep. 5,2 (CSEL 3,2,479).

72 Acta Archelai 39 (P. G. 10, 1566).

73 Ambrosius, Ep. 20,4–5 (P. L. 16,1037); cf. V. Monachino, La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV, Rom 1947, 54s; 186; cf. Ch. de Smedt, L'organisation des églises chrétiennes..., in: Revue des quest. hist. 43 (1888), 329–384; 50 (1891), 597ss; J. Parisot, Concélébration, in: Rev. Hist. et Litt. rel. 2 (1898), 97ss.

74 Cf. B. Botte, op. cit., 11.

75 Cf. V. Monachino, op. cit., 350.

76 Mart. Pol., praef. (Funk I, 315).

77 Ignatius, Trall. 3,1 (Funk I, 245).

78 Conc. Sardicense, c. 6.

Übersetzt von P. Dr. Hildebrand Pfiffner

GIUSEPPE D'ERCOLE

Geboren am 16. April 1906 in Guarcino, Italien, 1929 für die Diözese Rom zum Prieser geweiht. Er erwarb sich den Dr. theol. mit der These: La Lettera di S. Paolo ai Colossei, den Dr. iur. can. mit der Arbeit: Matrimonio romano e patristica. Er ist Professor für Geschichte des Kanonischen Rechts am Institutum Utriusque Iuris in Rom. Von seinen juristischen Arbeiten seien genannt: Gesù legislatore (1957), Penitenza canonico-sacramentale nell'epoca prenicena (1963), Vescovi, presbiteri e laici alla origine del cristianismo (1963) und Communio, primato, collegialità alla origine del cristianismo (1964). Er schreibt für die Zeitschriften Apollinaris, Studia et Documenta Historiae et Iuris und ist Direktor der Communio. Zur Zeit arbeitet er an einer Studie über Recht und Disziplin im Alten und Neuen Testament und in der Urkirche.

Mario Rosa

Die Reformbestrebungen auf dem Gebiete der Liturgie, der Frömmigkeit, des kanonischen Rechts, die in der Synode von Pistoja zum Ausdruck kamen

Überblick über den italienischen Jansenismus. Neuorientierung der Forschung

Der italienische Jansenismus wurde bis zum Anfang unseres Jahrhunderts stark angefeindet; seither hat eine aufmerksamere geschichtliche Betrachtung eingesetzt, die eine leidenschaftliche Diskussion wach erhielt und neue, teils geradewegs gegensätzliche Thesen und Deutungen vortrug und vor allem von E. Rota, A. C. Jemolo und E. Codignola getragen war. Wir können hier nicht einmal auf die Ausgaben verschiedensten unveröffentlichten Materials, besonders von Briefwechseln, sowie auf die größeren und kleineren Beiträge zu diesem Thema hinweisen. Vor kurzer Zeit ist eine gute Übersicht über die Ergebnisse herausgekommen, die durch die Entwicklung der religiösen und ideologisch-politischen Anschauungen, welche immer wieder die Nachforschungen befruchteten, erreicht wurden; auf sie sei der Leser verwiesen, der diese Seite des Problems ins Auge fassen möchte.[1] Doch wollen wir besonders an die Studien von E. Passerin d'Entrèves[2] erinnern, da sie mit der vorliegenden Darstellung der Strömungen, welche ihren Höhepunkt in den Reformbestrebungen des Scipione de' Ricci und der Synode von Pistoja (1786) fanden, besonders eng verbunden sind; sie haben hervorgehoben, wie im Kreis des Despotismus der Illuministenzeit und besonders in der Kirchenpolitik Leopolds eine vielseitige Reformbewegung mit eigenem Ton und feinen Verknüpfungen in Konvergenzen und Divergenzen vorhanden war, welche in das kirchliche Leben eingriff und die politisch-religiösen Strömungen des späten 18. Jahrhunderts in Italien erfüllte.[3]

Unter dem Ansporn der Ausblicke, die die Diskussionen und Entscheidungen des zweiten Vatikanums auf das Leben der katholischen Kirche eröffnet haben, kann man heute auf den Jansenismus in der Toscana in seinen ausgesprochen religiösen Aspekten zurückkommen, die sich in die jurisdiktionalistische und regalistische Lage der Toscana unter Pietro Leopoldo einfügen und in die großen Themen der Kirchenpolitik und des religiösen Lebens Europas im 18. Jahrhundert einmünden.[4] Einige der Konzilsentscheidungen, z. B. die Konstitution *De sacra Liturgia* vom 4. Dezember 1963, die den Auftakt zur heutigen weiten Bewegung der liturgischen Erneuerung und Hirtensorge gegeben hat,[5] scheinen außerordentliche Ähnlichkeiten und Entsprechungen mit den Reformversuchen und -wünschen des Jansenismus in der Toscana aufzuweisen. Wenn aber ein heutiges Anliegen die Menschen mit geschichtlichen Interessen dazu führen kann, die Lage der Vergangenheit zu studieren, so ist doch zu bemerken, daß die Absicht, aus der die Forschung entsprungen ist, und die Fragen, auf die man mit Recht antworten kann, die konkrete Darlegung der besondern geschichtlichen Probleme nicht beeinflussen dürfen, da sie nur aus der Lage, den Leidenschaften, Kämpfen und Idealen ihrer Zeit ihre Bedeutung erhalten und voll verständlich sind.

Das Reformwerk des Scipione de' Ricci auf dem Gebiet der Frömmigkeit und der Liturgie

Die Synode von Pistoja von 1786 – sie wurde bisher von katholischer Seite vollständig negativ beurteilt (Jemolo, Matteucci usw.), während Passerin

d'Entrèves zu ausgeglicheneren Folgerungen gelangt ist – zeigt, wo der ganze Jansenismus jenes Jahrhunderts mit seiner fortschreitenden starken Betonung von Bistum und Pfarrei schließlich ausmündete. In den Synodalakten spiegeln sich wie in einem etwas getrübten Spiegel die mühsamen Diskussionen von Jahrhunderten und die näherliegenden Verordnungen der Jahre wider, in denen Ricci in Pistoja Bischof war. Ihr Rahmen zeigt sich in der Beziehung zum «großen Projekt Richer's»,[6] das Diözesanversammlungen vorsah, welche durch Nationalkonzilien in das ökumenische Konzil ausmünden sollten. Ihr Hintergrund wird deutlich, wenn man sie mit dem Beispiel der Kirche von Utrecht und ihrer Provinzialsynode von 1763 und mit den *57 kirchlichen Punkten* in Beziehung setzt, die Großherzog Pietro Leopoldo den toskanischen Bischöfen als die Magna Charta der angestrebten Kirchenreform seines Staates unterbreitete. Der französische Jansenismus ist auf der Synode geistig ebenfalls zugegen; die verschiedenen Jansenistengruppen Italiens nahmen durch direkte Vertreter daran teil. So scheinen Bestrebungen, die zum Teil direkt gegensätzlich sind, durch die rege, radikale Tätigkeit Riccis einen Augenblick zu verschmelzen; er bildet das hervorstechendste Element, das die so verschiedenen Haltungen der kirchlichen und religiösen Strömungen des 18. Jahrhunderts bereichert. In seinen *Erinnerungen* und schon früher in einem Brief aus dem Jahre 1787 bietet er ein Bild seiner Pastoraltätigkeit.[7] Er betont vor allem die Notwendigkeit einer «erleuchteten» Frömmigkeit. Diese rationalistische oder selbst illuministische Haltung mit ihrer intellektualistischen Färbung blieb für immer ein Kennzeichen seiner Neigungen, auch wo er als Bischof ausdrücklich religiösen Pflichten genügen will. In dieser Gesinnung erläßt er 1781 den berühmten Hirtenbrief gegen die «neue» Herz Jesu-Verehrung und sodann den *Ordo divini Officii* für die Reform der Liturgie und Frömmigkeit in seiner Diözese; damit trat er mit einem Schlag auf die Bühne des europäischen Jansenismus. Mit ähnlichen Zielen erließ er 1782 die *Instruktion über die Notwendigkeit und die Art des Studiums der Religion*, welche die Gedanken einer ähnlichen Instruktion des jansenistischen Erzbischofs Montazet von Lyon übernimmt und *in nuce* die wesentlichen Punkte seines Programms enthält. Das zeigt sich in der Polemik gegen eine oberflächliche katechetische Belehrung, worin wiederum das für den Jansenismus des 18. Jahrhunderts zentrale Katechismusproblem zutage tritt; in der Ersetzung des römischen Katechismus durch den Gourlin's, zu dem sich die Lesung der Schrift in den Übersetzungen von Sacy und Mésenguy sowie das Studium der Kirchengeschichte des Racine gesellen soll; in der Ermahnung der Gläubigen, in vermehrtem Maße am charismatischen Leben der Kirche teilzunehmen; in der Einführung der alten, strengen Bußdisziplin; in der einheitlichen Auffassung des mystischen Leibes der Kirche; im eifrigen Bestreben, das ursprüngliche Gemeinschaftsband, das in der Pfarrei sein Sinnbild besitzt, von neuem zu festigen. Aus dem gleichen Jahre 1782 stammt ein Brief an die Pfarrer, mit dem er eine Schrift des venezianischen Benediktiners Puiati über den Kreuzweg, die «neue» Andacht der Franziskaner, begleitet, welche sich nach 1700 durch die Bemühungen des hl. Leonardo da Porto Maurizio in Italien überraschend verbreitet hatte; Ricci weist sie nicht ab, will sie aber durch eine besondere Feinfühligkeit christozentrisch «regulieren». 1783 ist das bedeutsamste Jahr für diese Linie Riccis, die seinen Horizont erweiterte: am 11. April veröffentlicht er eine Instruktion, die Erzbischof Colloredo von Salzburg am 29. Juni 1782 erlassen hatte; sie war ihm vom Großherzog zugestellt worden und trug den Charakter der josefinischen «katholischen Aufklärung» und der «geordneten Frömmigkeit» Muratoris. Die Hauptthemen des Dokuments sind die Einfachheit des Kirchenschmuckes, Rigorismus hinsichtlich der Kirchenmusik, andächtiger Gesang in der Nationalsprache, «geordnete Verehrung» der Heiligen, «geordnete» Deutung der Ablässe und Lesung der Hl. Schrift. Diese Ansätze fanden ihre praktische Auswirkung in der Neuordnung der kirchlichen Funktionen der Diözese Pistoja, welche äußerste Einfachheit, Abschaffung der Novenen, Triduen, Ablässe und der privilegierten Altäre, die «geordnete Pflege» der Verehrung Mariens und der Heiligen, die Enthüllung verdeckter heiliger Bilder, veränderte Anordnung der Reliquien, ein neues Bußsystem und die Betonung der eucharistischen Verehrung verlangten. Am 1. Januar 1786 übergab Ricci seinen Pfarrern ein neues Brevier, das in den Antiphonen, Hymnen und vor allem in den Lesungen Veränderungen aufwies und mit der drastischen Verminderung des Proprium Sanctorum die Schriftlesung und das Sonntagsoffizium nachdrücklich hervorhob. Für die kommende Synode versprach Ricci radikale Reformen nicht nur für das Brevier, sondern auch für das Rituale und das Meßbuch. Mahnungen zur Mäßigung gingen ihm

diesbezüglich von den «Freunden aus Frankreich» zu, d. h. von der Gruppe, die sich um die Zeitschrift *Nouvelles ecclésiastiques* scharte, vor allem hinsichtlich der Einführung der Nationalsprache bei der Sakramentenspendung und der Feier der Messe. Vorläufig wurde die italienische Sprache, den Anregungen des Hirtenbriefes Colloredos entsprechend, nur für die Andachten eingeführt; so wurden das Pange lingua und Psalm 69 übersetzt.[8] Eine Tendenz in dieser Richtung bestand jedoch in Pistoja schon; der rigoristische und zum Jansenismus neigende Vorläufer Riccis, Bischof Ippoliti, hatte empfohlen, das Vaterunser und das «Gegrüßt seist du» italienisch zu beten (Ricci griff mit jansenistischer Betonung auf diese Empfehlung zurück);[9] überdies hatte er Hymnen und Gebete in der Nationalsprache drucken lassen und den Gesang des «Miserere» auf italienisch angeordnet. Bestrebungen in dieser Richtung, die sich auf Muratori stützten, gab es übrigens mehr oder weniger seit mindestens vierzig Jahren in vielen toskanischen Bistümern. Erst nach der Synode, die sich, wie wir sehen werden, gegen eine Verzögerung aussprach, versuchte Ricci auf dem Gebiet der Liturgie radikale Neuerungen, indem er in einigen Kirchen der Diözese die Messe italienisch feiern und am Karfreitag 1787 die Passion von zwei Laien italienisch singen ließ. Dies waren jedoch die äußersten Grenzen, die seine Reformen erreichten. Auf dem Feld liturgischer Andachten lag zwar ein neues Empfinden für die Liturgie vor, doch befaßten sich die Reformen eher mit den Andachten. Für die Zeichnung der Geschichte der Frömmigkeit jener Zeit, die in die rigoristisch-jansenistische Richtung ging, wäre eine Untersuchung der Andachtsschriften und kleinen Gebetbücher, die Ricci um diese Zeit in die Hände der Gläubigen legte, nicht ohne Interesse. Ihre Titel lauten: Kurze Gebete zum Gebrauch in den Pfarreien, Wie man nach den Absichten der Kirche beten und der hl. Messe beiwohnen soll, Kurze Gebete für die christliche Familie, Übungen der christlichen Tugenden, (die einen Auszug aus den Réflexions von Quesnel[10] darstellen, den der neapolitanische Jansenist Simioli besorgte). Es sind alles kleine Zusammenstellungen, die darauf hinzielen, die direkte Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie und am gemeinsamen Gebet im Kreise der Pfarrgemeinde zu fördern.

Die Zusammenhänge zwischen Liturgie und Ekklesiologie nach Riccis Auffassungen

Dieses Problem, das sich mit der Bedeutung der Pfarrei und den Aufgaben und der Verantwortung des Pfarrers befaßt, ist aufs engste mit der von Ricci angestrebten Erneuerung auf dem Gebiet der Liturgie und der Frömmigkeit verbunden, entfaltet sich aber mit wachsender Unabhängigkeit, bis es im Rahmen seiner Reformen eine typische und bestimmende Bedeutung gewinnt. Dieses Thema, das schon in den Instruktionen und Briefen der Jahre 1782/3 angedeutet ist, erfüllt den ganzen *Hirtenbrief zur Errichung der neuen Pfarreien von Prato* vom 6. Januar 1784, nachdem unter dem Druck Riccis und des Großherzogs Pietro Leopoldo 1783 die kirchlichen Vermögensverhältnisse der Bistümer Pistoja und Prato geordnet worden waren. Die Werke von Richer, Maultrot, Le Gros, Cornaro und Guadagnini, eines Jansenisten von Brescia, bieten die theoretische Grundlage für die «Pfarreitheorie» Riccis; die praktischen Vorbilder sind im josefinischen «guten Pfarrer» und in den Anregungen des Großherzogs für die Heranbildung von «eifrigen und nützlichen» Geistlichen zu finden. Die «Pfarreitheorie» Riccis, die sich auf der Synode in einem besondern Versuch «kirchlicher Demokratie» äußern wird, ist jedoch auch von einem neuen Empfinden der eucharistischen Frömmigkeit im Sinne einer gemeinsamen Teilnahme des Priesters und der Gläubigen am Wert des Opfers herzuleiten, im Gegensatz zur individualistischen Betonung der geistigen Frucht des Sakramentes, die durch die nachtridentinische Praxis der «häufigen Kommunion» gewährleistet wird. Ricci will den Riß zwischen den Kultformen und der Teilnahme der Gläubigen an diesen Formen überbrücken, indem er einerseits die zusätzlichen Andachten, die mit der Absicht entstanden waren, die Frömmigkeit des einzelnen zu nähren, aber sehr oft auf außerliturgischen Handlungen beruhten, ausschloß oder «ordnete», anderseits in der naturgegebenen Gruppierung der Gläubigen um ihren Pfarrer die Gemeinschaftsbedeutung der liturgischen Handlung und des Gebetes durch die Einfachheit und Klarheit der Zeichen des Glaubens und die Bevorzugung der biblischen und patristischen Elemente, die dem Empfinden der Rigoristen und Jansenisten eigen waren, neu zu beleben suchte. Auf diese Weise zerbricht er die Schranken des individuellen Gebetes, um dem «öffentlichen Kult» seinen bedeutungsvollen geistlichen Wert zurück-

zugeben. Wenn wir diese religiöse Spannung und die drängende Entfaltung des Reformwerkes Riccis verstehen wollen, die auch in den Bänden der berühmten *Sammlung kleiner Broschüren, welche die Religion betreffen* (Pistoja 1783–89) eine neue Propagandawaffe fanden, so müssen wir betonen, daß er sich der katholischen Kirche und der kirchlichen Organisation gegenübersah, wie sie sich durch den nachtridentinischen Institutionalismus gebildet hatte. Ricci beruft sich oft ausdrücklich, aber auf eine zweideutige Art auf das Konzil von Trient. Es spiegelt sich darin das typische Motiv des jansenistischen «Konziliarismus» wider; vor allem aber lebt darin der Kampfgeist gegen die klarsten Ausdrücke des Katholizismus der Gegenreform. In diesem Licht gewinnt sein Bemühen um die Verbreitung und Kenntnis der Hl. Schrift des Alten und wie des Neuen Bundes als hauptsächliche Geistesnahrung für Klerus und Volk ihren ganz bestimmten Sinn. Das gleiche gilt von seiner Auffassung der Liturgie dank einer dynamischen Sicht des christlichen Mysteriums; von seiner Betonung des Opfer- und Gemeinschaftswertes der Messe, kraft dessen er dringend die liturgische Kommunion *infra missam* verlangt; von seiner Gegnerschaft gegen die individualistischen Formen der Verehrung der Gottesmutter und der Heiligen, die die Volksfrömmigkeit kennzeichnen; von seinem Kampf gegen die Ordensleute und ganz allgemein gegen alle partikularistischen Kräfte und Einrichtungen, welche die ursprüngliche Einheit der Pfarrei angefochten hatten (Kirchen der Bettelorden, öffentliche und private Oratorien, Bruderschaften, Klerus mit Benefizien ohne Seelsorge usw.). Am meisten tritt bei ihm also das allgemeine Bestreben hervor, durch Reformen auf dem Gebiet der Andachten und der Liturgie sowie durch praktische Umgestaltung der kirchlichen Disziplin das unterbrochene Gemeinschaftsband gegenüber einer eingesessenen, kristallisierten hierarchischen Struktur neuzuschaffen. Wenn er nun das kirchliche Band nach den gallikanisch-pfarreilichen Auffassungen Richers und den josefinischen Ansichten Curalts in einem vertieften, ganz geistigen Sinne auffaßte, so ergab sich daraus einerseits die regalistische Einstellung, die in verschieden starkem Maße der Macht der Laien, der Zuständigkeit des Staates, den Rechten, die nicht mehr *circa sacra*, sondern *in sacra* gehen, wie sie der alte Jurisdiktionalismus forderte, alle Aspekte des kirchlichen und religiösen Lebens überantwortet, die eine gesellschaftliche Seite haben (kirchlicher Besitz, Ehe, Kult, Ausbildung und Verteilung des Klerus). Anderseits erlangt er jedoch durch die «horizontale», nicht mehr «vertikale» Sicht der kirchlichen Organisation ein Empfinden vom Leben der katholischen Kirche wieder, das in der geschichtlichen Entwicklung der Institutionen vom Mittelalter zur Neuzeit vielleicht nicht ganz verlorengegangen, aber sicher sehr geschwächt worden war. Dieses Empfinden, das für den jansenistischen «Ökumenismus» typisch ist, sieht eine unsichtbare oder sichtbare Einheit unter den Gliedern der Christenheit (man denke an die «Gemeinschafts»-briefe mit der Kirche von Utrecht) und verlangt eine bestimmte Achtung vor dem ersten Sitz der Christenheit, dem jedoch nur das Vorrecht der Wachsamkeit und ein Primat des Dienstes zukommen, wie es die Bewahrung der Einheit des Glaubens in der Verschiedenheit der Disziplin und der Liturgie verlangt. Dieses Empfinden schöpft seine Kraft aus einer idealen oder idealisierten Sicht des christlichen Lebens. Mit einem großen Satz überspringt daher Ricci vom Konzil von Trient aus das Mittelalter der Scholastik und der «falschen Dekretalen», das nach ihm eine lange Zeit der Dunkelheit und des Niedergangs bedeutet, und gelangt zum «ehrwürdigen Altertum», zu den «goldenen Zeiten» des Urchristentums, zur Zeit der Apostel und Väter. Diese Rückkehr zum Altertum erhält bei ihm eine religiöse und gleichzeitig eine illuministische Färbung. Sie bedeutet ein Emporsteigen zu den Ursprüngen, über alle Entartungen und Entstaltungen hinweg; sie ist die Rückkehr zu einer mythischen Reinheit, zu einem kirchlichen Brauchtum und einem religiösen Leben nach «den Kanones der Väter, die immer die Wonne und der Schmuck der besten Zeiten gewesen sind».[11]

Die Synode von Pistoja: Bestrebungen zu einer jansenistischen Reform der Kirche

Die Reformideen Ricci's und die Dekrete der Synode von Pistoja erhalten im Rahmen dieser archaisierenden Elemente den Charakter einer Mischung, wie der Leser einigermaßen schon gesehen hat.

Von Febronius und Eybel stammen die Abneigung gegen Rom und der Episkopalismus; von Richer die «Pfarrei»-tendenzen; von den gallikanisch-belgischen Zeitschriften (Launoy, Van Espen) und den Josefinern (Eybel, Litta, Tamburini) das Problem der Ehedispensen. Aus Diskussionen zwischen den Jansenistengruppen der Lombardei

und Neapels kommt die Polemik über die Kommunion *infra missam* und das Katechismusproblem; vom ligurischen Jansenismus, insbesondere von Palmieris *Ablaßtraktat* her wird die Kritik der Ablässe übernommen. Aus der Strömung, die an Muratori anknüpft, besonders aber aus dem französischen Jansenismus ergeben sich die Versuche der Brevierreform; die Anregungen zu den liturgischen Reformen stammen hauptsächlich aus Muratoris *Von der geordneten Frömmigkeit* und aus der «katholischen Aufklärung», deren Bedeutung darin besteht, daß sie auf das Gebiet der Pastoral übertrug, was sich aus den kritischen Studien der Mauriner und der Erforscher der westlichen und östlichen Liturgien um die Wende zum 18. Jahrhundert als geschichtliche Forderungen religiöser Gelehrsamkeit ergeben hatte, die zumeist auf die Klöster beschränkt blieb. Der französische Jansenismus übermittelt das Problem der Übersetzung der Hl. Schrift in die Volkssprachen. An Eigenem bringt Ricci den kühnen Willen mit, in der Synode die Reformtätigkeit zu krönen und die Linien zu zeichnen, die für die künftige Nationalkirche der Toscana zu gelten haben. Tamburini, dem besten Theologen des italienischen Jansenismus, der durch seine Lehrtätigkeit in Pavia und durch seine Schriften, die im lebendigen Kontakt mit dem Josefinismus herangereift waren, großes Ansehen genoß, übertrug Ricci in den sogenannten Zwischenkongregationen der Synode die schwierige Aufgabe, die Dekrete auszuarbeiten. Diese wurden zwischen dem 18. und dem 28. September 1786 von den «Vätern», deren Zahl zwischen 234 und 244 schwankte, erörtert und gebilligt. Sie stellen eine Nachahmung der Trienterdekrete dar, «den offiziellen Ausdruck einer neuen Glaubenslehre», wie Jemolo richtig bemerkt. Wir werden uns nur bei einzelnen Dekreten und Punkten aufhalten, welche mit unserem Thema direkt in Beziehung stehen. Das erste Dekret «über den Glauben und die Kirche» (Ses. III) beruft sich auf das Recht der Gläubigen, unzulässigen Methoden, die blinden Gehorsam verlangen, oder Dekreten, denen der Charakter der Äußerung der Gesamtkirche abgeht, zu widerstehen. Mit seiner Forderung der Toleranz, die mit der Anerkennung der vier gallikanischen Artikel von 1682 und mit dem Aufbau der Kirche in synodal-episkopal-pfarreilichem Sinne deutlich den Einfluß Tamburinis zeigt, verrät es den Entschluß, die Struktur der Kirche und das kanonistische Gebäude, auf das sich die hierarchische «römische» Konstitution stützt, umzustoßen. – In der vierten Session wurden die Dekrete über die Sakramente im allgemeinen, über die Taufe, die Firmung und die Eucharistie gebilligt. Das zweite mahnt zu größter Einfachheit in der Spendung der Taufe; sie soll überdies nur in der Pfarrkirche gespendet werden, damit den Pfarrern eine ihrer hauptsächlichsten Aufgaben wieder zurückgegeben wird. Sehr bezeichnend ist das Dekret über die Eucharistie. Die Synode mahnt die Pfarrer, das Geheimnis nach der Art der Kirchenväter darzustellen, erneuert die alten Kanones, die vorschreiben, es sollen nur so viele geweihte Hostien aufbewahrt werden, als für die Kranken und schwere Notfälle notwendig sind. Sie erklärt, das Fronleichnamsfest, das Ricci schon 1785 geregelt hatte, als frommen religiösen Brauch beibehalten zu wollen; um jedoch die Achtung und Verehrung für das Sakrament zu vermehren, beschließt sie, «den Brauch wieder einzuführen, daß die Aussetzung in der Monstranz und die feierliche Prozession mit dem Allerheiligsten nur in der Oktav dieses Festes stattfinden... und nur in der Kathedrale die Übung beibehalten werden soll, es einmal im Monat auszusetzen...» Die Frömmigkeitsreform Riccis bestätigend beschließt die Versammlung, bei der Anbetung der Eucharistie die Litanei des Herrn auf italienisch an die Stelle der gewöhnlich verrichteten zu Ehren aller Heiligen zu setzen.[12] – Im zentralen Teil des Dekrets betont die Synode die Notwendigkeit der Mitteilnahme aller am Opfer und empfiehlt den Priestern, alle Worte des Ritus «deutlich und andächtig» auszusprechen (es liegt darin die stillschweigende Übernahme der bekannten Forderung der Jansenisten, der Kanon der Messe sei laut zu beten); im Sinne der Rigoristen wird sodann das Orgelspiel zur heiligen Handlung vom Offertorium bis zur Postcommunio verboten. Sie verfügt in Erneuerung einer alten Gewohnheit, die Hostie müsse in den Ziborien oben aufbewahrt werden, und am Ort, wo sich das Sakrament befinde, sei jede Malerei zu entfernen, die nicht auf dieses Bezug habe. Vor allem wird im Sinne einer von Ricci schon gelegentlich eingeführten Reform beschlossen, den Brauch eines einzigen Altars in jeder Kirche wieder einzuführen, um so die Unzukömmlichkeiten der gleichzeitigen Feier mehrerer Messen auszuschalten und den gemeinsamen Eifer der Gläubigen auf ein einziges Opfer hinzulenken. Bei der Bestimmung der liturgischen Aspekte des Opfers erklärt sich die Synode geneigt, alle Elemente auszumerzen, durch welche die Handlungen ihren ursprünglichen Teilnahmewert verloren haben, «und die Liturgie durch Dar-

legung in der Volkssprache und laute Verrichtung der Gebete zu größerer Einfachheit der Riten zurückzuführen». Da sich jedoch die sofortige Reform als unmöglich erweist, beschränkt sie sich darauf, die Erklärung einzelner Teile der Meßliturgie und die Verbreitung kleiner italienischer Meßbücher unter den Gläubigen zu empfehlen. Da die Synode jedoch die Vereinigung mit dem Opferlamm als wesentlichen Teil des Opfers betrachtet, verpflichtet sie die Priester, den Gläubigen die Kommunion *infra missam* auszuteilen, in Anbetracht «der besondern Frucht, die sich aus der liturgischen Kommunion ergibt». – Die 5. Session billigt die Dekrete über die Buße, die Letzte Ölung, die Priesterweihe und die Ehe. Das erste Dekret enthält eine Polemik gegen den Attritionismus und die Kasuistik und verweist auf die Bußdisziplin, wie sie im *Pastor Bonus* von Opstraet und in den Verordnungen des hl. Karl Borromäus zum Ausdruck kommt; sie enthält aber auch einen bedeutenden Eingriff in die Form der Lossprechung, da sie einen Teil der Formel, die nach der alten Übung mit der Auflegung der Hände auf das Haupt des Pönitenten zu begleiten ist, als «modern» unterdrückt. – Eine wesentliche Revision erfährt die übliche Lehre über die Ablässe. Alle werden abgeschafft, insbesondere die, welche den Verstorbenen zuwendbar sind; die Beichtväter werden angewiesen, sie nur nach dem alten Grundsatz der Befreiung von kanonischen Strafen anzuwenden. Das Dekret schließt mit drei Reformen ab, die sich wie Keile in der bestehenden Disziplin ausnehmen: es wird die Fakultät, von den reservierten Fällen loszusprechen, die Ricci den Pfarrern delegiert hat, bestätigt; die Exkommunikation *ipso facto incurrenda* wird nicht anerkannt, und alle ungerechten Exkommunikationen (es kommt hierin ein traditionelles Motiv aus der Polemik über die Bulle *Unigenitus* zum Vorschein) und die Suspension der Priester *ex informata conscientia*, welche die Synode als Verstoß gegen das Naturrecht und gegen den väterlichen Gebrauch der bischöflichen Autorität betrachtet, werden als ungültig erklärt. – In dem Dekret über die Letzte Ölung, welche nach der ständigen Übung aller Kirchen bis zum 13. Jahrhundert, die sich in einigen Kirchen Frankreichs noch erhalten hatte, als Vollendung des Bußsakramentes betrachtet wird, mahnt die Synode, den Kranken das Sakrament vor der Eucharistie zu spenden. – Das Dekret über die Priesterweihe unterstreicht den Willen, das Benefiziensystem abzuschaffen und die Wunde der Unterscheidung zwischen Weihe und Benefizium zu heilen, die sich aus einem pseudo-isidorischen Dekretal und der irrigen Auslegung eines Dekretes der Lateransynode Alexanders III. ergeben hatte. Als wirksames Heilmittel gegen die von der Kanonistik des Mittelalters geschaffenen Mißbräuche betrachtet die Synode die Bildung eines Kirchenvermögens, das durch die Auszahlung von Gehältern den ganzen Diözesanklerus zu tatkräftiger Arbeit einsetzen kann. – Dem Dekret über die Ehe kommt in der Synode eine zentrale Bedeutung zu, weil sie ausdrücklich die Absicht erklärt, die tridentinischen Kanones im Sinne einer klaren «bürgerlichen» Richtung abzuändern. Sie unterscheidet den Vertrag vom Sakrament und findet, für ihn sei ursprünglich und ausschließlich die Laienautorität zuständig, und ersucht den Großherzog, eine Reihe von trennenden Ehehindernissen aufzuheben oder zu beschränken und die Bischöfe für die notwendigen Dispensen zu delegieren. Dieses Dekret rief aber bei einer kleinen Minderheit so scharfen Widerspruch hervor, daß sich in der folgenden 6. Session die Zwischenkongregation zu einer Erwiderung gezwungen sah. Interessant ist in der Replik die Gegenüberstellung von römischem und kanonischem Recht und die Behauptung, das erste stehe über dem zweiten und habe den Vorrang. Dieser Rückgriff auf das römische Recht als erste Quelle, als historisches Dokument, das das Bestehen einer dem Staatsoberhaupt untergebenen Kirche bezeugt und das Recht bildet, das zusammen mit andern Quellen die Grenzen der Privilegien der Kirche bestimmt, ist ein übliches Vorgehen der Verfechter des Staatskirchentums. Die Debatte der Synode spiegelt aber auch in ihren juristischen Argumentationen einen wesentlichen Punkt in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat wider und steht im Zusammenhang mit einem Problem, das im Bewußtsein der damaligen Gesellschaft lebendig war. – Ganz anders ist der Ton, in dem das Dekret über das Gebet gehalten ist (Sess. VI.). Das Pastoralanliegen der Synode tritt in Abschnitten zutage, die vielleicht zum Besten gehören, was der italienische Jansenismus an religiösem Hochflug erreicht hat. Das Dekret enthält die berühmte Idee Pascals, die unter den italienischen Jansenisten nicht häufig zu finden ist, daß es nach dem Fall für den Menschen unmöglich ist, direkt zu Gott zu beten. Es bleibt ihm für die Annäherung an Gott kein anderes Mittel als der Eingeborene Sohn, «die Anerkennung, daß sein Geist in uns seufzt und betet, der Wille, alles nach seinem Willen und in Hinsicht auf die Güter, die er

für uns verdient hat, zu erbitten, und endlich die Vereinigung mit dem Gebet und Opfer dieses unseres einzigen Mittlers». Unmittelbarer als aus Pascal sind diese Gedanken vielleicht aus dem Werk des Appellanten Duguet und aus den *Seufzern einer bußfertigen Seele* Gibauds entnommen, die besonders in Ligurien und der Toscana unter den Jansenisten verbreitet waren. Sehr bald aber wird das Licht dieser Auffassung vom Gebet durch die polemischen Ideen der Reformbestrebungen Riccis über die Verehrung der Heiligen und der Gottesmutter, über die Vollendung der Reformen hinsichtlich Liturgie und Frömmigkeit usw. getrübt. Die Synode geht aber einen Schritt weiter; als wollte sie gewissermaßen die gemeinschaftlichen Bande, die Gleichförmigkeit des Betens und der religiösen Unterweisung festigen, empfiehlt sie den Pfarrern die Lektüre der *Réflexions* Quesnels, des «Goldenen Buches», das Ricci am 6. Oktober 1786 in italienischer Übersetzung vorlegen wird.

Geschichtliche Bedeutung dieses Versuchs

Das Nationalkonzil, das die Synode von Pistoja verlangte, stand unmittelbar bevor. Die vorbereitende Versammlung der Bischöfe der Toscana von 1787 verzichtete jedoch auf den Versuch, der von Rom durch die Bulle *Auctorem fidei* (28. August 1794) endgültig verurteilt wurde. Die 85 durch diesen Erlaß verurteilten Sätze treffen ausdrücklich die gallikanische und Richersche Ekklesiologie (1–15), die theologischen Grundlagen des Jansenismus (16–26), vor allem aber die Veränderungen der Sakramentendisziplin, besonders die der Beicht (27–60) und gesamthaft die Reformbestrebungen hinsichtlich Liturgie und Frömmigkeit, wie sie die Tätigkeit Riccis und die Dekrete der Synode in Aussicht stellten oder schon durchgeführt hatten (61–79). In diesem Sinne wies Rom ganz allgemein die Neigungen und Versuche Riccis und der Synode zurück, die in der geschichtlichen Entwicklung der kirchlichen Disziplin und ihrer Einrichtungen, der Liturgie und Frömmigkeit nichts anderes als Verderbnis und Niedergang sahen und ihre Reformen an einen geschichtlich beschränkten Augenblick im Leben der Kirche anknüpften, den sie wie einen Mythus neu erlebten und zu den andern Elementen der Tradition in Gegensatz stellten.

Damit war die Bewegung, die in der Synode von Pistoja ihren Ausdruck fand, zum Scheitern verurteilt und folgte darin dem Gang der Reformideen Leopolds. Obwohl sie an das Schicksal eines kirchenpolitischen Elements gebunden war, zeigt sie doch, was für treibende Kräfte und wieviel religiöser Inhalt am Vorabend der Revolution und in einer Zeit weitverbreiteter Krise im italienischen Jansenismus lebten. Es war ein Bestreben, das eine lange Periode im Leben der römischen Kirche überwinden wollte, eine Einzelepisode einer gedanklichen und geschichtlichen Entwicklung, die man vielleicht erst heute nach den vielfachen Schicksalen des Katholizismus im letzten und in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts als endgültig abgeschlossen betrachten kann.

[1] F. Margiotta Broglio, Appunti storiografici sul giansenismo italiano, in: Raccolta di scritti in onore die Arturo Carlo Jemolo I,2 Milano 1962, 791–849. (Geschichtliche Bemerkungen über den ital. Jans.).

[2] E. Passerin d'Entrèves, Studi e problemi politico-religiosi dell'Italia del 1700, in: Quaderni di cultura e storia sociale 2 (1953), 22–28; La politica dei giansenisti in Italia nell'ultimo Settecento, ib., 2–3 (1953–54); Corrispondenze francesi relative al Sinodo di Pistoia del 1786, in: Riv. di storia della Chiesa in Italia 7 (1953), 377–410, und 8 (1954), 49–92; Il fallimento dell'offensiva riformista di Scipione de' Ricci secondo nuovi documenti (1781–1788), ibid., 9 (1955), 99–131; L'istituzione dei Patrimoni ecclesiastici e il dissidio fra il vescovo Scipione de' Ricci ed i funzionari leopoldini (1783–1789), in: Rassegna storica toscana 1 (1955), 6–27; La riforma «giansenista» della Chiesa e la lotta anticuriale in Italia nella seconda metà del Settecento, in: Riv. storica italiana 71 (1959), 209–234.

[3] Der französische Jansenismus läßt sich nach seiner ethisch-theologischen Blütezeit im 17. Jahrhundert von Saint-Cyran bis Pascal und Arnauld durch die Polemik gegen die Bulle Unigenitus einheitlich in die Struktur der gallikanischen Kirche einordnen und kann sich auf dem kirchenpolitischen Gebiet auf die Parlamente stützen. Der italienische Jansenismus des 18. Jahrhunderts dagegen geht vom Gebiet der Lehrdiskussionen, die einen weitangelegten Versuch der Wiederaufnahme des Augustinismus bedeuten und vor allem zwischen 1740–60 erfolgten, sehr bald auf das praktisch-disziplinäre Feld über, zu dem ihn die antijesuitische Fehde, der Untergang der Hoffnung auf eine innere Reform der Kirche und die Festigung der illuministischen Reformideen drängten. Er nimmt jedoch äußerst verschiedene, regionsbedingte Formen an: in Piemont weist er staatskirchliche Züge auf, in der Lombardei, die unter österreichischer Herrschaft stand, zeigt er sich hofgebunden und staatshörig, in Ligurien feinfühliger für Elemente der Disziplin und Pädagogik, in venezianischen und römischen Kreisen antikurial und Problemen der Frömmigkeit zugewandt, in Neapel regalistisch und episkopalistisch. Vom Jansenismus der Niederlande, nach dem er sich mit Vorliebe orientierte, übernahm er in dieser Spätphase nicht die theologischen, sondern im wesentlichen die disziplinären Interessen auf dem Gebiet der Sakramente und der kirchlichen Institutionen und ganz allgemein den machtvollen kanonistischen Bau.

[4] Cf. M. Rosa, Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella politica

ecclesiastica leopoldina, in: Rassegna storica toscana 11 (1965), 257–300. (Staatskirchentum und religiöse Reform in der Kirchenpolitik Leopolds.)

5 Cf. J. Gelineau, Réforme liturgique, renouveau de l'Eglise, in: Etudes 1964, 8–26.

6 E. Richer (1559–1631) war einer der Verteidiger des Gallikanismus, bes. in seinem Werk «Libellus de ecclesiastica et politica potestate».

7 Lettera pastorale di mons. vescovo di Pistoia e Prato... stampata in Pistoia con data del 1787..., o. O. 1788. Die Reformtätigkeit Riccis ist jedoch besonders aus den Dokumenten rekonstruiert worden, die als Anhang der Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786, Florenz 1788[2] zu finden sind, sodann aus den Omilie di Monsignore Scipione de' Ricci, Pistoia 1788, aus G. Marchetti, Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico... o. O. 1788 (Friedliche Bemerkungen eines katholischen Pfarrers; – Gegner Ricci's) und F. Guasco, Dizionario ricciano e antiricciano, Assisi 1796[3] (ebenfalls ein Gegner Ricci's, aber reich an Angaben).

8 Atti e decreti..., op. cit.: Appendice n. VII, 8–10.

9 Er läßt z. B. das Panem nostrum... übersetzen: «Gib uns heute unser überwesentliches Brot» und das «Et ne nos inducas...» in «Herr, verlaß uns in der Versuchung nicht».

10 Jansenistischer Theologe, in Paris geboren (1634–1719).

11 Lettera pastorale... con data del 1787..., op. cit.

12 Atti e decreti..., op. cit.: Appendice n. VII, 6–8.

Übersetzt von P. Dr. Hildebrand Pfiffner

MARIO ROSA

Geboren am 8. Mai 1932 in Neapel, promovierte 1955. Er veröffentlichte verschiedene Artikel in den Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (1956), in der Rivista di Storia della Chiesa in Italia (1960), in der Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance (1961) und in den Studi Medievali (1963), zur Zeit gibt er eine Studie unter dem Titel: Recherches sur le rayonnement de l'Encyclopédie en Italie heraus.

J. van Laarhoven

Luthers Lehre von den zwei Reichen

Notizen über ihre Herkunft

Seit Karl Barth nach dem zweiten Weltkrieg Luthers Lehre über das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht – durch die das deutsche Heidentum ideologisch stärker geworden sein soll – so heftig kritisiert hat, ist eine Flut von Schriften für und wider Luthers Lehre von den zwei Reichen erschienen.[1] Man könnte dieses Wort des schweizerischen Theologen durch seine jüngste Selbstkritik abschwächen, worin er sagt, er sei «komprehensiver» geworden;[2] aber Wort und Widerwort beweisen, daß hier in der reformatorischen Auffassung vom Christen in der Welt ein empfindlicher Nerv getroffen wurde. Die erneute Aufmerksamkeit für dieses Problem geht bemerkenswert parallel mit dem katholischen Interesse für das Verhältnis von Kirche und Welt. Der Ökumene ist zwar nicht damit gedient, Luther in Schema 13 zwängen zu wollen; aber vielleicht kann eine Untersuchung über die historische Herkunft seiner Lehre von den zwei Reichen eine Problematik erhellen, die nicht spezifisch katholisch oder reformatorisch, sondern typisch christlich ist.

Die zwei Reiche bei Luther

In mehreren Gelegenheitsschriften hat Luther die Frage behandelt: Wie stehen wir als Christen in der Welt? Welche Haltung soll ich einnehmen gegenüber Gesetz, Obrigkeit, gesellschaftlicher Ordnung, Beruf und Ehe? Luthers Antworten darauf in ein System zu bringen, ist zwar ein heikles Unternehmen; aber als Ausgangspunkt ist eine Zusammenfassung notwendig:[3]

Die Menschheit ist geteilt in Gläubige und Ungläubige;

– beide Gruppen bilden je ein *corpus*, das als solches soziologisch nicht sichtbar ist;

– jedes der *corpora* steht unter einem Haupt: das eine Reich steht unter Christus, vom andern sagt Luther oft, es sei ein Reich des Bösen, ein *corpus diaboli;*

– beide Reiche streiten miteinander, bis zum Endsieg Christi, der dann das eine Reich dem Vater übergibt.

Das ist die Grundbedeutung der Lehre von den zwei Reichen.[4] Dieses Schema wird aber fundamental bestimmter charakterisiert durch die sogenannte Regimentenlehre; Luther selber gebraucht oft Ausdrücke wie: *regnum*, Regiment, Gewalt, Bereich, Kirche oder Christenheit, ohne genauere Unterscheidungen. Regiment bedeutet vor allem: die Art und Weise der Herrschaft Gottes, die Art, in der Gott der Schöpfer seine Geschöpfe in der Welt regiert; in vereinfachter Ausdrucksweise: Das Regiment ist der *modus quo*, das Reich ist der *locus quo* oder das *effectum quod*. Gott wirkt nämlich in Christus geistig, innerlich, durch sein Wort, das gnadenspendend ist und im Herzen derer Glauben weckt, die – auf diese Weise – Glied des geistig-geistlichen Reiches werden; aber Gottes Allmacht wirkt auch außen, leibhaft und körperlich, durch die Zuchtrute, durch das Schwert der Obrigkeit – kurz, durch Zwang bei denen, die nicht glauben und die – auf diese Weise – Glieder des weltlichen Reiches werden. Gott wirkt also in beiden Reichen, sein Wille ist gegenwärtig durch die Regimente seiner rechten und seiner linken Hand.[5]

Der Kampf zwischen Gott und Teufel wird im weltlichen Reich ausgetragen, nicht im geistig-geistlichen Reich; denn hier ist alles Gnade, Friede und Freiheit, weil hier Christus alles ist; Kampf, Leid, Tod und Zwang gehören ins weltliche Reich. Die List des Bösen besteht nun darin, daß er die Glieder seines Reiches zu dem Versuch anspornt, sich das geistig-geistliche Reich anzueignen; gleichzeitig werden die Glieder des geistig-geistlichen Reiches versucht, das weltliche Reich zu erobern, d. h. auf weltlichem Gebiet geistlichen Anspruch zu

erheben. Durch diese doppelte List entsteht *confusio*, die Verwirrung und Vermischung beider Reiche, wodurch Gottes zweifaches Wirken getrübt und ihm entgegengewirkt wird. Papisten, Baptisten und alle Schwärmer versuchen, jeder auf seine Weise, durch sogenannte geistliche Mittel die Welt zu zwingen; und viele Fürsten mißbrauchen ihre weltliche Macht für geistliche Angelegenheiten; beide Versuche sind des Teufels.[6]

Schließlich noch ein letzter Aspekt: Wer unter Gottes geistigem Regiment im geistlichen Reich steht, lebt darin im Geist der Bergpredigt, als Person, *coram Deo;* aber zugleich lebt man, unter Gottes weltlichem Regiment, unter den Gesetzen und Anordnungen des weltlichen Reiches. Der Christ weiß dies jedoch, das unterscheidet ihn von seinen ungläubigen Mit-Gliedern: Er wird sich auch im weltlichen Reich als Ausführer des göttlichen Willens betrachten, er muß auftreten *coram hominibus*.[7]

Die zwei Civitates bei Augustinus

Woher kommt diese Lehre von den zwei Reichen?

Abgesehen von biblischen Reminiszenzen, wird jeder, der zuerst mit Luthers Lehre von den zwei Reichen konfrontiert wird, sofort an die zwei *civitates* des Augustinus denken. Und wenn man weiß, wie dieser Augustinermönch Martinus die Werke Augustins verschlungen hat – wie er selber sagt –, so scheint der Geburtsschein beigebracht. Doch ist die Genealogie dafür so einfach doch nicht.[8]

Als Ursprung der Idee Luthers darf zwar mit Sicherheit die großartige Konzeption des geistigen Vaters der christlichen Europa gelten, der für so lange die besten Geister des Abendlandes gefesselt hat. Aber bei genauer Untersuchung wird klar, wie sehr Martinus von Augustinus auch abweicht. Daß beide den Staat auf verschiedene Weise begründen, ist für unsere Untersuchung wahrscheinlich nebensächlich;[9] aber prinzipiell sind sie verschiedener Meinung über die Stellung des Christen in der Welt.

Nach Augustinus leben die beiden *civitates* in der Welt durcheinander, sie sind buchstäblich gemischt; erst in der Endzeit werden ihre Bürger von einander geschieden; aber inzwischen (wörtlich: in der Zwischenzeit) ist man wesentlich Bürger einer einzigen *civitas;* zwei Pässe sind nicht notwendig. Auch Luther sieht die beiden Reiche vor dem eschatologischen Hintergrund, auch bei ihm sind sie hier soziologisch noch nicht abzugrenzen; aber der Christ ist inzwischen, nach Gottes Willen, Bürger zweier Welten; dadurch sieht er sich ständig in ein Dilemma gestellt, vor die ethische Frage nämlich: Was habe ich zu tun? Muß ich in dieser Lage als Glied des geistig-geistlichen Reiches leben oder will Gott, daß ich als Glied des weltlichen Reiches auftrete? Bin ich, hier und jetzt, *persona privata* oder *persona publica?* Muß ich im Geist der Bergpredigt dulden und ertragen oder muß ich um der andern willen Ordnung, Zucht und Zwang anwenden? Der Kampf zwischen den zwei *civitates*, der bei Augustinus sozusagen ein ungeheurer gesellschaftlicher Konflikt bleibt, wird bei Luther für den Christen ein individuelles Problem, weil er Bürger beider Reiche ist.[10] Bei Augustinus ist «die Stadt Gottes» auf der Pilgerschaft *hic in terra*, auf dieser Erde, nutznießend, aber nicht genießend, zufrieden, aber nicht befriedigt, unruhig und doch nicht beunruhigt, weil sie weiß, daß dies eben ihre Situation ist. Luther dagegen ordnet alles, was zu diesem *hic in terra* gehört, in das weltliche Reich ein und erhält dadurch ein rein geistig-geistliches Reich, in dem Christus wirklich herrscht.

Die mittelalterliche Kirche lebte in verschiedenen Versionen der augustinischen Idee: die Abweichungen vom Original waren aber durch bedenkliche Verschiebungen vom Geistig-Geistlichen zum Zeitlichen und durch allzu flinke Anwendungen auf empirische Größen wie Kirche und Staat manchmal recht groß;[11] die pilgernde Christenheit bewohnte ihr zeitliches Haus oft wie ein Zuhause. Nach vielen Autoren hat Luthers scharfe Scheidung die mittelalterliche Ordnung prinzipiell durchbrochen und die verwirrende Vermischung ungeschehen gemacht.[12] Seine harte Kritik an der *perversio* (der Verkehrung von geistlich und weltlich: «umbkehren» ist sein großer Tadel gegen Papisten und andere Widersacher[13]) und sein Protest gegen die *confusio* habe das mittelalterliche Verhältnis von Kirche und Welt tödlich getroffen; nach Bornkamm: Luther hat die mittelalterliche Ideologie durchschaut, zergliedert und verschwinden lassen.[14]

Aber dann kommen die Fragezeichen. Wie war das möglich? Oder besser: Wie konnte er das? War dieser Martin Luther so tüchtig, daß er die eigene Zeit derart durchschaute? Wollte er einen Anschlag auf das kirchlich-gesellschaftliche Modell seiner Tage? Hat dieser im Grunde so konservative Mann, dem alles zuwider war, was nach Revolution und Umwälzung riecht,[15] dazu seine Lehre von den zwei Reichen entwickelt? Die Antwort ist nicht einfach: Sympathie und Antipathie gegenüber Lu-

ther oder dem Mittelalter sprechen dabei so leicht mit. Zunächst genüge eine einzige negative Feststellung: Wenn wir nach der Genesis dieser Lehre von den zwei Reichen suchen, kann uns Augustinus nicht helfen; sie ist zu sehr ein uneheliches Kind, Augustinus ist nur zum Schein ihr geistiger Vater.

Luthers Originalität?

Die Frage nach dem Ursprung verweist uns auf den jungen Luther. Wer die Mühe nicht scheut, die vielen Texte von den zwei Reichen chronologisch zu ordnen, wird entdecken, daß es vor 1520 dafür kein Textmaterial gibt. Eine Forschung nach möglicherweise früheren Anspielungen könnte deshalb vielleicht Licht auf die Entstehung dieser Lehre werfen.

Im August 1518 veröffentlichte Luther seine «Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute» – die er Papst Leo X. widmete – zur Verteidigung der inzwischen berühmt gewordenen Ablaßthesen.[16] Am Schluß dieses Traktats stellt Luther die Frage, ob Theologen, die gegen Rom vorgehen, nicht das doppelte Schwert fürchten müssen, das von der römischen Kirche geführt wird. Und dann fährt es ihm heraus: Ich möchte doch einmal wissen, wer diesen Kommentar (auf Lk 24,38) erfunden hat, wonach dem Papst sowohl ein geistiges wie ein materielles Schwert zukommt! Das ist ein teuflischer Kommentar! Der Apostel (Eph 6,17) spricht nur vom Schwert des Gotteswortes...[17] Diesen Text, in dem ein deutlicher Protest gegen den Mißbrauch geistig-geistlicher Macht für zeitliche Zwangsmaßregeln (die typische *confusio*) laut wird, betrachten manche als einen ersten deutlichen Bruch mit fundamental mittelalterlichen Auffassungen. Tatsächlich ist der berühmte *gladii*-Text jahrhundertelang bei Theologen, Kanonisten und politischen Theoretikern beliebt gewesen, wenn es in den Auseinandersetzungen um die doppelte *auctoritas* ging, um geistliche und zeitliche Macht, um Papst und Kaiser bzw. Bischof und König; die mittelalterlichen Interpretationen sind ebenso zahlreich wie die modernen Erklärungen.[18]

Für unsere Untersuchung ist eigentlich allein die Frage wichtig, ob dieser Text ein Bruch ist, ob hier eine mittelalterliche Gesellschaftsordnung abgewiesen und ersetzt wird durch eine neue Auffassung vom Verhältnis geistlich-weltlich. Die Antwort ist klar: Luthers Tirade gegen die traditionelle Glosse ist selbst schon zwei Jahrhunderte traditionell. In typisch mittelalterlicher Treue zu überliefertem Erbgut wurde dieser Text einerseits immer aufs neue wiederholt und aus dem «Decretum Gratiani» abgeschrieben, dann aber auch ebenso treu bekämpft, seit Occam und Marsilius von Padua ihre kritischen Fragezeichen neben eine unhaltbare Exegese gesetzt hatten.[19] Legalisten wie Kanonisten verwarfen die Berufung auf jenen Lukastext, der eine reine Allegorie ohne Beweiskraft sei; sie hatten für ihren Dualismus oder Papalismus andere Gründe. Diese Passage bringt also nichts Neues: Luther wiederholt lediglich, was er bei Occam lesen konnte und was Jean de Paris, Marsilius von Padua, Achillini und in seiner eigenen Zeit noch J. Almain und Latomus wiederholten.[20]

Viel bezeichnender scheint die in diesem Zusammenhang selten herangezogene Auslegung des Vaterunser. Gerade die zweite Bitte «Adveniat regnum tuum» bot einem Exegeten, der geistig-geistliches und weltliches Reich unterscheiden wollte und die Vermischung beider als die Sünde seiner Zeit ansah, alle Möglichkeiten. Wenn man die verschiedenen Versionen von Luthers Vaterunserkommentar nebeneinander legt, erhält man folgende Exegese: Dein Reich ist Gnade und Tugend, hier unten ist Sünde und Bosheit; in Deinem Reich ist Christus der Herr, der Anführer im anderen Reich ist der Böse; diese zweite Bitte verlangt danach, daß Du aus uns alle Sünden des einen Reiches vertreiben und in uns alle Tugenden Deines Reiches fördern mögest.[21] Hier spricht ein Prediger, der die Gegensätze von Gut und Böse zu einem moralischen Exempel für Tugenden und Untugenden benutzt. Diese simple Anwendung wird desto auffälliger, wenn man sieht, wie Gabriel Biel denselben Text in seiner «Expositio super canonem Missae» kommentiert, die Luther kurz zuvor mit Bewegung gelesen hatte: Das Reich der Gnade herrscht in den Herzen der Gläubigen, das Reich des Teufels ist sein Widerpart; wir beten darum, daß die Sünder aus dem Reich des Teufels zu Bürgern Deines Reiches werden mögen; so ja muß die Gemeinde der Auserwählten wachsen, solange sie hier noch mit der Gemeinde der Bösen vermischt lebt, mit Babylon, der *civitas confusionis*.[22] Man hört deutlich einen Augustinus-Kommentar, deutlicher als bei Luther, und ganz in die mittelalterliche Exegese passend.

Solche Texte als erste Ansätze zu einer neuen Zwei-Reiche-Lehre gelten zu lassen, ist nur möglich, wenn man sie von einer späteren Entwicklung her überbewertet; vor dem normalen mittelalterlichen Hintergrund von Theologie und Kanonistik fallen sie weiter nicht auf.

Die entscheidende Spiritualisierung

Anders wird es im Jahre 1520. Seit dem Reichstag von Augsburg (1518) und der Leipziger Disputation (1519) sind die Gegensätze schärfer geworden; Luther weiß, daß in Rom an einer Verurteilung gearbeitet wird und daß Deutschland auf ihn wartet; 1520 wird das Jahr der drei großen Programmschriften «An den christlichen Adel deutscher Nation» (Juni), «De captivitate Babylonica» (Oktober) und der herrlichen Schrift «Von der Freiheit eines Christenmenschen» (November). Besonders in den ersten zwei findet man die Reiche-Lehre in ihren wesentlichen Elementen.[23] Trotzdem scheint für unseren Zweck ein kleiner Traktat wichtiger, der weniger berühmt geworden ist als die drei klassischen Reformationsschriften, nämlich das Büchlein «Von dem Papsttum zu Rom», das im Juni aus der Presse kam.[24]

Diese heftige polemische Schrift gegen den Franziskaner A. von Alfeld, Lektor zu Leipzig, ist eine Antwort auf dessen Beweisführung «Super apostolica Sede», worin unter anderem behauptet wird, im Papsttum sei das Alte Testament in Erfüllung gegangen; die alte Priesterschaft sei nämlich dem Leibe nach und in ihrer Äußerlichkeit nur ein Vorbild dessen gewesen, was in unserer Zeit im Hohenpriestertum des Apostolischen Stuhles geistlich erfüllt wurde (ein typisches Beispiel spätmittelalterlicher Exegese, die Texte des Alten Testaments oft buchstäblich und leibhaft in zeitgenössischen kirchlichen Situationen erfüllt sah). Und gerade hier protestiert Luther «wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig»: Allerdings ist Aarons Priestertum nur äußerlich, denn das geistige, innere Priestertum ist mit Christus gekommen.[25] Abgesehen von anderen Gründen, treibt vor allem die exegetische Argumentation Luther zu seiner heftigen Leugnung: Ihr, Hochgelehrter, Ihr geht Gottes Wort zu Leibe mit dem Verstand, Ihr hört nicht, was Gott sagt, Ihr sucht Beweise für eine Gemeinschaft mit einem Haupt; Unsinn! das sind Beweisführungen von zeitlichen Dingen her; darum muß ich euren groben Hirnen einmal deutlich klar sagen, was eine Christenheit ist: die Schrift spricht deutlich von *einer* Christenheit als von einer geistigen Einheit; alles Äußerliche, was geistlich genannt wird (Amt, Liturgie usw.), ist unbiblisch und bildet eine körperhafte, äußere Christenheit statt der eigentlichen, einzigen, inneren Christenheit, mit der sie schändlich verwechselt wird. Zeigt mir, wo eure Meinung in der Bibel steht! Ihr bringt natürlich Beweise herbei, ihr wendet auf Kirche oder Christenheit Kategorien an, die menschlich sind und weltlich; das ist gegen Gottes Wort, das uns allein von geistigen Dingen lehrt...[26]

Hier ist ein entscheidender Schritt getan; hier werden geistig-geistlich und weltlich nebeneinander und einander auf eine Weise gegenübergestellt, die ganz und gar nicht augustinisch und mittelalterlich ist. Gerade weil es noch so vorsichtig geschieht (Luther warnt vor dieser Trennung!), ist es historisch so interessant, da es uns einen ersten Versuch beleuchtet.

Was ist hier geschehen? Luther greift einen Exegeten an, einen von den vielen, die mit Bibeltexten die historisch gewachsene Macht des Papsttums beweisen wollen; der kleine Traktat von Alfeld ist sicherlich nicht schlechter als so mancher andere. Gegen dieses zufällige Schulbeispiel exegetischer Kanonistik oder juristischer Exegese lehnt Luther sich auf. Anläßlich solchen Schriftmißbrauchs wird er sich (in der gespannten Situation Mitte 1520) einer Entdeckung bewußt, die vielleicht ebenso einschneidend war wie das Turmerlebnis für die Rechtfertigung, nämlich der Spiritualisierung des Kirchenbegriffs, der rücksichtslosen Verinnerlichung von allem, was Christsein ist. Wir sind hier noch nicht bis zu einer deutlichen Darlegung der zwei Reiche gekommen – besonders das zweite, das weltliche Reich, wird kaum umschrieben; aber gerade in dieser ersten Wachstumsphase können wir den Nerv eines Gedankensystems berühren, das dann von 1520 bis 1523 schnell heranreift: den Kern nämlich von Luthers *regna*-Lehre, die Sorge um ein geistiges Reich, seine Sorge um ein inneres Christentum.[27] Was Luther später über das weltliche Reich sagt, scheint alles aus dem Gegensatz zu diesem geistigen Reich formuliert zu sein; er spricht aus einer Abwehrhaltung, so daß die vielen positiven Aussagen über weltliche Obrigkeit, über christlichen Stand und Beruf eigentlich negative Aussagen sind; letztlich bedeuten sie alle: Rühre nicht an das geistige Reich! Gerade die Unberührbarkeit des geistigen Reiches macht das weltliche Reich so massiv. Alles, was *hic in terra* zu Hause ist, wird dem weltlichen Reich zugewiesen, damit nur ja ein reines, lauteres Reich des Christus übrigbleibe.[28]

Und wenn dann aufs neue die Frage gestellt wird: Wie kommt er dazu? – dann fällt auf, daß in den zitierten Texten eigentlich stets exegetische Probleme zur Sprache kamen; und jedesmal hört man den Verweis: Man liest mehr darin als da-

steht! Luthers Leugnung seiner eignen theologischen Erziehung gipfelt in der Auffassung, daß man die Schrift nicht kenne und daß man sie mißbrauche, um menschliche Ordnungen heiligzusprechen. Schuurman hat deutlich bewiesen, wie sehr die Abweisung jeder *confusio*, der Widerstand gegen jeden Mißbrauch des Geistlichen, Luthers Lehre von den zwei Reichen mitbestimmt und geformt haben;[29] er stimmt darin auf bemerkenswerte Weise mit einer kürzlich erschienenen Studie von de Lubac überein, die zu dem Ergebnis kommt: Gerade Luthers Abweisung des Exegesemißbrauchs hat ihn immer weiter auf den Weg getrieben, den er gegangen ist.[30]

Man spricht von drei *sola;* müßte man nicht noch ein weiteres *solo* hinzufügen? In der Lehre von den zwei Reichen hält Luther eigentlich ein Plädoyer für ein *solo regno*, nämlich *spirituali*. Und diesem *solo* fällt dasselbe tragische Los wie den drei klassischen *sola* zu: auch hier wird ein korrekter und notwendig berichtigender Akzent zur Einseitigkeit. Geboren aus einer im Grunde traditionellen Kritik, hat diese Kritik sich in einer Konfliktsituation zu einem System entwickelt. Was Luther kurz danach, z. B. in der Schrift «An den christlichen Adel», von der Abschaffung des geistlichen Standes sagt, ist nur der konsequente Hinweis auf ein äußeres, institutionelles, weltliches Reich; sogar die Inkonsequenzen bezüglich der weltlichen Obrigkeit wurden nicht nur von der Notwendigkeit einer Berufung auf den starken Arm und von der konservativen Haltung dieses eigentlich unpolitischen Mannes inspiriert, sondern vor allem von seiner Sorge um Christi unantastbares, unberührbares, nichtmenschliches, nichtweltliches Reich.

Wenn diese fragmentarischen Bemerkungen einen Schluß rechtfertigen, müßte es dieser sein: Das Ärgernis an der mittelalterlichen Veräußerlichung eines augustinischen Ideals ist bei Luther anfangs weniger revolutionär als z. B. bei Johannes Hus, Wiclif oder Occam. Erst nach Ausbruch des Konflikts wächst er, mit Berufung auf die Schrift, in eine spiritualisierende Tendenz hinein, die mit einer grandiosen, religiös inspirierten Einseitigkeit dadurch bis zum Äußersten getrieben wird, daß man das, was man hätte unterscheiden müssen, zugunsten des einen geistigen christlichen Reiches voneinander schied.

Von heute aus können wir seine Lehre von den zwei Reichen als das Ringen mit einem verwirrten mittelalterlichen Weltbild sehen. Zwar hat sich die ganze bunte und religiös verarmte spätmittelalterliche Welt doch wieder in die Theorie vom weltlichen Reich hineingestohlen; aber das ist ein anderes Thema.

Die reformierte sowohl wie die katholische Welt waren bis heute mit diesem Problem beschäftigt; vielleicht – aber das ist nicht nur ein anderes Thema, sondern nicht einmal mehr Geschichte – vielleicht können sie gemeinsam entdecken, daß sowohl die mittelalterliche Ordnung wie auch die Lehre von den zwei Reichen der Vergangenheit einer Kirche angehören, die sich, durch bittere Erfahrung mit beiden belehrt, aufs neue besinnen will: nicht auf ihr *regnum*, sondern auf ihr *servitium in mundo*.

[1] K. Barth, Eine Schweizer Stimme 1938–1945. Zürich 1945, 113 vgl. J. van den Berg, Twee regimenten, één Heer. Kampen 1961, 5f und 27f. – Literaturübersicht zu Luthers Lehre von den zwei Reichen am Schluß der Artikel von P. Althaus und J. Heckel in «Evangelisches Kirchenlexikon» III (1959), 1945 ff., zu ergänzen durch die Amsterdamer Dissertation L. Schuurman, Confusio regnorum. Studie zu einem Thema aus Luthers Ethik. 's-Gravenhage 1965. – Eine historische Übersicht über das Thema «zwei Reiche», einschließlich Literatur, gibt G. Kretschmar, Die zwei Imperien und die zwei Reiche, in: «Ecclesia und Res Publica», Göttingen 1961, 89–112.

[2] K. Barth, Reformierte Theologie in der Schweiz, in: «Ex auditu Verbi. Theologische opstellen, aangeboden aan G. Berkouwer», Kampen 1965, 27–36, vor allem 34.

[3] Eine ausgezeichnete Zusammenfassung gibt H. Bornkamm, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, in: «Archiv für Reformationsgeschichte» 49 (1958), 26–49 (auch einzeln erschienen: Gütersloh 1958). Vergleiche die unterschiedliche Darstellung von Althaus und Heckel, a.a.O. (s. Anm. 1), Seiten 1928–1936 bzw. 1937–1954.

[4] J. Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre (Theologische Existenz heute, N.F. 55). München 1957, 6.

[5] Bornkamm, a.a.O. (s. Anm. 3), 30f. und 35f.

[6] Ausführlich in Schuurman, a.a.O. (s. Anm. 1), 147–179 (Die katholische Vermischung) und 180–234 (Die Schwärmerische und die obrigkeitliche Vermischung.

[7] Vgl. J. Heckel, Der Ansatz einer evangelischen Sozialethik bei M. Luther, in: «Die Kirche in der Welt» (Minneapolis). München 1957, 49–67; jetzt in J. Heckel, Das blinde, undeutliche Wort «Kirche». Gesammelte Aufsätze. Köln 1964, 266–287. Als Gegenstück zu dieser «juridischen» Beschreibung die «dialektische» Lutherexegese von D. Bonhoeffer, Nachfolge. München [7]1961, 238ff. (Die sichtbare Gemeinde.)

[8] Vgl. E. Kinder, Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther, in: «Gedenkschrift für W. Elert. Berlin 1955, 24–42.

[9] Vgl. H. Arquillière, L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au moyen âge. Paris [2]1954, sowie das ältere, aber noch immer fundamentale Werk von H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei. Leipzig 1911, 99–133.

[10] Diese m. E. grundlegende Unterscheidung wird in der sonst so scharfen Analyse von Bornkamm vernachlässigt: a.a.O. (s. Anm. 3), 37–43.

[11] E. Gilson, Les métamorphoses de la Cité de Dieu. Louvain 1952.

[12] Zum Beispiel Bornkamm, a.a.O. (s. Anm. 3), 33; Schuurman, a.a.O. (s. Anm. 1), 241ff. und 251; G. de Ruggiero, Rinascimento, Riforma e Controriforma (Storia della filosofia III), Bari [7]1964, 219.

[13] «Er (d. i. der Papst) hat es umbkehret und ist nu mit seiner geistlichen oberkait gar zu einer weltlichen oberkait worden» (Weimar. Ausgabe 10 I 2,245). «Schwermer mengen ynn einander weltlich und christlich regiment» (Weimar. Ausg. 34 I, 122). Siehe auch Anm. 6.

[14] Bornkamm, a.a.O. (s. Anm. 3), 33 und 42.

[15] Profondément antidémocrate: E. Léonard, Histoire générale du Protestantisme, I. Paris 1961, 76.

[16] Weimar. Ausgabe I, 525–628 (Clemen [5]I, 15–147).

[17] Weimar. Ausgabe I, 624 (Clemen [5]I, 141 f.).

[18] Eine jüngst erschienene Literaturübersicht über mittelalterliche politische Theorien gibt A. Weiler in «Concilium» I (1965), Nr. 7, 599ff. Für die *gladii*-Texte siehe die bekannten Studien von A. Stickler, einige Beispiele in M. Wilks, The problem of sovereignty in the later middle ages (Cambridge Studies in med. life and thought, N. S. 9), Cambridge 1963, 261–271 und 308f.

[19] G. de Lagarde, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, IV. Louvain 1962, 181ff; V. Louvain 1963, 336.

[20] H. de Lubac, Exégèse médiévale (Théologie 59), IV. Paris 1964, 381ff.

[21] Zusammengefaßt aus Fragmenten einer Wittenberger Predigt aus dem Jahre 1516 (Weimar. Ausgabe 1, 89–94), die «Auslegung für die einfältigen Laien» (W. A. 2), die «Kurze Form und die Auslegung» (W. A. 6), alle aus dem Jahre 1519, und nochmals «Eine kurze Form» aus dem Jahre 1520 (W. A. 7); Clemen [5]II, 54.

[22] J. Heckel, a.a.O. (s. Anm. 7), 276ff. wies auf diese Parallele hin; auffällig ist, daß Luther beim Lesen diese Stelle nicht kommentiert hat: s. H. Degering, Randbemerkungen zu G. Biels Cellectorium und Super canonem Missae. Weimar 1933. – Vgl. H. Obermann, The harvest of medieval theologie. G. Biel and late medieval Nominalisme. Cambridge (Mass.) 1963, 419–422 (Corpus christianum).

[23] In Schuurman, a.a.O. (s. Anm. 1), allein hieraus schon einundzwanzig Zitate.

[24] Weimar. Ausgabe 6, 285–324 (Clemen [5]I, 323–361).

[25] Schuurman, a.a.O. (s. Anm. 1), 149ff.

[26] Weimar. Ausgabe 6, 290–297 (Clemen [5]I, 329–336).

[27] Vgl. Y. Congar, Vraie et fausse réforme. Paris 1950, 425ff.

[28] Es ist also eigentlich keine Rede von «Evangelisierung» der Welt oder «Christianisierung» der Gesellschaftsverhältnisse, wie W. Kooiman in seinem Artikel «Luther» in «Cultuurgeschiedenis van het Christendom» sagt. Amsterdam [2]1957, 1104–1131, vor allem 1108. Der Verfasser wies mich darauf hin, daß die scheinbar radikale Opposition Luthers, die in dieser Studie als Konsequenz seiner Spiritualisierung gesehen wird, dennoch durch den Begriff der Caritas überbrückt werden müsse, die nämlich in beiden *regna* tätig ist, wenn auch *diverso modo* – ein schwieriges Problem: Für moderne Christen schwieriger als für Luther?

[29] Schuurman, a.a.O. (s. Anm. 1), passim.

[30] H. de Lubac, a.a.O. (s. Anm. 20), 383f.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JOHANNES VAN LAARHOVEN

Geboren am 3. August 1926 in Zevenbergen, Niederlande. Nach seiner Priesterweihe studierte er an der Gregoriana, Rom, wo er mit der These: Recherches sur le concept «Christianitas» pendant la réforme ecclésiastique de Grégoire VII jusqu'à Bernard, promovierte. Er war Professor für Kirchengeschichte am Großen Seminar und Rektor des Kleinen Seminars in Nijmegen und liest jetzt an der dortigen Katholischen Universität Kirchengeschichte. Seine Veröffentlichungen: Christianitas et réform grégorienne (in: Studi Gregoriana 6, 1959), Het europese priestervraagstuk (in: Nederl. Kath. Stemmen 57, 1961) und Een kerkprovincie in concilie (1965).

Jean Leclercq

Die Bibel in der Gregorianischen Reform*

Es ist nicht leicht, über die Bibel im Mittelalter zu sprechen, denn diese Epoche hat tausend Jahre gedauert.[1] Ich beschränke mich hier auf die das elfte und zwölfte Jahrhundert umfassende Periode der sogenannten Gregorianischen Reform, die sich an den Namen des Papstes Gregor VII. knüpft. Sie hatte schon vor ihm begonnen, hatte sich unter seinem Einfluß zu der Zeit, da er noch unter dem Namen Hildebrand Erzdiakon der Römischen Kirche war, verstärkt, und sie dauerte nach seinem Tode weiter. Diese Reform war somit langwierig und verwickelt. Es kann hier nicht darum gehen, vollständig über sie zu berichten, sondern wir werden uns um so mehr auf die Rolle beschränken, die die Bibel dabei spielte, als diese Frage kaum je erforscht worden ist. In der überaus reichen Bibliographie über die Gregorianische Reform befaßt sich ein einziger Titel mit diesem Thema: das Werk von M. Hackelsperger «Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke, Studien und Beiträge zum Gebrauch der Bibel im Streit zwischen Kaiser und Papsttum zur Zeit der Salier».[2] Es ist eine solide Arbeit, doch schon der Titel und der Untertitel weisen darauf hin, daß sie nur einen Einzelaspekt des Problems betrifft: die Verwendung der Bibel in den politischen Auseinandersetzungen. Die Gregorianische Reform erstreckte sich aber nicht nur auf die Religionspolitik, sondern auf viele andere Gebiete. Die Historiker beurteilen die Religionspolitik heute im allgemeinen eher strenger als früher; von den andern Gebieten stehen einzelne erst kaum am Anfang ihrer Erforschung.

Wenn wir über das Thema «Bibel und Reform im Mittelalter» sprechen, müssen wir uns zunächst darüber klar werden, was das Wort «Reform» besagen will. In seinem Werke «The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers» hat Gerhart B. Ladner jüngst eine sehr genaue und wertvolle Untersuchung darüber angestellt.[3] Darin hat der Autor den biblischen Begriff *reformare – reformatio* und das damit zusammenhängende Vokabular – *regenerare, renasci, renovare, reparare, restaurare, restituere, resurgere*... usw. – erforscht und ist dann der Entwicklung dieses Begriffs in der Väterzeit nachgegangen. Wir können uns hier mit dem Hinweis begnügen, daß im Römerbrief der Gedanke der *reformatio* sich mit dem der *renovatio* verbindet: «Gleichet euch nicht dieser Welt an, vielmehr wandelt euch durch Erneuerung des Sinnes...» (12,2).[4] Ladner hat treffend aufgezeigt, daß die Väter vor allem die Reform des christlichen Menschen, und nicht die der Kirche und ihrer juridischen oder disziplinären Strukturen anstrebten; es ging ihnen dabei in erster Linie darum, daß das Bild Gottes im Menschen stets aufs neue wiederhergestellt werde. Ist man im Mittelalter und insbesondere im elften Jahrhundert von diesem Gedanken nicht zu der Idee einer Reform der Kirche und der Gesellschaft übergegangen? Wenn ja, hat das dann zu einer Verengung und Verarmung des biblischen Reformbegriffs geführt? Hat man dem Inhalt der Schrift nicht einen Sinn gegeben, der ihr fremd ist? Auf diese Frage kann allein die Feststellung der Tatsachen Antwort geben. Die Untersuchung muß sich auf zwei verschiedene und einander ergänzende Gebiete erstrecken: auf das der Reform der Personen – nennen wir sie innere Reform – und sodann auf die Reform der Institutionen – die äußere Reform. Wir müssen also zunächst die «individuelle» und dann die «überindividuelle» Reform (wie Ladner sie genannt hat) ins Auge fassen oder, so man will, zunächst die Reform der Christen, dann die Reform der Christenheit.[5] Aus dem Tatsachenbefunde werden sich einige Folgerungen ergeben.

* Ich wurde eingeladen, hier auszugsweise einen Vortrag zu veröffentlichen, den ich am Bibelinstitut zu Rom im Januar 1965 gehalten habe. Ich habe nicht vor, darin alle Probleme, die das im Titel genannte Thema enthält, in ihrer Gesamtheit zu lösen oder auch nur zu stellen, sondern ich begnüge mich damit, in den engen Grenzen eines kurzen Aufsatzes den gegenwärtigen Stand der Forschung darzustellen in der Hoffnung, dadurch zu neuen Untersuchungen anzuregen.

I. DIE REFORM DER CHRISTEN

Eine erste Feststellung drängt sich auf: Im elften und zwölften Jahrhundert wurde das biblische Vokabular über die *reformatio* kaum auf die Kirche als ganze angewandt; es ist damit weiterhin die innere Erneuerung des christlichen Menschen gemeint.[6] Diese Reform des Christen und aller Christen vollzog sich in Gruppen von Christen, von denen wir der Klarheit halber hier eine nach der andern ins Auge fassen: die Kleriker, die Mönche und die Laien.

a. Der Klerus

Eigentlich betrifft die Reform des Klerus schon die der Laien, die den Klerikern besonders anvertraut sind: ihr Ziel ist es, die Geistlichen dazu zu bringen, mehr der Heiligen Schrift gemäß zu leben und den Gläubigen die Schrift besser zu lehren. Darum treten Gregor VII. und seine Mitarbeiter so sehr für eine Rückkehr zu der «Form der Urkirche», der apostolischen Urgemeinde ein, worin alle «ein Herz und eine Seele» bildeten,[7] und darum betonen sie auch die Vorteile des gemeinsamen Lebens und die Forderungen der evangelischen Armut. Wie Gregor VII. sagt, will er sein ganzes pastorales Wirken «auf die Prophetentexte wie auf die Texte des Evangeliums» stützen.[8] Bei der Wahl eines Bischofs «soll man sich vor allem nach der Autorität des Evangeliums und der kirchlichen Vorschriften richten».[9]

Die polemischen Auseinandersetzungen über das sittliche Verhalten des Klerus verwenden reichlich, ja fast allzureichlich biblische Argumente. Solche, die die Sakramente für Geld erhalten oder spenden, werden «Simonisten» genannt nach Simon, von dem die Apostelgeschichte berichtet[10] und der Jason (2 Makk 4,7), Giezi, Balaam, Judas Iskarioth als Vorgänger hatte; alle Bibeltexte, die die Habsucht verurteilen, werden in diesem Zusammenhang angeführt.[11] Unenthaltsame Kleriker werden «Nikolaiten» genannt im Hinblick auf die Nikolaiten, von denen in der Apokalypse die Rede ist.[12]

Alle diese Texte lenken unser Augenmerk auf einen Aspekt der Gregorianischen Reform, dem die Historiker, die sich vor allem mit der politischen Lage beschäftigen, im allgemeinen wenig Aufmerksamkeit schenken. Wir werden später auf die Gültigkeit dieser Schriftzitationen zurückkommen müssen. Doch zunächst mußten die betreffenden Stellen konstatiert werden. Sie setzen einen beständigen Kontakt mit der gesamten Bibel voraus und haben zum Ziel, diese Beschäftigung mit der Schrift beim Klerus und bei den Laien zu fördern. Eines der vordringlichsten Anliegen der Gregorianischen Reform war es, eine Erneuerung der Pastoral, der *cura animarum* herbeizuführen, deren Vorbedingung und Ergebnis in einer vermehrten Kenntnis des Wortes Gottes bestehen sollten.

b. Die Mönche

Über die monastische Reform des elften und zwölften Jahrhunderts, die man in ihrer Gesamtheit als eine weitreichende Erneuerung des Mönchtums betrachten kann, gäbe es viel zu sagen und noch zu forschen. Es steht fest, daß die Bibel darin einen überaus großen Platz einnimmt. In den Schriften der Ordensreformer bildet die Bibel ebensosehr ein Argument wie dort, wo es sich um die Reform des Klerus handelt; sie wird für wichtiger gehalten als das Zeugnis der Wüstenväter oder die Zeugen des alten Mönchtums. Schon im zehnten Jahrhundert hatte Abt Odo von Cluny sein Programm in einem langen, von der Bibel inspirierten Gedicht mit dem Titel «Occupatio» dargelegt.[13] Dieser Verwendung der Bibel liegt eine Entscheidung zugrunde: die Mönche erwarten von der Schrift die Themen und selbst eine Gesamtschau des Christentums, woraus sie intensiver leben als andere und die sie in einer Art wie die der Kapitäle des Kreuzgangs von Moissac ausdrücken.[14]

Sosehr die Bibel als Argument für eine Erneuerung des Mönchtums angeführt wird, so dient sie doch, wie man den Eindruck hat, den Mönchen noch mehr als Mittel zur innern Erneuerung. Aus diesem ganzen Bestreben wird im zwölften Jahrhundert das tiefgründige biblische Schrifttum des hl. Bernhard hervorgehen, dessen gesamtes Reformwerk auf dem Gebiet der Institutionen – Klöster, Bistümer und römische Kurie – auf einer Theologie der Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen beruht.[15]

c. Die Laien

Die Seelsorgetätigkeit des Klerus und die Ausstrahlung der Klöster wirkte auch auf die Laienschaft ein. Wie man weiß, legte man in manchen Klöstern wenigstens bei gewissen Gelegenheiten dem Volke die Heilige Schrift aus. An mehreren Orten wurde sie in liturgischen Spielen dramatisch wiedergegeben. Neuere Arbeiten erforschen mehr

und mehr die Bibelübersetzungen in romanische und germanische Sprachen und den Einfluß, den sie auf die Romane und andere literarische Werke ausgeübt haben.[16] Es hatte schon seit langem auf die verschiedenen Zuhörerklassen abgestimmte verschiedene Arten der Bibelauslegung gegeben. Wenn so das Volk auch die Bibel kennen konnte, so blieb die eigentliche Bibelkunde doch dem Klerus vorbehalten. Vom elften Jahrhundert an wird sich aber die Laienschaft nach und nach ihrer selbst bewußt, und das gesamte pastorale Bemühen der Reformbewegung trägt das ihre dazu bei. So rufen auch die Laien nach der Bibel, und religiöse Volksbewegungen und Wanderprediger ernten großen Erfolg, weil sie sich auf das Evangelium berufen. Auch sie sind versucht, unter dem ungeheuren Stoff, den die Bibel bietet, eine Auswahl zu treffen. Insofern diese Auswahl gewisse Texte übergeht und andere überbetont, kann dieses Vorgehen zu Mißbräuchen führen. Der Klerus und seine führenden Vertreter fanden in den heiligen Büchern Argumente zugunsten der von ihnen vertretenen Anliegen, was zum Anlaß werden konnte, eine «Klerikerbibel» zusammenzustellen oder wenigstens zu einer klerikalen Verwendung der Bibel zu führen, ähnlich wie es damals, wie wir sehen werden, eine «politische» Bibel gab. Doch gab es allmählich auch eine Laienbibel und selbst eine antiklerikale Bibel. Ein Fachmann auf diesem Gebiet hat die evangelische Einstellung dieser «Kirche des Evangeliums», von der damals die Volksfrömmigkeit träumte, wie folgt charakterisiert: «Die Kirche der *vita apostolica* ist eine offene, mit dem Judentum im Zusammenhang stehende Kirche, die jede gutgewillte Seele aufnimmt und augenscheinlich nicht die Forderung stellt, in die Gemeinschaft der Gläubigen einzutreten. Die Kirche des Evangeliums, wie die Volksmassen sie sehen, ist eine Kirche der Guten im Gegensatz zu der Kirche der Bösen; bekanntlich oft eine Kirche der Armen gegenüber der Kirche der Reichen, einer Kirche defensiven Charakters, die ein Bollwerk gegen die Außenstehenden und insbesondere gegen den Häretiker bildet...» «Das Evangelium, an das man dabei glaubt und nach dem man lebt, ist nicht das Evangelium als Ganzes wie das, welches die Kleriker studierten. Es ist darin für gewöhnlich weder von Johannes die Rede, der erst gegen Ende des Mittelalters entdeckt wird, dank einer Verinnerlichung des religiösen Gefühls, noch von den Stellen dogmatischen Charakters bei den Synoptikern, sondern es handelt sich dabei im wesentlichen um ein Evangelium nach Matthäus... Es ist das mehr ethische als dogmatische Evangelium ‹Christi dem Fleische nach›, das dem Ressentiment Raum läßt, welches sich zum Beispiel darin äußert, daß hier die lukanische Fassung der Seligpreisungen der des Matthäus vorgezogen wird. Ein Ressentiment gegen die Mönche, gegen die schlechten Priester, gegen die Reichen und Mächtigen macht sich geltend, worin sich oft schwer unterscheiden läßt, wie viel davon dem Ingrimm und wie viel dem frustrierten Streben nach Gerechtigkeit und Brüderlichkeit entspringt.»[17]

So suchte sich gegenüber der hierarchischen Kirche «eine vom Instinkt geleitete und spontane, mehr an das Evangelium als an das kanonische Recht gebundene Volkskirche»[18] zu bilden. Die Träger der Gregorianischen Reform waren sich dieser Gefahr bewußt, der sie durch eine bessere Schriftkenntnis im Klerus und durch diesen in der Laienwelt entgegenzuwirken suchten. Schon allein die Tatsache, daß das Volk so begierig nach Schriftzitaten war, erklärt uns die ungeheure Rolle, die die Bibel in den durch die Reform der Institutionen ausgelösten polemischen Auseinandersetzungen spielen sollte.

II. DIE REFORM DER CHRISTENHEIT

Der Aspekt der Gregorianischen Reform, der in den literarischen Quellen die meisten Spuren hinterließ und infolgedessen in den Arbeiten der Historiker den größten Raum einnimmt, ist der Machtkampf zwischen dem Papsttum und den weltlichen Herrschern, insbesondere zwischen Gregor VII. und dem Kaiser Heinrich IV. Der römische Papst beanspruchte in der Leitung und Erneuerung der Gesamtkirche und der Teilkirchen eine größere Handlungsfreiheit; da er dabei auf Widerstand stieß, mußte er die Suprematie seiner Gewalt behaupten und rechtfertigen. Dieser harte und langwierige Streit gab hüben und drüben zu vielen Schriften Anlaß, und wir haben zu erforschen, welchen Raum die Bibel in diesem Schrifttum einnimmt. Alle berufen sich nämlich auf die Heilige Schrift. Hackelsperger hat seiner Dissertation über «Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke» ein Verzeichnis der Schriftstellen beigefügt, auf die er in den Streitschriften dieser Zeit stieß. Diese sind gesammelt in den drei Bänden der «Monumenta Germaniae historica», die den Titel tragen «Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculi XI et XII». Es sind ungefähr hundert

Schriften, die insgesamt mehr als zweitausend Seiten füllen, obwohl noch nicht alles dabei ist. Darin werden mehr als siebenhundert Bibelstellen zitiert, die ungefähr je zur Hälfte dem Alten und dem Neuen Testament entnommen sind. Vom Alten Testament werden am meisten der Pentateuch und die historischen Bücher – vor allem die Bücher der Könige – herangezogen, sowie die Propheten; die meisten Stellen aus dem Neuen Testament sind den Evangelien und den Paulusbriefen entnommen.[19]

Diese Zahlen sind beredt, sagen aber noch nicht alles. Im Register Gregors VII. sind, soweit man sich auf das von seinem Herausgeber Caspar zusammengestellte Register verlassen kann – wie ich aber feststellen konnte, ist wenigstens in gewissen Punkten seine Liste unvollständig –, an ungefähr 600 Stellen an 500 Bibeltexte verwendet.[20]

Diese Zahlen sind vielsagend, geben aber noch immer keine richtige Vorstellung. In einer Untersuchung über die biblischen Quellen des Denkens Gregors VII. hat H.-X. Arquillère erforscht, wie weit das Alte Testament und das Neue Testament – dieses, wie wir sahen, entscheidend – zum Geist der Liebe, Geist des Glaubens und zum Gedanken der Freiheit bei Gregor beigetragen haben.[21] Man müßte diese Untersuchung noch vertiefen und sie auf andere Autoren ausdehnen, um den Wert der Ergebnisse beurteilen zu können. Wir müssen uns hier mit einem Beispiel begnügen, mit der päpstlichen Gewalt.

Um die päpstliche Gewalt zu rechtfertigen, berufen sich Gregor VII. und seine Anhänger auf die Evangelientexte, die von der Aufgabe des Petrus sprechen: «Weide meine Lämmer...» (Jo 21,15), «Bestärke deine Brüder...» (Lk 22,31–32), «Du bist Petrus...» (Mt 16,18).[22] Man wendet damals in der römischen Kurie auf das universale Seelsorgeamt des römischen Papstes auch die Stelle bei Jeremias an: «Siehe, ich setze dich heute über die Völker und über die Königsreiche...» (1,10); man beruft sich indes auf sie «in einem Kontext, in dem von Korrektur und Reform, von abzustellenden Mißständen, von zu behebender Unordnung die Rede ist – so, wie das später der hl. Bernhard tun wird».[23] Erst in den folgenden Epochen und vor allem von Bonifaz VIII. an wird man diese Schriftstelle als einen klaren Ausdruck der päpstlichen Autorität verwenden. Hingegen macht man schon zur Zeit Gregors aus der Stelle im ersten Korintherbrief: «Der geistbegabte Mensch beurteilt zwar alles, er selbst aber wird von keinem beurteilt» (2,15) ein Argument zugunsten des Grundsatzes: *Prima sedes a nemine iudicatur*.[24] Muß man, wie man schon vermutet hat,[25] annehmen, daß die Vulgata, indem sie *ἀνακρίνειν* mit *iudicare* übersetzte – was den Sinn nicht ganz genau wiedergibt –, die Deutung dieses Textes mehr auf die juridische Ordnung hin orientierte statt auf die «geistliche» Ordnung im paulinischen Sinn des Wortes?[26] Vielleicht wurde vor allem der Sinn des paulinischen Begriffes *πνευματικός* – *spiritualis* verschoben: statt als die charismatische Befähigung, zu unterscheiden und zu beurteilen – eine Befähigung, die von daher kommt, daß der Mensch mit Christus eins ist[27] –, wurde er als eine amtliche und juridische Gewalt aufgefaßt. In diesen wie in andern Punkten wäre genau abzuwägen, welche Verdienste und Mißverdienste, welche «Reichtümer» und «Lükken» die Vulgata und die andern lateinischen Bibelversionen aufweisen.[28] Bis zur Epoche Gregors VII. hatte man jedoch diesem Text seine moralische Bedeutung gelassen; es hatte somit neuer Umstände bedurft, um auf den Gedanken zu bringen, ihn im Sinn einer gerichtlichen Gewalt aufzufassen. Andererseits verwendeten unter den gleichen Umständen andere, ebenfalls in den christlichen Disziplinen ausgebildete Männer zur Stützung der entgegengesetzten These die Texte der Evangelien und der Paulusbriefe, welche dafür sprechen, daß die gerichtliche Gewalt des Papstes begrenzt ist. Gab nicht Christus selbst zu, daß man ihn richte, als er sprach: «Wenn ich unrecht geredet habe, so beweise, daß es unrecht war...» (Jo 18,23)? Selbstverständlich vergaß man nicht, was der hl. Paulus im Galaterbrief in bezug auf Petrus sagt: «Ich habe ihm ins Angesicht widerstanden» (2,12).[29] Damit war dieses Arsenal von Schriftargumenten für und gegen die päpstliche Autorität zusammengestellt, das Johannes von Paris zu Ende des dreizehnten Jahrhunderts als erster kritisch zu sichten versuchte, das aber ganze Jahrhunderte der Polemik überdauerte und fast bis auf unsere Tage entgegengesetzten Ansichten zur Begründung diente.

Das angeführte Beispiel genügt, um ein Bild von den Auseinandersetzungen dieser Zeit zu vermitteln. Aus dem Anspruch, den das Gesetz im Alten Bunde auf alle Bereiche erhebt, versuchte man ein Argument zur Erklärung der römischen Zentralisation zu machen. Aus Texten wie den des hl. Paulus über den Leib Christi zog man juridische Folgerungen. Man unterlegte der Stelle vom *fons aquae vivae* des Jeremias (2,13) den Sinn, daß die Bischöfe ihre Jurisdiktion vom Papste erhielten. Man rechtfertigte die Exkommunikation durch die Stellen

aus dem Buch Levitikus, die den Aussatz bannen. Man rechtfertigte Kriege durch Verweise auf das Alte Testament. Man übertrug die Symbolik der Mitra, des Throns, des Szepters, des Fußkusses und anderer Insignien der Herrscher und Könige Israels auf den Papst und die Bischöfe. Kurz, man machte aus Schriftthemen, deren Sinn ein ganz anderer war, Regierungsaxiome.[30] Läßt sich somit behaupten, die Parteigänger der päpstlichen Theokratie hätten die Bibel für sich allein in Beschlag genommen? Nein, denn ihre Gegner wandten die gleiche Methode an und deuteten die gleichen Schriftstellen und auch andere im entgegengesetzten Sinn. Niemand hatte also ein Monopol auf dieses Vorgehen. Man hat einfach versucht, die Ideen der Zeit, in der man lebte, und des Milieus, dem man angehörte, oder die Anliegen, die man vertrat, in der Bibel wiederzufinden. Statt die Bibel objektiv zu befragen, hat man sie je nach den gerade vorliegenden Bedürfnissen gedeutet, verwendet, zurechtgebogen. Man hat eine Auswahl daraus getroffen und sodann die ausgewählten Stellen auf die Ziele hingeordnet, die man im Auge hatte, und auf die Art, wie man die Reform verstand, und die Macht, die sie zu verwirklichen hatte. Man hat deshalb wohl sehr viele Texte beigezogen, dabei aber die Tragweite jedes Zitats beschränkt und den Umfang der ganzen biblischen Botschaft geschmälert. Das sind die nicht zu leugnenden Ergebnisse, zu denen die Geschichtsforschung gelangt ist. Zeigen wir zum Schluß noch auf, welche Probleme dieser Befund stellt.

Schluß

Die Probleme lassen sich auf zwei Hauptfragen zurückführen: eine historische und eine theologische.

1. Die historische Frage: Wie ist die Gregorianische Reform zu beurteilen? Stellt sie einen Bruch mit der früheren, traditionellen Auffassung des Christentums über die Reform dar? Wie wir sahen, gehen das Wort Reform und der Reformgedanke auf die Lehre des hl. Paulus über die Erneuerung des Menschen durch den Geist Gottes zurück. Die Mahnung des Römerbriefes *Reformamini in novitate sensus vestri* wurde in der abendländischen Liturgie bis auf den heutigen Tag in der Messe vom ersten Sonntag nach Epiphanie unablässig verkündet, und in der Oktav dieses Festes gebraucht die Oration der Messe und des Breviers das gleiche Vokabular im selben Sinn: *intus reformari mereamur*. Geht es dabei nur um eine innere Reform, die das Äußere, das heißt die Lebensformen, Institutionen und die heute vielberufenen Strukturen der Kirche nicht miteinbezöge? Der hl. Augustin, der im Mittelalter auf das Abendland einen so großen Einfluß ausübte, daß man von einem «politischen Augustinismus» sprechen konnte, hat gelehrt, daß zwar jeder Einzelne in sich selber den Kampf führen müsse, mit dem sich das Buch «De agone christiano» befaßt, und um Selbstreform und Selbstkorrektur bemüht sein müsse; daß er aber dabei sich mit den andern zusammenschließen müsse, um die Gesellschaft, die Welt verbessern zu können. Die christliche Liebe macht es ihm zur Pflicht, nach dem Wohl aller, nach der *vita socialis*, nach einer gemeinsamen Reform der Personen zu streben.[31] Innere Reform und äußere Reform schließen einander keineswegs aus, sondern im Gegenteil erheischt die erste die zweite und verlangt nach ihr als nach ihrer Vorbedingung und ihrem Beginn und «Prinzip», und umgekehrt leistet die äußere Reform der inneren einen Dienst.

Diese traditionelle Auffassung wurde von der Gregorianischen Reform so, wie diese in den Möglichkeiten der Epoche lag, gewahrt und in die Wirklichkeit übergeführt. Gregor VII. hat das paulinische Vokabular sowohl für die persönliche Reform wie für die institutionelle Reform verwendet. Aber so, wie man es schon lange vor ihrer Zeit getan hatte, waren er und die andern um die Reform der Kirche von damals Bemühten sich bewußt, daß die Kirche als juridischer Organismus die Pflicht hat, den Gehalt des Alten und des Neuen Testaments zu entfalten, zu ordnen, ins konkrete Leben überzuführen und auf die zeitbedingten besonderen Bedürfnisse anzuwenden. Die Konzilsdekrete und kirchenrechtlichen Bestimmungen waren schon von jeher von der Schrift inspiriert, die man des öftern zitierte. Der Geist des Westens zeigte wenig Interesse für abstrakte Gedankengebäude, sondern es zog ihn mehr zu praktischen Lösungen hin; um sie zu finden, zu formulieren und durchzusetzen, suchte man gern nach einem Leitsatz aus dem Alten Testament – während man insbesondere über die Frage der Beziehungen der religiösen Gemeinschaft zu den weltlichen Mächten die letzten Lösungen dem Neuen Testament entnahm. In einer Kirchenrechtssammlung des siebten Jahrhunderts wie der «Collectio Hibernensis» gibt es nicht weniger als fünfhundert Bibeltexte, deren jedem einfachhin der Titel «Lex» vorangeht. So hat man in der Gregorianischen Reform wie vorher an der Verbindung zwischen der Bibel und dem Kirchenrecht festgehalten. Erst in der folgenden

Epoche machten sich diese beiden Disziplinen selbständig: Gratian auf der einen Seite und Petrus Lombardus auf der andern sammeln die Gewährstellen, die dann während langer Zeit als grundlegende Texte dienen.

Gregor VII. und seine Anhänger haben die Reform wohl als eine wesentlich geistige verstanden, und die Tatsache, daß viele von ihnen Mönche waren und alle unter dem Einfluß des hl. Augustinus standen, trug dazu bei: Für sie wie für ihren Meister gibt es keine Reform der Kirche ohne eine Reform des christlichen Menschen, und in diesen beiden Bereichen besteht die Reform nicht in Neuerungen, sondern in Erneuerung; man will nicht vorerst zerstören, um dann neu aufzubauen, sondern man geht darauf aus, das Bestehende zu reparieren, zu restaurieren, wieder in Form zu bringen. Die Reform setzt eine Tradition voraus, und diese gibt es nicht ohne Bibel.

2. Hier erhebt sich das zweite Problem, mit dem wir uns zu befassen haben: Was ist von der Verwendung der Bibel in der Gregorianischen Reform zu halten? Erstens ist festzustellen, daß die Bibel dabei Verwendung fand. Fast möchte man sagen, man habe dabei von der Bibel übermäßig Gebrauch gemacht. Zudem gab es darin keine antibiblische Strömung, da ja die Schrift allen Argumente und Gegenargumente liefern konnte. Man kann sogar sagen, daß die besten Geister von ihr einen mäßigen und wohlbedachten Gebrauch machten. Wie wir sahen, führt Gregor VII. im Hinblick auf die Kirchenreform lieber das Evangelium als das Alte Testament an, und P. Congar hat vermerkt, daß der hl. Anselm, «der die Allegorie nicht gepflegt zu haben scheint», auf die Beziehung zwischen den beiden Gewalten die großen symbolischen Schemata wie Melchisedech, Sonne und Mond, die beiden Schwerter nicht anwendet.

Es wäre übrigens zu unterscheiden zwischen der eigentlichen Exegese des Mittelalters, die von den Theologen gepflegt wurde, wenn sie über die Gegebenheiten des Glaubens nachdachten – sie vor allem wurde von P. de Lubac aufgehellt –, und der Verwendung der Heiligen Schrift in der Polemik. Auf diesem zweiten Gebiet findet das Schriftargument bei fast allen Autoren überreiche Verwendung. Man mußte ihr also eine wirkliche Bedeutung zuerkennen. Wenn wir die paar hundert Werke lesen, die in den drei Bänden der « Libelli de lite» bequem erreichbar sind, so gewöhnen wir uns rasch daran, daß die gleichen Texte zugunsten verschiedener Thesen verwendet werden, und es ist uns leicht gemacht, einen Traktat mit einem andern zu vergleichen, um über ihren Wert zu urteilen. Doch die meisten Leser von einst hatten nur einen oder einige dieser Texte vor Augen und kannten die der Gegner nicht, so daß die Behauptungen, die durch Bibelstellen belegt waren, verständlicherweise auf die Geister einen großen Einfluß machen mußten.

Über diese Tatsache haben wir ein genaues Zeugnis: Zu Beginn seines Traktates «Summa gloria» stellt Honorius von Autun die Frage, welche der beiden Gewalten über der anderen stehe, und erklärt, er sie ohne weiteres imstande, mit wenigen Worten darauf zu antworten. Aber er fügt gleich hinzu: «Doch den Unwissenden oder den durch die Weltweisheit Geblendeten erscheint nichts annehmbar, was nicht durch zahlreiche Schriftstellen bestätigt wird. Darum müssen wir bis auf den Anfang der Welt zurückgehen.» Darnach beginnt das erste Kapitel, das den Titel trägt: «Adam Bild Christi». Dann ist von Abel, Kain, Nimrod dem «Anführer der Tyrannen» die Rede, und erst nach vierzehn Kapiteln gelangt man zu Christus. Dieser Text beweist, welche Bedeutung man der Bibel beimaß, und vor allem, welchen Eindruck sie auf die weniger Gebildeten machte; er zeigt auch, daß die Theologen, die, um diesem Wunsch der Christen zu entsprechen, nach ihr griffen, wohl wußten, daß alle Argumente, die sie aus der Bibel zu gewinnen suchten, keine schlüssigen Beweise waren, sondern daß gewisse Stellen lediglich dazu dienten, Gedanken zu veranschaulichen und einzuhämmern, die man anderswie und kürzer beweisen konnte. Wie man hier auch sieht, wurden die biblischen Fakten in chronologischer Reihenfolge verwendet. Diesen Autoren fehlte weniger Sinn für die Geschichte, das heißt ein Bezug auf die Vergangenheit des Volkes Gottes, sondern es ging ihnen vielmehr der Sinn für die Evolution ab: die verschiedenen Phasen dieser Vergangenheit wurden als gleichzeitig betrachtet, wie wenn sie zu einer Gegenwart gehörten, die sich immer gleichgeblieben ist und in der Kirche weiterbesteht.

Diese ganze Art der Bibelverwendung ist durch eine allzu buchstäbliche Auslegung des Alten Testaments charakterisiert, dessen Texte man auf zeitbedingte Situationen der Kirche anwandte, und durch das Fehlen einer buchstäblichen Deutung gewisser wichtiger Stellen des Neuen Testamentes. Gewiß wußte man ausgezeichnete Grundsätze anzuführen, wie den vom hl. Johannes inspirierten, der in einer ganzen auf Tertullian zurückgehenden

Tradition formuliert wurde und dann in die Erklärungen Gregors VII., Urbans II. und Ivos von Chartres einging, bevor er in die Kirchenrechtssammlungen Eingang fand: «Der Herr sagt: Ich bin das Leben und die Wahrheit. Er sagt nicht: Ich bin die Gewohnheit.» Dieser richtige Gedanke und andere, ebenso gültige Grundsätze, wurden aber am falschen Ort angewendet, da man den genauen Sinn anderer Texte nicht zu erfassen vermochte, woran die mangelnde Bildung die Schuld trug und der Umstand, daß man unter dem Einfluß leidenschaftlicher Konflikte stand, die konträre Interessen weckten. Diese Auseinandersetzungen haben sicherlich dazu beigetragen, die Perspektiven und die Objektivität einzuengen und in Sehweisen und Interpretationsaxen zu versetzen, von denen aus man den Sinn gewisser Schrifttexte nicht richtig zu deuten vermochte.

Dieser Befund läßt uns so richtig ermessen, welchen Fortschritt die Bibelwissenschaften heute gemacht haben und wie vorsichtig man heute die Schrift verwendet, im Gegensatz zu damals. Die Ehrfurcht vor der Bibel und die Liebe zur ihr, wie sie der Gregorianischen Epoche zu eigen waren, sind gleich geblieben, aber heute verfügt man über die philologischen und historischen Kenntnisse, mit deren Hilfe man die inspirierten Texte genauer und sicherer zu erfassen vermag.

Im Mittelalter war man zuweilen versucht, Gedanken und Institutionen in der Bibel zu finden und durch sie zu rechtfertigen, von denen in ihr nie die Rede war, und von ihr die Lösung von Fragen zu erwarten, die sie nie gestellt hatte. In dieser ganzen biblischen Argumentation liegt somit viel Zeitbedingtes. Was davon gültig bleibt, ist die Überzeugung, daß es der Reform bedarf, daß dieses *aggiornamento* zu vollziehen ist, dessen Gedanken die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils mit dem Ausdruck *accomodata renovatio* wiedergeben. Ferner die Überzeugung, daß die Reform der Strukturen von einer Reform der Personen abhängt, die sich in dem Geist, der von Christus der Kirche gesandt wird, fortwährend erneuern müssen. Die unvoreingenommene, objektive Erforschung der Bibel kann viel dazu beitragen. Wie die Erfahrung, die man im Mittelalter, insbesondere zur Zeit der Gregorianischen Reform gemacht hat, beweist, muß man die Deutung und Verwendung des Wortes Gottes von allem freihalten, was dessen Tragweite einzuschränken droht, weil es bloß von einer besonderen Kultur und von zeitbedingten Umständen bedingt ist. Dann wird man in der Bibel die bleibenden und allgemeingültigen Elemente finden, die allen Christen aller Zeiten gemeinsam sind und allen Menschen aller Zonen die Wege Gottes eröffnen können.

[1] Vgl. das vierbändige Werk von H. de Lubac, Exégèse médiévale, Paris 1959 ff.

[2] Bottrop in Westf., 1934.

[3] Harvard University Press, 1959.

[4] Das Wort *μεταμορφοῦσθε* des griechischen Urtextes wird in der Vulgata und in D (alter europäischer Text) mit *reformamini* wiedergegeben, und in der Version, die der hl. Cyprian zitiert (K), mit *transformemini*.

[5] Das Wort *christianitas* wurde damals manchmal im gleichen Sinne gebraucht wie *populus christianus* und *christiana plebs*. Zu der von Ladner, a.a.O., 424, angegebenen Literatur kommt noch das Werk von Y. Congar, L'Eglise chez S. Anselme, Spicilegium Beccense I, Paris 195, 393, Anm. 111.

[6] Zwar wird das Wort *reformare* sehr oft auf den Frieden angewandt – *reformare pacem* – und zuweilen auf eine Ordensregel oder auf ein Kloster oder gar auf eine Einzelkirche; dabei hat es im allgemeinen den – nicht biblischen – Sinn von «zurückgeben», «restituieren» oder durch Zahlung einer Entschädigung ein Unrecht wiedergutmachen. Aber es geht dabei nicht – wenigstens habe ich keinen Text in diesem Sinne gefunden – um die *reformatio Ecclesiae*, von der man im fünfzehnten Jahrhundert anläßlich der Konzilskrise und in der Folge so angelegentlich sprechen wird. Hingegen ist weiterhin von der «innern Reform die Rede», d. h. von der «Wiederherstellung des Urbildes Gottes» im Menschen. Schon allein dieser terminologische Sachverhalt zeigt an, daß die innere Reform nicht aus dem Auge verloren war; sie wurde weiterverfolgt in treuem Festhalten an der Sprechweise und Lehre des hl. Paulus.

[7] Vgl. Ladner, a.a.O., 384, 402.

[8] Gregorii VII registrum IV, 281, Ausg. E. Caspar, Mon. Germ, Hist., Epistolae selectae, Berlin 1955, 344.

[9] Ebd., V, 353.

[10] Vgl. die von mir in: Simoniaca haeresis, Studi Gregoriani I, Roma 1947, 523–530 zitierten Texte.

[11] Vgl. Hackelsperger, a.a.O., 100–108.

[12] Apk 21 und 16.

[13] Ausg. A. Swoboda, Leipzig 1900.

[14] Zu diesen Kapitälen vgl. J. Hourlier, La spiritualité à Moissac d'après la sculpture, Moissac et l'Occident au XI^e siècle, Toulouse 1964, 71–80.

[15] Der hl. Bernhard gebraucht den Ausdruck *reformatio* in einem paulinischen Kontext in De diversis, Serm. II (Patr. Lat. 183, 545 A) und in Sup. Cant., 74, 6, Ausg. S. Bernardi opera II, Roma 1958, 243, 24. *Reformare* kommt im paulinischen Sinn (wie sich aus dem Kontext ergibt) oft vor, z. B. Sup. Cant. 14,5, Ausg. S. Bern. op. I, Roma 1957, 79, 13.

[16] Vgl. die von den Cahiers de civilisation médiévale VII (1964) in der Bibliographie unter den Nummern 749, 1010, 1184, 1788 verzeichnete Literatur.

[17] E. Delaruelle, La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XI^e siècle, La vita comune... I, 172.

[18] Ebd., 173.

[19] Hackelsperger, a.a.O., 130–136: Register der Bibelstellen.

[20] Gregorii VII Registrum, in Mon. Germ. Hist., Epist. selectae II, Berlin 1955, 644–659: Verzeichnis der wörtlich (oder im Anklang) zitierten Bibelstellen.

[21] Saint Grégoire VII, Paris 1934, 222–272.

22 Vgl. G. Miccoli, Le ordinazioni simoniache nel pensiero di Gregorio VII, Studi medievali IV, 1 (1963), 116. Miccoli weist darauf hin, wie häufig diese Texte von Gregor VII. angeführt werden.

23 Y. Congar, Ecce constitui te super gentes (Jer 1,10), in: Theologie in Geschichte und Gegenwart (Festschrift M. Schmaus), hrsg. von J. Auer – H. Volk, München 1957, 679.

24 Y. Congar übersandte mir zu dieser Frage eine noch unveröffentlichte Untersuchung, was ihm hier freundlichst verdankt sei.

25 A. Koeniger, Prima sedes a nemine iudicatur, in: Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur (Festgabe A. Ehrland), Bonn 1922, 280–81.

26 ἀναχρίνω hatte in der griechischen Literatur und in der Septuaginta für gewöhnlich einen juridischen Sinn. Es bezeichnete die gerichtliche Untersuchung, die mit dem Urteil endete. Vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von Buchsel in: G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament III, Stuttgart 1938, 945–946.

27 Dies ergibt sich aus dem Zusammenhang, insbesondere aus dem folgenden Vers, 16.

28 Vgl. Richesses et déficiences des anciens psautiers latins, Roma, Abbaye Saint-Jérôme, 1959.

29 Vgl. Hackelsperger, a.a.O., 24. Die Autorität, die die Gregorianischen Texte dem hl. Paulus zulegen, wurde untersucht von Y. Congar, S. Paul et l'autorité de l'Eglise Romaine d'après la tradition, in: Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961, Roma 1963, 504–506.

30 Vgl. dazu die von W. Ullmann, The Bible and Principles of Government in the Middle Ages, in: La Bibbia nell'alto medioevo, Spoleto 1963, 206–226, angeführten Texte.

31 Vgl. G. Ladner, The Idea of Reform, 402–424.

Aus dem Französischen übersetzt von August Berz

JEAN LECLERCQ

Geboren am 31. Januar 1911 in Avesnes, Frankreich, Benediktiner, zum Priester geweiht 1936. Er studierte in Sant' Anselmo, Rom, und in Paris am Institut Catholique, am Collège de France und an der Ecole de Chartres. Er promovierte 1943 mit der These: Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII[e] siècle. Er ist Professor in Sant' Anselmo, Ehrendoktor der Universitäten Mailand und Löwen. Veröffentlichungen sind u.a.: S. Bernardi opera, t. I–III (1957–63), Aux sources de la spiritualité occidentale (1964), er arbeitet mit an den Zeitschriften Irenikon, Revue Bénédictine, Etudes und Christus.

Hilarion Petzold

Das Wesen der Orthodoxie nach der Auffassung der Serbischen Kirche des Mittelalters

Es gibt keine Definition der Orthodoxie, die «l'Eglise du Christ sur terre»[1] ist, welche eine verpflichtende Autorität hinter sich hätte. Die Dekrete der 7 ökumenischen Konzilien geben keine nähere Bestimmung des Kirchenbegriffes, und es läßt sich auch kein consensus der Väter über eine bestimmte Kirchendefinition finden. Eine solche scheint aber auch nicht möglich zu sein, denn «die Kirche ist in ihrem Wesen ein Mysterium. Dies ist... das Grundgefühl und die Grundüberzeugung jedes Orthodoxen. Das Mysterium aber hat zwei Aspekte: einerseits ist es eine Offenbarung, eine Möglichkeit an dem Geheimen und Heiligen teilzuhaben, und andererseits ist es ein Empfinden der absoluten Transzendenz, der Unergründlichkeit und Unermeßlichkeit dessen, was jedes menschliche Vermögen unendlich überragt».[2] Wenn die Väter in einer Fülle von Bildern die Kirche als den Leib Christi, als das neue himmlische Jerusalem, als Braut, als pneumatischen Leib *σῶμα πνευματικόν* bezeichnen, so wird damit nur ein Begriff durch einen anderen ähnlicher Komplexität ersetzt. Das Pleroma der Kirche wird aber von solchen Bildern nicht definiert, sondern nur von einer bestimmten Art und Weise her erfaßt.

In der Theologie der serbisch-orthodoxen Kirche des Mittelalters werden folgende Kriterien der Kirche besonders betont:

1. Die Liebe Gottes, die in Christo wirksam geworden ist.
2. Die Eschatologie und die sich daraus ergebende Geringschätzung der weltlichen Güter.
3. Die Zusammenarbeit mit dem Staat als Hüter göttlicher Ordnung zum Wohl der anvertrauten Herde.
4. Theosis und gemeinschaftliches Leben auf Grund des konziliarischen, orthodoxen Glaubens.

I. DIE LIEBE GOTTES, DIE IN CHRISTO WIRKSAM GEWORDEN IST

Nach den serbischen Quellen des MA ist das Wesen der orthodoxen Kirche auf das Handeln Gottes in seinem Sohn gegründet. Da Gott aber die Liebe ist (1 Joh. 4, 8.16), kann die Ursache seines Handelns nur Liebe sein und die Wirkung dieses Handelns nur Liebe hervorbringen. In Christus und durch Christus ist Gott selbst tätig gewesen. Er hat in die Geschichte hineingewirkt und dadurch Inhalt und Richtung der Geschichte verändert. Hier leuchtet der übergeschichtliche Glanz des Ratschlusses, des Heilsplanes *οἰκονομία* Gottes auf, das ganze Universum mit Liebe zu erfüllen. Von hierher ist auch die alte patristische These zu verstehen: «Christus ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde», i.e. in die Terminologie der serbisch mittelalterlichen Theologie übertragen: «...damit der Mensch Liebe werde.» In dieser ewigen Liebe Gottes gründet das Wesen der Orthodoxie. Sie schenkt ohne jede Verdienstlichkeit und tut Gutes, selbst wenn Strafe verdient wird. In den Quellen des serbischen MA[3], von denen in unserer Studie hauptsächlich die Schriften des hl. Sava (1169–1235) und die altserbischen Biographien serbischer Herrscher und Heiliger benutzt wurden, finden sich viele Aussagen über die göttliche Menschenliebe. Zur Illustration ihrer Auffassung mögen einige charakteristische Beispiele genügen. Der Biograph des hl. Sava, Domentianus (13. Jh.), aus dem Kloster Hilandar sagt zu diesem Thema folgendes: «Wir Menschen sind keiner Sorge würdig; wir sind ungehorsam, wir übertreten die Gebote Gottes und erzürnen ihn durch unsere Missetaten. Gott aber hat uns ungeachtet dessen nicht in unseren Sünden gelassen, damit wir darin stürben, sondern ist

zu uns gekommen, hat seine Güte gezeigt und unser Wesen von Sünden gereinigt. Das ist es ja, was Gottes Liebe großartig macht: denn es ist gar nicht groß, wenn der Gerechte gerettet wird und nicht bewundernswert, wenn der Reine begnadigt wird. Die Gnade ist in der Tat keine Gnade, wenn sie verdient wird.»[4] In einem Gespräch sagte der hl. Sava über die Wirksamkeit der Liebe Gottes in Christo folgendes: «Uns ist die ewige und heilige Liebe offenbar geworden. Um unseretwillen hat Gott durch diese Liebe jedes Übel aus unseren Gemütern entfernt und unser Herz gereinigt. Er hat aus dieser Liebe den Sohn in die Welt gesandt, um durch Ihn die ganze Welt an sich zu ziehen (Joh 12.32) und alle, die ihn lieben, zu retten. So groß ist Gottes Liebe, daß Er auch Seinen geliebten Sohn nicht geschont hat. Er hat Ihm geboten, für alle zu sterben, damit wir Sterblichen auch mit Ihm auferstehen, im Fleische Gott erkennen und Seine Liebe erfahren und erleben. Denn Gott hat aus Liebe alles erschaffen, was im Himmel und auf der Erde ist, und durch Liebe wird alles gehalten. Durch sie», so fährt der hl. Sava fort, «hat uns Gott zu sich eingeladen und in den wahren Glauben an Seinen Sohn gestellt. Wenn wir den Sohn erkennen und an Ihn glauben, dann verstehen wir die Liebe Gottes, und das ist die einzige Liebe. Denn weder im Himmel noch auf Erden ist eine Liebe außerhalb der Liebe Gottes. Wahrlich: Christus ist *Gottesliebe*. Er wird alle, die Ihn und Gott lieben und gerecht sind, erlösen; denn Jesus ist gerecht und rein und liebt alle außerordentlich.»[5]

II. DIE ESCHATOLOGIE UND DIE SICH DARAUS ERGEBENDE GERINGSCHÄTZUNG DER WELTLICHEN GÜTER

Die göttliche Menschenliebe ist auch das Fundament für die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen. Da die Kirche nicht nur Gesellschaft, sondern wesentlich und in erster Linie Gemeinschaft ist, muß schon aus diesem Grunde die Liebe zu ihren Wesensmerkmalen gehören. Gott hat die Kirche ja aus Liebe als sein Heilswerk in Christus vor den Äonen gestiftet. Die Kirche ist also Liebesgemeinschaft: Weil sie aus Liebe gestiftet ist, weil ihre Glieder in gemeinsamer Liebe miteinander verbunden sind, weil sie gemeinschaftlich nach der Vereinigung mit Christus, der Gottesliebe, strebt. Durch dieses Streben, diese Ausrichtung auf Christus, bekommt das Leben der Kirche eine himmlich-eschatologische Richtung, die ein wesentliches Kriterium der serbisch-mittelalterlichen Orthodoxie und der orthodoxen Kirche schlechthin darstellt.[6] Man ist sich bewußt, auf Erden nur in via, als Wanderer, Fremdling oder Gast zu sein. Aus dieser Haltung richten die Kirche und ihre Gläubigen ihr ganzes Trachten auf das Himmlische, um «dort zu sein, wo Christus ist (in patria) und mit den Heiligen das Gottesreich zu bewohnen».[7] Man fleht die Parusie herbei, und die zweite Bitte des Herrengebetes «Dein Reich komme» ist für den orthodoxen Christen eine der wesentlichsten. Man rechnet auch mit den apokalyptisch-eschatologischen Ereignissen am Ende der Welt, und dieser Gesichtspunkt ist in der serbischen Orthodoxie des MA besonders für die Zielsetzung ihres Mönchtums maßgebend: «Alle Gebete, Gesänge, Fasten, die vielen Beugungen und allerlei Kasteiungen haben zum Ziel, Christus im Gericht gnädig zu machen.»[8]

Diese Erwartung und Ausrichtung auf den kommenden Christus hat in sämtlichen Bereichen des kirchlichen Lebens – und man kann in der serbisch-mittelalterlichen Orthodoxie nicht das kirchliche vom privaten Leben trennen – seinen Niederschlag gefunden. Die Kirchen werden geostet, die Gläubigen beten, das Antlitz zum Osten gewandt. Die eucharistischen Gaben werden vom Priester nach Osten erhoben. Der rechtgläubige Bauer zieht die erste Pflugfurche gen Osten. Mit dem Blick gegen Morgen gewandt, werden die Toten bestattet und erwarten ihren Christus, «der kommen wird wie ein Blitz, der aufflammt vom Osten» (Mt 24, 27). Christus, «das Licht, das keinen Abend kennt», *Φῶς ἀνέσπερον*,[9] beleuchtet in seiner Parusie die Welt und ihre Güter, so daß ihr Wert oder Unwert offenbar wird und alle erkennen, daß Er selbst der eigentliche Wert ist. «Weltliche Güter sind vergänglich; schnell erworben, gehen sie auch schnell dahin. Die himmlischen Güter Christi aber sind ewig, unvergänglich und (er) lebenswert. Deshalb soll man um Christi willen auf alles weltliche Gut verzichten, sondern es vielmehr (durch Stiftungen und Almosen) als einen Weg zum Himmel verwenden.»[10] Diese Eschatologie der Kirche bezieht für den Gläubigen auch eine persönliche Enderwartung mit ein; eine Haltung, die im ausgehenden MA in Serbien durch den Einfall und die Schreckensherrschaft der Türken noch von den äußeren Umständen gefördert wurde.

III. DIE ZUSAMMENARBEIT MIT DEM STAAT

Diese Weltabgewandtheit, die in keiner Weise mit Wirklichkeitsfremdheit gleichbedeutend ist, bestimmt auch die Stellung der serbisch-mittelalterlichen Kirche zum Staat. Mit der auf das Ewige und die endzeitlichen Ereignisse ausgerichteten Wirklichkeit der Kirche lassen sich sowohl die Ausübung staatlicher Gewalt seitens der Kirche als auch Einmischungen des Staates in die Belange der Kirche nicht vereinbaren. Dennoch sollen Kirche und Staat als selbständige Größen in harmonischer Beziehung zueinander stehen, da auch die Ordnung des Staates in der Ordnung Gottes wurzelt. In diesem Sinne ist die Beziehung zwischen der serbischen Kirche und dem Staat im Krmčija, dem vom hl. Sava auf Grund byzantinischer Quellen geschaffenen Nomokanon, geregelt. Das Krmčija enthält weder die Urteile des Homentianos und Balsamon noch die Ekloge, in denen dem Imperator päpstliche Gewalt in der Kirche zugebilligt wird. Aber auch der Papocaesarismus wird verurteilt: «Alle Bischöfe sind gleichgestellt, da sie im gleichem Maße die göttliche Gnade empfangen haben.» Mit dem Krmčija hat der hl. Sava die Grundlage für die Beziehung zwischen Staat und Kirche gelegt, und auf dieser Grundlage entstand im mittelalterlichen Serbien ein organisches Zusammenwirken dieser Institutionen, wie es wohl in der Geschichte einzig dasteht. Beredtes Zeugnis dieser harmonischen Zusammenarbeit ist die kulturelle Blüte des serbischen MA, deren Zeugen wir in der Vielzahl stattlicher Klöster und Kirchen mit ihren herrlichen Freskenmalereien noch heute bewundern können und die von einer einzigartigen Kraft und Gottesherrlichkeit erfüllt sind. In diese Periode fallen auch die größten und edelsten Gestalten des serbischen Mönchtums; und man mißt nicht zu Unrecht den Segen einer Zeit an der Zahl der Heiligen, die sie hervorgebracht hat.

Bei oberflächlicher Betrachtung hat es den Anschein, als sei die serbische Kirche während des ganzen MA der weltlichen Obrigkeit untertan gewesen. Die Erzbischöfe aber sind *gemeinsam* mit den Herrschern Träger der Kirchlichkeit gewesen, genau wie die Herrscher mit den Erzbischöfen *gemeinsam* Träger des Staatswesens waren. «Jeder serbische Herrscher hätte nach seiner theologischen Bildung und seinen orthodoxen Gefühlen ein würdiges Haupt der Kirche werden können. Und umgekehrt wäre jeder Erzbischof nach seiner Liebe zu Volk und Heimat und nach seinen staatsmännischen Fähigkeiten zu urteilen ein würdiger Verwalter des Staates gewesen.»[11] Leuchtendes Beispiel dafür ist die Person des hl. Sava, der in gleicher Weise weltabgewandter Asket, profilierter Theologe und tatkräftiger Organisator des kirchlichen, kulturellen und sozialen Lebens war. Als gewandter Staatsmann und Politiker war er Begründer der kirchlichen Unabhängigkeit Serbiens und Mitbegründer der politischen Autonomie. Rastko Nemanjic, wie der Familienname des hl. Sava lautet, war Prinz des serbischen Herrscherhauses Nemanja. So waren immer Männer aus dem Königshaus maßgeblich in der Kirche tätig, z. B. wurde der Sohn des Königs Uros I., Predislav, 1263 als Sava II. Bischof der serbischen Kirche. Viele Könige legten ihre Herrschaft nieder und wurden Mönche und Heilige. Stefan Nemanja, der Vater des hl. Sava, Ktitor des Klosters Studenica und vieler anderer Klöster, starb als der hl. Mönch Simeon. Savas Mutter nahm als Nonne Anastasia den Schleier. Auch Savas Bruder, König Stefan Prvovenčani, ein ausgezeichneter Theologe mit asketischem Lebenswandel, wurde vor seinem Tode Mönch. Die Reihe ließe sich noch ohne weiteres fortsetzen, und aus dieser Tatsache heraus schrieb der Erzbischof Danilo II. zu Beginn des 14. Jh. sein Werk über die Könige und kirchlichen Häupter des serbischen Volkes, um «denen, die Jesus geliebt haben, würdige Lobeshymnen zu singen», denn diese Männer waren «herrliche Beispiele für alle, die sie sehen konnten». Danilo berichtet über ihr Leben, damit es «denjenigen, die Gott lieben, den Weg zum Leben weist».[12] Dieses Lob ist um so berechtigter, da die serbischen Herrscher es als ihre erste Aufgabe betrachten, «...das serbische Volk zu einem *Gottesvolk* zu machen».[13] Aus diesem Grunde wurde das Wort: «Gebe dem Kaiser, was des Kaisers ist» von der serbischen Kirche nicht als ein «Nichtmehr-als-notwendig» aufgefaßt, sondern vielmehr als ein Gebot, dem Staat zu helfen, soweit er Sicherheit und Frieden für die Menschen zu schaffen und zu erhalten bedacht ist.[14] Wir finden also als drittes Wesensmerkmal der serbischen Kirche des MA die harmonische Zusammenarbeit mit der weltlichen Gewalt zum Wohle der ihr anvertrauten Herde, des serbischen Volkes.

IV. THEOSIS UND GEMEINSCHAFTLICHES LEBEN

Als weiteres Merkmal der Kirche betont die serbisch-orthodoxe Theologie das Leben in der Gemeinschaft, worunter einerseits das «Eins-sein» (Joh 17,21f) der Gläubigen untereinander, und andererseits die Vereinigung der Gläubigen mit Christus verstanden wird, und zwar als Einzelpersönlichkeiten und als Gemeinde. Wie die Vereinigung von Mann und Frau zu einem Fleische, so wird die Kirche mit Christus vereint sein (Eph. 5, 31f) und an seiner Herrlichkeit teilnehmen. Hier tritt uns der die ganze patristische Theologie durchziehende Gedanke der Theosis, der Vergöttlichung des Geschöpfes und der Kirche entgegen, die aber «erst im künftigen Äon nach der Auferstehung ihre Vollendung finden wird. Dennoch muß diese vergöttlichende Vereinigung schon hienieden beginnen...» Gott hat uns «in der Kirche alle objektiven Bedingungen, alle Mittel gegeben..., um dieses Ziel zu erreichen. So müssen wir nun unsererseits die notwendigen subjektiven Bedingungen erfüllen, denn die Vereinigung vollzieht sich in der ‹Synergie›, im Zusammenwirken des Menschen mit Gott.»[15] Mit diesen Sätzen Vladimir Losskys ist ein Hauptgedanke der serbisch-orthodoxen Theologie im MA umrissen. Ganz besonders betont sie aber, daß die Theosis Verschmelzung mit der Liebe Gottes bedeute, und da Christus Hirte war, auch eine Theosis der Herde erfolgen müsse: «Die göttliche Menschenliebe... ist die Kraft, welche diejenigen, die sich Gott liebend zuwenden und nach den ewigen Gütern trachten, zu einer Gemeinschaft des gemeinsamen Lebens und Tuns zusammenbringt. Durch sie ist es möglich, gemeinsam die Schwächen des Bruders zu tragen, gemeinsam die Gaben des Hl. Geistes zu genießen, gemeinsam die individuelle und kollektive Ebenbildlichkeit Gottes zu realisieren und gemeinsam mit Christus ins Himmelreich einzugehen.»[16] Diese Gedanken gelten im besonderen Maße für die Spiritualität der monastischen Kommunitäten dieser Zeit, aber auch für das ganze serbische Volk. Dieses Ziel zu erreichen, dem Volk «alle objektiven Bedingungen» (Lossky) zu geben, war Streben der serbischen Kirche und Herrscher. Das kommt ganz klar in den Worten des hl. Sava zum Ausdruck, wenn er für sich und seinen Vater, König Stefan Nemanja, spricht: «...wenn wir uns vor Christus als gute Hirten erweisen und den uns anvertrauten Weinberg bewahren, dann werden wir doppelte Gnade und Gaben von Gott empfangen: nicht nur wegen der Taten, die wir tun werden, sondern auch wegen, der Taten die unsere Herde unserem Vorbild folgend tun wird».[17]

Die Theosis des Christen in und mit der Kirche wird also einerseits durch die «in Christus tätig gewordene göttliche Menschenliebe», die das Einssein mit Christus und untereinander bewirkt und andererseits durch die «Synergie, das Zusammenwirken mit Gott» (Lossky) erreicht. Der Beitrag des Menschen zu diesem synergetischen Handeln besteht nach den serbischen Quellen in der Liebe zu Gott. Das bedeutet: einmal dem Nächsten alle Liebe zuteil werden lassen (Orthopraxia) und zum anderen Gott den *rechten* Glauben entgegenbringen. Daß die Liebe zum Bruder nicht nur eine Sache der Kirche und der frommen Mönche war, dafür geben Gestalten wie die Könige Stefan (hl. Simeon), Stefan Prvovenčani, Dragutin der Asket, Milutin und viele andere Zeugnis. Von König Milutin dem «Stifter unter den Stiftern», der 1314 die kostbare Königskirche in Studenica erbaute, heißt es: «Er baute viele Kirchen, mehr als ein anderer, und machte viele Stiftungen. In der Nacht besuchte er verkleidet die Armen und gab ihnen Spenden seinem Stande gemäß, soweit es irgend möglich war. Er baute Spitäler und Xenodochien, in welche Kranke und Alte aufgenommen wurden, um ihnen das Leben zu erleichtern.»[18]

Der zweite Aspekt des synergetischen Handelns ist das Entgegenbringen des rechten *ὀρθός*, *правыи* Glaubens, der durch den Hl. Geist in der Gemeinschaft der Apostel und aller, die in dieser Gemeinschaft stehen, bewahrt wird. Immer wieder verweisen die serbischen Quellen auf die Notwendigkeit der Rechtgläubigkeit für die Theosis. Nur im rechten Glauben, in der rechten Verherrlichung, kann man Gott erkennen, schauen und mit ihm vereinigt werden. Dieser rechte Glaube ist auf den sieben ökumenischen Konzilien von den Bischöfen gemeinsam formuliert und verkündet worden; denn «...alle Bischöfe sind gleich, weil sie die Gottesgnade im gleichen Maße empfangen haben».[19] Hier kommt der soteriologische Charakter der Kirche zum Ausdruck, da sie den zum Heil *σωτηρία* notwendigen Glauben entfaltet und darlegt. Ganz besonders aber wird in der serbischen Theologie des MA der doxologische Charakter der Kirche betont, der schon in dem Doppelsinn des Wortes Orthodoxie begründet ist. Doxa *δοξα* heißt ja nicht nur Glaube, sondern auch Herrlichkeit, Verherrlichung. Deshalb versteht sich die orthodoxe Kir-

che nicht nur als die rechtgläubige sondern auch wesentlich als die «recht-preisende» Kirche. Dieser Sinn kommt klar in der Selbstbezeichnung der serbischen Kirche als православне цркве zum Ausdruck, denn slava = слава heißt in allererster Linie Ruhm, Ehre, Herrlichkeit. Darum ist rechter, konziliarisch begründeter Glaube auch rechte Verherrlichung Gottes.

Es gäbe noch viele Aspekte zu betrachten, wozu hier nicht Raum ist. Abschließend und zusammenfassend kann man aber sagen: daß auch die Theologie der serbisch-mittelalterlichen Kirche keinen klarumrissenen Kirchenbegriff herausgearbeitet hat, sondern bemüht war, die wesentlichen Kriterien wahrer Kirchlichkeit aufzuzeigen. Ihre theologische Schau wurde in starkem Maße von der Situation des serbischen Volkes im MA bestimmt. Aus ihr traten bestimmte Elemente in den Vordergrund und wurden gegenüber der byzantinischen Kirche eigenständig ausgeprägt. Als Ursache der Existenz der Kirche wird die Liebe Gottes betrachtet, die sich in ihr durch Christus verwirklicht, denn «Christus ist Gottesliebe». Die Kirche als Leib Christi ist demnach ein Leib der Liebe. Diese Konzeption wirkte in alle Bereiche der serbisch-orthodoxen Kirche des MA. Sie bedingt die eschatologische Haltung, denn man will «dort sein, wo die Liebe Gottes (Christus) ist». Aus ihr entspringt die Stellung zur weltlichen Gewalt, mit der man gemeinsam die anvertraute Herde zu einem «Volk Gottes» gestalten will. Dadurch, daß die Liebe Gottes unter uns offenbar geworden ist und in Christus die menschliche Natur vergottet wurde, ist dem Menschen der Weg zur Theosis ermöglicht. Aber nicht nur der einzelne kann die durch Adam zerstörte und in Christo wieder aufgerichtete Gottesebenbildlichkeit in sich nachzeichnen, sondern auch die Gemeinschaft, indem sie sich zum Leib Christi ausgestaltet. Die göttliche Menschenliebe bestimmt auch die Beziehung der Menschen zueinander, weil die Christen die ihnen geschenkte Liebe auf den Nächsten übertragen.[20] Die göttliche Menschenliebe schließlich läßt den Menschen in Liebe zu Gott widerstrahlen und Ihm im rechten Glauben (Orthodoxie) die rechte Verherrlichung (Orthodoxie) entgegenbringen.

[1] S. Boulgakoff, L'Orthodoxie, Paris [2]1958, 1.

[2] L. Zander, Das geistig-religiöse Antlitz der Ostkirche, Das Christentum des Ostens und die christl. Einheit, 1965, 63.

[3] Ein großer Teil der Quellen zu dieser Arbeit wurde mir von dem hochw. Erzpriester Prof. Dr. D. Dimitrievič von der theol. Fakultät Belgrad übermittelt.

[4] Domentianus, Životi Sv. Save i Sv. Simeona, ed. L. Mirković, Belgrad, 1938, 124–125.

[5] Ibid., 143 ss.

[6] Zur ostkirchlichen Eschatologie cf. B. Stasiewski, Die Überwindung der Geschichte durch die eschat. Grundhaltung der Ostkirche, Christentum und Geschichte, Düsseldorf, 1955, 65.

[7] Sv. Sava, Život svetog Simeona, Spisi svetog Save i Stevana Prvovenčani, ed. L. Mirković, Belgrad, 1939, 135.

[8] Sv. Sava, Hilandarski i studenički tipik, c. l. op. cit., note 7.

[9] byzant. Liturgie.

[10] D. Dimitrijević, Karakterne osobine etika s naročitim isticanjem sveto Savske etike, Zbornik Pravoslavnog bogoslovskog fakulteta, Belgrad, 1951, tom. II, 288 ss.

[11] R. Josić, Srpska pravoslavna crkva na medij Istoka i Zapada u Srednjem veku, Glasnik službeni list srpske pravoslavne crkve, Belgrad, 10, 11, 12 (1964), 224.

[12] Danilo II, Životi kraljeva i archiepiskopa srpskih, ed. L. Mirković, Belgrad, 1935, 5–7.

[13] Domentianus, op. cit., 52, 54.

[14] Trotz seiner Mitarbeit im Staat ist der hl. Sava gegen den Krieg eingestellt. Bei Kriegsgefahr versucht er alles, um ihn durch Gebet und Vermittlung zu verhindern. Kommt es dennoch zum Krieg, mahnt er die Feldherrn, «nicht ohne Gerechtigkeit zu kämpfen... denn jeder wird für seine Missetaten im Jüngsten Gericht angeklagt werden.» cf. Theodosius, Život svetog Save, Stare srpske biografije, ed. Bašić, Belgrad 1924, 163, 217, 200 ss.

[15] V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961, 250.

[16] Sv. Sava, op. cit., note 8, c. 17–19.

[17] Domentianus, op. cit., 49, 52.

[18] Danilo II, op. cit., 97 ss.

[19] S. Troicki, Sveti Sava veliki borac za jedinstvo pravoslavnog sveta, Glasnik službeni list srpske pravoslavne crkve, Belgrad, 1 (1958) 12.

[20] Sv. Sava, op. cit., note 8, c. 33, 38.

HILARION PETZOLD

Geboren am 25. März 1944 in Kirchen an der Sieg, Deutschland. Er ist Mitglied der orthodoxen Kirche Frankreichs und studierte am Seminar «Trois Saints Hiérarques» des russischen Exarchats in Westeuropa und am Institut orthodoxe français in Paris. Seine Veröffentlichungen: Vom Geist und Wesen der Ikonen (Wort und Antwort 6, 1965), Zum Fest der Christgeburt und seiner Ikonographie (Kyrios 4, 1965) und Sinnbilder und Symbole der Bibel (Erbe und Auftrag 3, 1966).

Roger Aubert

Neue Literatur über den Modernismus

Seit dem 1929 erschienenen klassischen Werk von Jean Rivière, «Le modernisme dans l'Eglise»[1] und der kurzen Polemik, welche die zwei Jahre später erfolgte Veröffentlichung der «Mémoires» von Loisy[2] ausgelöst hatte, war der Modernismus während mehr als einem Vierteljahrhundert von der Forschung vernachlässigt worden.[3] Nun aber ist plötzlich ein allseitiges Interesse an ihm erwacht und, was die Aufmerksamkeit des Historikers besonders fesselt, es kommen Dokumente heraus, die langezeit unzugänglich waren. Sie werfen auf den Modernismus neues Licht und bringen an unserem bisherigen Bild über diese Krise, welche die römische Kirche während der ersten Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts in Erregung versetzt hat, manchmal kräftige Retuschen an.

Dieser Umschwung begann 1951 mit der Biographie, die Michel de la Bédoyère über den Baron von Hügel schrieb, der von einigen «der Laienbischof der Modernisten» genannt worden war und eine ganz wichtige Rolle spielte, indem er über die Grenzen der einzelnen Länder und Disziplinen hinweg den Kontakt schuf zwischen den verschiedenen progressistischen Katholiken, welche die traditionellen Glaubensanschauungen oder wenigstens deren Formulierung den neuen Bedürfnissen einer Welt anzupassen suchten, deren Kultur, Begriffswerkzeug und Forschungsmethoden in vollem Wandel begriffen sind. Verschiedene Werke neueren Datums haben unsere Kenntnis des italienischen Modernismus aufgefrischt, der langezeit vernachlässigt worden war, weil man ihm kein großes Interesse schenken zu müssen glaubte, waren doch seine Hauptvertreter gegenüber Loisy, Tyrell oder selbst Laberthonnière bloße Epigonen. Doch vor allem über den französischen Modernismus sind in letzter Zeit mehrere höchst wichtige Werke erschienen, die sowohl seinen exegetischen wie seinen philosophischen Aspekt behandeln.

Die modernistische Krise in Frankreich: Alfred Loisy

Émile Poulat, der in systematischer Forschungsarbeit die gesamte Dokumentation über die modernistische Krise in Frankreich bis zur Enzyklika «Pascendi» (1907) zusammenzubringen sucht, hat es mit Recht als notwendig erachtet, der Aktensammlung so schnell wie möglich ein «zur Erhellung der Kontroverse unerläßliches Stück» anzufügen, das aus der Hand eines andern Modernisten, der Loisy während der Jahre des Konfliktes nahestand, stammt: die von Albert Houtin verfaßte Biographie Loisys. Félix Sartiaux hat diese Biographie durch eine kritische Sichtung des gesamten wissenschaftlichen Werkes des französischen Exegeten vervollständigt.[4] Dieses Dokument wirft auf die Bedingungen, unter denen Loisy seine Memoiren redigierte, ein überraschendes Licht. Loisys Memoiren müssen fortan mehr als eine künstliche Rekonstruierung seiner religiösen Entwicklung angesehen werden. Auch die persönliche Beziehung zwischen Loisy und Houtin wird genauer bestimmt. Das Zeugnis, das Houtin und Sartiaux über Loisy ablegen, ist zwar einseitig, da es von enttäuschten ehemaligen Anhängern stammt, aber die-

ses zweifache Zeugnis wirft auf die Person Loisys dennoch neues Licht. Bemerkenswert sind vor allem die Reizbarkeit und nachträgerische Empfindlichkeit dieses Stubengelehrten, der unweigerlich alles auf sich selbst bezog, sein eitles Streben nach Ehren und, auf intellektuellem Gebiet, seine Vorliebe für Kompromißformeln mit dehnbaren Grenzen und vor allem die besondere Natur seines Talents, das eher zu assimilieren und zu adaptieren verstand und nicht so sehr schöpferisch war.

Außer einer vollständigen Bibliographie über die Werke Loisys hat É. Poulat einen sehr wertvollen bio-bibliographischen Anhang mit ungefähr 500 Namen von Personen zusammengestellt, die aus verschiedenen Gründen mit der modernistischen Krise in Beziehung stehen. Dieses Verzeichnis erhellt nicht bloß das herausgegebene Dokument, sondern stellt darüber hinaus für alle, die sich mit der Geschichte Frankreichs im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts befassen, ein wertvolles Arbeitsinstrument dar.

É. Poulat hat aber noch ein zweites Werk über Loisy herausgegeben, das noch viel mehr Aufmerksamkeit beansprucht. Sein Titel «Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste» klingt an zwei der wichtigsten Werke an, die in Frankreich im Feuer der Auseinandersetzungen veröffentlicht worden sind: an das 1904 erschienene Buch «Histoire et dogme» und an die 1907 herausgegebene Schrift «Dogme et critique» von Edouard Le Roy. Die Darstellung der Kontroverse, die sich in den Jahren 1905 bis 1907 um Le Roy entfacht hatte, sparte der Autor auf einen weitern Band auf. Bis zur Zeit der Abfassung dieses Berichtes ist anfangs ein erster Band erschienen,[5] worin sich Poulat auf das beschränkt, was er den «Zyklus Loisy» nennt, das heißt auf die Kettenreaktionen, die in den Jahren 1902 bis 1904 durch die Veröffentlichung der beiden roten Büchlein ausgelöst worden waren, worin sich der französische Exeget bemühte, von einer kritischen Untersuchung der Schriften des Neuen Testamentes aus einige der Hauptfragen der Fundamentaltheologie auf neue Grundlagen zu stellen: die Natur der göttlichen Offenbarung und des ihr entsprechenden Glaubens, die Grenzen der Dogmenentwicklung, das Dauernde und das Zeitbedingte der kirchlichen Institutionen usw. É. Poulat kennt sich in den Methoden der Soziologie aus und faßt sein Unternehmen als «einen imaginären Dialog» auf, worin er die verschiedenen Äußerungen und Gegenäußerungen, die von den revolutionären Schriften Loisys in der katholischen Welt ausgelöst wurden, in ihrem besonderen Tonfall wiederzugeben sucht. Die Bedeutung dieses Werkes wird noch dadurch erhöht, daß der Verfasser in den öffentlichen und privaten Archiven Frankreichs und des Auslandes emsige Nachforschungen betrieb, um ein möglichst vollständiges Aktenmaterial zusammenzubringen.

Die beiden ersten Teile des Buches enthalten eine klare und genaue Analyse des grundlegenden Textes, des Buches «L'Évangile et l'Église» und des ihn ergänzenden Manifests «Autour d'un petit livre», das im Jahre darauf veröffentlicht wurde. Wir können so die Anfänge des «theologischen Tumults» miterleben, den Loisy auslöste, als er auf ungemein heiklen Gebieten, auf die selbst die liberalsten Katholiken bis dahin sich nicht einzulassen getraut hatten, Stellung bezog. Die katholischen Publizisten und Theologen reagierten mehrheitlich mehr oder weniger negativ. Aber es fehlte, namentlich im jungen Klerus, nicht an katholischen Intellektuellen, die es als ein dringliches Anliegen empfanden, nach einer Versöhnung zwischen dem Glauben, dem sie treubleiben wollten, und den Forderungen des modernen Denkens zu suchen, die dazu zwangen, gewisse Aspekte der überlieferten Glaubenslehre neu zu durchdenken. Der dritte und der vierte Teil zeigen die verschiedenen Reaktionen dieser «Progressisten» auf: die um 1900 in den Priesterseminarien herrschende Geisteshaltung wird skizziert (S. 270–277); auf Grund von noch unveröffentlichten Erinnerungen werden die packenden Gestalten zweier junger Priestergelehrter, der Abbés Morel und Vénard geschildert, «die zwar in der Kritik weit gegangen sein mochten, aber nie an ihrem Glauben gezweifelt zu haben scheinen» (S. 296–315); ein eigener Abschnitt ist Msgr. Batiffol und der Gruppe des Institut catholique von Toulouse gewidmet (S. 364–392). Obwohl Batiffol für die Einführung der kritischen Methoden in die theologischen Disziplinen eintrat, stellte er sich Loisy entgegen, wobei er es, was Poulat vielleicht zu streng beurteilt, etwas am Sinn für Nuancen fehlen ließ. Der ganze vierte Teil läßt die Kontroverse über die Beweisbarkeit des Übernatürlichen mit Hilfe der historischen Methode wieder aufleben. Diese Kontroverse brachte einen Meinungsstreit zwischen drei Männern mit sich, die doch in der gemeinsamen Sorge um ein *aggiornamento* und um Versöhnung von Glauben und moderner Geisteshaltung Gesinnungsgenossen waren. Auf der einen Seite stand Abbé Frémont, der mit

allem im Bunde stand, was in der Kirche Frankreichs von damals als «liberal» galt, dem es aber seine zu wenig differenzierte scholastische Ausbildung verwehrte, die Tragweite der gestellten Probleme wahrzunehmen. Auf der andern Seite standen sein Freund, Abbé Birot und der Bischof von Albi, Msgr. Mignot, einer der zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts sehr seltenen französischen Prälaten, dem die geistigen Wandlungen seiner Zeit wie die gleichzeitig erfolgenden religionspolitischen Umbrüche nicht völlig über den Kopf gewachsen zu sein scheinen. Die siebzig Seiten, die É. Poulat namentlich auf Grund reichen Briefmaterials diesen Männern widmet, gehören zu den eindrücklichsten seines an solchen Stellen nicht armen Buches. Sie lassen mit Händen greifen, wie sehr sich um 1902 intelligente und verständige Priester von den Ideen Loisys angezogen fühlen mußten, obwohl diese sich in der Folge bei ihrem Urheber in einem für den katholischen Glauben unannehmbaren Sinn weiterentwickelten.[6] Ebenfalls höchst interessant ist der sechste Teil, der sich mit der Debatte über die Beziehungen zwischen der Geschichte und dem Dogma befaßt. Wir werden auf diese Debatte, die Loisy und Blondel aneinandergeraten ließ, später zurückkommen.

Bei einem Werke von so weitgespanntem Rahmen, das an so viele wichtige Probleme rührt, versteht sich von selbst, daß man nicht in allen Punkten mit dem Autor einig gehen kann. Wohl der Hauptfehler, der ihm vorzuwerfen ist, ergibt sich aus dem Gesichtspunkt, auf den Poulat sich stellen wollte: der soziologische Gesichtspunkt. Es ist E. Poulat so gut gelungen, sich zum zeitgenössischen Beobachter und Aufzeichner der geschilderten Auseinandersetzungen zu machen, daß er sich allzusehr vom aktuellen Geschehen mitreißen läßt. Er nützt die Vorteile, die der Zeitabstand dem Historiker bietet, nur ungenügend aus, vor allem aber bleibt das gesellschaftliche und intellektuelle Erdreich, aus dem die Kontroversen herausgewachsen sind, das heißt ihr geschichtlicher Zusammenhang fast gänzlich unberücksichtigt. Nun aber ist es nicht damit getan, die Denkschemata und Geistesstrukturen aufzuzeigen, sondern man muß zudem die Denker in ihr konkretes Milieu zurückversetzen. Nur in dieser Perspektive erhält die Ideengeschichte, wenn sie wahrhaft Geschichte sein will, ihre ganze Tiefe.[7] Dennoch ist anzuerkennen, daß die Untersuchung E. Poulats von hervorragender Qualität ist und für die Historiker, die sich mit dem französischen Modernismus befassen, den bisher wichtigsten Beitrag bildet. Wenn auch die soziologischen Interessen des Autors die Schuld an gewissen Mängeln tragen, so lassen sie ihn hingegen in zahlreichen Punkten zu einer so hellsichtigen Deutung gelangen, die der Historiker sich nur zunutzemachen kann. Um die modernistische Krise und erst recht um die so verwickelte und manchmal selbst verworrene Geisteshaltung der Modernisten zu verstehen – sowie die Gründe, weswegen ihre Gegner sie in gewissen Fällen nicht verstanden –, kann die Soziologie der religiösen Erkenntnis einen wertvollen und selbst unerläßlichen Beitrag leisten. In einer Frage, bei der die Theologen sich allzuoft damit begnügen, Formeln zu analysieren und einander entgegenzusetzen, ist es wichtig, die «erstaunliche Plastizität des religiösen Bewußtseins» (S. 315) in Rechnung zu stellen und das, was in der psychologischen Wirklichkeit, jenseits der Definitionen der Handbücher, die wahre Natur des christlichen Glaubens ist.

Die Reaktion Maurice Blondels

Die Fragen um die Bibel und die Probleme, welche die historische und kritische Erforschung des Urchristentums aufwarf, bildeten einen der Brennpunkte der modernistischen Krise. Diese brach jedoch auch auf einer andern, mehr spekulativen Ebene aus, und es kam zu leidenschaftlichen Diskussionen zwischen Philosophen und Theologen, die zwar katholisch bleiben wollten, aber mit den traditionellen Lösungen nicht zufrieden waren. Die Auseinandersetzungen drehten sich um verschiedene Probleme, die sich aus der Analyse der religiösen Erkenntnis und den Methoden der Apologetik ergeben.

Zu den bis jetzt schon vorhandenen vereinzelten Untersuchungen über die eine oder andere dieser Fragen kam neulich ein kleines, solides Werk[8] heraus über die von Maurice Blondel 1896 ausgelöste Kontroverse über das Wunder, die sich verschiedene Male von neuem erhob und sich über fünfzehn Jahre hinzog. Sein Verfasser, F. Rodé, schildert in chronologischer Reihenfolge die Etappen dieser Kontroverse. Er gibt die verschiedenen Interventionen klar und objektiv wieder, würdigt die guten und die schwachen Seiten jeder neuen Stellungnahme und versucht dann, nach und nach zu positiven Ergebnissen zu gelangen: zu einer Neufassung des Wunderbegriffs und zu einer Neubewertung seiner apologetischen Beweiskraft. Obwohl das Werk theologisch ausgerichtet ist, werden es

auch Historiker mit Interesse und Gewinn lesen. Auch sie werden den in der Einleitung gegebenen kurzen Überblick über den Stand der Apologetik in Frankreich am Ende des neunzehnten Jahrhunderts zu schätzen wissen.

Den bei weitem wichtigsten Beitrag aber auf diesem Gebiet bildet die Veröffentlichung der Briefe, die im Laufe des ersten Jahrzehnts dieses Jahrhunderts zwischen Maurice Blondel und verschiedenen Persönlichkeiten gewechselt wurden, die entweder als aktiv Beteiligte oder als Beobachter oder als Schiedsrichter in die modernistischen Kontroversen hineingezogen waren.

Als erste dieser Sammlungen kamen die Briefe heraus, die in den Jahren 1899 bis 1912 zwischen Blondel und einem seiner liebsten Schüler, dem Jesuiten Auguste Valensin gewechselt wurden.[9] Die Briefe tragen nicht nur zu einer bessern Kenntnis des Denkens und vor allem der Seele Blondels bei, sondern enthalten auch eine Fülle wertvoller Details zu der Geschichte der Religion während der Periode des Modernismus. Der Nutzen dieser Publikation wird zudem noch beträchtlich erhöht durch die zahlreichen Anmerkungen, mit denen sie der anonyme Herausgeber bereichert hat, der, wie man heute weiß, niemand anderer als P. Henri de Lubac ist, der auf diese Weise die Zeit seiner von überängstlichen Zensoren erzwungenen Kaltstellung nutzte. Diese Anmerkungen setzen sich hauptsächlich aus Stellen von Briefen zusammen, die zwischen Blondel und andern Korrespondenten (darunter befinden sich namentlich die Abbés J. Wehrlé und H. Bremond, der Sulpizianer F. Mourret, P. Laberthonnière, Baron von Hügel) ausgetauscht wurden und im reichen Blondelarchiv in Aix-en-Provence aufbewahrt werden. Schon sie allein machen diese beiden Bände zu einem «für die Erforschung dieser Periode unentbehrlichen Arbeitsinstrument.»[10]

Mit Recht hat H. de Lubac im Vorwort bemerkt, daß diese Texte den zwar gemäßigten, aber mutigen Widerstand gegen den Druck der Integralisten beleuchten, zugleich aber «den Anteil – der stärker und wirkkräftiger war als man glaubt – erhellen, den Maurice Blondel von der ersten Stunde an am Kampf gegen den Modernismus genommen hat» (Bd. 1, S. 8). Dieser antimodernistische Einsatz Blondels tritt aufs klarste zutage in einer zweiten Publikation «Au cœur de la crise moderniste, le dossier inédit d'une controverse».[11] Anhand der Briefe, die in der Zeit von 1902 bis 1905 zwischen Blondel, Loisy, von Hügel und einigen andern Persönlichkeiten gewechselt wurden, können wir darin miterleben, wie die berühmten Aufsätze «Histoire et dogme» (Geschichte und Dogma) entstanden sind, worin sich der Philosoph von Aix bemühte, die Schwäche der revolutionären Thesen aufzuzeigen, die Loisy in seinen kleinen «Rotbüchern» vorgelegt hatte, und die tatsächlich bestehenden Schwierigkeiten, die sie aufgegriffen hatten, einer Lösung entgegenzuführen. É. Poulat hat indes das Vorgehen bei der Veröffentlichung dieser Dokumente beanstandet,[12] und seine Bemerkungen scheinen uns sehr begründet. Jedenfalls wird man neben dem «Dossier» mit Nutzen gleichzeitig den letzten Teil von «Histoire, dogme et critique» zurateziehen. Darin bietet É. Poulat mit der bei ihm gewohnten Meisterschaft kurze Zusammenfassungen des Inhalts der oft langen und verwickelten Schreiben der verschiedenen Korrespondenten und auch der im Druck erschienenen Aufsätze, auf die das «Dossier» bloß verweist. Und vor allem setzt uns Poulats Werk instand, den Verlauf der Kontroverse objektiv zu verfolgen: er gibt deren Wechselfälle in chronologischer Reihenfolge wieder, zieht alle bis heute bekannten Dokumente zurate und wendet sich gegen eine einseitige Darstellung, die zeitweise zu einer undifferenzierten Apologie der Blondelschen Haltung wurde. É. Poulat zeigt sehr gut auf, wie vielschichtig die aufgegriffenen Probleme waren und wie Blondel die genaue Tragweite der von Loisy erhobenen Schwierigkeiten nicht immer erfaßt hat, da es ihm, wie das bei Philosophen gerne der Fall ist, schwerfiel, sich auf den Standpunkt der Historiker zu stellen, und da er allzurasch Historizität mit Historismus verwechselte, während ein Baron von Hügel, der für die historischen Methoden aufgeschlossener war, die ausschlaggebenden Momente unmittelbar wahrnahm. Wie mir jedoch scheinen will, geht É. Poulat mit Blondel doch zu streng ins Gericht. Ich hätte wohl darauf hingewiesen, daß dessen Antwort unbestreitbar ihre Grenzen hat, hätte aber dabei stärker betont, mit welch seltener Klarsicht er sofort die Zweideutigkeit der Thesen Loisys durchschaut und die Lösung des heiklen Problems der Überlieferung auf einem Wege gesucht hat, der heute in verschiedener Hinsicht sich als zeitgemäß erweist.

Die 1961 publizierte Sammlung «Lettres philosophiques»[13] ist für die Geschichtsschreibung über den Modernismus weniger von unmittelbarem Belang, wohl aber die Auswahl von Briefen, die in der Zeit von 1894 bis 1924 zwischen Blondel und La-

berthonnière gewechselt worden waren.[14] Auch hier hat es der Herausgeber verstanden, sich auf die Texte zu beschränken, die von historischem Interesse sind, und alle bloßen Tatsachen- und Personenfragen systematisch beiseite zu lassen. Außer einer besseren Kenntnis L. Laberthonnières, der oft so oberflächlich beurteilt wird, vermittelt uns dieser Band dennoch nicht wenige Einzelheiten für die Geschichte der Religion in der Gegenwart, insbesondere im zweiten Kapitel «Im Umkreis der modernistischen Krise.» Man findet darin als nützliche Ergänzungen zu dem oben besprochenen Werk noch andere Briefe, die Loisy und die über ihn zwischen Blondel und von Hügel bestehenden Meinungsverschiedenheiten betreffen. Neben ziemlich strengen Urteilen Blondels über den Aufsatz von Edouard Le Roy «Qu'est-ce qu'un dogme?» finden sich darin zahlreiche Einzelheiten über die enge Zusammenarbeit zwischen den beiden Freunden, nachdem Laberthonnière die Leitung der «Annales de philosophie chrétienne» (mehrere Aufsätze, die Blondel darin unter einem Pseudonym veröffentlicht hat, sind von nun an klar identifiziert) wieder übernommen hatte.

Noch andere bisher unveröffentlichte Schriften Blondels wurden publiziert, betreffen aber nicht unmittelbar die Periode des Modernismus.[15] Die von uns besprochenen Publikationen schöpfen nicht alles Material aus, welches das Blondelarchiv enthält, tragen aber schon beträchtlich zu einer besseren Kenntnis und zu einem besseren Verständnis der Rolle bei, die Blondel während der Krise gespielt hat. Früher haben sich viele ungerechte Verdächtigungen und leidenschaftliche Angriffe gegen ihn gerichtet, heute aber sieht man besser, mit welcher Intensität des Glaubens und des geistlichen Lebens er an diese Krise heranging und sie schmerzlich durchlebte, und wie sehr er durch seine Lehrtätigkeit, seine Schriften und seine Ratschläge für manche schwankende Seele einen soliden Damm baute, der sie vor dem Scheitern schützte. Es gereicht diesem großen Christen zur Ehre, daß er vor den Risiken, die angesichts der wütenden Meute von Häresienschnüfflern mit dieser Sendung verbunden waren, nicht zurückschreckte.[16]

Der Modernismus in England: Friedrich von Hügel

Der Modernismus löste in Frankreich die erbittertsten Geisteskämpfe aus. Ein anderer wichtiger Herd der Bewegung lag in England. Er hatte sich um den Exjesuiten Georges Tyrell und den Baron Friedrich von Hügel herum gebildet. Die Gestalt und die Gedankenwelt Tyrells haben seit dem letzten Krieg zu keinen wichtigen Publikationen Anlaß gegeben. Ganz anders liegt der Fall bei Baron von Hügel, der auf der Bühne des Modernismus eine so wichtige Rolle spielte. Er sympathisierte anfänglich mit den Grundanliegen des Modernismus, fiel aber nie in die modernistische Häresie, wie die Enzyklika «Pascendi» sie definiert hat.[17] Seine Hauptrolle bestand darin, die verschiedenen progressistischen Katholiken, die in Frankreich, England, Deutschland oder Italien unsicher in der gleichen Richtung suchten und von denen viele für ihn nicht nur anregende Denker, sondern auch sehr teure Freunde waren, die er in beispiellos weitem und feinfühligem Geist zu verstehen und zu unterstützen versuchte. Infolge dieser Hilfe, die der Baron den Hauptführern des Modernismus leistete, haben die ersten katholischen Geschichtswerke über den Modernismus ein strenges Urteil über ihn gefällt. Heute jedoch ist eine wohlverdiente Rehabilitierung im Gang.

Ahnend, wie aktuell und zuweilen geradezu prophetisch die Religionsphilosophie des Barons sei, hatte M. Nédoncelle schon 1935 eine ausgewogene und sachkundige Abhandlung über dessen religiöses Denken geschrieben: «La pensée religieuse de F. von Hügel». Doch wußte man wenig über sein Leben und seine Tätigkeit. Seit 1951 liegt eine ausgezeichnete Biographie vor, die von Michel de la Bédoyère verfaßt ist.[18] Dank der zahlreichen Zitate von bisher unveröffentlichten Stellen bildet diese umfassende Arbeit eine wertvolle Fundgrube von Aufschlüssen über den wechselnden Verlauf der modernistischen Krise in den verschiedenen Ländern Europas und zu Rom, hatte der Baron doch überall seine Antennen. Doch der Hauptwert des Buches, das namentlich über die Jugendzeit des Barons viel Neues sagt, liegt darin, daß es uns mit dessen Persönlichkeit besser bekannt macht und insbesondere bestätigt, wie sehr er sich vom religiösen Subjektivismus und den immanentistischen Tendenzen mehrerer seiner Freunde stets ferngehalten hat.

Eine weitere Biographie über Baron von Hügel, die Jean Steinmann vor ein paar Jahren herausgab,[19] verwertet keine neuen Quellen, sondern betont, wie der Titel «Friedrich von Hügel, Sa vie, son œuvre et ses amis» besagt, die Herzensqualitäten des Barons und seinen unermüdlichen Einsatz für seine Freunde. Das Buch wird stellenweise zu

einem Panegyrikus, hat aber wenigstens das Verdienst, den vielleicht bezeichnendsten Charakterzug der so reichen Persönlichkeit von Hügels voll ins Licht zu setzen: seine Aufgeschlossenheit für alle wahren Werte und seine Besorgtheit, keinen davon zu verlieren. Daraus erklärt sich seine Entschlossenheit, die Brücken nie abzubrechen und die Verbindung selbst mit denen nicht aufzugeben, die ihm in ihrer einseitigen Haltung zu irren schienen, aber in seinen Augen das Verdienst hatten, die Aufmerksamkeit auf einen Aspekt der Wirklichkeit oder auf ein wahres Problem zu lenken, vor dem man die Augen nicht verschließen darf.

Der italienische Modernismus

In den letzten Jahren sind in Italien mehrere Monographien über mehr oder weniger markante Persönlichkeiten der modernistischen Bewegung herausgekommen.[20] Eine gute Biographie erschien über den Priester Salvatore Minocchi, den Begründer der Zeitschrift «Studi religiosi».[21] Der Autor konnte zum ersten Male Briefe verwenden, die von der Familie aufbewahrt wurden, sowie die erste Fassung der Memoiren Minocchis, die viele Aufschlüsse über dessen Jugend (namentlich über seine erzwungene Berufung) und auch über das Leben in den Seminarien und die Ausbildung des Klerus in Italien zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts geben. Aus dieser Untersuchung geht namentlich hervor, daß Minocchi, wie Turmel in Frankreich, weniger als ein Modernist anzusehen ist, der die Treue zur Kirche mit Lehrmeinungen vereinbaren zu können glaubt, die im Gegensatz zur traditionellen Glaubenslehre stehen, sondern vielmehr als ein Rationalist, der sich dessen bewußt war, daß das Ergebnis seiner kritischen Forschungen sich mit dem katholischen Glauben nicht vereinbaren lasse, diesen Zwiespalt aber solange als möglich zu verheimlichen suchte, um seine kirchliche Stellung beibehalten zu können.

Über Ernesto Buonaiuti, eine der hervorragendsten Gestalten des italienischen Modernismus, ist immer noch kein umfassendes Werk erschienen. Vor einem Jahrzehnt sind zwei Arbeiten über ihn herausgekommen, von denen die eine aus der Hand des Jesuiten Domenico Grasso,[22] die andere aus der Feder des Waldensers G. Vinay stammt.[23] Sie ergänzen sich irgendwie, da das erste Werk vor allem die theologischen Aspekte, das zweite mehr die sozialpolitische Tätigkeit Buonaiutis behandelt. Obwohl sie nicht ohne Wert sind, verbleiben sie an der Oberfläche der Dinge und hängen zu sehr von den ideologischen Standpunkten ihrer Verfasser ab. Etwas später erschien eine Neuausgabe der Memoiren Buonaiutis,[24] die mit wertvollen Anmerkungen versehen ist. A. C. Jemolo schrieb dazu eine Einleitung, die aufschlußreich und packend ist wie alle Veröffentlichungen dieses Autors. Man hat ihm aber vorgeworfen, er habe den Buonaiuti der modernistischen Periode durch den gelösteren Buonaiuti, den er in der Zwischenkriegszeit gekannt und geliebt hatte, irgendwie umgedeutet.

Romolo Murri, dessen vielschichtige geistige Persönlichkeit oft allzu schematisch dargestellt worden ist, hat auch noch immer nicht seine endgültige Biographie gefunden, da zahlreiche Quellen noch nicht verwendet werden können. Inzwischen ist über ihn eine Gesamtuntersuchung erschienen, die einen neuen Beitrag zu einer Biographie leisten will.[25] Das Werk ist indes vor allem über die Lebensperiode Murris aufschlußreich, die auf die modernistische Krise folgte und bis jetzt weniger bekannt war. Trotz seines mehr allgemeinen Titels ist der Band von Michele Ranchetti, «Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo»[26] eher unter die Monographien einzureihen, denn es handelt sich dabei nicht um eine zusammenfassende Arbeit über dieses fesselnde Thema, sondern um eine Reihe von Porträts der Hauptführer der Bewegung. Das Buch enthält manche frappierende Feststellungen, insbesondere über die Mailänder Gruppe des «Rinnovamento» (S. 191 bis 226), doch daneben auch manche diskutablere Stellen, die von einer zu schematischen und voreingenommenen Sicht des Modernismus und des «modernen Denkens» zeugen.

Mehr Beachtung verdient das noch neuere Werk von Pietro Scoppola, «Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia».[27] Es will keine umfassende Geschichte des italienischen Modernismus bieten, erhellt aber scharfsinnig einige wesentliche Aspekte und enthält außer weitgespannten Übersichten neue Dokumente, die bis heute völlig geheimgehalten worden waren.

Auf der italienischen Halbinsel machte sich in der Welt der katholischen Intellektuellen das dringende Bedürfnis nach einer Erneuerung mehr als anderswo geltend. Die ängstlich negative Haltung, die viele der liberalen Revolution gegenüber einnahmen, hatte zu einer Erstarrung des kulturelles Lebens geführt, und die Leere, die deswegen gähnte, rief ebenso nach einer Erneuerung wie das Streben nach größerer Geistesfreiheit, das sich seit zwei

Generationen in den Kreisen geltend machte, die sich allmählich mit dem neuen Stand der Dinge abgefunden hatten. Dieses Erwachen regte sich zuerst in den letzten Jahren des Pontifikats Leos XIII. Ausländische Einflüsse, insbesondere das Wirken des Barons von Hügel, der sich häufig in Italien aufhielt, trugen sicherlich dazu bei, aber die Bewegung hatte doch ein irgendwie eigenes Gesicht, was sich aus der besonderen Situation der katholischen Welt Italiens ergab, die lange Zeit hindurch von der Krise bestimmt war, die auf die römische Frage folgte. Der Autor unterscheidet in dieser Reformbewegung drei große Strömungen: einige junge Priester und Ordensleute reagieren gegen den Rückstand der kirchlichen Wissenschaften; apostolisch gesinnte Katholiken, die in den Kadern der intransigenten Bewegung «Opera dei congressi» herangebildet worden sind, entdecken dessen Unzulänglichkeit in der Praxis und dessen ideologische Grenzen, die sie zu überwinden suchen, indem sie die kulturellen Grundlagen zu einer echten christlichen Demokratie ausarbeiten, und drittens versuchen junge Katholiken, die sich im Gegensatz hierzu an die liberale und nationale Strömung anschließen, auch ihrerseits eine Brücke zwischen dem Katholizismus und den Anliegen der modernen Welt zu schlagen. Bei der ersten Gruppe fällt auf, daß ihre Vertreter über alle Richtungs- und Bildungsunterschiede hinweg von einer gemeinsamen apostolischen Gesinnung beseelt sind, was sie von den meisten Franzosen, denen sie intellektuell nahestehen, klar unterscheidet. Es geht ihnen weniger darum, sich mit der protestantischen oder rationalistischen Wissenschaft zu messen, sondern sie wollen vielmehr die religiöse Kultur des mittleren Katholiken vertiefen, da sie sich bewußt sind, wie mangelhaft und oberflächlich diese ist. Die charakteristische Persönlichkeit der zweiten Gruppe ist ohne Zweifel Murri, für den sich der Autor schon seit langem interessiert hat. Er betont vor allem, daß es eigentlich kulturelle und nicht bloß politische oder soziale Beweggründe waren, die der Tätigkeit des jungen demokratischen Priesters zugrundelagen. Dieser war überzeugt, daß der italienische Katholizismus und vor allem der Klerus auf kulturellem Gebiet zu wenig reif sei, um die Probleme, die der Einsatz des Christen im öffentlichen Leben stellt, wirksam anzupacken. Die dritte Gruppe endlich, deren Einfluß vor allem in der Gegend von Mailand stark war, hatte sich um die Zeitschrift «Il Rinnovamento» herum gebildet. Deren Hauptthemen waren die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung, die Bedeutung des subjektiven Gesichtspunktes im nachkantischen philosophischen Denken, der Platz des Laien im Leben der Kirche und die neue Auffasssung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat im Gegensatz zu der Verquickung der beiden Bereiche in den früheren Jahrhunderten. In den letzten Kapiteln des Werkes sind von besonderem Interesse die auf Grund von bisher unveröffentlichten Dokumenten gewonnenen Details über das berüchtigte Treffen von Molveno, dieses kleine «Konzil des europäischen Modernismus», das während des Sommers 1907 tagte und bis zum heutigen Tag sehr geheimnisvoll geblieben war. Ebenfalls die Seiten, auf denen der Autor eine Bilanz der Unterdrückung des Modernismus in Italien zu ziehen sucht. Als Aktivposten dieser Unterdrückung nennt er einige positive Punkte, namentlich den Antrieb, den die soziale Aktion dadurch gewann, daß in ihr einige Priester einen gewissen Ersatz für die nun untersagte intellektuelle Arbeit sahen. Aufs Ganze besehen aber ist die Bilanz offensichtlich negativ: die brutale, unterschiedslose Unterdrückung hat es verhindert, daß sich nach und nach abklärte, was an der Reformbewegung gesund und was daran irrig war; sie hat die große Masse des Klerus vom Studium abgehalten und den Graben, der am Ende des neunzehnten Jahrhunderts zwischen der Kirche und der zeitgenössischen Kultur bestand, noch vertieft, was eine der größten Schwächen des italienischen Katholizismus von heute ausmacht.

Die Unterdrückung des Modernismus

Wenn man nach einem halben Jahrhundert eine Bilanz der Maßnahmen gegen den Modernismus zu ziehen sucht, so kann man sich immer noch auf keine klaren Einzelheiten über die Geschichte des Antimodernismus stützen. Das Buch von Jean Madiran, «L'intégrisme, histoire d'une histoire»,[28] trägt nichts Neues zur Erhellung bei. Die historischen Kapitel des Werkes (dessen ganzer zweiter Teil eher ein zündendes Pamphlet darstellt) gehen darauf aus, den Wert des Rapports in Zweifel zu ziehen, der auf Grund von Dokumenten, die während des Krieges beim Advokaten Jonckx in Gent, einem Korrespondenten von Msgr. Benigni[29] beschlagnahmt worden waren, 1923 veröffentlicht worden war. Das Ziel, das sich J. Madiran gesetzt hatte, ist an und für sich völlig berechtigt, denn es läßt sich nicht leugnen, daß diese geheimnisvollen Dokumente und die Umstände ihrer Veröffent-

lichung Probleme aufwerfen. Der Historiker wird aber stark enttäuscht darüber sein, daß die Frage nicht anders behandelt wurde. Der Autor stellt gewichtig gewisse Fragen, auf die die Antwort schon längstens bekannt ist. Er scheint zum Beispiel noch kaum etwas zu wissen von den Umständen, unter denen man der Dokumente von Gent habhaft werden konnte,[30] und von der Rolle, die Professor Geurts vom Priesterseminar Roermond dabei spielte, nichts zu ahnen. Er beruft sich auf einzelne der von P. Antonelli veröffentlichten Dokumente, die er aber nur aus zweiter Hand kennt, auf Grund des Aufsatzes von Abbé Dulac, und übernimmt dessen Deutungen, obwohl dieser die Tragweite manchmal übertreibt. Warum ging er nicht selbst auf die Quellen zurück, zu der man unschwer Zugang gewinnen kann? Unangenehm berührt ist man auch durch den Umstand, daß der Autor mehr als einmal offensichtlich mit den Worten spielt, und sich zum Beispiel auf ein teilweises Dementi beruft, um alle Details, die ein Dokument liefert, zurückzuweisen, oder er verwechselt eine allgemeine Approbation, die einer Institution mit lobenswerter Zielsetzung gegeben wurde, mit der Gutheißung von mehr als diskutabeln Verfahrensweisen, zu denen sie insgeheim ihre Zuflucht nahm.

Wir haben soeben auf das Werk des P. Antonelli angespielt. Es handelt sich um einen wirklich neuen Beitrag von Dokumenten, die in den römischen Archiven aufbewahrt werden und anläßlich des Seligsprechungsprozesses Pius'X. zutage gefördert worden waren.[31] Ohne Zweifel werden sie als Aktenmaterial zu Handen eines Advokaten vorgelegt, der sie zu Gunsten seiner These auslegt, aber die Texte werden vollständig wiedergegeben und man braucht bloß die Regeln der historischen Kritik auf sie anzuwenden. Man findet darin namentlich manche genauere Angaben über die Person und das so umstrittene Werk von Msgr. Benigni sowie auch darüber, von welcher Art eigentlich die Unterstützung war, die er bei Pius X. fand. Die Texte tragen dazu bei, die Haltung des Papstes gegenüber Geistlichen, die des Modernismus verdächtig waren, zum Beispiel gegenüber dem Barnabiten Semeria und vor allem gegenüber Kardinal Ferrari zu klären.

Was diesen letzten Punkt anbetrifft, so geben die römischen Dokumente indes nur eine einzige Stimme wieder. Sie müssen darum mit den Materialien verglichen werden, die in einer vor kurzem erschienenen wichtigen Untersuchung von Maria Torresin[32] gesammelt sind. Ihre ausgewogenen Schlußfolgerungen sind beachtenswert, denn sie bestätigen, was schon manche – angefangen mit Msgr. Ratti – zu verstehen gegeben haben: daß nämlich der heilige Papst wiederholt das Opfer einer Umgebung war, die ihn vor der Außenwelt abschnürte und gewisse Dokumente zurückbehielt, um ihm die Dinge in einer tendenziösen Art zu schildern.

Dieses letzte Beispiel beweist einmal mehr, daß die Geschichte nicht im Hinblick auf ein ideales Bild der Wirklichkeit geschrieben werden kann, sondern auf Grundlage der Dokumente, die für sie die einzige solide Grundlage bilden und alle vorgefaßten Schlußfolgerungen wie ein Kartenhaus vom Tische wischen. Darum kann man sich nur darüber freuen, daß von verschiedenen Seiten Aktensammlungen, die bis jetzt unzugänglich waren, der Forschung allmählich zugänglich gemacht werden. Und vor allem muß man wünschen, daß diese Einstellung weiter um sich greife. Sollte die Befürchtung bestehen, dieses Vorgehen könne im einen oder andern Fall Schwachen Anstoß geben, so erinnere man sich daran, daß auf diesem Gebiet wie auf allen andern Ebenen ein Christ nicht davor zurückschrecken darf, sich von der Devise des Evangeliums leiten zu lassen: «Veritas liberabit vos».

[1] Das Werk bleibt von grundlegender Bedeutung, ist aber in zahlreichen Punkten, worüber die neueren Publikationen dem Autor unbekannte genauere Feststellungen beigebracht haben, überholt. Außerdem scheint es die Rolle, die Männer wie Blondel oder von Hügel eigentlich spielten, nicht recht begriffen zu haben. Ferner hat es die Tendenz, die ganze Krise so zu sehen, wie man sie zu Toulouse in den Kreisen um Msgr. Batiffol sah, was zum mindesten einseitig ist (vgl. die Rezension von E. Amann, Rev. sc. rel. 10 (1930), 676–693, und die Bemerkungen von É. Poulat, Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste, Paris-Tournai 1962, 41 und 289–292.

[2] Paris 1930–31. Vgl. dazu insbesondere M. J. Lagrange, Loisy et le modernisme, Paris 1932.

[3] Zu erwähnen ist jedoch die fesselnde Darlegung des anglikanischen Kanonikus Alec Vidler, The modernist movement in the Roman Church, Cambridge 1934.

[4] Alfred Loisy, Sa vie, son œuvre, par A. Houtin et F. Sartiaux. Manuscript annoté et publié avec une bibliographie de Loisy et un index bio-bibliographique, par É. Poulat, Paris, Ed. du C.N.R.S., 1960.

[5] Coll. Religion et sociétés, Paris-Tournai 1962. Beachtens-

wert ist der sorgfältig zusammengestellte Anhang über die Modernisten, die anonym oder unter einem Pseudonym schrieben (S. 621 bis 677). Zahlreiche von ihnen werden identifiziert, nachdem die Tragweite des Phänomens objektiv untersucht wurde.

6 Selbst zu diesem Zeitpunkte war übrigens Abbé Birot – wie manche andere mit ihm – der Ansicht, daß die massive Verurteilung des Modernismus durch die Enzyklika «Pascendi» zum mindesten der Nuancen entbehrte. Man lese nur die bezeichnenden Zeilen: «Ich füge mich traurig darein, denn diese Schärfe und Härte in der Lehre beruht auf einer ganz erkünstelten irrigen Gleichsetzung. Sie schleudert unterschiedslos das Anathem gegen Freunde und Feinde, und die sich daraus ergebende Lehre verhält sich dem aufrichtigen Denken gegenüber rein negativ. Der Papst gleicht einem Artilleriehauptmann, der von der Höhe eines Hügels aus auf die in der Ebene handgemein gewordenen und ganz ineinander verkeilten Truppen beider Parteien schießt und dabei zugleich seine eigenen besten Truppen vernichtet» (zit. S. 443).

7 Diese kritische Bemerkung führt vor allem aus P. Sorlin Revue d'Histoire moderne et contemporaine 10 (1963), 157–158.

8 F. Rodé, Le miracle dans la controverse moderniste (Théologie historique 3) ,Paris, Beauchesne, 1965. Im Laufe der Fünfzigerjahre erschienen an der Gregoriana zum Rom mehrere Doktoratsthesen ähnlicher Art, u.a. P. de Haes. La résurrection de Jésus dans l'apologétique des 50 dernières années (Anal. Greg. LIX), Roma 1953; L. da Vega Coutinho, Tradition et histoire dans la controverse moderniste, 1898–1910 (Anal. Greg. LXXIII), Roma 1954.

9 Maurice Blondel – Auguste Valensin. Correspondence (1899 bis 1912), Paris, Aubier, 1957, 2 Bde. Vor kurzem kam ein dritter Band hinzu: Extraits de la correspondence de 1912 à 1947, Paris 1965. Er erstreckt sich auf eine Periode nach der modernistischen Krise im eigentlichen Sinn.

10 É. Poulat, Revue belge de philologie et d'histoire, 41 (1963), 1164.

11 Paris, Aubier, 1960.

12 Vgl. Revue belge de philologie et d'histoire 41 (1963), 1165, und Histoire, dogme et critique..., 15, 40–41, 514–15, Anm. 4, 587, Anm. 24, 591, Anm. 30.

13 Paris, Aubier, 1961. Die Briefe richten sich an ungefähr vierzig verschiedene Adressaten und stammen aus den Jahren 1886 bis 1913.

14 Maurice Blondel – Lucien Labarthonnière. Correspondence philosophique, présentée par C. Tresmontant, Paris, Ed. du Seuil, 1961.

15 Ich gab darüber eine rasche Übersicht in Revue nouvelle 42 (1965), 589–597.

16 Es ist erfreulich, daß eine Zeitschrift integralistischer Tendenz heute ehrlich anerkennt, daß «der Philosoph Maurice Blondel das Opfer einer langen, schweren, gräßlichen Ungerechtigkeit gewesen ist» (Itinéraires 17 [nov. 1957] 49).

17 Baron von Hügel charakterisierte später die Trennungslinie zwischen den wahren Modernisten und den katholisch verbliebenen Sympathisanten wie folgt: «Der entscheidende Hauptunterschied scheint mir darin zu liegen, daß die einen die Religion als ein rein innermenschliches Phänomen betrachten, das kein Zeichen ist, das über alle Bestrebungen des Menschengeschlechtes hinausgeht, die andern aber als ein wesentlich zeichenhaftes, metaphysisches Phänomen, worin etwas, das über uns hinausgeht, sich in uns auswirkt» (Brief von Juli 1921, Selected letters, p. 333–334).

18 The life of baron von Hügel, London, Dent and Sons, 1951.

19 Friedrich von Hügel, Sa vie, son œuvre et ses amis, Paris, Aubier, 1962. Das Werk wird leider durch zahlreiche Flüchtigkeitsfehler und ungenaue Einzelangaben im Wert herabgesetzt und bleibt oft an der Oberfläche der Dinge, bildet aber für das breitere Publikum doch eine gute, mit Geschick zusammengestellte Einführung.

20 Vollständigere Angaben sind zu finden im ausgezeichneten Bulletin, das P. Scoppola in der Rivista di storia e letteratura religiose 1 (1965), 300–308, veröffentlicht hat.

21 A. Agnoletto, Salvatore Minocchi, Vita e opere (1869–1943), Brescia 1964.

22 Il cristianesimo di E. Buonaiuti, Brescia 1953.

23 E. Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo, Torre Pellice 1956.

24 M. Niccoli, E. Buonaiuti. Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo, Bari. Laterza, 1964.

25 G. Cappelli, Romolo Murri. Contributo per una biografia (Collana di storia del movimento cattolico, 16), Roma, Edizioni 5 Lune, 1956.

26 Torino, Einaudi, 1963.

27 Bologna, Il Mulino, 1961. In dieser kurzen Literaturübersicht können wir nicht einzelne Behauptungen des Autors in Frage stellen und noch weniger einzelne seiner Gedankengänge weiterführen. Man vgl. folgende Rezensionen dieses Werkes: D. Grasso, La Civiltà cattolica, Nr. 2700 (15. Dez. 1962), 569–574; G. Verucci, Critica storia 1 (1962), 438–444; R. Aubert, Rev. hist. eccl. 58 (1963), 644–650; É. Poulat, Revue belge de philologie et d'histoire 41 (1963), 1159–1162.

28 Paris, Nouvelles éditions latines, 1964.

29 Dieses Dokument wurde bekanntlich 1928 reproduziert in: L. Canet, Saint-Siège, Action française et catholiques intégraux (unter dem Pseudonym N. Fontaine).

30 Die genauen Einzelheiten bei: L. Rogier, Katholiek heleving. Geschiedenis van katholiek Nederland sinds 1853, Den Haag-Antwerpen 1957, 447–449.

31 Romana beatificationis et canonisationis servi Dei Papae Pii X disquisitio circa quasdam obiectiones modum agendi servi Dei respicientes in modernismi debellatione, Città del Vaticano, 1950.

32 Il cardinale C. Andrea Ferrari, Arcivescovo di Milano e S. Pio X, Memorie historiche della diocesi di Milano, 10 (1963), 37–304.

Aus dem Französischen übersetzt von August Berz

ROGER AUBERT

Geboren am 16. Januar 1914 in Ixelles-Brüssel. Nach der Priesterweihe erwarb er sich 1933 den Dr. phil., 1942 den Dr. theol. und 1945 den theol. Magister. Von 1944–52 war er Professor am Großen Seminar von Malines. Seit 1952 ist er Professor für Kirchengeschichte an der Universität Löwen, gleichzeitig ist er Direktor der Revue ecclésiastique und des Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, Vizepräsident der belgischen Kommission für Kirchengeschichte, Kodirektor der neuen Kirchengeschichte, die unter der Direktion von Prof. L. Rogier herauskommt. Seine Veröffentlichungen sind u.a.: Le problème de l'acte de foi (^{3}1958), Le Saint Siège et l'Union des Eglises (1947), Le pontificat de Pie IX. (Band XXI der Kirchengeschichte von Fliche/Martin, ^{2}1964), La théologie catholique au milieu du XX^{e} siècle (1953) und Le concile du Vatican I (Band XII der Konziliengeschichte unter der Direktion von G. Dumeige, 1964). Außerdem arbeitet er an den Zeitschriften mit: Revue d'Histoire ecclésiastique, Revue belge de philologie et d'histoire, Catholic historical Riview, Rivista di Storia della Chiesa in Italia sowie am Lexikon für Theologie und Kirche.

Boris Ulianich

Neueste Literatur über das Zweite Vatikanische Konzil

Kann ein Konzil fehlschlagen?

Man kann sich unmöglich auf einigen wenigen Seiten mit der gesamten neueren Literatur über das Konzil auseinandersetzen.[1] Daher werden wir uns auf einige Probleme beschränken, die sich im Anschluß an das Konzil im Zusammenhang seiner historischen Betrachtung ergeben.

Das Konzil ist beendet. Die ersten Bilanzen sind veröffentlicht. Zugleich erscheinen weiter Arbeiten, die speziell der letzten Session gewidmet sind. Eine äußerst reichhaltige Literatur; eine Ernte von Urteilen, Wertungen und neuen Perspektiven, die allein schon durch ihre Existenz Zeugnis dafür geben, daß das Zweite Vatikanum weiterlebt und daß es bestimmt ist, tief in das kirchliche Leben unserer Zeit einzugreifen. Indessen handelt ein Konzil nicht *ex opere operato*, mit anderen Worten: es genügt nicht, es zu feiern, damit die Kirche sich schon erneuert. So kann man in jeder Phase des Konzils, auch in der postkonziliaren, von neuem die Frage stellen, die bereits von Schauf[2] und Küng[3] im Jahre 1961 diskutiert, danach von Marlé[4] wieder aufgegriffen und in jüngster Zeit auch von Msgr. Guano[5] berührt worden ist: Ist es möglich, daß ein Konzil fehlschlägt? «Der Geist garantiert», um es mit den Worten von Dom Rousseau zu sagen, «ausschließlich die Irrtumslosigkeit der zum Konzil versammelten Kirche, nicht dagegen die Untadligkeit der Konzilsväter, die es bei der Anwendung der Dekrete und ihrer praktischen Durchführung durchaus an Energie, Umsicht und Klugheit fehlen lassen können.»[6] Darüber hinaus zeigt die Kirchengeschichte, daß ein Konzil als solches auch Beschlüsse fassen kann, die zu einem Scheitern führen, – sei es in seiner Abhaltung (hinsichtlich der Erwartungen, die man auf seine Arbeit gesetzt hatte, und dadurch, daß es für die Probleme, die sich zu einer bestimmten Zeit und aus einer bestimmten kirchlichen Situation ergeben, keine hinreichend erschöpfende und angemessene Lösung bietet), – sei es in der Ausführung seiner Beschlüsse (wenn diese gar nicht oder ausschließlich in Beobachtung des Buchstabens ihres Wortlautes verwirklicht werden, ohne daß der Geist berücksichtigt wird, der ihnen zugrunde liegt und sie beseelt).

Was die Erwartungen und Hoffnungen anbetrifft, die man an das Konzil geknüpft hat, so kann man sagen – und das ist eine sämtlichen ersten Gesamtbilanzen gemeinsame Feststellung –, daß sie, aufs Ganze betrachtet, ein mehr oder weniger tiefgehendes Echo auf dem Konzil gefunden haben.

Die Erwartungen

Was verlangte man von dem Konzil? Es sollte sich für eine Erneuerung der Kirche einsetzen; es sollte die Beschlüsse des Ersten Vatikanums mit der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe zu einer organischen Einheit verbinden, indem es beide in einen vertieften ekklesiologischen Zusammenhang einfügte, und es sollte in einer ausführlicheren Art und Weise die Stellung und Verantwortung der Laien innerhalb der Kirche umreißen;[7] die Kirche sollte «wahrhaft missionarisch» werden;[8] sie sollte die eigenen Formen der Welt achten, es jedoch verstehen, sich in ihnen zu inkarnieren und ihre Strukturen zu beseelen, mit anderen Worten gesagt: Die Christen sollten ihre Kräfte entschiedener in der Realität dieser Welt einsetzen und dazu beitragen, ihre Probleme zu lösen; die Kirche sollte deutlicher ihren katholischen Charakter kundtun, das heißt ihre Fähigkeit, die Verschiedenheit der Kulturen und Zivilisationen zu berücksichtigen, «zu taufen, ohne zu verwestlichen», in Christus neu zu gebären, ohne alles, was ihr dabei an lebendigen Bestrebungen und Werten begegnet, gleichzuschalten;[9] das Konzil sollte zwar kein Unionskonzil sein, aber doch die Fundamente für eine Einheit aller Christen legen unter Verzicht auf jede Art von Triumphalis-

mus, unter Anerkennung ihrer eigenen Schuld an der Kirchenspaltung, im offenen Bekenntnis zur «religiösen Freiheit», unter De-facto-Anerkennung der Existenz von ihr getrennter christlicher Gemeinschaften, sowohl im Osten als im Westen, und unter bereitwilliger Annahme der Folgerungen, die sich aus der Existenz der ökumenischen Bewegung ergeben.[10] Man wollte, um den Titel eines sehr bemerkenswerten, in Gemeinschaftsarbeit mehrerer Autoren entstandenen Werkes zu benutzen, «*un concile pour notre temps*» – ein Konzil für unsere Zeit,[11] also ein Konzil, das die Kirche im Auge haben sollte, aber nicht eine der Welt und ihren Problemen fremde, von ihnen abstrahierende Kirche, sondern «die Kirche in der Welt», die ihre Aufmerksamkeit darauf richtet, die «Zeichen der Zeit» zu erkennen und zu erforschen, um eine dem Evangelium gemäße Antwort darauf zu finden. Alle diese Hoffnungen, diese Erwartungen (und man könnte eine endlose Liste von Arbeiten und Schriften aufstellen, in denen die Begriffe «Hoffnung», «Erwartung» immer wiederkehren) waren im Gefolge der von Johannes XXIII. gegebenen Impulse, Ankündigungen und Anregungen aufgebrochen.

Die Antwort: ein pastorales Konzil

Seit dem Tage nach der Ankündigung seiner Absicht, ein Konzil einzuberufen, hatte Johannes XXIII. kein Geheimnis aus der Richtung gemacht, in der das Konzil sich nach seiner Meinung bewegen müsse. Das gleiche ließ sich den Erklärungen seiner engsten Mitarbeiter entnehmen. Am 7. November 1959 wurde in «*The Tablett*» (S. 972) eine Erklärung von Kardinal Tardini veröffentlicht, in der bestätigt war: «Dieses Konzil richtet sich gegen niemanden. Alle, die gesagt oder geschrieben haben, daß es sich zum Ziel gesetzt hat, irgendwelche Personen oder Bewegungen zu verurteilen, täuschen sich. Das Konzil hat sich vielmehr zum Ziel gesetzt, diejenigen, die außerhalb der Kirche stehen, nicht zu verurteilen, sondern anzuziehen.» 1960 versicherte Kardinal Montini, das kommende Konzil werde im Vergleich zu den bisherigen von einem ganz neuen Stil geprägt sein.[12] Und 1961 betonte Msgr. Felici erneut den pastoralen Charakter des Konzils.[13] Doch die Meilensteine für diese Richtung haben die Ansprachen von Papst Johannes am 11. September und 11. Oktober 1962 gesetzt: nicht mehr eine Kirche, die sich zum Konzil versammelt, um zu verurteilen, um sich aus befestigten Stellungen heraus gegen Angriffe zu verteidigen, sondern eine Kirche, die sich einer im höchsten Maße positiven Aufgabe widmen will: «Diese feste und unwandelbare Lehre, die getreulich zu beobachten bleibt, muß vertieft und in einer Weise vorgelegt werden, daß sie den Erfordernissen unserer Zeit entspricht. Denn etwas anderes ist das eigentliche Glaubensgut, mit anderen Worten: die in unserer Lehre enthaltenen Wahrheiten – und etwas anderes die Form, in der sie ausgesprochen werden, auch wenn dabei der ursprüngliche Sinn und die ursprüngliche Bedeutung erhalten bleiben sollen. Dieser Form wird man eine große Bedeutung beizumessen haben, und man wird, wenn nötig, mit Geduld auf ihrer Erarbeitung bestehen müssen: man wird zu einer Art und Weise, die Dinge darzustellen, greifen müssen, die dem Lehramt besser entspricht, dessen Charakter in hervorragendem Maße pastoral ist.» Dieser letzte Satz, der durch die amtlichen Übersetzungen, die den Sinn des lateinischen Originaltextes entstellen,[14] sozusagen überhaupt noch nicht seinem vollen Gehalt nach aufgenommen worden ist, erscheint uns ganz besonders inhaltsschwer und bedeutungsvoll. Denn in ihm enthüllt sich nicht allein eine der charakteristischsten Einstellungen des Papstes Johannes, er stellt vielmehr darüber hinaus ganz unzweideutig die Richtung klar, die er dem Zweiten Vatikanum geben wollte: das Lehramt hat einen in hervorragendem Maße pastoralen Charakter.

Schon im Frühjahr 1963 hat Professor George A. Lindbeck[15] vom Ende der Gegenreformation gesprochen, und dieser Satz wurde immer und immer von neuem wiederholt, bis er zu einem Schlagwort geworden ist. Doch ganz gewiß ist wahr, daß eine Epoche der Kirchengeschichte, die Epoche des «Tridentinismus», beendet ist und die Kirche dabei ist, eine neue Periode zu eröffnen.[16] Tatsächlich entfernt sich das Zweite Vatikanum, wie es in meisterlicher Form H. Jedin in *Strukturprobleme der ökumenischen Konzilien* gezeigt hat, von der eigentümlichen Typologie aller anderen vorhergehenden ökumenischen Konzile, vor allem durch seine pastorale Konzeption: «Durch sie ist die alte Zweiteilung der Konzilsaufgaben in Dogma und Disziplin, die wir in sämtlichen vier historischen Typen wahrnehmen, von innen her überwunden. Nicht Glaubensirrtümer zu verurteilen ist, nach Ansicht des Papstes, die erste und wichtigste Aufgabe des Konzils; es soll den christlichen Glauben der Welt verkünden, so verkünden, daß sie sich angesprochen fühlt. Die ganze Wahrheit muß es sein, keine verkürzte; nicht nur Predigt und Unterricht, auch

Gottesdienst, Caritas und Seelsorge, Lehre und Leben der Kirche sind Verkündigung, Zeugnis Christi in der Welt, Kerygma.»[17]

Spannungen und Verwicklungen

An Opposition gegen die von Papst Johannes zunächst skizzierte und dann verfolgte Linie hat es nicht gefehlt, vor allem von seiten der Kurie und gewisser Mitglieder des Episkopates. Es ist geschrieben worden, von seiten der römischen Kurie, die praktisch die Schlüsselpositionen in den Vorbereitungskommissionen und auf dem Konzil selbst in der Hand hatte – in einem Maße, daß man, vielleicht noch mehr als beim Ersten Vatikanum, von einem Gipfel der Kurialisierung hätte sprechen können wegen der Fusion wichtiger Konzilsämter mit der Kurie –, habe man nicht mehr und nicht weniger gewollt, als eine Approbation der bereits vorbereiteten Schemata, wenn auch mit einigen Retuschen.[18] Man trachtete daher sozusagen, Papst Johannes zu isolieren, seinen Schwung und seine Aufgeschlossenheit in bereits nach den Denkschemata einer scholastisch geschlossenen und apologetischen Theologie festgelegten Formen einzukapseln. Unterstützt wurde die Linie der Kurie unter anderem von Kardinal Siri, der vor der Konzilseröffnung auf einem in Genua über das Thema *Die ökumenischen Konzile und das aggiornamento der Kirche* gehaltenen Referat ausführte: «Natürlich kann und muß es dazu kommen, daß die Kirche sich genötigt sieht, ihre Verteidigung und ihre Darlegung der Wahrheit den modernen Irrtümern und Verwirrungen gegenüber auf einen modernen Stand zu bringen.»[19] Und derselbe Kardinal hat in einem von der Wochenzeitschrift *Orizzonti* vom 18. Oktober 1962 veröffentlichten Interview kategorisch den «doktrinalen» Charakter des Zweiten Vatikanums unterstrichen – natürlich im Gegensatz zu dem «pastoralen» Zug.

Dieser Opposition gegen das «Pastoral», dieser Tendenz, das «Doktrinal» dem «Pastoral» als Gegensatz gegenüberzustellen, lag im Grunde genommen und ganz allgemein eine falsche Interpretation dessen zugrunde, was dieser Ausdruck besagt: Man verstand ihn so, als müsse eine solche Konzeption des Konzils in eine Art «verdünnte oder verwässerte Theologie» einmünden, um einen Ausdruck von Schillebeeckx zu gebrauchen.[20] Nur so lassen sich derartige Erklärungen verstehen, wie zum Beispiel die, die P. Tromp in einem in «*De Gelderlander*» vom 18. Dezember 1962 veröffentlichten Interview abgab: «Für mich besteht die erste pastorale Pflicht darin, die Wahrheit weiterzureichen» – oder wie das Urteil von Msgr. Carli: «Daher ist die allererste praktische Durchführung des «*pascite* – weidet» das «*docete* – lehrt.»[21]

Aber die Wurzel für das Mißverständnis dem «Pastoral» gegenüber, wie es Papst Johannes verstanden hat, und der Opposition dagegen liegt, wie Schillebeeckx gezeigt hat, in einer unterschiedlichen Auffassung von der Wahrheit, die hier essentiell und nicht existenziell verstanden wird. In dieser verschiedenartigen Geisteswelt, in dem Unterschied der Perspektive, läßt sich nach Schillebeeckx' Überzeugung der grundlegende Unterschied der beiden Gruppen, der sogenannten «Progressisten» und der sogenannten «Konservativen», fassen. Nach seiner Meinung denken die erstgenannten «existenziell», das heißt in einer für die lebendige, menschliche und historische Wahrheit geöffneten Weise, und verstehen die Wahrheit dynamisch, die anderen dagegen hätten zwischen sich und der Wirklichkeit, ohne sich dessen selbst bewußt zu werden, eine aus einer Welt von Begriffen gebildete Blende eingebaut. Die essentielle Denkweise behandelt die Mysterien des Glaubens und des menschlichen Lebens, als wären sie abstrakte Wesenheiten, die es vor allem in einer möglichst klaren Weise zu formulieren gelte. So versteht man, wie sie als Zweck des Konzils nichts anderes anerkennen können als eine reine, exakte Formulierung einer unwandelbaren *Essenz*. Eine derartige Haltung aber mußte sich notwendig auf alle Probleme auswirken, mit denen das Konzil sich auseinandersetzte.[22]

Die Auffassung von Schillebeeckx scheint eine recht einsichtige Erklärung zu bringen. Doch scheint es auf der anderen Seite, als ließe sie sich durch eine andere sehr bemerkenswerte Feststellung von P. Chenu in *Un Concile «pastoral»*[23] (Ein pastorales Konzil) ergänzen; wegen der Kürze des Beitrags ist es uns unmöglich, genauere Einzelheiten darüber zu berichten. Jedenfalls läßt sich nach Ansicht von P. Chenu die Bedeutung des «pastoral» nicht auf die Idee einer «geschickten und exakten praktischen Anwendung der spekulativen Theologie» zurückführen, so als wäre es ihre Sache, die Grundsätze herauszufinden und zu klären, und Sache der Pastoral, auf dem Boden des Konkreten die Schlußfolgerungen daraus zu ziehen. Und die Konzilsväter reagierten in einem deutlichen Widerspruch zu dieser Teilungstendenz auf die von den Vorbereitungskommissionen for-

mulierten Schemata, die sie als abstrakt, schulmäßig, unbiblisch, nichtpastoral, unökumenisch, kurzum als nicht in der Linie der erneut in der Programmrede Johannes' XXIII. bei der Konzilseröffnung dargelegten Richtlinien stehend ansahen. In Chenus Augen bezeichnet «*pastoral*» eine bestimmte Theologie, eine Art und Weise theologisch zu denken und den Glauben zu lehren, ja mehr noch: eine ganz bestimmte Sicht der «Heilsökonomie»;[24] «pastoral» bedeutet, «das Wort Gottes ‹in actu›».[25] Das Wort geht von einer Person aus, während die Doktrin objektiviert und entpersönlicht; das Wort Gottes geht von der Person des Gottmenschen aus. Und die Kirche gibt der Welt nicht allein eine Doktrin, sondern den lebendigen Jesus Christus. Man kann die Lehre Christi nicht von der Person Christi trennen. «Der Realismus des Glaubens», wie P. Chenu feststellt, «erwächst gerade aus der Tatsache, daß der Glaube Anerkennung eines interpersonalen Verhältnisses ist und nicht die einfache, bereitwillige Annahme einer formalen Lehre: von Dogmen, die zu glauben, und von Vorschriften, die zu beobachten sind; sie hat als Objekt einen ‹Jemand›.» Daher sollte es nach dem Willen von Papst Johannes Aufgabe des Konzils sein, das Wort Gottes mitzuteilen «in seiner spezifischen Eigentümlichkeit als Dialog mit dem Menschen, durch eine Kirche und in einer Kirche, die missionarisch ist. Gott spricht *heute*»:[26] also das Wort Gottes, verkündet in der Zeit, die Verkündigung des Evangeliums, gebunden an die jeweilige Menschheitsepoche. Die Forderung nach einer Sprache und Ausdrucksweise, die für die Menschen des 20. Jahrhunderts verständlich ist, in Berücksichtigung der unterschiedlichen Kulturen, der Blüte der technischen Zivilisation, stellt nicht eine einfache pädagogische Forderung dar, sondern erwächst aus der Notwendigkeit, dem Worte Gottes seine Aktualität in der Geschichte zu geben. So gesehen ist die Trennung zwischen «doktrinal» und «pastoral» rein künstlich. Das Verständnis der «dottrina – Lehre» als eine Reihe von abstrakten Prinzipien, die als Ausgangspunkt für die Ableitung moralischer Grundsätze dienen, nimmt der Verkündigung des Evangeliums ihre Lebendigkeit und Vitalität. Die «theologia» – die Wissenschaft von Gott – «läßt sich nur in einer ‹Ökonomie› und durch eine ‹Ökonomie› verstehen, mit anderen Worten aus dem Kommen Gottes in der Zeit, vorbereitet in dem Auserwählten Volk, vollendet in Christus, und nunmehr verwirklicht in der Kirche».[27] Das bedeutet aber, daß die Geschichte in das Gewebe des Reiches Gottes mit eintritt. Etwas vollkommen anderes als die pragmatische und armselige Auffassung der Pastoral als «Kunst... die Fernstehenden anzusprechen und zu gewinnen».[28]

Im Lichte des Gesagten fällt um so mehr die Tragweite und Bedeutung der fehlerhaften Übersetzung des Gedankenganges der Eröffnungsansprache auf, in der Papst Johannes hinsichtlich des Lehramtes feststellt, daß es einen in hervorragendem Maße pastoralen Charakter habe. In diesem Zusammenhang und von da aus gesehen müßte die Persönlichkeit und das Handeln Johannes' XXIII. viel gründlicher studiert werden, über den Mythos hinaus, der ihn nur als guten, schlichten, jovialen Mann darstellt, der sich ganz und ausschließlich dem Walten der Vorsehung anvertraut – den Mythos, den eine gewisse oberflächliche Hagiographie geschaffen hat und der seine wahre innere Physiognomie und Originalität verhüllt und verfälscht, deren charakteristischer Zug keineswegs ein dilletantisches Improvisieren war, sondern ein eindeutig pastorales Anliegen, das er seinem Pontifikat und dem Konzil aufgeprägt hat.

Faktisch steht die Einberufung des Konzils, das seine Signatur trägt – im Sinne einer unerwarteten Inspiration verstanden –, ganz in der «*johanneischen*» Linie, die, wie Kardinal Lercaro geschrieben hat, «die ganze Kirche in ihren wesentlichsten ‹doktrinalen› und institutionellen Aspekten umfaßt und die gesamte menschliche Problematik unserer Zeit einschließt». Sie ist ein «mit wohlberechneter Kühnheit» gesetzter Akt, «der zwar natürlich nicht alle Einzelheiten voraussehen konnte und ebensowenig gewisse künftige Entwicklungen in ihrem materiellen Gehalt, jedoch im wesentlichen die theologischen und historischen Probleme der Situation der Kirche und der Spanne seines Pontifikates in den Griff bekam».[29] Auf die Frage nach den Erwartungen Johannes' XXIII. dem Konzil und noch allgemeiner der historischen und religiösen Aufgabe unserer Generation gegenüber, antwortet Kardinal Lercaro: Betrachtet man «die Hauptlinien des Denkens und der allgemeineren und ursprünglicheren Entschlüsse Johannes' XXIII., kristallisiert man im einzelnen, wie es nach unserer Überzeugung möglich ist, seine ekklesiologischen und historischen Hauptthesen heraus, und sucht man von da aus zu der großen Gesamtkonzeption seiner Lehre vorzustoßen, so kann man schließlich ein viel deutlicheres und stärkeres Empfinden dafür bekommen, daß wir trotz allem erst in den Anfängen stehen...».[30]

Verschiedenes

Eins der wichtigsten Ergebnisse des Konzils, das die *theologische Grundlage* für das pastorale aggiornamento bildet, ist der Grundsatz der bischöflichen Kollegialität. Mit der Bestätigung dieses Grundsatzes wandeln sich im Verhältnis zur Vergangenheit die Beziehungen zwischen Papsttum, Episkopat und Kurie. Die Reform der Kurie, ihrer Struktur, ihrer Funktionen und ihre Anpassung an die veränderte Situation, steht nun erneut zur Diskussion, jetzt aber auf der Grundlage eines theologischen Prinzips.[31] Die Kurie, die vor allem seit dem Konzil von Trient eine Mittlerstellung zwischen Papst und Bischöfen übernommen hat, müßte nun, nachdem einmal die Lehre von der kollegialen Gewalt der Bischöfe in der Kirche bestätigt ist, ein ausführendes Organ des Papstes und zu gleicher Zeit der Bischöfe werden.

Die Berichte von den verschiedenen Konzilssessionen, vor allem von der dritten, lassen oft genug die Schwierigkeiten zutage treten, die von seiten verschiedener Exponenten der Kurie dem Vorgehen des Konzils in den Weg gelegt wurden, vor allem auf einigen besonderen Gebieten, um nur eins davon zu nennen: das der bischöflichen Kollegialität. Und man fragt sich, ob nicht von seiten der Kurie nach dem Konzil der Versuch unternommen wird, die Durchführungen derjenigen Konzilsbeschlüsse, die ihrer Stellung Abbruch tun könnten, hinauszuzögern oder völlig versanden zu lassen. Wir wollen uns nicht den Satz zu eigen machen, den Serafian der Kurie in den Mund legt: «Die Päpste kommen und gehen, aber wir, wir, die wir die Kirche sind, bleiben unvergänglich»;[32] und doch ist darin das Problem der Kurialbürokratie ausgezeichnet formuliert. Genügt die Ablösung einiger Persönlichkeiten ohne eine grundlegende Strukturreform, um den Geist einer derartigen Jahrhunderte alten Institution zu wandeln? Das ist zweifellos ein Problem, das für die praktische Verwirklichung des Geistes des Konzils ein ganz besonderes Gewicht besitzt. Denn die katholische Kirche braucht die geeigneten Werkzeuge – «nicht mehr solche, wie sie die Dekrete des Konzils von Trient promulgiert haben, sondern solche, die dem Zweiten Vatikanum entsprechen». Zum Glück ist die Institution einer Bischofssynode geschaffen worden als Mittelinstanz zwischen der Zentralgewalt und den regionalen Bischofskonferenzen; aber man muß sich darüber klar sein: «...wenn es durch ein entsprechendes Kräftespiel dahin kommen sollte, daß die alte Zentralbehörde letzten Endes die ‹Synode› vollkommen beherrschte, so wäre das Konzil zu einem großen Teil fehlgeschlagen, und alles müßte eines Tages wieder von vorn begonnen werden.»[33]

Ein anderes, bereits in der Konzilsaula selbst diskutiertes Problem, das sich zweifellos in den kommenden Jahren in noch entschiedenerer Weise stellen wird, betrifft die theologische Qualifikation der Konzilsbeschlüsse. In welchem Grade sind sie verbindlich? Auf den früheren ökumenischen Konzilen gab es eine klare Unterscheidung zwischen dogmatischen und disziplinaren Dekreten – man braucht nur an das Konzil von Trient und an das Erste Vatikanum zu denken, wenn auch faktisch auf dem letzteren ausschließlich dogmatische Konstitutionen promulgiert worden sind. Die Konzilstexte des Zweiten Vatikanums dagegen stellen eine Neuheit in der Konzilsgeschichte dar, da in ihnen die Kanones und Anathematismen fehlen, die als Grundlage für die Interpretation dienten, durch die festgelegt wurde, was als definiert und verbindlich zu gelten hatte. Wenn auch heute die Frage nach der Verbindlichkeit weniger wichtig ist, im Verhältnis zu den Texten der früheren Konzile, so birgt sie doch eine Anzahl Schwierigkeiten, die auf den ersten Blick nicht ins Auge fallen. Eine Untersuchung über die theologische Qualifikation,[34] allerdings beschränkt auf die «dogmatische» Konstitution *Lumen Gentium*, ist von P. Betti durchgeführt worden. Dieser vertritt den Standpunkt, daß mit der Qualifikation «dogmatisch», die der Konstitution beigelegt wurde, «das allgemeine Lehramt als solches sich in der Vorlegung der darin enthaltenen Lehre engagiert», auch wenn es sich dabei nicht um eine eigentliche Definition im technischen Sinne des Wortes handelt, die ohnehin einzig und allein den Grad der Gewißheit berührt und nicht den authentischen Charakter der ausgesprochenen Lehre. So ist diese Lehraussage nur *en bloc* als unwiderruflich anzusehen und beläßt die Möglichkeit «einer späteren Vertiefung». Professor Ratzinger anerkennt zwar, daß der Text, was das Maß seiner theologischen Verbindlichkeit anbetrifft, als Ausdruck des obersten Lehramtes der Kirche (das gesamte Bischofskollegium in Einheit mit dem Papst) weit über den ordentlichen Ausdruck des päpstlichen Lehramtes, einschließlich der Enzykliken, hinausreicht, doch – und damit befindet er sich auf derselben Linie wie P. Betti – bedeutet dies nach seiner Auffassung nicht, daß der Text in den Einzelheiten

seiner Formulierungen in den Leitlinien seiner Gedankengänge und in seinen Zitaten aus der Schrift und den Vätern «irreformabel» wäre.[35] P. Congar vertritt allerdings, wenn auch mit einigem Schwanken, was den sakramentalen Charakter des Episkopates anbetrifft (c. III, n. 21 Lumen Gentium), den Standpunkt, die «Aussageform (dieser Lehre sei)... nicht die einer dogmatischen Definition», doch werde es «recht schwierig, nicht anzunehmen, daß das Konzil hier ein definitives Urteil ausgesprochen hat», da «der Gegenstand in sich äußerst wichtig und der Beitrag, den er zur Gesamtlehre über den Episkopat bringt, von entscheidender Bedeutung» ist.[36] Eine Annahme, die von Ratzinger eindeutig abgelehnt wird. Man begreift die Unsicherheiten und Zweifel auf einer Ebene, die sich als völlig neu darstellt und vermutlich Instrumente und Vergleichsmaßstäbe verlangt, die von den traditionellen unterschieden sind. Ganz gewiß aber zeichnet sich für die postkonziliare Periode die Gefahr ab, daß eine bestimmte Interpretation des Begriffes «pastoral» aufkommen kann, derart, daß verschiedene Konzilstexte in pastoraler Hinsicht im rein praktischen Sinne verstanden werden, man dagegen für das Verständnis der ihnen zugrunde liegenden Lehren auf die Entscheidungen vorhergehender Konzile und früherer Äußerungen des päpstlichen Lehramtes zurückgreift.[37]

[1] Für die umfangreiche Bibliographie zum Thema des Zweiten Vatikanums sei verwiesen auf Arch. Hist. Pontificiae. Eph. Theol. Lov. und Rev. Hist. Eccl. Unter den bedeutendsten Gesamtüberblicken über die verschiedenen Konzilssessionen sei verwiesen auf: G. Caprile, Il Concilio Vaticano II, Terzo periodo, Rom 1956 (bis zur Stunde die einzige Ausgabe, sie bringt die bereits von der Civ. Catt. veröffentlichte Konzilschronik); Y. Congar, Vatican II – Le Concile au jour le jour, Paris 1963; ders., Le Concile au jour le jour – Deuxième session, Paris, 1964; ders., Le Concile au jour le jour – Troisième session, Paris 1965; Dialog unterwegs – Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil, hrsgb. von G. Lindbeck, Göttingen 1965; R. La Valle, Coraggio del Concilio – Giorno per giorno la seconda sessione, Brescia 1964; Fedeltà del Concilio – I dibattiti della terza sessione, Brescia 1965; H. Helbing, Das Zweite Vatikanische Konzil – Ein Bericht, Basel 1966 (umfaßt alle Sessionen); R. Laurentin, L'enjeu du Concile, Paris 1962; ders., L'enjeu du Concile – Bilan de la première session, Paris 1963; ders., L'enjeu du Concile – Bilan de la deuxième session, Paris, 1964; ders., L'enjeu du Concile – Bilan de la troisième session, Paris 1965; J. Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils, Ein Rückblick, Köln 1963; ders., Die Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode, Köln 1965; X. Rynne, Letter from Vatican City – Vatican Council II (First Session), London 1963; ders., The Second Session, New York 1964; ders., The Third Session, London 1965; E. Schillebeeckx, Het tweede Vaticans Concilie, Den Haag 1965; A. Wenger, Vatican II, première session, Paris 1963, ders., Vatican II, chronique de la deuxième session, Paris 1964; Vatican II, chronique de la troisième session, Paris 1965.

[2] In Kirchenzeitung für das Bistum Aachen, Aug./Sept. 1961.

[3] Kann das Konzil auch scheitern? Rh. Merkur, 17. Oktober 1961, von dort abgedruckt in Kirche im Konzil, Freiburg 1963, 13–22.

[4] La réussite du Concile est-elle assurée? Etudes, 95/313 (1962), 190–195.

[5] Può fallire il Concilio? in R. La Valle, Coraggio del Concilio, op. cit., siehe oben Anm. 1, 396–400; vgl. auch M. Gozzini, Concilio aperto, Florenz 1962, 9; Réflexions sur un concile, Lum. et Vie, 14 (1965) n. 74. I u. P.-A. Liegé, Le concile de l'espérance, Signes du temps, 1. Januar 1966, 5–6.

[6] Vatican II, à partir des conciles précedents, Irénikon, 38 (1965), 435. Von P. Rousseau siehe wegen seines Tiefganges und dabei seiner äußersten Nüchternheit den Beitrag: «Le deuxième Concile du Vatican, Réflexions ecclésiologiques», Irénikon 35 (1962), 467–478; Autor du Concile: l'intersession, ebd., ders. 36 (1963), 204–222; Chronique de la deuxième session du Concile, ebd., ders. 507–527; über die dritte Session, ebd., ders. 37 (1964), 508–523; Chronik der vierten Session, ebd., ders. 38 (1965), 473–501.

[7] O. Roegele, Was erwarten wir vom Konzil? Gedanken eines Laien, Osnabrück, 1961.

[8] F. Legrand, Le concile œcumenique et l'evangelisation du monde, Vorwort von Kardinal Suenens, Mulhouse 1962, 142. Vgl. auch J. d'Souza, Bésoins et exigences des missions aujourd'hui, Un concile pour notre Temps, Paris 1961, 167–190.

[9] R. Laurentin, L'enjeu du Concile, op. cit., siehe oben Anm. 1, 158.

[10] Fragen an das Konzil – Anregungen und Hoffnungen, Freiburg 1961, 39 Seiten; B. Häring, Das Konzil im Zeichen der Einheit, Freiburg 1963, 101–117, O. Roegele, Was erwarten wir vom Konzil? op. cit., s. oben Anm. 7, 35–45; O. Rousseau, Les espoirs œcuméniques à l'épreuve des réalités, Un concile pour notre temps, op. cit., 191–223. Vgl. auch A. Bea, L'azione dei christiani, Rom 1962 (mit umfangreichen bibliographischen Anmerkungen); H. Küng, Konzil und Wiedervereinigung, Erneuerung als Ruf in die Einheit, Wien-Freiburg-Basel 1960; B. Pawley, Locking at the Vatican Council, London 1962; K. Skydsgaard, Konzil und Evangelium – Lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil, Göttingen 1962.

[11] Mitarbeiter an diesem Werke: I.-P. Dubois-Dumée, J. De Broucker, R. Voillaume, M.-D. Chenu, Msgr. Marty, F. Houtart, L.-C. Baas, J. D'Souza, O. Rousseau, Y. Congar.

[12] I concili ecumenici nella vita della Chiesa – Prolusione al XXXII corso di aggiornamento culturale – Passo della Mendola – 16. August 1960, Discorsi dell'Archivescovo di Milano – La Chiesa (1957–1962), Milano 1962, 148 Seiten.

[13] Orientamenti pastorali del Concilio Ecumenico Vaticano II, Osservatore Romano, 18–19. September 1961, 5. Besonders bemerkenswert ist folgende Stelle: «Verschiedene Bischöfe haben sich von Anfang an darüber beklagt, daß keine eigene Pastoral-Kommission geschaffen worden ist. Doch wenn man dies nicht getan hat, dann nicht, weil man es vergessen hätte oder aus Nachlässigkeit, vielmehr weil man wollte, daß alle Kommissionen in einem pastoralen Geist arbeiteten.»

[14] Vgl. Acta Apost. Sedis 54 (1962), 792. Der lateinische Text lautet: «scilicet eae inducendae erunt rationes res exponendi, quae cum magisterio, cuius indoles praesertim pastoralis est, magis congruant». Die amtliche italienische Übersetzung des ganzen Stückes, das wir in unserem Beitrag direkt aus dem Lateinischen übersetzt haben, macht den ursprünglichen Text völlig unkenntlich. Auch die offiziellen Übersetzungen in andere Sprachen weisen dasselbe Kennzeichen auf. Die einzige exakte Übersetzung, die uns bekannt ist, ist die von der Herder-Korrespondenz, November 1962 (17), 87 mit der Bemerkung «in eigener Übersetzung». Das Problem der amtlichen Übersetzungen, aber auch der Wiedergaben der nicht schriftlich vorliegenden Ansprachen von Papst Johannes verdiente eine Untersu-

chung, die sich möglicherweise als außerordentlich interessant erweisen könnte.

15 Vgl. J. Hampe, Ende der Gegenreformation? Das Konzil, Dokumente und Deutung, Stuttgart-Berlin-Mainz 1964, 17.

16 Man lese unter diesem Aspekt den ausgezeichneten Artikel von G. Alberigo, Vues nouvelles sur le Concile de Trente, à l'occasion du centenaire, CONCILIUM (frz. Ausg. 7, 65–79), (dtsch. Ausg., Das Konzil von Trient in neuer Sicht – übersetzt von A. Berz).

17 Köln und Opladen 1963, 20.

18 J. Jedin, Strukturprobleme der ökumenischen Konzilien, op. cit., 15.

19 Concilio Ecumenico Vaticano II, Genf 1962, 195.

20 Die Signatur des zweiten Vatikanums – Rückblick auf drei Sitzungsperioden (deutsche Übersetzung des in Anm. 1 zitierten Originals, Wien 1965, 54).

21 La Chiesa a Concilio, Mailand 1964, 145.

22 Siehe in Die Signatur, op. cit., vor allem den Paragraphen, der sich mit den Mißverständnissen auf dem Konzil befaßt, 64–73.

23 Zuerst erschienen in Parole et mission, 21 (15. April 1963), 182–202, und danach erneut abgedruckt in La Parole de Dieu II: L'évangile dans le temps, Paris 1964, 655–672. Wir zitieren aus dem letztgenannten Band.

24 Ebd., ders., 658.

25 Ebd., ders., 661.

26 Ebd., ders., 663.

27 Ebd., ders., 666.

28 L. Carli, La Chiesa a Concilio, op. cit., 144. Doch möchten wir noch hinzufügen, daß über das, was in den so bedeutungsschweren Bemerkungen von Schillebeeckx oder Chenu gesagt ist, hinaus, auch noch in manchen besonderen Situationen verschiedener Gruppen von Konzilsvätern eine gewisse Komplexität bleibt, entweder auf Grund ihrer persönlichen Bildung oder ihrer mangelnden Vorbereitung auf den Dialog oder auf Grund einer Art Minderwertigkeitskomplex in den Auseinandersetzungen mit den Organen der römischen Kurie: alles Elemente, die gewiß von den beiden zitierten Autoren nicht geleugnet werden, die, wie übrigens viele von denen, die sich mit dem Zweiten Vatikanum beschäftigt haben, anerkennen, daß auch die Opposition einen gewissen Nutzen besitzt.

29 G. Lercaro, Giovanni XXIII – Linee per una ricerca storica, Rom, 1965, 30. – Ein ausgezeichnetes Porträt der Persönlichkeit Johannes' XXIII. findet man in der Ansprache, die Kardinal Suenens am 28. Oktober auf dem Konzil gehalten hat; sie ist abgedruckt in R. La Valle, Coraggio del Concilio, op. cit., 517–525.

30 Uns will scheinen, als könne man, zusammen mit Schillebeeckx, sagen: «Statt eines Übergangspapstes (wurde er) zum Papst der Übergangskirche» (op. cit., 74).

31 E. Schillebeeckx, Die Signatur, op. cit., 113.

32 M. Serafian, The Pilgrim, 1964 (es handelt sich hier um ein viel kritisiertes Werk, dessen Lektüre nicht unnütz ist, aber im Hinblick auf die Darstellung der behandelten Periode – der zweiten Session – die notwendigen Vorbehalte erfordert).

33 O. Rousseau, Vatican II, à partir des conciles précédents, op. cit., 447. Siehe auch H. de Lubac, in La Chiesa del Vaticano II, hrsg. von G. Barauna, Florenz, 1965, 5.

34 Qualificazione teologica della Costituzione (Die theol. Qualifikation der Konstitution), La Chiesa del Vaticano II, op. cit., 267 bis 274.

35 La collegialità episcopale dal punto di vista teologico (Die Kollegialität der Bischöfe unter theologischem Gesichtspunkt), La Chiesa del Vaticano II, op. cit., 759.

36 In Luogo di conclusione (Anstelle einer abschließenden Zusammenfassung), La Chiesa del Vaticano II, op. cit., 1262–1263.

37 Art. cit., 758.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

BORIS ULIANICH

Geboren am 5. Februar 1925 in Pola, Italien, studierte an der Philosophischen Fakultät in Rom, wo er mit der These: Il problema della storia in Benedetto Croce 1951 promovierte. Er ist Professor für Kirchengeschichte und liest in Bologna Neue Geschichte, zudem ist er Mitglied des Centro di Documentazione in Bologna. Seine Veröffentlichungen sind u.a.: Sull'ecclesiologia di Paolo Sarpi, Studi Bernardini, Linee di sviluppo del pensiero di Oscar Cullmann; er ist Mitarbeiter der Zeitschriften Rivista di Storia della Chiesa in Italia, Rivista Storica Italiana, Studi Storici OSM und Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. In Vorbereitung sind: I servi di Maria al Concilio di Trento und: Tentativi di unione dalla fine del concilio di Trento alla guerra dei trent'anni.

Heiko Oberman

Von Ockham zu Luther – neueste Untersuchungen

Für den Fortschritt auf dem Gebiet der spätmittelalterlichen Theologie ist ein kritischer Überblick über die Entwicklungen, Übereinstimmungen und Diskussionen in der Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg dringend notwendig. An dieser Stelle aber verfolgen wir ein weniger ehrgeiziges Ziel; wir schließen von vornherein alle Zeitschriftenliteratur aus und bringen eine Auswahl einiger jüngerer Untersuchungen, die besondere Aufmerksamkeit verdienen – entweder auf Grund des Beitrages, den sie liefern, oder des speziellen Themas, das sie behandeln.

Für den Wissenschaftler, der sich mit dem Mittelalter und der Reformationszeit beschäftigt, ist die geringe Zahl von Untersuchungen zum Denken des 14. und 15. Jahrhunderts lange Zeit Anlaß zur Klage gewesen. Die wenigen zur Verfügung stehenden Arbeiten konzentrieren sich häufig auf einen Vergleich zwischen Thomas und Luther, zum Schaden eines Verständnisses der gesamten theologischen Tradition der Zeit als solcher. Kürzlich aber ist eine Reihe wichtiger Monographien erschienen, die aus verschiedenen Ländern und «Schulen» stammen und einen Gezeitenwechsel anzuzeigen scheinen.[1]

I

Eine hervorragende und manche Anregung vermittelnde Gestalt unter den zeitgenössischen Wissenschaftlern ist der Benediktinermönch Paul de Vooght. Nach einer Anzahl von Artikeln, die unter anderem über Hus' Beziehung zu Augustinus (1946) und Hus' Lehre über die Eucharistie (1953) handelten, wurde de Vooght noch weiter bekannt durch seine Darstellung der Diskussionen des 14. und 15. Jahrhunderts über das Verhältnis zwischen biblischer und außerbiblischer Tradition.[2] Von bleibendem Wert ist zweifellos der Teil, der der Ausgabe der interessanten ersten zwölf *Quaestiones* der *Summa* Gerhards von Bologna (gest. 1317) gewidmet ist; aber auch der interpretierende Teil seines Buches, der unmittelbar der durch J. R. Geiselmanns Neuinterpretation des Tridentinischen Dekretes über Schrift und Tradition (1956) ausgelösten Diskussion neue Nahrung gibt, hat sich als beachtenswert erwiesen, sowohl durch seine zuverlässige und breite Untermauerung als auch durch seine umfangreiche Dokumentation. Am eindrucksvollsten und hervorstechendsten ist de Vooghts Eintreten für eine positive Wertung der «orthodoxen» Meinung und des sensus catholicus von John Wyclif, der in früheren Jahrhunderten häufig als «Vorläufer der Reformation» und Vertreter des «Schriftprinzips» betrachtet worden ist. De Vooghts Schlußfolgerungen müssen sorgfältig im Licht der Ausgabe von Wyclifs bedeutendem Frühwerk *De Trinitate* geprüft werden,[3] welches einen Angriff auf die nominalistische These darstellt, daß die Lehre von der Dreieinigkeit zu den *pura credibilia* gehört. Für Wyclif ist diese Lehre zum ersten gerade nicht *credibilis*, sondern auch *intelligibilis*. Zum zweiten ist sie nicht aus der Tradition abgeleitet und kann nicht als Beweis für die komplementäre Rolle der Tradition der Schrift *gegenüber* dienen. Wie Wyclif dann im weiteren Verlauf seines Lebens betont, ist sie mehr eine rationale Entwicklung der *veritas philosophica* der Schrift, die wir den Doktoren der Schrift verdanken. Wyclif schätzt und berücksichtigt die Tradition – ebenso wie die Reformatoren des 16. Jahrhunderts – in dem Maße, indem sie eine *elaboratio* (Ausfaltung des Gehaltes) der Schrift darstellt. Es ist vollkommen klar, daß Wyclif in seinen jungen Jahren dem Nominalismus in all diesen strittigen Punkten von Grund auf ablehnend gegenüber stand und unmöglich mit Ockham und Gerson in ein geistiges Verwandt-

schaftsverhältnis gestellt werden kann, wie es de Vooght für denselben Wyclif fünf Jahre später annehmen möchte.

1960 veröffentlichte der gleiche Autor zwei miteinander in Zusammenhang stehende Arbeiten über Johannes Hus,[4] in denen er dem Urteil Luthers bemerkenswert nahe kommt, man könne Hus keinesfalls als Verfechter einer *Reformation* der Lehre betrachten, sondern vielmehr als einen Mann, den das Ideal einer moralischen *Reform* bewegt habe.[5] In diesem Zusammenhang erscheint übrigens Wyclif in einem vollkommen anderen, weniger rosigen Licht, nämlich als der böse Geist, der hinter Hus' Geschick stand und für seine Verurteilung mindestens in demselben Maße verantwortlich war wie d'Ailly (gest. 1420) und Gerson (gest. 1429). Diese beiden, die als Stimmungsmacher hinter dem Konstanzer Prozeß gegen Hus standen, wollten – so de Vooght – ihre eigene Rechtgläubigkeit auf Kosten des naiven Hus beweisen: «Sie empfanden es als notwendig, ihre eigene Rechtgläubigkeit neu zu bestätigen. So ergriffen sie die providentielle Gelegenheit, einen Häretiker auf den Scheiterhaufen zu bringen.»[6]

De Vooght gehört zu denen, die für Hus ein größeres Maß von Originalität und eine geringere Abhängigkeit Wyclif gegenüber beanspruchen, als man im letzten Jahrhundert gemeinhin annahm (J. Loserth!). Er weist auf die einheimische tschechische Reformbewegung hin (Milic von Kromeriz, gest. 1374). Dabei wird die Schlußfolgerung des 19. Jahrhunderts beibehalten: «Er hat alles empfangen» (45; 71): doch leitete Hus seine Ideen nicht von Wyclif her, sondern von jener böhmischen Reformbewegung. Tatsächlich erscheint, verglichen mit dem radikalen Nikolaus von Dresden (gest. um 1418), Hus als außerordentlich gemäßigt und konservativ. In der entscheidenden Zeit zwischen 1415 und 1418 stehen nachgewiesenermaßen gerade die Worte des Magisters Nikolaus mit ihrer schwer durchschaubaren Verbindung von radikalem Hussitismus und waldensischen Ideen, in besonders hohem Ansehen in der Taboritengemeinde.[7]

Im Hinblick auf Hus' frühere (1397!) Bewunderung, Nachahmung und Verteidigung Wyclifs erheben sich für de Vooght außerordentliche Schwierigkeiten, die sich vielleicht am besten kennzeichnen lassen, wenn man wieder einen Satz von ihm zitiert: «In der Tiefe seiner Seele ist Hus ein zerrissener Mensch. Seine Mentalität (esprit) ist katholisch, doch sein Herz gehört Wyclif» (S. 85, 181, 207, 124). Zwei Beispiele mögen genügen, um die Bemühungen kenntlich zu machen, Hus von der Beschuldigung der Häresie zu reinigen. Was die Eucharistie anbetrifft, folgen einige Prager Theologen Wyclif in der Lehre, daß nach der Konsekration immer noch Brot auf dem Altar ist; doch während sie dabei an die *remanentia* des *materiellen* Brotes denken, meint Hus, wenn er davon spricht, das *eucharistische* Brot (97; vgl. 63, 131, 149, 325). Zum zweiten findet er keine Spur von Donatismus in Hus' These, daß ein Priester, der kein guter Christ ist, nicht wahrhaft *(vere)* Priester ist, da auch ein schlechter «Priester» trotz allem ein richtiger *(verus)* Priester bleibt (175, 271, 203, 462). So entgeht Hus den Fallgruben der Sophismen Wyclifs (!) und beharrt auf der bleibenden Gültigkeit auch der von Unwürdigen *(indigni)* gespendeten Sakramente.[8]

Während de Vooght abschätzig über «die Pariser Theologen» spricht, die nicht fähig waren, den Unterschied zwischen *verus* und *vere* zu erfassen (303), erhebt sich die Frage, ob die Konzilsväter in ihrem Urteil tatsächlich vorschnell gewesen sind. Vor allem der Gebrauch, den Hus von dieser Distinktion in *De Ecclesia* macht, legt den Schluß nahe, daß de Vooght zwar im Recht ist, wenn er Hus gegen die Anklage des ‚Donatismus' verteidigt, die von Hus vertretene Meinung indessen immerhin die Qualifikation als ‹Semidonatismus› verdient. Wir begegnen bei ihm einem Unterton von traditionellem Antidonatismus, insofern moralische Schändlichkeit von Priestern Gott nicht daran hindert, sie als Spender gültiger Sakramente zu verwenden. Zugleich aber hat ein Priester, Bischof oder Papst, der im Stand der Sünde lebt, die Schlüsselgewalt eingebüßt: «Im Stand der Sünde besitzt er nicht die *plenitudo potestatis* (Gewaltenfülle), zu binden oder zu lösen, noch kann er der Kirche irgendeinen geistlichen Nutzen verschaffen.»[9]

Wenn tatsächlich das wahrhaft *(vere)* christliche Leben als persönlicher Aspekt des kanonisch ordinierten *(verus)* Priesters bezeichnet worden ist, befand sich Hus' Standpunkt in Widerspruch zur Tradition des Mittelalters. Tatsächlich ist für Hus das *vere* oder die sittliche Qualität der Lebensführung eines Prälaten Kriterium und konstituierender Faktor für seine Gewalt als kanonisch eingesetztes *(verus)* Glied der Hierarchie: «Wenn der Papst in seiner Lebensführung Christus nachfolgt, so glauben wir, daß er sein wahrer *(verus)* Stellvertreter ist, ...wenn nicht, dann ist er ein Vertreter des Antichristen...»[10]

II.

Wir haben so ausführliche Erklärungen zu de Vooghts Beitrag zu diesem Gebiet gegeben, weil er eine Anzahl zentraler Probleme und Streitfragen aus dem 14., 15. und dem frühen 16. Jahrhundert berührt. Seine Bücher sind mit leidenschaftlicher Anteilnahme geschrieben und faszinieren dadurch den Leser. Doch auf der anderen Seite tendieren sie dahin, die auftretenden Personen in Helden und Schurken einzuteilen. Eins der Hauptopfer dieses Verfahrens ist zweifellos der große Kanzler der Universität Paris, Johannes Gerson. Eine angemessene und notwendige Korrektur ist gegeben in der ausgezeichneten Analyse der Ekklesiologie Gersons, von Guillaume H.M. Posthumus Meyjes.[11] Gegen de Vooghts unbewiesene Behauptung – die eine lange Vorgeschichte hat –, daß Gerson von Marsilius von Padua abhängig sei, belegt Posthumus Meyjes ganz eindeutig aus der *Determinatio de iurisdictione spirituali* (von Meyjes auf den Anfang des Jahres 1400 datiert) und aus *De auferibilitate sponsi ab ecclesia* aus dem Jahre 1409, daß Gerson ausdrücklich und in aller Klarheit Marsilius' papstfeindliche Auffassungen verwarf (282f.). Doch noch wichtiger ist die Unabhängigkeit Gersons von der Ekklesiologie Ockhams, d'Ailly's, Konrads von Gelnhausen (gest. 1390)[12] und Heinrichs von Lagenstein (gest. 1397). Gerson lehnt ihre These ab, daß das *ius universitatis in uno salvari potest*, veranschaulicht durch die Gestalt der Jungfrau Maria, die in der Stunde des Todes Christi blieb, als fast alle Jünger flohen.[13] Da Gerson als gelehriger Schüler von Dionysius dem Areopagiten, die Kirche als ihrem Wesen nach hierarchisch betrachtet, ist für ihn die Laienschaft ausschließlich *ecclesia audiens* und daher unfähig, eine Kontinuität zu sichern: Für Gerson ist die Kirche wesentlich die Hierarchie, auf die sich die sakramentale Ordnung gründet. Gersons scharfe Polemiken gegen die Kanonisten und vor allem gegen die ultramontanen Publizisten, hat seine Interpreten häufig dazu verführt, ihn als Vorkämpfer eines demokratischen Kirchenideals zu betrachten.

In *De Potestate ecclesiastica*, das dem Konzil von Konstanz am 6. Februar 1417 vorgelegt wurde, zeichnet Gerson einen vorsichtigen *Mittelweg* zwischen der absolutistischen und spiritualistischen Auffassung von der Kirche auf. Gerson tritt der Schule von Aegidius Romanus, von Augustinus Alvarez Pelagius, von Petrus de Palude – und in einem Anachronismus könnte man hinzufügen: von Silvester Prierias in seinen frühen Schriften gegen Luther! – entgegen, wenn sie die päpstliche *plenitudo potestatis* so weit ausdehnen, daß die Kirche schließlich vom Papst absorbiert wird (230). Im Schlußabschnitt von *De ecclesiastica potestate* des Aegidius Romanus heißt es tatsächlich: Die *potestas* des Papstes «ist geistlich, himmlich und göttlich, ohne Gewicht, Zahl und Maß».[14] Besonders hingewiesen sei auf die Bedeutung dieses «*sine pondere* – ohne Gewicht» für die sich im Spätmittelalter ergebende Debatte über die Ablässe in Aegidius' Ausführung, daß «...auch was die Schuld und Strafe angeht in ihm (dem Papst) das Gewicht ohne Gewicht ist, denn in ihm ruht so viel Macht, daß sie jedes Gewicht übertrifft, mag es sich um ein Gewicht der Schuld oder um ein Gewicht der Strafe handeln».[15]

Nach 1400 ist Gerson in zunehmendem Maße davon überzeugt, daß eine derartige päpstliche Vorrangstellung die Beilegung eines Schismas unmöglich macht. Er anerkennt daher zwar die «*plenitudo potestatis*» als päpstliches Vorrecht; der Gebrauch *(usus)* dieser Gewalt jedoch muß durch das Konzil reguliert werden, da der Zweck *(finis,)* dem diese Gewalt dient, die gesamte Kirche ist, die vom Konzil repräsentiert wird. Was Aegidius dem Papst allein zugeschrieben hat, schreibt Gerson der gesamten Hierarchie zu: über das «*sine pondere numero et mensura* – ohne Gewicht, Zahl und Maß» des Aegidius und gegen dieses stellt Gerson das Konzil als «größer in seinem Umfang und seiner Ausdehnung ...größer schließlich, weil von größerer Fülle».[16] Der Autor schließt dann, daß weder der *congregatio fidelium* des Marsilius noch der *ecclesia universalis* von Ockham diese Ekklesiologie zugrunde liegt, in der die gesamte Hierarchie ihre Teile (Papsttum, Kardinalat, Archiepiskopat, Episkopat und Priestertum) überragt, ohne einen von ihnen auszuschließen.

Natürlich ist die Unterscheidung, die Wyclif und Hus zwischen *ecclesia* (Kirche) und *communio praedestinatorum* (Gemeinschaft der Prädestinierten) machen, mit dieser Ekklesiologie vollkommen unvereinbar, und de Vooghts Behauptung, Gersons Angriff auf Hus stelle ein Bemühen dar, die eigene zweifelhaft gewordene Rechtgläubigkeit unter Beweis zu stellen,[17] muß zurückgewiesen werden, er entspringt vielmehr einer folgerichtigen und organischen Anwendung seines Denksystems.

Das Kapitel über «Kirche, Schrift und Tradition» ist zum großen Teil einer Diskussion von Gersons Hermeneutik gewidmet. Hier wird sogar noch

deutlicher als in der formellen Behandlung der Natur und des Wesens der Kirche der spiritualistische Standpunkt abgelehnt und bisweilen ausdrücklich als «hussitisch» gekennzeichnet. Dem häretischen Subjektivismus stellt Gerson die These entgegen: «Über den Sinn der Schrift ist nach den Bestimmungen der vom Heiligen Geist inspirierten und gelenkten Kirche zu urteilen und nicht nach freiem Ermessen oder der Interpretation jedes Einzelnen»[17a] (262; Ausg. Dupin I, 3). Der Autor hat vollkommen recht, wenn er schließt, daß das in der Vergangenheit formulierte Dogma vor dem in der Zukunft noch zu formulierenden von Gerson als der eigentliche Literalsinn angesehen wird. Dieser Literalsinn erwächst nicht aus der Schrift selbst *(e mente auctorum)*, sondern aus der Kirche *(e mente Auctoris)*, die vom Heiligen Geist zu aller Wahrheit geführt wird: «Letztlich folgt Gerson nicht überall seinem eigenen Grundprinzip, daß der Literalsinn der Schrift aus der Schrift selbst abzuleiten ist» (264).

Posthumus Meyjes' Bemühen, Gersons hierarchische Auffassung von der Kirche Ockhams Kirche der Laien gegenüberzustellen, muß im Lichte von Ockhams eigener Definition diskutiert werden: «Die allgemeine Kirche umfaßt auch die Gläubigen, die katholischen *Fürsten und Völker* – nicht allein soweit sie gemeinsam und gleichzeitig leben, sondern auch soweit sie aufeinander folgen.»[18] Der Sonderfall der «*ecclesia in virgina continuata*», der in der Person der Jungfrau (allein) weiter fortgesetzten Kirche, ist als Erläuterung einer außergewöhnlichen Situation anzusehen – nach Ockhams eigenen Worten «*casualiter*» und nicht «*regulariter*» –; die Dekretisten haben ihn als abstrakte Möglichkeit diskutiert, und eine Anzahl von Kommentatoren des Hohen Liedes haben ihn völlig realistisch beschrieben. Der Fall der Jungfrau Maria dient vielmehr als Beispiel für die grundlegende Behauptung, daß «die gesamte Kirche niemals, auch nicht für einen Augenblick, von der Wahrheit abweichen kann, weder im Glauben noch in den Sitten...».[19]

III.

Doch die Schlußfolgerungen dieser scharfsinnigen Studie über Gerson finden eine Unterstützung im letzten Bande von George de Lagarde in seiner gelehrten Reihe *La Naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Age*, der sich ganz besonders mit Ockhams Ekklesiologie auseinandersetzt.[20] Von Anfang an ist es klar, daß Ockham in de Lagarde keinen *defensor fidei (suae)* – Verteidiger (seines) Glaubens gefunden hat. Man braucht nicht weit zu lesen (S. 11), um auf eins der Themen zu treffen, die sich durch das ganze Buch hinziehen: daß die vielgestaltige und dabei reiche und gesunde Ekklesiologie des 12. und 13. Jahrhunderts sich unter Ockhams Feder auflöst. Das ermöglicht es dem Rezensenten, sein gewöhnliches Verfahren umzukehren und sein abschließendes Urteil zu geben, ehe er seine These im Detail ausbreitet. Wenn man, auf der letzten Seite dieses eindrucksvollen Werkes angelangt, erstaunt ist, wie es möglich war, daß das Gefüge von Ockhams Denken in dem Text des Buches nicht sichtbar wurde, wo doch jedes Wort in ihm ausgezeichnet belegt ist, so ergeben sich zwei Erklärungen dafür:

Die erste: Obwohl im ersten Kapitel eine Skizze des historischen Hintergrundes entworfen ist, bleibt der unmittelbare historische Zusammenhang, in dem Ockhams Schriften stehen, im Dunkel.[21] Bestimmend für Ockhams Veröffentlichungen war die Situation der abendländischen Kirche zur Zeit der Avignoner Päpste, die heute allgemein in den dunkelsten Farben ausgemalt wird, und diese Situation machte ihn zu einem Theologen der Krise. Was die Kontinuität zu den beiden vorhergehenden Jahrhunderten zerstörte, war also nicht Ockham, sondern das Ausmaß dieser Krise.

Und damit kommen wir zur zweiten Antwort: Was Posthumus Meyjes abschließend über Gersons Einschätzung gesagt hat: «Alle, die davon überzeugt sind, daß die (kurialen) Kanonisten des 13. und 14. Jahrhunderts maßgebend sind, werden Gerson naturgemäß nur wenig Verständnis und noch weniger Hochschätzung entgegenbringen» (S. 315) – gilt mutatis mutandis nicht minder auch für die Ockham-Forschung. Nicht als müßte ein Freund Ockhams notwendig die kurialen Kanonisten und Publizisten geringschätzen und als genüge es, einen gut dokumentierten Bericht über die Schriften des Inceptor Venerabilis vorzulegen – und das hat de Lagarde ganz gewiß getan –, er muß vielmehr Ockham in die Mitte zwischen die beiden Extreme stellen, die er vermieden hat: die päpstlich-triumphalistische Ekklesiologie der Kurialen und die anti-institutionelle spiritualistische Ekklesiologie des spätmittelalterlichen Spiritualismus.

Hält der Leser sich diese beiden Aspekte vor Augen, so wird er de Lagardes Buch mit großem Gewinn lesen. Er wird feststellen, daß Ockham zweifellos weder von den Fratizellen noch von der

Beguinen-Bewegung beeinflußt ist,[22] wenn ihm auch «in mancher Hinsicht und in verschiedenen Punkten ihre Kritik an der Leitung der Kirche der Beachtung würdig schien» (29). Doch die ausgelassene Ergänzung zu dieser Feststellung ist gleichfalls von Bedeutung: daß ungeachtet der Meinungsverschiedenheiten zwischen Ockham und den Kurialisten ihre gemeinsamen grundlegenden Bedenken gegen den sektiererischen Spiritualismus festgehalten werden.[23] In dem Anliegen, an dieser *via media* festzuhalten, haben wir eine annehmbarere Erklärung (als in der traditionellen Berufung auf seine nominalistische Philosophie) dafür, daß in Ockhams polemischen Schriften so wenig von der franziskanischen Spiritualität und Mystik oder dem Vorspiel zur *Devotio Moderna* zutage tritt: Den hemmenden Faktor bilden hier viel mehr die *spirituales* als die *termini*. Doch über diesen zweiten Punkt wahrt der Autor Schweigen, und er kann darüber schweigen, weil die scharfen Umrisse des – von Ockham abgelehnten – kurialistischen Standpunktes ohnehin nicht klar und ausführlich dargestellt sind (16, 134) und ihre Exponenten für gewöhnlich unter die allgemeine Kategorie der «Vorgänger» (48) eingereiht werden, von denen Ockham abweicht (323). In einem abschließenden Teil wird dargelegt, daß diese Abweichung sich in der Theologie des jungen Luther widerspiegelt, wenn nicht gar in dramatischer Weise verfestigt. Luthers Pessimismus und Antirationalismus sind zwar Antithesen zur Haltung und Lehre Ockhams, doch diese Bewegung, in der Luther erzogen war, gab seiner Denkweise auch weiterhin ihre Form und Gestalt und bereitete den Grund für die Verbreitung der Reformation vor (297f.).

In Anbetracht dessen, daß Ockham, im Gegensatz zu Gerson, die Rolle der Laien – einschließlich der Frauen – in der Kirche hervorhebt, da sie nach seiner Auffassung keineswegs nur ein Anhängsel der eigentlichen Kirche darstellen, sondern ganz wesentliche Teile dieser Kirche sind, wäre es denkbar, daß in der Periode nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, bei dem – symbolisch – Hörer und Hörerinnen aus dem Laienstand zugegen waren, höher gewertet wird, daß der Inceptor Venerabilis sich bei der Entwicklung und Vertretung seiner Ideen freigehalten hat von dem sektiererischen Gegensatz zwischen vom Geist geführter Laienkirche und sichtbar-institutioneller Kirche der Prälaten. (wird fortgesetzt)

[1] Für einen ausführlichen bibliographischen Überblick siehe «Forschungen zur spätmittelalterlichen Theologie», Theol. Literat. Zeitg. 91 (1966) Nr. 6. Dazu eine weitere Diskussion von B. Samlley, English Friars and Antiquity in the early fourteenth Century, Oxford 1960; M. Gilmore, Humanists and Jurists, Renaissance Studies, Cambridge, Mass. 1963; J. Dempsey Douglass, Preaching Justification in the Later Middle Ages, Leiden, 1966.

[2] Les sources de la doctrine chrétienne, Brügge 1954.

[3] «Durch die natürliche Vernunft läßt sich klar und wahrheitsgemäß nachweisen, daß Gott dreifaltig ist»: A. Du Pont Breck, Johannis Wyclif Tractatus de Trinitate, Boulder, Colorado, 1962, 2. «Es ist möglich, die Lehre von der Menschwerdung – sowie andere Lehren, die bedeutend schwieriger sind als die der Trinität –, ohne übernatürliche Mittel zu beweisen»; ebd. 11; vgl. 29; 162.

[4] L'Héresie de Jean Huss, Löwen 1960; dgl., Hussiana, Löwen 1960.

[5] Luther WATR 1, Nr. 624; vgl. Nr. 880.

[6] L'Héresie, 474; Hussiana, 208.

[7] Siehe die Einführung und sehr ansprechende Ausgabe von H. Kaminsky, Master Nicholas of Dresden: The Old Color and the New. Selected Works Contrasting the Primitive Church and the Roman Church (Berichte der American Philosophical Society, New Series, V, 1, 1965) Philadelphia 1965.

[8] 214; vgl. Hussiana 231–240.

[9] Tractatus Responsivus, ed. S. Harrison Thomson, Phil. 1927, 5.

[10] Tractatus de Ecclesia, ed. S. Harrison Thomson, Colorado, 1956, 70; vgl. 112f. Die Geschichte der Diskussion über das Verhältnis von *verus* zu *vere* muß auf das Problem des Verhältnisses von *fides* zu *mores* zurückgeführt werden (in der Interpretation von Gratians Feststellung, daß der Papst von niemandem gerichtet werden kann, «nisi deprehendatur a fide devius» – wenn er nicht einer Abweichung vom Glauben überführt wird) und auf die Anfänge der Investitur, die auf das 11. Jahrhundert zurückgehen. Vgl. Anm. 22 und B. Tierney, The Crisis of Church and State, 1050–1300, Englewood Cliffs, N. J. 19–64, 33 ff. Hus' Radikalisierung ist – wenn sie darin auch nicht ohne Vorgänger dasteht – in seinem ständigen Übergang vom Prälaten *(potestas iurisdictionis)* zum Priester *(potestas ordinis)* zu erblicken: die Schlüsselgewalt läßt sich nicht auf eine jurisdiktionelle Autorität beschränken, sie ist vielmehr die wahre Grundlage der priesterlichen Gewalt im Bußsakrament.

[11] Jean Gerson: zijm kerkpolitiek en ecclesiologie, avec une table des matières, 'sGravenhage, 1963; Kerkhistorische Studien, Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis X, ed. J. Bakhuizen van den Brink e.a.

[12] Die radikale Kritik an der «modernen Kirche», die wir bei spätmittelalterlichen Predigern wie Maillard (gest. 1502), Geiler von Kaysersberg (gest. 1515) und Michel Menot (gest. 1518) finden, ist dargelegt von H. Ridlinger in der Geschichte der Exegese des Hohen Liedes bis auf den Pariser Bischof Wilhelm von der Auvergne (gest. 1249); später wiederholt abgeschrieben, und zitiert von Conrad: Die Makellosigkeit der Kirche in den Lateinischen Hohelied-Kommentaren des Mittelalters. BB XXXVIII, Heft 3, Münster/W. 1958, 244ff.; 357f. Eine der hier zitierten Stellen erwartet von der führenden Geistlichkeit der Kirche *(magistratus ecclesiae)* jene Verbindung von *verus* und *vere*, wie sie Hus von allen Mitgliedern der Geistlichkeit verlangt; ebd. 359, Anm. 5. Für den Ausgangspunkt im kanonischen Recht siehe die sorgfältige Diskussion des Decretum, Dist. 40 c. 6. und seiner Interpretation durch den einflußreichen Dekretisten Huguccio (gest. 1210) in B. Tierney, Foundations of the conciliar theory, Cambridge 1955, 59 ff. Wir können hier nicht im einzelnen zeigen, wie viele neue Perspektiven Tierneys Untersuchungen für das Verständnis der spätmittelalterlichen Entwicklungen eröffnet haben. Wir verweisen vielmehr auf A. Weiler, Church authority and government in the Middle Ages, Concilium I, 7 (1965), 123–136 (Neuere Literatur zum

Problem der Regierungsgewalt und der Autorität der Kirche im Frühen Mittelalter [Übers. von Hugo Zulauf], CONCILIUM I, 7 [1965], 599ff.) Hier finden wir auch eine Besprechung der Werke von Walter Ullman, Gaines Post und M. J. Wilks, zu denen wir noch K. Morrison, The Two Kingdoms, Princeton 1964, hinzufügen möchten.

[13] Op. cit., 219. Hier Conrad zugeschrieben, doch findet es sich bereits bei Ockham; die gemeinsame Quelle ist vermutlich die Glosse Ecce Vicit Leo zu Dist. 19 c. 9 des Decretum; vgl. B. Tierney, op. cit., 44. Für Ockham siehe Dialogus I, II. 25, Photoabdruck der Lyoner Ausgabe von 1494 von der Gregg Press, Opera Plurima, I, London 1962, fol. 14vb.

[14] Lib. III, Kap. 12; ed. R. Scholz, 209. Diese ausgezeichnete Ausgabe aus dem Jahre 1929 ist erneut greifbar in einem Photoabdruck, Scientia, Aalen, 1961: «spiritualis, celestis et divina, et est sine pondere, numero et mensura.»

[15] Ebd., zit. Ausg. 208f.: «et quantum ad culpam et quantum ad penam, est in eo (summo pontifice) pondus sine pondere, quia est in eo tantum de posse, quod preponderat omni ponderi, sive sit pondus culpe, sive sit pondus pene.»

[16] 244, Ausg. Dupin II, 248: «maior in amplitudine vel extensione... maior denique quia copiosior.»

[17] Erneut behauptet von de Vooght in seinem «Jean Huss et ses juges»: «...die Ideen von Leuten wie d'Ailly und Gerson, die sie inspirierten (scil. die Definition von Konstanz), sind zweifellos heterodox.» «Das Konzil von Konstanz (Festschrift Dr. Hermann Schäufele)», ed. A. Franzen und W. Müller, Freiburg i. Br. 1964, 167. Unter der ungewöhnlich großen Zahl bedeutender Beiträge zu dieser Festschrift möchten wir besonders erwähnen A. Franzen, Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils vom Ausbruch des Schismas bis zum Pisanum, ebd., 3–35; über Gerson: 26f.

[17a] «Sensus scripturae iudicandus est, prout ecclesia spiritu sancto inspirata et gubernata, determinavit, et non ad cuiuslibet arbitrium vel interpretationem.»

[18] Contra Johannem (XXII), 65; vgl. Dialogus III, 4, I, Kap. 22, zit. Ausg., fol. 228, ra. «ecclesia universalis, quae etiam fideles, non solum in hac vita simul degentes, sed sibimet succedentes, praelatos, et populos catholicos comprehendit.»

[19] Dialogus III, IV, I, Kap. 22, fol. 228 rb 29. – Vgl. die Einführung in die Ausgabe des Breviloquium de principatu tyrannico von R. Scholz, Monumenta Germaniae Historica, VIII, Stuttgart 1952, Photoabdruck von 1944, 26f.; P. Boehner, Collected Articles on Ockham, ed. E. Buytaert, St. Bonaventura 1958, 450f.

[20] V. Guillaume d'Ockham: critique des structures ecclésiales, Löwen-Paris 1963.

[21] In Band IV, Guillaume d'Ockham: Defense de l'empire, Löwen 1962, wird der historische Hintergrund in der Gesamtwertung bedeutend klarer sichtbar. – In beispielhafter Art hat P. Classen die Gedanken von Gerhoh von Reichersberg (gest. 1169) analysiert, und zwar in ständiger Bezugnahme auf die historischen Ereignisse, Erfordernisse der Reform und Schismen seiner Zeit: Gerhoh von Reichersberg, Eine Biographie. Mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie, Wiesbaden 1960. Zur Frage des Auftauchens der konziliaren Idee und des historischen Rahmens, in dem die Dekretisten des 12. Jahrhunderts stehen, ist diese Monographie von wesentlicher Bedeutung; vgl. 196ff., 316. Das deutliche Interesse des Autors an der Geschichte des christlichen Denkens bereichert dieses Buch; siehe z. B. auf S. 242 den Vergleich zwischen Gerhoh und Luther in der Lehre von der Ubiquität Christi.

[22] Die Auswirkung der Beschlüsse des Konzils von Vienne 1311 bis 1312 über die «Sekte der Begarden und der Beguinen», ihre Beziehung zu den Bettelorden, ganz besonders in den Jahren nach 1318, und die heterodoxen Strömungen in diesen Kreisen sind sorgfältig analysiert von E. Neumann, Rheinisches Beginen- und Begarden Wesen, Meisenheim Glau 1959, mit einer ausführlichen Bibliographie.

[23] Vgl. z. B. Breviloquium II, Kap. 4; zit. Ausg. 21.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN

Geboren am 15. Oktober 1930 in Utrecht, in der Presbyterianischen Kirche 1958 ordiniert, nachdem er an den Universitäten Utrecht, Sekolah Tinggi (Indonesien) und Oxfort studiert und 1957 in Theologie promoviert hatte. Er lehrte an der Harvard Divinity School, ist Mitglied mehrerer Akademien der Künste und der Wissenschaften und arbeitet zur Zeit am Institut für Reformationsgeschichte der Universität Tübingen. Mit D. J. Callahan und D. J. O'Hanlon gab er das Werk Christianity Divided heraus (1961 in den USA, 1962 in England, 1963 in Frankreich), er verfaßte weiter The Harvest of Medieval Theology (1963), Spätscholastik und Reformation (1965) und Forerunner of the Reformation (1966), zudem arbeitet er mit an den Zeitschriften The Harvard Theological Review, Church History, Journal of Ecumenical Studies, Kerygma und Dogma.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

James Hennesey

Amerikanische Teilnahme am Ersten und am Zweiten Vatikanischen Konzil: Eine vergleichende Untersuchung

Wenn wir die Rolle der amerikanischen Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Rolle vergleichen, die sie auf dem Konzil von 1869 bis 1870 spielte, so entdecken wir bemerkenswerte Ähnlichkeiten, aber auch beachtliche Unterschiede. An erster Stelle steht die Tatsache, daß die Erfahrung und das Erlebnis des Ersten Vatikanums in erster Linie die Bischöfe betraf, während das Zweite Vatikanum in einem bedeutend höheren Maße die Gesamtheit der Kirche Amerikas einbezog. Das Erste Vatikanum ging vorüber und berührte die amerikanische Kirche recht wenig. Die Auswirkungen des Zweiten Vatikanums auf die Gestalt und Entwicklung der Kirche in den Vereinigten Staaten sind dagegen bereits sehr tiefgreifend gewesen und werden auch in der Zukunft noch tiefgreifend sein. Die Gründe für diese unterschiedliche Auswirkung der beiden Konzile sind recht komplex. Sie liegen in der unterschiedlichen Situation der Welt, der Vereinigten Staaten und der Kirche.

Im Jahre 1869 wurden die Vereinigten Staaten in Rom von 48 Konzilsvätern repräsentiert. Die Kirche, die sie vertraten, zählte 4,5 Millionen Mitglieder in einer Gesamtbevölkerung von 40 Millionen. Ein Jahrhundert später repräsentierten an die 240 amerikanische Kirchenväter 45 Millionen amerikanische Katholiken, die in einer Gesamtbevölkerung von 190 Millionen lebten. Die Vereinigten Staaten von 1869 lebten am Rand der westlichen Welt, waren weitgehend isoliert, eine Macht dritten Ranges und mußten sich von den schweren Wunden eines Bürgerkrieges erholen. 1962 bildeten sie das internationale Zentrum der politischen und finanziellen Macht, und ihre Truppen standen von Berlin bis Seoul. 1869 lebten die Katholiken Amerikas im lebendigen Andenken an antikatholische Bewegungen in ihrem Land. 1960 hatten die Vereinigten Staaten ihren ersten Präsidenten römisch-katholischen Bekenntnisses gewählt. Das Land, das auf dem Ersten Vatikanum von einer kleinen Schar von Bischöfen vertreten wurde, stellte auf dem Zweiten Vatikanum die zweitgrößte Hierarchie in der Kirche.[1]

Was die Bischöfe anbetrifft, so bestand eine auffallende Ähnlichkeit zwischen den Konzilserfahrungen und -erlebnissen von 1869 bis 1870 und 1962 bis 1965. Erzbischof Paul Hallinan, Spezialist für amerikanische Kirchengeschichte und aktiver Teilnehmer am Zweiten Vatikanum fand, daß zu beiden Zeitpunkten die Amerikaner «ihren Weg fanden, lernten, reifer und profilierter wurden».[2] Weitere Parallelitäten existieren auf einzelnen Sachgebieten, in der Behandlung der Probleme unter pastoralem Aspekt, ja selbst in der Einschätzung,

die die Amerikaner erfuhren. Am 12. Dezember 1869 schrieb der *New York Herald* in einen Leitartikel, daß es «ein seltsames Schauspiel für die ganze Welt (sei), ...wie die Bischöfe des Landes, das in allem materiellen Fortschritt, der nach allgemeiner Auffassung bestimmt ist, die Nationen zu lenken und zu leiten, an vorderster Stelle steht, ...das Äußerste annehmen, was die Kirche verlangen kann, und es ihren Brüdern aus den weniger fortgeschrittenen Ländern überlassen, sich für die Notwendigkeit einer größeren Gedankenfreiheit einzusetzen».[3] Im Jahre 1965 kommentierte ein amerikanischer Historiker: «In den Vorbereitungsphasen für das Zweite Vatikanische Konzil war in Rom der unbekannte Faktor die Rolle, welche die nordamerikanischen Bischöfe spielen würden. Mit recht wenigen Ausnahmen zeigten sie kein großes Interesse oder vielleicht auch kein großes Verständnis für die im Hintergrund stehenden Streitfragen. In Europa wurden sie als hart arbeitend, praktisch veranlagt, sophistischen Spitzfindigkeiten abgeneigt und theologisch nicht vollkommen auf der Höhe angesehen.»[4] Keine dieser Einschätzungen trifft genau die Sache. In beiden Fällen hat man allzu häufig die Beurteilungen unkritisch hingenommen.

Unterschiede bestanden zwischen den innerameri-kanischen Gruppen auf beiden Konzilen. 1869 waren viele der amerikanischen Konzilsväter noch im Ausland geborene Einwanderer in die Vereinigten Staaten. 35 der 49 amerikanischen Konzilsteilnehmer hatten ihre Studien außerhalb des Landes abgeschlossen, zehn davon in Rom, weitere sieben in St. Sulpice in Paris, die übrigen an anderen Plätzen Europas.[5] 1962 war der Prozentsatz der in Rom ausgebildeten Bischöfe höher, doch viele von den Amerikanern hatten ihre Seminarausbildung und weiterführenden Studien in der eigenen Heimat absolviert. 1867 ging aus einem Bericht des Heiligen Stuhles hervor, daß in Amerika die Einrichtung der Diözesan-Kanzlei noch weithin unbekannt war.[6] Im Jahre 1962 richtete sich die Kritik darauf, daß die bischöflichen Ämter das Hauptreservoir der Kandidaten für das Bischofsamt bildeten und gegen die sogenannte «bürokratische Mentalität».

1962 ebenso wie 1869 konnte man den Eindruck gewinnen, als seien die Probleme, denen die Kirche gegenüberstand, weithin Sache Europas: Die innere Reform der römischen Kurie, die vielgestaltige Kontroverse um die Heilige Schrift, die Liturgiereform, der Ökumenismus, die organisatorische Struktur der Kirche, die Kollegialität der Bischöfe, die Stellung der Laien, die Eigenart und die Natur der kirchlichen Autorität – all diese Probleme und eine ganze Anzahl weiterer, über die in Europa heiß diskutiert wurde, waren für Amerika keineswegs derart brennend, zumindest nicht in sichtbarer Weise. Ein Jahrhundert früher war es nicht viel anders: Weder an der Erhaltung der weltlichen Gewalt des Papstes, noch an der Forderung nach einer Definition der Unfehlbarkeit oder an der Zurückweisung der Herausforderungen von seiten des Liberalismus, des Rationalismus und des Antiklerikalismus bestand auf amerikanischer Seite ein besonderes Interesse. 1869/70 kam es dann auch sehr bald unter den Amerikanern zu Meinungsverschiedenheiten über das Hauptergebnis des Konzils: die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes. Dagegen fand 1960 alles, was mit dem *aggiornamento* zu tun hatte, in bedeutend größerem Umfang seinen Weg in das Bewußtsein der amerikanischen Katholiken und zwar mit einer überraschenden Schnelligkeit; es war, als hätten die Probleme unter der Oberfläche geschwelt und seien nun unter dem Druck des Konzils aufgebrochen.

Ein Faktor, der dazu beitrug, daß das Zweite Vatikanum eine breitere und tiefere Auswirkung bekam als das Erste, war das seltsame Zusammenspiel, das durch den gemeinsamen Einfluß von Papst Johannes XXIII. und Präsident John F. Kennedy zustande kam: zwei vollkommen verschiedene Menschen, von denen jedoch jeder den tiefempfundenen Erfordernissen der Zeit Rechnung zu tragen suchte. Ein zweiter Faktor war die schnelle Verbreitung der Ideen und die wachsende Gemeinsamkeit der grundlegenden Interessen, zwei Phänomene der Zeit nach dem 2. Weltkrieg. 1869 waren die Probleme, denen das Konzil gegenüberstand, rein kirchlicher oder europäisch-politischer Natur. Die Argumente *pro* und *contra* waren in den Vereinigten Staaten bekannt, wurden aber von denen, die nicht durch Amt und Beruf Männer der Kirche waren, kaum als Fragen von lebenswichtigem Interesse angesehen. In den Jahren vor dem Zweiten Vatikanum dagegen hatten die Gedanken von Wissenschaftlern wie Rahner, de Lubac, Congar und anderen begonnen, einen tiefen Einfluß auf das Denken der katholischen Intellektuellen Amerikas auszuüben. Es bedurfte nur noch eines Zündfunkens, und den gab das Konzil. Unter anderen vermittelten die Schriften und Vorlesungen eines Hans Küng dieses Bewußtsein auch weiteren Kreisen. Auf der innerameri-kanischen Bühne tauchten Namen wie Murray, Wei-

gel und Diekmann von den theologischen Fachzeitschriften her auf, und ihre Ideen ergriffen immer größer werdende Kreise.

Doch auch die gewaltige Entwicklung der Kommunikationsmittel im Laufe der letzten 50 Jahre trug ungemein zur Auswirkung des Zweiten Vatikanums auf der amerikanischen Bühne bei. 1860 war das einzige Kommunikationsmittel die Presse. Die weltliche Presse Amerikas stand dem Konzil, dem Papsttum und allem, was damit zusammenhing, nahezu gleichmäßig feindlich gegenüber.[7] Ein vollkommen anderes Bild von der Situation in Rom während des eben beendeten Konzils vermittelten Presse, Fernsehen und Rundfunk diesmal. Im großen und ganzen standen die Reporter den Ereignissen mit Sympathie, einigem Sachwissen, Verständnis und der Bereitschaft zu einer gründlichen Auseinandersetzung gegenüber. Ein Amerikaner – vielleicht waren es auch mehrere – mit Namen Xavier Rynne half mit, die Mauern des Schweigens zu brechen, die man ursprünglich um die Vorgänge des Konzils aufrichten wollte, und der Presseausschuß der Bischöfe der Vereinigten Staaten sorgte für eine ausreichende Unterrichtung der Reporter und durch diese – der Welt.

Bei der inneren Arbeit des Konzils waren die Vereinigten Staaten durch eine ansehnliche Auswahl von Mitgliedern und Konsultoren in den Vorbereitungskommissionen, durch eine beträchtliche Anzahl von Bischöfen in den Konzilskommissionen und durch *periti* vertreten, die in verschiedenem Umfang zu den Arbeiten des Konzils ihren Beitrag leisteten. Das alles stand in beträchtlichem Gegensatz zu der Situation auf dem Ersten Vatikanum, wo nur ein einziger Amerikaner an der Vorbereitung des Tagesordnung teilnahm und nur sechs Bischöfe aus den Vereinigten Staaten in den Konzilskommissionen mitarbeiten konnten.[8] All diese Faktoren – das Klima der Ära Johannes' XXIII., das wachsende internationale Bewußtsein von den grundlegenden Anliegen, die weitere Verbreitung und Assimilation der theologischen Ideen, die positive und informationswillige Einstellung der Kommunikationsmittel und die stärkere Einbeziehung der Kirche Amerikas in das Konzilsgeschehen – lösten bei einer geistig höherstehenden, besser gebildeten, intellektuell bewußteren Katholikenschaft in den Vereinigten Staaten den Willen aus, das Zweite Vatikanum in ganz spezieller Weise zu einem Konzil der Gesamtkirche und nicht allein ihrer hierarchischen Spitzen werden zu lassen.

Eine Tatsache vor allem bringt den Historiker, der sich mit der amerikanischen Kirchengeschichte befaßt, besonders in Verwirrung: das Fehlen jeglichen historischen Sinnes, ja selbst das Fehlen irgendeines ernsthaften Interesses an der Entwicklung eines Sinnes für die Geschichte, die er bei seinen Zeitgenossen vorfindet. Wenn er die beiden Vatikanischen Konzile studiert, ist er betroffen durch die Faktoren der amerikanischen Konzilserfahrung, die sich als konstant erwiesen haben, doch stellt er fest, daß diese Kontinuität nur eine äußerst geringe Bedeutung für eine entsprechende theologische Entwicklung auf amerikanischem Boden besitzt. Die Kirche in den Vereinigten Staaten beginnt immer von neuem und entlehnt sehr häufig Erkenntnisse aus anderen Ländern, wenn sie den Eindruck gewinnt, sie bewegten sich in der Richtung ihres eigenen Erbes. Ein Beispiel dafür ist die Frage nach der bischöflichen Kollegialität.

Nirgendwo in der Kirche des Westens faßte im 19. Jahrhundert die konziliare und kollegiale Tradition tiefer Wurzel als in den Vereinigten Staaten. Ihren Ausdruck begann sich diese Tradition in Amerika mit den zwischen 1783 und 1789 in Maryland abgehaltenen drei Generalkapiteln der Geistlichkeit zu schaffen. Es folgte die Diözesansynode des Jahres 1791 von Baltimore, die Bischofskonferenz von 1810, sieben weitere Provinzialsynoden in Baltimore zwischen 1829 und 1849, sowie zwei Plenarsynoden der amerikanischen Bischöfe ebenfalls in Baltimore, in den Jahren 1852 und 1866. Die Versammlung repräsentierte in jedem Falle die gesamte amerikanische Kirche.[9] Bereits 1839 entwarf der bedeutendste damalige Theologe Amerikas, Francis P. Kenrick, eine ausdrückliche Erklärung über die Existenz des *collegium episcopale* und seine Stellung dem Papst gegenüber. Bei den römischen Konferenzen, die der Definition der Unbefleckten Empfängnis im Jahre 1854 vorausgingen, stellte der gleich Kenrick in Rom ausgebildete Bischof Michael O'Connor ausdrücklich den Antrag, die Definition nur mit Zustimmung der Bischöfe vorzunehmen.[10] Die Plenarsynode von 1866 in Baltimore bestätigte Existenz und Vorrechte des Kollegiums der Bischöfe als Nachfolger der Apostel.[11] Und auf dem Ersten Vatikanischen Konzil widersetzten sich die amerikanischen Bischöfe auch hauptsächlich deshalb der Definition der Unfehlbarkeit, weil sie nicht erkennen konnten, auf welche Weise der vorgeschlagene Definitionstext die Stellung des Episkopates garantierte.[12] Auf dem mit diesem Komplex eng zusammenhängenden Ge-

biet des päpstlichen Primates sicherte Erzbischof Spalding von Baltimore den Einbau einer Erklärung in den Konzilstext, die Konflikte zwischen der ordentlichen, unmittelbaren päpstlichen Jurisdiktion und der örtlichen bischöflichen Jurisdiktion vermeiden sollte.[13]

Erneut trafen die amerikanischen Bischöfe sich im Jahre 1884 zu einer Synode, und von diesem Zeitpunkt an fanden regelmäßige Bischofsversammlungen statt: zunächst nur für die Metropoliten und danach – vom ersten Weltkrieg an – für die gesamte Hierarchie. Diese Treffen erhielten keine jurisdiktionellen Vollmachten, und es war mehr ihr Einfluß als die ältere und längere konziliare Tradition, die das Denken der Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanum formte. Kardinal Spellman stellte fest, daß die jurisdiktionellen Auswirkungen der Kollegialität zu dem in Widerspruch ständen, was er seiner Zeit im Seminar gelernt hatte.[15] Andere Amerikaner waren dem Gedanken gewogener, doch gerade ein so fortschrittlicher Mann wie Kardinal Meyer hatte Bedenken dem Einbruch einer Jurisdiktion des nationalen Episkopates in die Leitung der einzelnen Diözesen gegenüber.[16] Ein überzeugter Verfechter der Idee der Kollegialität war Kardinal Ritter, doch bei seiner Intervention berief er sich nicht auf die starke amerikanische Tradition in diesem Punkt.[17] Nur die Intervention von Kardinal Shehan von Baltimore erinnerte sehr an das «traditionelle» Denken der amerikanischen Kirche und besonders seines Vorgängers Martin Spalding, als er verlangte, man solle klarstellen, daß die Stellung der Bischöfe und die des Papstes durchaus miteinander vereinbar seien.[18] Doch muß zugegeben werden, daß die amerikanischen Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanum in ihrem Beitrag zur Diskussion über die Kollegialität die Erfahrung der Kirche der Vereinigten Staaten generell nicht zur Geltung brachten.

Auch auf einem anderen Sektor der Diskussion, dem des Verhältnisses zwischen der Hierarchie, den Priestern und den Laien, reichte der amerikanische Beitrag zur Konzilsdiskussion über den des Ersten Vatikanums hinaus. Während des Ersten Vatikanischen Konzils herrschte in den Vereinigten Staaten eine beträchtliche Erregung um die Situation der Pfarrgeistlichkeit, die als «zweite Klasse der Hierarchie» bezeichnet wurde. Obwohl als Ergebnis dieser Erregung ein Bischof gezwungen war, zu resignieren, leistete die amerikanische Hierarchie aufs ganze gesehen dieser Herausforderung Widerstand.[19] Vor hundert Jahren war der Bischof höchster Herrscher in seiner Diözese. Auch eine «Einmischung» der Laienschaft in die Angelegenheiten der Kirche wurde nur mit größtem Argwohn betrachtet. Wenn auch überzeugte und energische Redakteure wie James A. Mac Master vom *Freeman's Journal* nicht zögerten, auf diesem oder jenem kirchlichen Gebiet Ratschläge zu geben, war das Problem der Beteiligung der Laien an der Kontrolle des Kirchenbesitzes noch zu jung, um die Bischöfe für die Ideen einer stärkeren Einbeziehung der Laienschaft in die Angelegenheiten der Kirche zugänglich zu machen. In den Konzilssitzungen von 1963 und 1964 jedoch äußerten verschiedene von den Amerikanern unumwunden ihre Meinung: Kardinal Shehan forderte ein größeres Verständnis für die Teilnahme der Priester und Bischöfe an dem einen Priestertum.[20] Hilfsbischof Stephen A. Leven von San Antonio sprach offen im Namen der Pfarrgeistlichkeit und befürwortete außerdem aufs nachdrücklichste ein echtes Gespräch zwischen Hierarchie und Laienschaft.[21] In dem letztgenannten Zusammenhang erinnerte er an die Diözesanverfassung, wie sie im frühen 19. Jahrhundert Bischof John England von Charleston entworfen hatte und schlug sie als Modell für die Schaffung von Diözesan- und Pfarrsenaten vor.[22] Kardinal Ritter wandte sich energisch gegen den klerikalen Ton des *Schemas* über das Laienapostolat und verlangte eine sorgfältigere theologische Grundlegung, welche die Wirklichkeit der Rolle des Laien in der Kirche in vollem Umfang zum Ausdruck brächte.[23] Ungeachtet der eingestandenen Schwierigkeiten auf dem Gebiet des Verhältnisses zwischen Geistlichkeit und Laien konnten die amerikanischen Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanum von einer Erfahrung ausgehen, die in ihrem Lande besser war als an vielen Stellen, und sie taten dies auch.

Auf beiden Konzilen waren die Amerikaner bisweilen als «Pragmatiker» verrufen. Erzbischof Hallinan hat jedoch gezeigt, daß der Begriff «pragmatisch» unter einigen spezifischen Vorbehalten mit «pastoral» übersetzt werden kann.[24] Bischof Verot von Savannah war ein derartiger amerikanischer Pragmatiker auf dem Ersten Vatikanischen Konzil. Sein Ruf nach einer Annäherung zwischen Kirche und moderner Wissenschaft hätte ausgezeichnet auf das Zweite Vatikanum gepaßt.[25] Die Kardinäle Meyer und Shehan sorgten für die theoretische Untermauerung der amerikanischen Methode, indem sie auf die Notwendigkeit einer gegenseitigen Durchdringung von Welt

und Kirche hinwiesen, da das eigentliche Objekt der Erlösung nicht der Mensch allein sei und in der realen Ordnung das Natürliche und das Übernatürliche einander am gleichen Subjekt immer ergänzten.[26] Bischof Leven gab der Diskussion über den Ökumenismus eine eigene Perspektive, indem er die Konzilsväter daran erinnerte, daß er und seine Amtsbrüder aus der Erfahrung des Zusammenlebens mit Nichtkatholiken und der Entwicklung eines Programmes religiöser Erziehung in einer pluralistischen Gesellschaft sprächen.[27] Seine Intervention erinnerte an die verschiedener Amerikaner ein Jahrhundert früher, die die Väter des Ersten Vatikanums immer wieder auf die Wirklichkeiten der Welt hinwiesen, in der sie lebten. Bei stark emotionsgeladenen Themen wie der atomaren Abrüstung und der Geburtenkontrolle zögerten die amerikanischen Bischöfe des Jahres 1965 nicht, Standpunkte einzunehmen, die sie als realistisch empfanden, wenn sie auch nicht unbedingt populär waren.[28]

Eins der Gebiete, auf denen die amerikanische praktische Erfahrung sich anfänglichen Vorbehalten gegenüber durchsetzte, war der Ökumenismus. Engere interkonfessionelle Verbindungen waren in der amerikanischen Kirche der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum eher Ausnahme als Regel, wurden jedoch im Anschluß an das Konzilsdekret weithin freudig anerkannt. Denn auch hier war letztlich ein ursprünglich amerikanischer Standpunkt in der Zeit zwischen den beiden Konzilien gründlich in Vergessenheit geraten. Bereits 1869/70 spiegelten verschiedene amerikanische Interventionen Erfahrungen des Lebens in einer pluralistischen Gesellschaft wider. So betonten etwa die Bischöfe Elder und Whelan die Notwendigkeit eines sorgfältigen Gebrauches der Heiligen Schrift, und die Bischöfe Amat und Lynch hoben nachdrücklich den guten Willen und die religiöse Aufrichtigkeit ihrer evangelischen Landsleute hervor.[29] Aber die Einwanderungswellen, die zu einer Isolierung der katholischen Kirche und ihrer Anliegen von der übrigen Nation geführt hatten, und der Komplex, der vor einem halben Jahrhundert und mehr durch die Amerikanisten- und Modernistenkrisen entstanden war, hatten für eine Zeitlang innerhalb des amerikanischen Katholizismus die Bewegung im Sinne dessen, was wir heute Ökumenismus nennen, aufgehalten. Nun setzte sie im Gefolge des Zweiten Vatikanums erneut ein.

Ein weiteres erregendes Thema war das der liturgischen Reformen. Nicht einmal ein begeisterter und optimistischer Verfechter der liturgischen Bewegung hätte noch vor fünf Jahren gewagt, eine Umgestaltung der Liturgie in einem Ausmaß vorauszusagen, in dem sie tatsächlich erfolgte. Doch schon bei den allerersten Sessionen des Konzils übernahm Erzbischof Hallinan die Führung und ordnete die amerikanischen Kräfte zum Einsatz für diese Reform. Natürlich haben sich diese Wandlungen nicht ohne Opposition – sowohl von geistlicher Seite als auch aus Laienkreisen – durchgesetzt. Auf der Tagesordnung des Ersten Vatikanums tauchte diese Frage überhaupt nicht auf; doch sollte man sich tunlichst daran erinnern, daß im Jahre 1787 John Carroll, der drei Jahre später der erste amerikanische Bischof werden sollte, schrieb, die Einführung einer Liturgie in der Muttersprache sei «wesentlich für den Dienst Gottes und das Wohl der Menschheit».[30] – Die Erklärung über die Nichtchristen stellte ein weiteres neues Thema des Zweiten Vatikanums dar, und es ist erwähnenswert, daß die amerikanische Unterstützung dafür außerordentlich stark war.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit ist geradezu als *der* amerikanische Erfolg des Zweiten Vatikanischen Konzils dargestellt worden.[31] Hätte mehr Zeit zur Verfügung gestanden, so wäre eine entsprechende Erklärung möglicherweise auch der amerikanische Erfolg des Ersten Vatikanums gewesen. In einer Vorbereitungskommission dieses Konzils kämpfte seinerzeit der einzige darin vertretene Amerikaner beharrlich gegen die Absicht, den Grundsatz der Einheit von Staat und Kirche zu kanonisieren.[32] Und auf dem Konzil selbst hatte Erzbischof Purcell sich schon bereit gefunden, in aller Form den damals noch recht gewagten Standpunkt zu vertreten, daß vollkommene Freiheit für alle Religionsbekenntnisse auch für die katholische Kirche unendlich viel günstiger sei, als es das spezielle Patronat und die besondere Protektion des Staates sein könne.[33] Dazu sollte es auf dem Ersten Vatikanischen Konzil nicht mehr kommen, doch waren unter Leitung von Kardinal Spellman die amerikanischen Bischöfe maßgeblich daran beteiligt, die Aufmerksamkeit der Väter des Zweiten Vatikanums auf dieses Thema und Anliegen zu lenken. Und kaum war dieses Thema zur Sprache gekommen, da entwickelte gleich eine ganze Reihe von Amerikanern die theoretischen, ökumenischen und pastoralen Gründe für die Annahme einer entsprechenden Erklärung.[34] Im übrigen ist allgemein anerkannt, daß eine der treibenden Kräfte des Konzils auf diesem Gebiet der amerikanische Jesuit

John Courtney Murray war. Die Ausführungen, die Erzbischof Purcell im Jahre 1870 vorbereitet hatte, stützten sich vornehmlich auf pastorale Erwägungen. Auch die amerikanische Stellungnahme auf dem Zweiten Vatikanum blieb sich dieser Motive bewußt. Doch steuerte sie auch philosophische, theologische und rechtliche Argumente bei, die mithalfen, die Väter von der Notwendigkeit einer klaren, unzweideutigen Erklärung zu diesem Thema zu überzeugen.

Die amerikanische Erfahrung auf den beiden Vatikanischen Konzilen war nicht gleichartig. Zuviel war dafür in dem dazwischenliegenden Jahrhundert geschehen. Gewiß gab es Ähnlichkeiten, und die ausgeprägteste davon war vermutlich der stark und beharrlich pastorale Akzent von seiten der amerikanischen Bischöfe. Mit wenigen Ausnahmen sind die Amerikaner niemals Theoretiker gewesen. Doch haben sie auf beiden Konzilen dazu beigetragen, die moderne Welt und die Erfordernisse des Apostolates bewußt zu machen.

Die Auswirkungen des Zweiten Vatikanums auf die amerikanische Kirche müssen noch näher betrachtet werden. Es sind Anzeichen vorhanden, daß sie eine anspruchsvollere und profilierte Laienschaft entstehen lassen, eine Wandlung der strukturellen Starrheit bringen und ein stärker reflektierendes Bewußtsein von der Bedeutung und den Anforderungen des katholischen Glaubens wecken. Generell waren die Auswirkungen des Zweiten Vatikanums auf die katholischen Christen und die Nichtkatholiken gleichermaßen unvergleichlich größer als die seines Vorgängers. Die Kirche in den Vereinigten Staaten hat eine Wendung vollzogen und gedenkt nicht, sie wieder rückgängig zu machen. An manchen Stellen besteht eine Neigung, die Vergangenheit und ihre Leistungen herabzusetzen. Es ist aber zu hoffen, daß eine bessere Kenntnis der Fakten der Vergangenheit dazu führen wird, den amerikanischen Katholiken Festigkeit, Stärke und Mut zu geben für ihren Weg in die jüngste postkonziliare Ära der Kirchengeschichte.

[1] Für das Erste Vatikanum siehe J. Hennesey, The First Council of the Vatican: The American Experience, New York, 1963. – Die Hauptquelle für das Zweite Vatikanum war F. Anderson, ed., Council Daybook Vatican II, 3 Bde., Washington, 1965–1966.

[2] P. Hallinan, The American Bishops at the Vatican Councils, Catholic Historical Review 51 (1965), 379.

[3] Hennesey, op. cit., 51.

[4] B. Hill, The North American Bishops and the Second Vatican Council, Colloquium 4 (1965), 24.

[5] J. Code, Dictionary of the American Hierarchy, New York, 1940.

[6] Mansi 49, 265.

[7] J. Beiser, American Secular Newspapers and the Vatican Council, Washington 1942.

[8] J. Hennesey, James A., Corcoran's Mission to Rome: 1868–1869, Catholic Historical Review 48 (1962), 157–181; First Council of the Vatican, 48–49.

[9] P. Guilday, A. History of the Councils of Baltimore: 1791–1884, New York 1932.

[10] J. Hennesey, Prelude to Vatican I: American Bishops and the Definition of the Immaculate Conception, Theol. Stud. 25 (1964), 413, 418. Dgl. First Council of the Vatican, 205–206.

[11] Coll. Lacen. 3, 413.

[12] Hennesey, First Council of the Vatican, 312.

[13] Op. cit., 222.

[14] Anderson, 1, 231–232; 256.

[15] Op. cit., 251.

[16] Op. cit., 168; 256–257.

[17] Ibid.

[18] Op. cit., 177–178.

[19] Der Führer der Kampagne für die «zweite Klasse der Hierarchie» war Rev. Eugene M. O'Callaghan von Cleveland. Die Geschichte dieser Bewegung muß noch geschrieben werden. O'Callaghan vertrat das Freeman's Journal in Rom während des Konzils. – Vgl. First Council of the Vatican, 118.

[20] Council Digest, 16. Oktober 1965, 4. Der Digest war für den Gebrauch der amerikanischen Bischöfe vom römischen Büro der NCWC geschaffen.

[21] Anderson, 2, 115–116.

[22] Op. cit., 118.

[23] Op. cit., 112.

[24] Hallinan, 381.

[25] M. Gannon, Rebel Bishop, Milwaukee, 1964, ist die Standard-Biographie von Verot.

Weiterführung der Anmerkungen auf S. 548

JAMES HENNESEY

Geboren am 6. Oktober 1926, Jesuit, zum Priester geweiht 1957, studierte an der Fordham University, an der Loyola University in Chicago, an den Päpstlichen Fakultäten für Philosophie und Theologie des Woodstock College und an der Catholic University of America, dabei erwarb er sich das philosophische Lizentiat, den Master of Arts in Geschichte und den Dr. phil. (1963) mit der Dissertation: The Bishops of the United States at the First Vatican Council. Er ist Professor für amerikanische Kirchengeschichte an der Gregoriana in Rom. Seine Veröffentlichungen betreffen alle das Erste Vatikanische Konzil vom Standpunkt der amerikanischen Beteiligung aus, z. B.: The First Council of Vatican: the American Experience (1963), ebenso schrieb er darüber Artikel in den Zeitschriften Catholic Historical Review, America, Continuum, Theological Studies, Dialog, Catholic Mind und in der 1965 erschienenen Catholic Encyclopedia for School and Home. Gegenwärtig ist er Mitglied der Provinzialverwaltung seines Ordens.

26 Anderson, 2, 163–164; Council Digest, 23. September 1965, 3–4.
27 Anderson, 1, 305.
28 Op. cit., 2, 247–248.
29 Hennesey, First Council of the Vatican, 134–142.
30 J.-T. Ellis, Perspectives in American Catholicism (Benedictine Studies, 5) Baltimore, 1963, 129.
31 J.-C. Murray, Thoughts in Midstream, Vatican II, New York, 1964, 43–44.
32 Hennesey, James A., Corcoran's Mission to Rome, 164–165; 169–171.
33 Hennesey, First Council of the Vatican, 132–133.
34 Zu den bedeutendsten Interventionen von amerikanischer Seite gehören die der Kardinäle Shehan, Cushing, Meyer und Ritter, von Bischof Primeau und Erzbischof Alter – sämtliche während der dritten Session; und der Kardinäle Cushing, Ritter und Shehan sowie von Erzbischof Hallinan während der vierten Session.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Charles Moeller

Das Projekt eines ökumenischen Instituts in Jerusalem

I. VON ROM NACH JERUSALEM

1. Zur Vorgeschichte

Anläßlich einer Audienz, die während der Zweiten Konzilssession den nichtkatholischen Beobachtern gewährt wurde, betonte Professor Skydsgaard von der Fakultät für Lutherische Theologie von Kopenhagen in seiner Ansprache an den Heiligen Vater den Nutzen gemeinsamer theologischer Forschungsarbeit. Er erwähnte beiläufig die Heilsgeschichte, ein Thema, dessen Bedeutung bekanntlich die von Oscar Cullmann angestellten Untersuchungen aufgezeigt haben. Dieses Thema, das die orientalische Tradition unter dem Namen «Heilsökonomie» kennt, würde sich ausgezeichnet zu gemeinsamer Forschungsarbeit eignen. In seiner Antwort bekundete Paul VI. ein großes Interesse an dieser Idee.

Im Lauf seiner Pilgerfahrt nach dem Heiligen Land kam Paul VI. der Gedanke, dieses Projekt in Form eines ökumenischen Forschungsinstituts in Jerusalem konkrete Gestalt annehmen zu lassen. Der wesensgemäße Zusammenhang zwischen der Kirche und Jesus Christus, den er in die Mitte seines Rundschreibens «Ecclesiam suam» gestellt hatte, trat ja gerade dort ganz deutlich zutage.

Im April 1964 beauftragte der Papst P. Theodore Hesburgh C.S.C., Präsident des Internationalen Bundes katholischer Hochschulen und Rektor der Universität Notre-Dame (Indiana, USA), die nötigen Schritte zur Errichtung eines Instituts von Universitätsrang und echt ökumenischem Charakter zu unternehmen. Eine provisorische Kommission, innerhalb derer ein Exekutivkomitee gebildet wurde, machte sich an die Arbeit. Die Konzilssessionen und zahlreiche Reisen nach Jordanien, dem Libanon, Ägypten, Griechenland, der Schweiz, England, Nordamerika, Südamerika, Japan usw. ermöglichten es, in beständigem Kontakt mit den getrennten Brüdern das angestrebte Ziel zu verwirklichen.

Anläßlich einer Konferenz, die vom 26. bis 28. November 1965 im Haus der Rockefeller-Stiftung in Bellagio stattfand, wurde das erste Akademische Komitee des Instituts gebildet. Am 15. Dezember konnte man der Presse folgende Mitteilung übergeben:

2. Das Communiqué von Bellagio

Eine Gruppe von römisch-katholischen, orthodoxen (chalkedonischen und nicht-chalkedonischen), protestantischen und anglikanischen Theologen,

die in der Villa Serbelloni (der Rockefeller-Stiftung gehörendes Zentrum für Begegnungen) zu Bellagio am Comersee in Italien zusammenkamen, konstituierten sich zum Akademischen Rat eines Ökumenischen Instituts für theologische Forschungen, das zu Jerusalem in Jordanien gegründet werden soll. Dieser Beschluß entsprach einer Einladung des internationalen Bundes katholischer Hochschulen, dem Papst Paul VI. den Auftrag erteilt hatte, dieses Projekt in die Wege zu leiten. Im Lauf von ökumenischen Begegnungen, die kürzlich stattgefunden haben, sprach man den Wunsch nach einem Programm für gemeinsame theologische Forschungen aus, dessen Hauptthema das erlösende Handeln Gottes in der Geschichte und dessen Bedeutung für die Menschen von heute sein sollte. Dieses Institut soll dazu dienen, dieses Vorhaben zu verwirklichen.

Die Mitglieder des Akademischen Rates haben die akademischen, administrativen und finanziellen Probleme, welche die Errichtung des Institutes stellt, sowie die Programm- und Personalfragen studiert. Man einigte sich darauf, daß das Forschungsprogramm in jeder Beziehung von Universitätscharakter sein müsse. Das Institut soll zunächst und vor allem qualifizierten Forschern und Studenten, die bereits ein Diplom in Theologie besitzen, Gelegenheit bieten, gemeinsame Forschungen vorzunehmen. Man hofft, daß es später durch wissenschaftliche Untersuchungen, Seminarien und Vorträge zu einem Zentrum werde, das in den Klerus und die Laienschaft ökumenischen Geist ausstrahlt. Es liegt auch in den Absichten des Akademischen Rates, daß die Studienarbeit in einer Atmosphäre des Gebets und des Kultes vor sich gehe.

Das Institut soll in Geist und Struktur voll und ganz ökumenisch sein. Im Hinblick auf ihre ökumenische Erfahrung und ihre Qualifikation als Universitätsprofessoren wurden die Mitglieder des Akademischen Rates eingeladen, am Institut mitzuarbeiten. Der Rat wird die volle Verantwortung für die Leitung des Universitätsinstituts übernehmen.[1]

II. AUFBAU UND ARBEITSWEISE DES INSTITUTS

Das Institut soll von einem Akademischen Rat geleitet werden, der sich aus Professoren zusammensetzt, die den verschiedenen christlichen Kirchen und Bekenntnissen angehören. Dieses Komitee soll nicht mehr als dreißig Mitglieder umfassen.

Das Komitee hat den permanenten Stab des Instituts zu Jerusalem zu bestellen. Dieser Stab von fünf bis sieben Mitgliedern aus verschiedenen christlichen Kirchen oder Konfessionen hat das Institut zu führen.

Man faßt auch die Bildung eines Patronatskomitees ins Auge, das nicht aus Universitätsprofessoren, sondern kirchlichen Persönlichkeiten zusammengesetzt sein soll. Dieses Komitee soll dafür bürgen, daß das Institut im Einverständnis mit den Kirchen und unter deren Patronat tätig ist.

Die Arbeit des Instituts soll auf einer dreifachen Ebene vor sich gehen:

1. Zunächst und vor allem auf der rein wissenschaftlichen Ebene der Forschung. Denken wir z. B. an die Möglichkeit, nach den ältesten Versionen der Heiligen Schrift zu forschen, nicht, um den Text zu verifizieren, sondern um zu beobachten, wie die geistige Einstellung der verschiedenen Ortskirchen auf die Verkündigung des Wortes Gottes reagiert hat. Oder denken wir an die Erhellung der Geschichte der ersten christlichen theologischen Schulen: der syrischen, griechischen, armenischen, lateinischen usw. Schule. Diese Forschungsarbeit würde von Professoren geleistet und von Studenten, die das Universitätsstudium bereits abgeschlossen haben und an das Institut kommen, um eine Dissertation vorzubereiten, oder die ihre Dissertation bereits abgeschlossen haben und unter der Leitung von spezialisierten Professoren ein Spezialstudium oder eine Forschungsarbeit weiterführen möchten.

2. Als zweite, auf einer andern Ebene gegebene Möglichkeit faßt man ins Auge, Theologen oder Seminarprofessoren Gelegenheit zu Studienaufenthalten von zwei bis drei Monaten zu bieten. Diese Studienaufenthalte hätten zum Ziele, diesen Professoren oder Theologiestudenten behilflich zu sein, ihr Studium und ihren Unterricht mehr nach der heilsgeschichtlichen Perspektive der Bibel und der Patristik auszurichten und sie von den Ergebnissen der Forschungen profitieren zu lassen, die im Institut vorgenommen werden.

3. Als weitere Möglichkeit auf einer dritten Ebene läßt sich denken, die Forschungsergebnisse einem weitern Publikum zugute kommen zu lassen: Pastoren, Priestern, Ordensleuten und Laientheologen, die über eine genügende theologische Vorbildung verfügen. Man würde ihnen Gelegenheit bieten, in Studientagungen ihre biblischen und patristischen Kenntnisse zu vertiefen.

III. WIE KÖNNTE DAS THEOLOGISCHE PROGRAMM DES INSTITUTS AUSSEHEN?

1. Ziele des Instituts

Als Thema wurde von einigen Theologen vorgeschlagen: «Die christliche Forschung vor den Problemen der Welt von heute.»

Der Forschungsgegenstand muß sehr weit sein. Er muß Fragen anpacken, die alle Christen allgemein interessieren und sie an einer gemeinsamen theologischen Aufgabe einander näherkommen lassen. Er muß ihnen behilflich sein, sich der Universalität des Wortes Gottes, das sich an alle Menschen richtet, bewußt zu werden. Demnach drängt sich als Hauptgegenstand der Forschungsarbeit die Frage auf, welchen Sinn die Heilsökonomie für die gesamte Menschheit in allen Dimensionen ihrer Geschichte hat. So könnten die Theologen aller christlichen Kirchen vor der Welt ein gemeinsames Zeugnis ihrer Heilshoffnung ablegen.

Man sollte also z. B. erforschen, wie die verschiedenen christlichen Überlieferungen in der im biblischen Boden verwurzelten Geschichte oder Ökonomie des Heils sich treffen und sich besondern. Im Hinblick auf die Wiedervereinigung der Christen müssen wir in der Vielfalt der christlichen Überlieferungen die *Einheit* wiederentdecken und angesichts des Judentums und des Islams, der großen nichtchristlichen Religionen und der ungläubigen Welt müssen wir ebenfalls die *Universalität* des Wortes Gottes wiederentdecken.

Um dieses Ziel zu erreichen, scheint eine doppelte Tätigkeitsform notwendig: das Zurückgehen zu den Quellen und der Dialog.

Zurückgehen zu den Quellen: Es ist wichtig, den Zusammenhang mit der Vergangenheit neu aufzudecken. Jerusalem ist ein Ort, wo die Überlieferungen des Ostens und des Westens sich treffen; übrigens bringt der gemeinsame biblische Ursprung das Denken und Fühlen der getrennten Brüder einander näher. Die Forschung muß hinter das zurückgehen, was in Philosophie und Theologie erarbeitet wurde und in Kult und Kirchenrecht feste Form annahm. Das läßt ein zentrales Problem zum Vorschein treten: das Problem der Kritik der theologischen Erkenntnis. Es ist die Geschichte der theologischen Methode auszumachen und zu bestimmen, welcher Methoden die Theologie sich im Lauf ihrer großen Umbrüche bediente. Hier stellen sich den Forschern sehr schwerwiegende Probleme.

Dialog: Je mehr wir wieder zum Ursprünglichen, Frischen, zum Wesentlichen der Heilsgeschichte zurückzufinden suchen, desto mehr wird uns aufgehen, daß die Heilsökonomie für neue Kulturen offen ist, z. B. für die Kultur Afrikas, die den biblischen Verhältnissen in manchen Zügen so nahesteht.

2. Möglicher Gegenstand der Forschungen

A. Rückkehr zu den Quellen und Einheit

a. Die Geschichte der Versionen der Heiligen Schrift, nicht um den Text zu verifizieren, sondern um daraus zu ersehen, wie die verschiedenen christlichen Kirchen auf das Wort Gottes reagiert haben.

b. Die Geschichte der Bildung der ersten theologischen Überlieferungen, die vom wesentlich biblischen Offenbarungsgut ausgehen. Hier ist im Rahmen des christlichen Ostens anhand konkreter Fälle die Rolle der stoischen, neuplatonischen, aristotelischen Philosophie zu studieren. Auf diesem Wege würde man die drei großen Formen der theologischen Überlieferung freilegen: die syrische (semitische), die byzantinische und die abendländische Überlieferung.

In diesem Rahmen ließen sich Untersuchungen über die Geschichte der alten Kirche anstellen, z. B. über die Nestorianer oder die griechischen, koptischen und armenischen Monophysiten.

c. Die Geschichte der Bildung der liturgischen Überlieferungen (auf diesem Gebiet lassen sich gewisse Elemente einer mündlichen Überlieferung auffinden, die auf die Zeit der Apostel zurückgehen, z. B. in den Anaphoratexten mit den Berichten über das Letzte Abendmahl), der Schulen des geistlichen und des mystischen Lebens sowie der kanonistischen Überlieferungen.

Man kann auch über diese Vorschläge hinausgehen. Es sollten Forschungsrichtungen gefunden werden, die die Reformierten interessierten. Es läßt sich feststellen, wie in diesen weit zurückliegenden Epochen große Kulturverschiedenheiten vorlagen und wie die Kirche sich an sie anpaßte, was gerade heute von großem Interesse ist.

B. Dialog und Universalität

a. im Hinblick auf die christliche Welt:
Geschichte der theologischen Methoden in ihren großen Wenden: «Hellenisierung», Scholastik, Reformation und Gegenreformation, Neuzeit.

Gegenwärtige Lage der christlichen Theologie in den großen christlichen Kirchen des Orients: Vergleich der theologischen Handbücher, Gegenüberstellung der Probleme der Evangelisierung.

b. im Hinblick auf die jüdische Religion:
Geschichte des alten und heutigen Judenchristentums.

Geschichte der jüdischen Überlieferung im alten Orient (z. B. deren Einfluß auf gewisse Texte des hl. Johannes Chrysostomos).

Gegenwärtige Lage des religiösen Judaismus.

c. im Hinblick auf den Islam:
Geschichte der ersten Begegnungen zwischen Christentum und Islam (apologetische Literatur in syrischer, arabischer usw. Sprache).

Studium der arabischen Überlieferung in ihrer Verwurzelung in Jerusalem, in Hebron und an andern Stätten des Orients.

Gegenwärtige Lage des Islams in der Welt.

d. im Hinblick auf die asiatische und die afrikanische Welt:
Geschichte der apostolischen Ausbreitung der syrischen Kirchen nach Persien, Indien und China.

Studium der Möglichkeiten, sich in den Kulturen Asiens und Afrikas zu verwurzeln im Anschluß an einen Dialog und ein Zurückgehen auf die Bibel auf heilsgeschichtlicher Ebene.

Vertiefung des Verantwortungssinns der Christen gegenüber der Welt.

e. im Hinblick auf den «Säkularismus», den sogenannten «christlichen Atheismus» aller der Theologie und der Kirche mißtrauenden «religiösen» Bewegungen. Themen wie die der Konstitution «Gaudium et spes» oder «Church and society» können Gegenstand gemeinsamer Untersuchungen bilden.[2]

Schluß

Was nach den zwei ersten Jahren der Vorbereitung des Instituts (April 1964 – April 1966) am klarsten zum Vorschein tritt, ist die Bedeutung der Tatsache, daß der ökumenische Charakter des Instituts nicht auf dem Gegenstand der Forschungen beruht, sondern auf der gemeinsamen Beschäftigung mit Problemen, die alle Christen angehen: die Anthropologie, die Bedeutung des Gottesgedankens (und der Sinn des Atheismus), die Christologie (der auferstandene Christus und die Geschichte), die Eschatologie. Das alles ist im Thema der Heilsgeschichte enthalten.

Übrigens erscheint es unbedingt notwendig, von zwei Seiten zugleich an die Probleme heranzugehen: einerseits von der Bibel, der Patristik, den Konzilien, der Liturgie, der Geschichte aus, andererseits auf phänomenologischem, analytischem und reflexivem Weg von der modernen Problematik aus.

Jerusalem ist die Heilige Stadt aller Christen. Jeder Stein und jedes Ereignis an diesem heiligen und leidvollen Ort ruft uns auf, in Raum und Zeit zu den Ursprüngen zurückzugehen, um so angesichts der großen nichtchristlichen Religionen und der Erwartung der Nationen die Universalität der Heilsordnung besser zum Vorschein treten zu lassen. Und das nicht trotz, sondern dank der Verwurzelung in Jerusalem. «Wenn ich deiner je vergäße, Jerusalem...»: dieses Psalmwort ist mehr als je wahr und verheißungsvoll.

[1] An der Zusammenkunft in Bellagio waren folgende Mitglieder des Akademischen Rates zugegen: Dr. Robert McAfee Brown (Vereinigte Presbyterianische Kirche, U.S.A.), Universität Stanford, Kalifornien. – P. Walter J. Burghardt, S.J. (römisch-katholisch), Collegium Woodstock, Maryland. – Principal J. Russel Chandran (Kirche Südindiens), Theologisches Einheitskollegium (Universität von Serampore), Bangalore, Indien. – Prof. Panayotis Christou (orthodox), Vizerektor der Universität von Saloniki, Griechenland. – P. Yves Congar O.P. (römisch-katholisch), Straßburg, Frankreich. – Prof. Oscar Cullmann (Lutherische Kirche), an den Universitäten von Basel und Paris, Basel, Schweiz. – Dr. Eugène Fairweather (Anglikaner), Theologische Fakultät, Trinity College, Universität von Toronto, Kanada. – Prof. Johannes Feiner (römisch-katholisch), Priesterseminar St. Luzi, Chur, Schweiz. – Hochwst. Georges Florovsky (orthodox), Universität von Princeton, New Jersey. – P. Theodore Hesburgh C.S.C. Präsident (römisch-katholisch), Präsident des internationalen Bundes katholischer Hochschulen. – P. K.C. Joseph (orthodoxe Kirche Indiens), Dekan, Theologisches Kollegium von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit der Äthiopischen orthodoxen Kirche, Addis Abeba, Abessinien. – Dr. John N.D. Kelly (Anglikaner), Principal von St. Edmund Hall, Universität Oxford, England. – Prof. Arthur C. McGill (Vereinigte Kirche Christi), Universität von Princeton, New Jersey. – Prof. Jorge Medina E. (römisch-katholisch), Dekan der Theol. Fakultät, Katholische Universität von Chili, Santiago, Chile. – Prof. Paul Minear (Vereinigte Kirche, U.S.A.), Theologieschule, Yale University, New Haven, Connecticut. – Prof. Charles Moeller (römisch-katholisch), Universität Löwen, Belgien. – Dr. Albert Outler (Methodistische Kirche, U.S.A.), Perkins School of Theology, Methodistische Universität des Südens, Dallas, Texas. – Dekan Howard Root (Anglikaner), Emmanuel College, Universität Cambridge, England. – S. Exz. Msgr. Karekin Sarkissian (nicht chalkedonischer Orthodoxe), Rektor, Armenische Theologische Fakultät, Antelias, Libanon. – Prof. Rudolf Schnackenburg (römisch-katholisch), Fakultät für Katholische Theologie, Universität Würzburg, Deutschland. – Prof. Joseph Sittler (Lutherische Kirche, U.S.A.), Theologische Fakultät, Universität Chicago, Illinois. – Infolge unvorhergesehener Umstände waren die folgenden Mitglieder an der Teilnahme verhindert: P. Pierre Benoit O.P. (römisch-katholisch), Rek-

tor der Ecole Biblique, Jerusalem, Jordanien. – Prof. Carnic (orthodox), Belgrad, Jugoslawien. – S. Exz. Msgr. Chrysostomos Constantinidis (orthodox), Metropolit von Myra, Prof. zu Chalki, Istanbul, Türkei. – Prof. Küppers (altkatholisch), Seminar von Bonn, Deutschland. – H. H. Raymond Panikkar (römisch-katholisch), Varanasi, Indien. – Prof. Edmund Schlink (Lutherische Kirche), Theol. Fakultät der Universität Heidelberg, Deutschland. – Prof. Markos Siotis (orthodox), Prof. an der Theol. Fakultät der Universität Athen, Griechenland. – Andere Ernennungen zu Mitgliedern des Akademischen Rates werden später erfolgen. Wenn Prof. Schlink nicht teilnehmen kann, wird ihn Prof. K. Skydsgaard ersetzen.

[2] Das Buch von B. Lambert, De Rome à Jérusalem, itinéraire théologique de Vatican II, Paris, 1964, betont die theologische Tragweite der Pilgerfahrt des Papstes. – Das Sekretariat des Instituts ist gegenwärtig: Secrétariat pour l'unité, Via dell'Erba, 1, Roma (Zuschriften an P. Duprey). Man kann sich auch wenden an Rev. Theodore Hesburgh, President, University of Notre Dame, Indiana, U.S.A.

Übersetzt von August Berz

CHARLES MOELLER

Geboren am 18. Januar 1912 in Brüssel, zum Priester geweiht 1937, studierte an der Universität Löwen und promovierte mit der These: Un réprésentant de la christologie néo-chalzédonienne en Orient au début du VI[e] siècle: Jean le Grammairien de Césarée. Er war Gymnasialprofessor und ist Professor an der Universität Löwen. Vor kurzem wurde er vom Papst zum zweiten Sekretär der Kongregation zur Verteidigung der Lehre und des Glaubens (Hl. Offizium) ernannt. Er wirkte mit bei der Redaktion der zwei Dekrete des II. Vaticanums: Lumen Gentium und Gaudium et spes. Von seinen Publikationen seien erwähnt: 4 Bände Littérature de XX[e] siècle et Christianisme, Grâce et Oecuménisme (mit G. Philips zusammen), L'Homme moderne devant le salut. Er arbeitet mit an den Zeitschriften Irenikon, Revue Nouvelle, Criterio und Revue d'Histoire ecclésiastique. Zudem ist er Gründer des Ökumenischen Instituts für Theologische Forschungen in Jerusalem.

Francis Dvornik

Die Vorgeschichte des Morgenländischen Schismas

Der im Jahre 1054 erfolgte Bruch zwischen der römischen Kirche und der Ostkirche kam nicht unerwartet. Die volle Verantwortung für dieses unglückselige Ereignis kann nicht einzig dem hochmütigen Patriarchen von Konstantinopel, Michael Kerullarios zugeschoben werden.[1] Die Gestalten des Patriarchen und des Kardinallegaten Humbert erschienen erst am Schluß einer langen Reihe von geistlichen Führern und Staatsmännern des Ostens und des Westens, die den Grund für die Entfremdung legten, die mit der Verurteilung des M. Kerullarios durch Kardinal Humbert endete. Auch diese Führer können wir für diese Entwicklung nicht durchwegs persönlich haftbar machen.

Mehr als dogmatische Gegensätze trugen politische Ansichten und Ereignisse zu dieser Entfremdung bei. Selbst der letzte Akt dieses tragischen Dramas hatte einen mehr politischen als religiösen Hintergrund. Die Staatsphilosophie des Urchristentums übernahm das hellenistische System in einer dem christlichen Glauben angepaßten Form. Der Herrscher wurde des göttlichen Charakters, den der Hellenismus ihm beilegte, entkleidet, aber als Stellvertreter Gottes auf Erden betrachtet. Konstantin der Große (306–337) übernahm diese Auffassung und sah die Sorge für die Kirche und die Beschützung der wahren Religion als die Hauptaufgabe seines Kaiseramtes an.[2] Das Römische Reich war die *oikumene*, der einzige damals bekannte Teil der Welt, und die Kirche paßte ihre Gliederung der politischen Einteilung des Reiches an. Rom verblieb ihr Mittelpunkt, auch dann noch, als die Residenz des Kaisers nach Konstantinopel verlegt worden war. Die Byzantiner selber nannten sich nicht Griechen, sondern Römer. Das Papsttum nahm die politische Suprematie des Kaisers an und sanktionierte oft selbst seine Eingriffe in religiöse Angelegenheiten.

Solange die Idee eines einzigen, von Gott bestellten Kaisers und eines einzigen Reiches allgemein in Geltung stand, waren die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel normal. Nicht einmal die von den christologischen Auseinandersetzungen entfachten Stürme vermochten einen Bruch dieser Beziehungen herbeiführen. Das Schisma, das dadurch hervorgerufen worden war, daß Patriarch Akakios (472–489) zum Monophysitismus überging, der im menschgewordenen Wort nur eine einzige Natur annahm, wurde von Kaiser Justinian (527–565) im Sinne von Papst Hormisdas (514–523) beendigt. Justinian bestätigte die privilegierte Stellung Roms und erklärte: «Alt-Rom hat die Ehre, die Mutter des Rechts zu sein, und niemand wird daran zweifeln, daß es das Haupt des höchsten Pontifikates ist.» Er nannte Rom «das Haupt aller heiligen Kirchen» und versicherte, er könne es nicht zulassen, «daß etwas, das die kirchliche Ordnung betrifft, unabhängig von seiner Heiligkeit (dem Papst) bestimmt werde, da diese das Prinzip aller geweihten Priester Gottes ist.»[3]

Die unter Justinian vollzogene Erneuerung des Römischen Reiches dauerte indessen nur kurze Zeit. Die Langobarden brachen in Oberitalien ein und gründeten ein neues germanisches Königreich. Dadurch ergaben sich für die Förderung guter Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel unvorhergesehene Hindernisse. Immer mehr drohte die Gefahr, daß die Langobarden nach Rom vordrängen. Gregor d. Gr. (590–604) verteidigte Rom und blieb dem Kaiser treu, obwohl dieser nicht in der Lage war, den Papst in der Verteidigung Italiens zu unterstützen. Kaiser Phokas bestätigte 607 die Vorrangstellung Roms innhalb des Reiches, und die von der Häresie des Monotheletismus hervorgerufenen Zwischenfälle wurden vergessen, als das Sechste Ökumenische Konzil (680–681) das

dogmatische Sendschreiben des Papstes Agatho über die beiden Willen in Christus approbiert hatte.

Nach ihrer Wahl durch den römischen Klerus setzten die Päpste die in Ravenna residierenden Vertreter des Kaisers weiterhin von ihrer Wahl in Kenntnis und erbaten die Bestätigung des Kaisers.[4] Im Jahre 710 wurde Papst Konstantin von Kaiser und Volk der Hauptstadt mit großer Ehrerbietung empfangen. Justinian II. bestätigte den schon von Justinian I. und Phokas anerkannten Primat des Papstes in kirchlichen Angelegenheiten aufs neue.[5]

Das Machtstreben des langobardischen Königs Aistulf beschwor eine neue Krise herauf. Er nahm im Jahre 751 Ravenna ein und drohte, Rom seinem Reich anzuschließen. Zacharias, der letzte Papst, der seine Wahl dem Kaiser, damals Konstantin V., anzeigte und dessen Bestätigung erbat, war nicht imstande, dem Vorrücken der Longobarden Einhalt zu gebieten. Er gab der Erhebung Pippins auf den fränkischen Thron seine moralische Unterstützung und machte so die neue Dynastie Rom verpflichtet, was von seinem Nachfolger, Stephan II. (752–757) ausgenutzt wurde.

Der Kaiser, der nicht in der Lage war, zum Schutze Roms Truppen zur Verfügung zu stellen, sandte den Papst mit seinem Gesandten zu Aistulf mit der Forderung, die Bedrohung Roms aufzuheben und Ravenna wieder dem Reich zurückzugeben. Da der König das Begehren des Papstes ablehnte, wandte sich Stephan II. an Pippin um Hilfe. Nachdem Pippin dem Aistulf eine Niederlage beigebracht hatte, schenkte er das Exarchat von Ravenna und das Dukat von Rom dem Papst.[6] Doch das bedeutete noch nicht das Ende der alten Tradition eines einzigen Kaisers mit der Residenz in Konstantinopel. Pippin blieb mit dem Kaiser in guter Beziehung, und in dem Territorium, das er dem Papst übergeben hatte, wurde die Autorität des Kaisers wenigstens äußerlich weiterhin anerkannt.

Nicht einmal der von den ikonoklastischen Kaisern ausgelöste Sturm machte den friedlichen Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel ein Ende. Anläßlich des Siebten Ökumenischen Konzils (787) wurde das gute Einvernehmen wieder hergestellt, und die Kaiserin Eirene nannte den Papst in ihrem Brief den «wahrhaft ersten Priester, der an Stelle des heiligen, allseits verehrten Apostels Petrus und auf seinem Stuhle den Vorsitz führt.[7]

Der verhängnisvolle Bruch trat unter dem Pontifikat des Papstes Leo III. (795–816) ein. Von der römischen Aristokratie befeindet und auf die Unterstützung durch einen Herrscher angewiesen, übergab sich der Papst völlig in die Arme des Nachfolgers Pippins, Karls des Großen, der dem langobardischen Königreich für immer ein Ende gemacht hatte, und proklamierte ihn in der Weihnachtsnacht des Jahres 800 zum römischen Kaiser. Wahrscheinlich betrachtete er den Kaiserthron in Konstantinopel für vakant, nachdem Konstantin VI. von seiner Mutter Eirene abgesetzt worden war. Sodann mochte er von der berüchtigten Fälschung – der *Donatio Constantini* – beeinflußt gewesen sein, wonach Konstantin der Große, bevor er nach Konstantinopel übersiedelte, alle kaiserlichen Besitztümer in Italien dem Papst übergeben hat. Diese Fälschung wurde wahrscheinlich von einigen römischen Klerikern fabriziert, denen es darum ging, der Schenkung Pippins eine rechtliche Grundlage zu geben, da sie sich bewußt waren, daß einzig der Kaiser von Konstantinopel eine solche Verfügung treffen könne.

In den Augen der Byzantiner mußte dieser Krönungsakt als Verrat und Aufstand gegen den gesetzmäßigen römischen Kaiser erscheinen. Karl der Große war sich dessen wohl bewußt und suchte das Vorgehen des Papstes durch die Ehe mit der Kaiserin Eirene zu legalisieren. Die Absetzung Eirenes durch Nikephoros I. (811–813) beendigte diesen Kompromiß. Der Krieg, den Nikephoros gegen den Usurpatoren unternahm, endete mit dem Sieg Karls des Großen, und Karl wurde von Byzantinischen Gesandten als Basileus und Mitherrscher des Nikephoros gegrüßt.

Somit war die Einheit des Römischen Reiches gerettet, aber Karl der Große, ganz und gar nicht von der *Donatio Constantini* beeindruckt, betrachtete sich selbst als Herr über Italien und Rom. Er ließ sich vom Werk Augustinus über den Gottesstaat auf Erden inspirieren, das er freilich mißverstand, und von der Theorie, daß ein christlicher König als ein zweiter Melchisedech nicht nur König, sondern auch Priester sei. So führte er im Westen eine andere Staatsauffassung ein und herrschte nicht nur über den westlichen Teil des früheren Römischen Reiches, sondern auch über die Kirche und den Papst.[8]

All dies brachte die Freiheit der Kirche und die alte Praxis der Erwählung des Papstes durch die Römer in Gefahr. Ludwig I. bestätigte den Römern ihr Recht, den Papst zu erwählen, beschränkte aber im Jahre 824 diese Freiheit, indem er verlangte,

daß der Papst vor seiner Konsekrierung dem Kaiser einen Treueid zu schwören habe. Lothar gab ein Dekret heraus, wonach man erst nach Vorliegen eines kaiserlichen Erlasses und nur in Gegenwart seiner Gesandten zur Konsekration eines Papstes schreiten dürfe. Ludwig II. beschwor ein kurzes Schisma herauf, da er seinen eigenen Kandidaten gegenüber dem von den Römern erwählten Benedikt III. begünstigte. Benedikts Nachfolger, Nikolaus I. wurde in Gegenwart Ludwigs II. gewählt und geweiht.

Den Römern mißfiel diese Einmischung. Stephan V. (885–891) wurde ohne Wissen Karls des Dicken, des letzten karolingischen Kaisers, gewählt und konsekriert, und in der Folge lag die Wahl des Papstes in den Händen der römischen Aristokratie. Diese Art von *modus vivendi* war Konstantinopel genehm, umso mehr als ein Großteil der Aristokraten eher byzantinisch gesinnt war.

Diesem *modus vivendi* wurde jedoch von Otto I. ein Ende gemacht. Über Johannes XII. aufgebracht und mit den römischen Parteien in Fehde, überschritt Otto I. die Alpen, krönte sich selbst in Pavia zum König von Italien und wurde 962 in Rom vom Papst zum Kaiser gesalbt. Otto wünschte, selbst über die unter byzantinischer Oberhoheit stehenden italienischen Provinzen Herr zu werden. Er entsandte Bischof Liutprand von Cremona nach Konstantinopel, um für seinen Sohn eine byzantinische Braut zu erbitten in der Erwartung, Kaiser Nikephoros Phokas werde die byzantinischen Provinzen als Mitgift für die Braut weggeben. Dieses Ansinnen wurde höchst ungnädig aufgenommen, und die Kapitel, worin Liutprand beschreibt, wie die Byzantiner auf diese Zumutung reagierten, sind höchst bezeichnend dafür, wie breit der Graben zwischen dem Osten und dem Westen schon geworden war.[9]

Otto I. erneuerte die Konstitution von 824, ersetzte Johannes XII. durch Leo VII. und zwang die Römer zum Versprechen, keinen Papst zu weihen, bevor er in Gegenwart der kaiserlichen Gesandten einen Treueid auf den Kaiser abgelegt habe. Damit war die freie Papstwahl abgeschafft. Zwei Päpste – Leo VIII. und Johannes XIII. – wurden von Otto auf den päpstlichen Thron erhoben.

Die Tatsache, daß so der römische Stuhl fast völlig von den deutschen Königen beherrscht war, mißfiel den Byzantinern. Um seine italienischen Provinzen, die 968 von Otto angegriffen worden waren, gegen die deutschen Herrscher und die unter deren Obödienz stehenden Päpste zu schützen, verbot Kaiser Nikephoros Phokas in den Provinzen Apulien und Kalabrien den lateinischen Ritus und schuf in Otranto einen fünf Bistümer umfassenden neuen Metropolitansitz, der unter der Jurisdiktion Konstantinopels stand. Das tragische Drama von 1054 hatte also in Apulien ein aus ähnlichen Gründen hervorgerufenes Vorspiel.

In einem Brief, worin Papst Johannes XII. Otto I. dem Nikephoros empfahl, nannte er ihn «Kaiser der Römer». Wie dies zeigt, geriet im Abendland die alte Idee eines einzigen Römischen Reichs in Vergessenheit. Man anerkannte ein weströmisches Reich mit einem abendländischen Kaiser, der vom Papst zu Rom die Krone empfangen sollte.

Trotz dieser Meinungsverschiedenheiten machte es den Anschein, daß die beiden Reiche wiederum vereinigt werden könnten. Kaiser Johannes I. Tzimiskes (969–976) gab zu der 972 vollzogenen Heirat seiner Nichte Theophanu mit dem Sohn Ottos I. seine Zustimmung. Rom und Konstantinopel schienen wiederum in guten Beziehungen zu stehen. Die Byzantiner verzichteten jedoch nicht auf ihr Recht, einen Einfluß auf die Papstwahl auszuüben. Sie begünstigten in Rom die nationale Partei, die Bonifaz VII. gewählt hatte, und boten ihm Asyl an, als er seinen Thron dem Kandidaten Ottos II., Benedikt VII. zu überlassen hatte. Die 983 zur Witwe gewordene Kaiserin Theophanu ließ die Römer ihren Kandidaten Johannes XV. (985–990) wählen, der ebenfalls von der byzantinisch gesinnten Partei unterstützt wurde. Otto III. (991–1002) erwählte seinen Verwandten Gregor V. zum Nachfolger Johannes XV., aber die nach Byzanz ausgerichtete Partei unterstützte den Griechen Philagathos von Kalabrien, Johannes XVI. Otto III. setzte diesen ab und ernannte den Gelehrten Gerbert, Silvester II. (999–1003) zum Nachfolger Gregors.[10] Trotz all dem hätte gute Hoffnung bestanden, daß Konstantinopel und Rom zu neuem, dauerndem Einvernehmen gelangen könnten, wenn Otto III. länger am Leben geblieben wäre. Er war Sohn einer byzantinischen Prinzessin, konnte Griechisch, führte an seinem Hof byzantinisches Zeremoniell ein, und seine zweite Werbung um eine byzantinische Braut, wobei Arnulf, Erzbischof von Mailand, den Mittelsmann spielte, wurde in Konstantinopel sehr günstig aufgenommen; doch bevor diese Braut in Rom eintreffen konnte, starb Otto III.[11]

Unter Ottos Nachfolger, Heinrich II. (1002 bis 1024) bestand die Rivalität zwischen der kaiserlichen und der byzantinischen Partei weiter. Johannes XVII. und Johannes XVIII. wurden von

Byzanz sicher akzeptiert und vielleicht auch Sergius IV. Nach dessen Tod (1012) bestätigte Kaiser Heinrich II. den Kandidaten der kaiserlichen Partei, Benedikt VIII., der Heinrich II. im Jahre 1014 nach einem neuen Zeremoniell krönte, indem er ihm symbolischerweise die Oberhoheit über das gesamte Reich übertrug.

Unter dem Pontifikat Benedikts VIII. (1012 bis 1024) traten Ereignisse ein, die auf dem politischen Feld Italiens eine neue Gestalt auftreten ließen und auf die tragischen Geschehnisse von 1054 einen unmittelbaren Einfluß ausübten. Melo, ein reicher Kaufmann von Bari, Anführer eines Aufstandes gegen den griechischen Statthalter von Apulien, hatte sich nach seiner Niederlage nach Capua geflüchtet. Im berühmten Heiligtum des Erzengels Michael auf dem Berg Gargano wurde Melo mit einer Gruppe von Normannen bekannt, die auf der Rückkehr von Jerusalem dort einen Zwischenhalt machten. Als er sah, daß die normannischen Ritter nach einem lohnenden Abenteuer in Italien Ausschau hielten, überredete er sie dazu, ein Expeditionskorps zusammenzubringen, das er nach Apulien führen wollte, wo sie nach Besiegung der Griechen reiche Beute machen könnten.[12]

Eine Bande abenteuerlustiger Normannen kam 1015 oder 1016 in Capua an. Während ihres Besuchs in Rom brachte der Papst die Normannen mit lombardischen Fürsten in Kontakt, die es ebenfalls auf die Byzantiner abgesehen hatten. Melo gelang es, einige lombardische Kontingente zusammenzubringen, und brach zusammen mit den Normannen 1017 in Apulien ein. Die Armee Melos wurde jedoch besiegt. Melo fand am Hof Heinrichs II. in Bamberg Zuflucht, während die normannischen Abenteurer im Dienst lombardischer Fürsten in Italien verblieben und auf eine andere, günstigere Gelegenheit warteten.

Trotzdem es zwischen dem byzantinischen Osten und dem lateinischen Westen im zehnten und elften Jahrhundert zu einer immer stärkeren Entfremdung kam, liegt kein zuverläßiges Anzeichen dafür vor, daß zwischen Rom und Konstantinopel schon ein offener Bruch bestand. Die Kaiser von Konstantinopel betrachteten sich weiterhin als die einzigen, von Gott zu Anführern der Christenheit bestellten Herrscher. Sie sahen Rom als einen Teil ihres Reiches an und waren natürlich an der Person des Papstes interessiert, dessen führende Stellung in der Kirche ihre Gesetzgebung von Justinian I. an anerkannte. Sie waren bereit, den von den Römern gewählten Papst zu akzeptieren, regten sich aber auf über den wachsenden Einfluß, den die deutschen Könige – deren Kaisertitel sie nicht anerkannten – auf die Wahl des Bischofs von Rom ausübten. Dies erklärt die Reibungen zwischen Rom und Konstantinopel, seitdem die Franken die Herrschaft über Italien und Rom übernommen hatten. Im Grunde genommen aber anerkannten die Byzantiner den Primat des römischen Bischofs in der Kirche.

Mit der fränkischen und sodann deutschen Herrschaft über einen Großteil Italiens und insbesondere über Rom fanden gewisse fränkische und deutsche Elemente in die römische Kirche Eingang. Sie bedrohten die Einheit zwischen dem Osten und dem Westen stärker als die politischen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Machtblöcken. Eine der wichtigsten Neuerungen, die die Entfremdung nur steigern konnte, da sie die Lehre der Kirche betraf, war die Einführung des *Filioque*[13] in das Nikäische Glaubensbekenntnis. Die Franken hatten diese Sitte von deren Ursprungsland Spanien übernommen. Da aber die Päpste den Glauben der Griechen respektierten, die jede Hinzufügung zum Nikäischen Glaubensbekenntnis für unstatthaft hielten, widersetzten sie sich dem Ansinnen, diese Einfügung als für die ganze Kirche verbindlich zu erklären.

Wie es scheint, hat Papst Sergius (1009–1012), als er nach seiner Weihe dem Patriarchen von Byzanz, zusammen mit dem Brief zu seiner Inthronisierung, dem Brauche gemäß das Nikäische Glaubensbekenntnis übersandte, als erster Papst in dieses das *Filioque* eingefügt. Patriarch Sergios II. (999–1019) von Konstantinopel war damit nicht einverstanden. Möglicherweise wurden von der Zeit an die Namen der Päpste auf den Diptychen – den Kommemorationslisten – in Konstantinopel nicht mehr aufgeführt. Niketas von Nikäa, der im elften Jahrhundert eine Abhandlung über das griechische Schisma schrieb,[14] spricht von einem Schisma unter dem Patriarchat des Sergios, bekennt aber, über die Gründe für diesen Bruch nicht Bescheid zu wissen. Das weist darauf hin, daß dieser, wenn es überhaupt zu einem solchen gekommen war, für die Beziehungen zwischen dem Osten und dem Westen keine dauernden Konsequenzen hatte.

Ein anderer germanischer Brauch, der in die kirchliche Verwaltung eingeführt wurde, gestaltete die westliche Christenheit tiefgreifend um. Da die Germanen kein Verständnis für die Möglichkeit hatten, daß Eigentum im Besitz einer Gesellschaft

oder Organisation ist, wie das vom römischen Recht anerkannt wurde, betrachteten die germanischen Nationen alle kirchlichen Institutionen, die von einem Laien gestiftet wurden, als Eigentum des Stifters (Eigenkirchen). Selbstverständlich beanspruchten die Stifter das Recht, irgendeinen von ihnen dazu Erwählten mit dem Eigentum ihrer Stiftung zu belehnen. Die Folge war die Schmälerung der Gewalt der Bischöfe, die nur über die von ihnen begründeten Kirchen und Abteien frei verfügen konnten.

Dieser Brauch der Eigenkirchen, der mit dem germanischen Feudalsystem verbunden war, stärkte die Gewalt der weltlichen Fürsten. Er war Otto behilflich, aus der Kirche eine dem König absolut ergebene «Reichskirche» zu machen, während die Rechte der Päpste in der kirchlichen Verwaltung eingeengt wurden.

Diese Praxis mußte zu vielen Mißständen führen – Betrauung von Laien mit reich dotierten Abteien, Simonie, Priesterehe –, die für den Niedergang der abendländischen Kirche im zehnten und elften Jahrhundert verantwortlich waren. Diese Lage rief Reformbewegungen hervor. Die Abtei von Cluny machte mit der Reform des Ordenslebens den Anfang. Unglücklicherweise ging die andere Reformbewegung, die sich gegen die Mißstände im Weltklerus wandte, nicht von Rom, sondern von Lothringen und Burgund aus, wo die französischen und deutschen Könige nicht genug Macht besaßen, um einer Bewegung, die ihren Bestrebungen gefährlich werden konnte, Einhalt zu gebieten.

Die Vertreter der Reform erblickten die Wurzel der Mißstände in dem von Karl dem Großen eingeführten theokratischen System der Priester-Könige, und das einzige Heilmittel in der Verstärkung der Macht des Papsttums nicht nur über die Kirche, sondern auch über die Fürsten. Indem sie die Idee des römischen Primats möglichst weit faßten, dehnten sie die direkte Jurisdiktion Roms über alle Patriarchen und den gesamten Klerus im Osten aus und zeigten dabei wenig Verständnis für die außergewöhnliche Stellung, die Byzanz in der christlichen Welt einnahm. Auch war ihnen nicht bekannt, daß im Osten kein Eigenkirchenwesen und Feudalsystem bestand, das die Tätigkeit der Bischöfe hemmte, und auch nicht, daß die Praxis der Simonie nicht bestand und daß der östliche Klerus legal verheiratet war und nur die Mönche und Bischöfe zum Zölibat verpflichtet waren. Wäre die Reformbewegung von Italien ausgegangen, hätten sich möglicherweise keine solchen verallgemeinernden Auffassungen herausgebildet.

So kam es dazu, daß nach manchem ernstlichen Versuch, die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel zu normalisieren, die Reformer zu deren Zusammenbruch beitrugen. Im Jahre 1024 wandten sich Kaiser Basileios II. (976–1025) und Patriarch Eustathios an den Papst Johannes XIX. mit dem Vorschlag, den Spannungen zwischen Rom und Konstantinopel ein Ende zu setzen durch die Erklärung, daß beide Kirchen in ihren eigenen Bereichen ökumenisch seien. Basileios II. stand zu jenem Zeitpunkt auf der Höhe seiner Macht. Er traf Vorbereitungen, um in Sizilien einzufallen, das damals in den Händen der Araber war, und gedachte, seine Stellung auch in Italien zu stärken. Ein Bündnis mit dem Papst kam ihm gelegen. Er hoffte, daß durch die vorgeschlagene Erklärung friedliche Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel hergestellt und damit auch die Spannungen zwischen den Lateinern und den Griechen in den byzantinischen Provinzen Italiens behoben würden.

Wenn wir Rodulf Glaber, dessen Chronik unsere Hauptquelle für diese Episode bildet, Glauben schenken können, so dachten die Byzantiner an eine Erklärung, welche die Weisungen, die Justinian I., Phokas und Justinian II. an Rom und Konstantinopel erlassen hatten, bestätigen sollte, denn Glaber behauptet, daß die Griechen einverstanden gewesen seien, zu anerkennen, daß dem ersten Patriarchen die höchste Gewalt über die gesamte Kirche zukomme.

Die Kunde von diesen Verhandlungen breitete sich unter den Männern der Reform aus. Da sie über die religiösen Entwicklungen im Osten nicht im Bilde waren und darauf ausgingen, die Macht des Papsttums zu stärken, behaupteten sie, die Griechen wünschten, dem Papst den Primat über die Kirche abzuhandeln. Der Papst wurde von vielen Vorkämpfern der Reform angegriffen. Durch diese Erregung eingeschüchtert, lehnte er das griechische Anerbieten ab.

Nach dem Tod Johannes' XIX. gingen die Kämpfe um die Besetzung des päpstlichen Stuhles weiter. Heinrich III. (1039–1056) berief Synoden zur Absetzung dreier Päpste und ernannte von sich aus drei seiner Freunde. Der Dritte der Ernannten war sein Verwandter, Leo IX. (1049–1054), vorher Bischof von Toul. Der neue Papst war von glühendem Reformwillen beseelt. Um seine Ernennung rechtsgültig zu machen, nahm er sie nur unter der Bedingung an, daß er vom römischen Klerus und

Volk gewählt werde. Mit ihm hatte die Reformbewegung auf Rom übergegriffen. Der Papst nahm seine intimsten Ratgeber – die Mönche Humbert und Hildebrand und den Erzbischof Friedrich von Lothringen – aus den Reihen der eifrigsten Kämpfer für eine Reform.

Leo IX. entfaltete eine fieberhafte Tätigkeit, um den Grundsätzen der Reformbewegung in Italien zum Durchbruch zu verhelfen. Er berief Synoden, setzte simonistische Bischöfe ab und verteidigte das kirchliche Eigentum gegenüber den Ansprüchen des Adels. Er war entschlossen, seine Autorität zu stärken und seine Reform auch in den lateinischen Gemeinschaften durchzuführen, die unter der politischen Oberhoheit von Byzanz standen. Die wichtigste Synode wurde 1050 in Siponto abgehalten. Nach den Berichten über die Tätigkeit seiner Reformmänner ist zu schließen, daß einige der auf dieser Synode beschlossenen Dekrete sich direkt gegen gewisse griechische Bräuche richteten, die in Süditalien und insbesondere in Apulien übernommen worden waren. Das war eine gefährliche Maßnahme, wachte doch Byzanz aufmerksam über jede deutsche oder päpstliche Tätigkeit in diesem Teil seines Reiches.

Leos Partner in Byzanz war der Patriarch Michael Kerullarios (1043–1058), vielleicht der ehrgeizigste und hartnäckigste Kirchenfürst in der Geschichte von Byzanz. Als er noch Laie war, stiftete er eine Verschwörung gegen den Kaiser Michael IV. an in der Hoffnung, sich an dessen Stelle auf den Kaiserthron zu setzen. Nach dem Zusammenbruch der Revolte mußte er in die Verbannung, wurde Mönch und richtete nun seinen Ehrgeiz darauf, in der Kirche eine glänzende Karriere zu machen. Unter dem unfähigen Kaiser Konstantin IX. Monomachos wurde er Patriarch. Der Würde seines Amtes voll bewußt und gegen die Lateiner voreingenommen, war er entschlossen, seine Autorität in den unter Byzanz stehenden Gebieten Italiens zu stärken.

Einige Umstände waren so gelagert, daß seine Beziehungen mit Rom eine friedliche Entwicklung hätten nehmen können. Leo IX. hatte seine Stellung legitimiert, indem er die Papstwürde erst annahm, als er von den Römern gewählt worden war. Das machte ihn in Byzanz zu einer *persona grata*. Michael Kerullarios scheint von der Person Leos günstig beeindruckt gewesen zu sein, da ihn Besuche aus Italien über die Frömmigkeit, edle Gesinnung und Gelehrsamkeit des neuen Papstes in Kenntnis gesetzt hatten.[15] Hingegen mag es ihm verdächtig vorgekommen sein, als er vernahm, daß der Papst, wahrscheinlich im Jahre 1050, Humbert zum «Erzbischof von ganz Sizilien» ernannt hatte.[16] Sizilien war ein damals von den Arabern besetztes byzantinisches Besitztum, und die Byzantiner machten große Anstrengungen, die Insel wieder zurückzugewinnen. Wie wir wissen, war das Hauptargument Humberts für die Ausdehnung der päpstlichen Gewalt die *Donatio Constantini*, die auch Sizilien einschloß. Das mag in den Beziehungen zwischen den beiden Kirchenfürsten der erste Stein des Anstoßes gewesen sein.

Wie es scheint, wurde Michael indessen mehr in Unruhe versetzt durch die Tätigkeit der Reformleute in den unter byzantinischer Herrschaft stehenden Gebieten Italiens. Um seine Rechte in Italien, die er durch die Lateiner bedroht fühlte, zu wahren, löste er eine Offensive aus. Als Gegenmaßnahme befahl er allen lateinischen Institutionen in Konstantinopel, den griechischen Ritus anzunehmen, und schloß Klöster und Kirchen, die sich weigerten, dem Befehl nachzukommen. Eine solche Maßnahme war ungerechtfertigt, selbst wenn wir die Möglichkeit annehmen, daß einzelne Pfarreien Apuliens dazu gebracht worden waren, vom griechischen Ritus zu der römischen Obödienz und Liturgie überzutreten.

Zu der gleichen Zeit lud Kerullarios den Erzbischof von Achrida ein, die griechischen und lateinischen Gemeinschaften vor der offensiven Bewegung zu warnen. Leon von Achrida richtete einen Brief an den lateinischen Bischof von Trani in Apulien, worin er einzelne Bräuche der Lateiner und insbesondere die Verwendung von ungesäuertem Brot bei der Eucharistiefeier angriff.[17]

Dieser Brief zirkulierte in den unter Byzanz stehenden Gebieten Italiens und versetzte die Einwohner in Aufregung, was selbst dem Kaiser sehr unwillkommen war, da eine neue Gefahr sich erhoben hatte, die seine italienischen Besitztümer bedrohte. Die Normannen drangen wiederum in Apulien ein. Ein anderer Abenteurer, Ardonin von Mailand, der von den Griechen zum Befehlshaber einiger Städte in Apulien gemacht worden war, hatte die Normannen, die an Zahl zugenommen hatten, herbeigerufen. Sie brachten den Byzantinern eine Niederlage bei und nahmen einen Großteil der Provinz in Besitz. Nicht zufrieden mit dieser Eroberung, begannen sie andere Städte zu plündern und in Besitz zu nehmen und plünderten ebenfalls das Gebiet des päpstlichen Territoriums.

Der Papst war gezwungen, eine Schutzmaßnah-

me zu ergreifen. Er besetzte Benevent und bereitete sich auf einen Krieg gegen die Normannen vor. Da er keine Armee zusammenzubringen vermochte, die imstande gewesen wäre, die Normannen zu zügeln, schaute er nach einem Verbündeten aus. Der gegebene Verbündete war der Kaiser von Konstantinopel, dessen Besitztümer ebenfalls in Gefahr waren. Wahrscheinlich zu dem Zwecke, die Loyalität der lateinischen Bevölkerung zu stärken, ernannte der Kaiser 1051 einen Lateiner, Argyros, zum Oberkommandierenden und Statthalter in Apulien. Unglücklicherweise war Argyros dem Kerullarios ganz und gar nicht genehm. Aus Furcht, dessen Ernennung könnte das Ende des kirchlichen Einflusses von Byzanz in Süditalien bedeuten, tat der Patriarch das Äußerste, um sie zu verhindern, doch ohne Erfolg. Argyros bahnte Verhandlungen mit dem Papst an, und Leo IX. nahm das Anerbieten gerne an. Ihre Truppen wurden jedoch im Januar 1053 von den Normannen in die Flucht geschlagen. Der Papst wurde gefangengenommen und in Benevent ein Jahr lang in strengem Gewahrsam gehalten.

Da er sah, daß infolge des Briefes Leons von Achrida die Stimmung der Griechen in Italien gegen die Lateiner schlechter geworden war, bat der Papst Humbert, dessen Anklagen zu widerlegen. Der Kardinal verfaßte eine sehr unfreundliche und tendenziöse Abhandlung, die indes nicht veröffentlicht wurde, weil inzwischen der Kaiser eine Gesandtdschaft an den Papst geschickt hatte, die auch ein versöhnliches Schreiben des Patriarchen an den Papst überbrachte. Leo IX. beschloß, Humbert, Friedrich von Lothringen und den Bischof von Amalfi als Legaten an den Kaiser zu senden, um ein Bündnis mit ihm zu schließen. Humbert wurde beauftragt, die Antwort auf den Brief des Patriarchen zu verfassen. Kerullarios weigerte sich jedoch, die Legaten zu empfangen, da der Brief einen Angriff auf seinen Titel eines ökumenischen Patriarchen enthielt, dem Patriarchen von Konstantinopel den zweiten Rang in der Hierarchie absprach und Zweifel an der Legitimität der Erhebung des Kerullarios zum Patriarchen äußerte.

Über das Verhalten des Patriarchen empört, veröffentlichte der Kardinal seine Erwiderung auf den Brief Leons, worin er manche Bräuche der griechischen Kirche heftig angriff, und in seiner Disputation mit dem Mönch Stethatos beschuldigte er die Griechen, das *Filioque* im Glaubensbekenntnis zu unterdrücken. Er dachte wahrscheinlich, er könne dadurch, daß er den Patriarchen beim Klerus und beim Volk in Mißkredit bringe, mit Hilfe des Kaisers ihn stürzen. Entgegen seinen Erwartungen schloß sich der griechische Klerus, über diesen Angriff empört, zur Unterstützung des Patriarchen zusammen. Der Versuch des Kaisers, das gegenseitige gute Verhältnis wiederherzustellen, blieb erfolglos, und der erbitterte Humbert legte die berüchtigte Bannbulle gegen den Patriarchen auf dem Altar der Hagia Sophia nieder und verließ Konstantinopel.[18]

Der Inhalt der Bulle schockierte nicht bloß den Patriarchen, sondern auch den Kaiser. Dieser erlaubte dem Patriarchen, eine Lokalsynode einzuberufen, welche die Bulle, da sie voll ungerechter Angriffe gegen griechische Bräuche sei, verurteilte und die Legaten exkommunizierte, die sie Abgesandte nicht des Papstes, sondern des Argyros nannte.[19]

So kam es dazu, daß die päpstliche Aktion, die zum Ziele hatte, eine Allianz zu schließen und die Einheit mit Konstantinopel zu stärken, mit einem neuen Bruche endigte, der verhängnisvoller als jeder frühere war. Kerullarios war dafür stark verantwortlich und wurde wegen seiner antilateinischen Animosität von dem Patriarchen Petros von Antiocheia getadelt. Humbert, der die Mentalität der Byzantiner derart tragisch mißverstand, trägt infolge seines draufgängerischen Handelns eine noch schwerere Verantwortung.

Nur der Patriarch wurde von Humbert exkommunziert, und die Gültigkeit dieses Aktes ist zweifelhaft, weil Leo IX. um diese Zeit schon gestorben war. Die Synode exkommunizierte nur die Legaten und enthielt sich jedes Angriffs auf den Papst oder die lateinische Kirche. Somit war das Schisma zwischen Rom und Konstantinopel noch nicht beschlossene Sache, und in der folgenden Periode nahmen mehrere Päpste und Kaiser wieder Unionsverhandlungen auf.[20] Sie mußten erfolglos bleiben, da die Byzantiner an ihrer Staatsauffassung festhielten und die Entwicklung des politischen Denkens der lateinischen Kirche nicht verstehen konnten, das unter Gregor VII. in einer neuen Theokratie gipfelte und die Superiorität der geistlichen Gewalt über die weltliche Gewalt proklamierte. Die Kreuzzüge, die ursprünglich als Förderung einer Wiedervereinigung gedacht waren, machten schließlich den Graben nur noch tiefer. Der erste offen schismatische Akt geschah in Antiocheia, wo nach Eroberung der Stadt durch die Kreuzritter deren Anführer Bohemund einen lateinischen Patriarchen einsetzte. Das verhängnisvollste Ereig-

nis war es, daß im Jahre 1204 Konstantinopel vom vierten Kreuzzug erobert und anschließend die Stadt samt ihren Kirchen geplündert wurde. Die Zerstörung des byzantinischen Reiches durch die Kreuzritter und die Erhebung eines Lateiners zum Patriarchen von Konstantinopel machten das Schisma auf Jahrhunderte hinaus zu einer vollendeten Tatsache.

1 Vgl. A. Michel, Humbert und Kerullarios – Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts I–II, Paderborn 1925, 1930.

2 Nähere Einzelheiten in F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Origins and Background (Dumbarton Oaks Studies 9), Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1966.

3 Vgl. F. Dvornik, Byzance et la Primauté Romaine (Unam Sanctam 49), Paris 1964, 61 ff. Englische Ausgabe: Byzantium and the Roman Primacy, Fordham University Press, New York 1966.

4 Die betr. diplomatischen Formeln sind enthalten in: Liber diurnus romanorum pontificum, Ausg. H. Förster, Bern 1958.

5 Liber Pontificalis, Ausg. L. Duchesne, Paris 1886, Bd. I, 316.

6 Nähere Einzelheiten in: H. Fliche – V. Martin, Histoire de l'Eglise V–VI, Paris 1947.

7 Mansi, Concilia 12, col. 985.

8 A. Fliche – V. Martin, a.a.O., VI; zu den politischen Ideen Karls des Großen vgl. F. Dvornik, The Making of Central and Eastern Europe, London 1949, 39 ff.

9 Monumenta Germaniae historica, Scriptores 3, 273–339, 347 bis 363.

10 Nähere Einzelheiten und Bibliographie in: V. Grumel, Les préliminaires du schisme de Michel Cérulaire, ou la question romaine avant 1054, Revue des études byzantines 10 (1953), 1–23.

11 Einzelheiten in: F. Dvornik, The Making..., a.a.O. (in Anm. 8), 136 ff.

12 J. Gas, L'Italie méridionale et l'empire byzantin, Paris 1904, 399 ff.

13 Filioque: «und vom Sohne». Der Streit um das Filioque betrifft die Formulierung und die Lehre, wonach der Heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht. Obwohl die Byzantinische Kirche im Altertum die Lehre, wenn auch in etwas verschiedener Formulierung, annahm, wurde die Formel «und vom Sohne» nicht in das Glaubensbekenntnis aufgenommen. Im Osten herrschte die Auffassung vor, daß seit dem Konzil von Ephesus (431) am Text des Glaubensbekenntnisses nicht das geringste geändert werden dürfe.

14 Patr. Gr. 120, col. 717 ff; vgl. F. Dvornik, Byzance..., a.a.O. Anm. 3.

15 Patr. Gr. 120, die Briefe Michaels, 784.

16 A. Michel, a.a.O., I, 77.

17 Patr. Gr. 120, 835–844.

18 Patr. Lat., 143, col. 930–74, 1001–4.

19 Patr. Gr. 120, col. 736 ff. Die Dokumente über das Schisma von 1054 wurden wiederum veröffentlicht von C. Will, Acta et Scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo compositae extant, Leipzig/Marburg 1861 (Neudruck Frankfurt a.M. 1963).

20 Nähere Einzelheiten in W. Norden, Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903. Vgl. auch F. Dvornik, Constantinople and Rome, Cambridge Mediaeval History 4 (1966).

Aus dem Englischen übersetzt von August Berz

FRANCIS DVORNIK

Geboren am 14. August 1893 in Chomyz, Tschechoslowakei, für die Diözese Olomouc 1916 zum Priester geweiht, studierte zuerst an der Fakultät Cyrill und Methodius bis 1920. In Paris erwarb er sich das Diplom der Hochschule für politische Wissenschaften 1923 und 1926 das philosophische Doktorat an der Sorbonne mit der 1926 publizierten These: Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e s.; La Vie de St Grégoire le Décapolite et les Slaves Macédoniens. Von 1928–49 las er Kirchengeschichte an der Universität Karls IV. zu Prag, 1941 gab er dazu Kurse in Cambridge, seit 1949 ist er Professor für Kirchengeschichte an der Harvard Universität. Von seinen Werken seien genannt: The schism of Photios, History and Legend (1948), The Making of Central and Eastern Europe (1949), The Slavs, their early History and Civilization. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Ap. Andrew, und The Slavs in European History and Civilization (1962). Er arbeitet mit an der Zeitschrift Dumbarton Oaks Papers und bringt 1966 noch ein Buch heraus mit dem Titel: Early Christian and Byzantine Political Philosophy. 1967 soll ein Buch folgen über Byzantine Slavic Missions.

Die Exkommunikationserklärungen und ihre Aufhebung

a. Die Bulle Kardinal Humberts vom 16. Juli 1054

Humbert,[1] durch Gottes Gnade Kardinalbischof der heiligen römischen Kirche; Petrus, Erzbischof von Amalfi; Friedrich, Diakon und Kanzler, an alle Söhne der katholischen Kirche:

Der Apostolische Römische Heilige Stuhl, der erste aller Bischofssitze, dem als Haupt in besonderer Weise die Sorge für alle Kirchen zukommt, hat geruht, uns als seine Apokrisiare in diese Kaiserstadt zu senden, um für den Frieden und den Nutzen der Kirche besorgt zu sein und zu sehen, ob die Gerüchte, die ihm von dieser so bedeutenden Stadt wiederholt zu Ohren gekommen waren, auf Wahrheit beruhen. Das glorreiche Kaiserpaar, der Klerus und das Volk dieser Stadt Konstantinopel sowie die ganze katholische Kirche mögen nun vor allem wissen, daß wir hier gleichzeitig einen lebendigen Grund zur Freude im Herrn und einen überaus großen Grund zur Trauer gefunden haben. Was nämlich die Säulen des Reiches und seine guten, ehrenwerten Bürger betrifft, ist die Stadt sehr christlich und rechtgläubig. Michael dagegen, dem man mißbräuchlich den Titel *Patriarch*[2] gegeben hat, und die Gefährten seiner Torheit säen tagtäglich ein überreiches Unkraut von Häresien in ihren Schoß. Sie verkaufen die Gabe Gottes wie die Simonisten;[3] wie die Valesianer machen sie ihre *Gäste*[4] zu Eunuchen, um sie dann nicht nur zu Klerikern, sondern selbst zu Bischöfen zu machen;[5] wie die Arianer taufen sie die, welche schon im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit getauft worden sind, von neuem, besonders die Lateiner;[6] wie die Donatisten behaupten sie, außer in der griechischen Kirche sei die wahre Kirche Christi, ihr wahres Opfer und ihre wahre Taufe von der ganzen Welt verschwunden; wie die Nikolaiten gestatten sie den Dienern des heiligen Altars, die Ehe einzugehen und nehmen dieses Recht für sich in Anspruch;[7] wie die Severianer erklären sie das Gesetz des Moses für verflucht;[8] wie die Pneumatomachen haben sie im Glaubensbekenntnis den Ausgang des Heiligen Geistes *a Filio* getilgt;[9] wie die Manichäer erklären sie unter anderem, das gesäuerte Brot sei beseelt;[10] wie die Nazaräer schreiben sie der körperlichen Reinheit der Juden eine so große Bedeutung zu, daß sie sich weigern, die Kinder vor dem achten Tag zu taufen, selbst wenn sie in Lebensgefahr sind, oder den Frauen im Wochenbett und in der Zeit der Regel die Kommunion zu reichen oder – falls sie noch heidnisch sind – sie zu taufen, selbst wenn sie sich ebenfalls in Lebensgefahr befinden; da sie überdies Bart und Haare wachsen lassen, verweigern sie denen die Kommunion, die sich nach dem Gebrauch der römischen Kirche die Haare schneiden lassen oder den Bart rasieren. Wegen all dieser Irrtümer und weiterer schuldbarer Handlungen ist Michael von Papst Leo, unserem Herrn, schriftlich gemahnt worden, hat es aber verschmäht, sich zu bessern. Überdies hat er sich geweigert, uns Legaten, deren Absicht es mit gutem Recht war, so schweren Mißbräuchen ein Ende zu bereiten, Gehör und Unterredung zu gewähren, und uns verboten, in den Kirchen Messe zu lesen. Schon früher hatte er die Schließung der Kirchen der Lateiner angeordnet, sie als «Azymiten» behandelt und in Wort und Tat überall verfolgt; er ist so weit gegangen, über den Apostolischen Stuhl in diesen seinen Kindern das Anathem auszusprechen, und hat gewagt, sich gegen den Willen desselben Heiligen Stuhles den Titel eines ökumenischen Patriarchen zu geben. Da wir nun diese unerhörten Beleidigungen und Schmähungen des obersten Apostolischen Stuhles nicht dulden können

und sehen, daß der katholische Glaube durch sie vielfachen, schweren Schaden erleidet, unterzeichnen wir in der Autorität der Heiligen, unteilbaren Dreifaltigkeit, des Apostolischen Stuhles, dessen Gesandte wir sind, aller heiligen, rechtgläubigen Väter der sieben Konzilien[11] und der ganzen katholischen Kirche das Anathem gegen Michael und seine Parteigänger, das unser verehrungswürdiger Papst gegen sie ausgesprochen hatte, falls sie sich nicht bessern:

Michael, der Neugetaufte, der mißbräuchlich den Patriarchentitel trägt, den nur Menschenfurcht dazu veranlaßt hat, das Mönchskleid anzuziehen, der zu dieser Zeit unter schwerster Anklage steht, und mit ihm Leo, der sich Bischof von Achrida nennt, und *Konstantin* (– die griechische Übersetzung nennt ihn *Nikephoros* –), der Kanzler Michaels, der sakrilegisch das Opfer der Lateiner mit Füßen getreten hat, und all die, welche ihnen in den erwähnten Irrtümern und kühnen Anmaßungen folgen, sie alle sind mit den Simonisten, den Valesianern, den Arianern, den Donatisten, Nikolaiten, Severianern, Pneumatomachen, Manichäern und allen Häretikern und mehr noch mit dem Teufel und seinen Engeln dem *Anathem*, *Maranatha*[12] verfallen, wenn sie sich nicht bessern. *Amen, amen, amen!*»[13]

«Wer immer hartnäckig den Glauben der heiligen römischen Kirche und ihr Opfer angreift, der sei im Bann, *Maranatha*, und soll nicht als katholischer Christ, sondern als *prozymitischer* Häretiker betrachtet werden! Fiat, fiat, fiat.»[14]

b. Die Antwort des Michael Caerularius in der Synodalakte vom 24. Juli 1054

«Am 24. Juli,[15] dem Tag, an welchem übungsgemäß eine Darlegung des 5. Konzils zu geben ist, wurde dieses gottlose Schriftstück[16] in Gegenwart einer Volksmenge von neuem mit dem Kirchenbann belegt, gleich wie jene, die es veröffentlicht und geschrieben oder auf irgendeine Weise ihre Zustimmung dazu gegeben oder es ermutigt hatten.

Zur ewigen Schande und dauernden Verurteilung derer jedoch, die gegen unsern Gott solche Lästerungen ausgestoßen haben, wurde das Original dieses gottlosen, verabscheuungswürdigen Schriftstücks, das von Gottlosen verfaßt worden ist, nicht verbrannt,[17] sondern im Archiv der Sakristei versorgt.

Es sei überdies bekannt, daß am 20. Tage desselben Monats, an dem all die mit dem Bann belegt wurden, die den orthodoxen Glauben schmähten, alle Metropolitane und Bischöfe zugegen waren, die in der Stadt weilten, und mit ihnen die übrigen Würdenträger, die mit uns tagen.»[18]

c. Die gemeinsame Erklärung vom 7. Dezember 1965

«Von Dankbarkeit gegen Gott durchdrungen,[19] der ihnen in seiner Barmherzigkeit die Gunst erwiesen hat, an den heiligen Stätten, wo durch den Tod und die Auferstehung des Herrn Jesus das Geheimnis unseres Heiles vollbracht und durch die Ausgießung des Heiligen Geistes die Kirche geboren wurde, brüderlich zusammenzutreffen, haben Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. den Entschluß nicht aus den Augen verloren, den sie damals gefaßt haben, daß jeder für seinen Teil fortan nichts unterlassen wird, was die Liebe eingibt und was die Entwicklung brüderlicher Beziehungen fördern kann, welche auf diese Weise zwischen der römisch katholischen und der orthodoxen Kirche von Konstantinopel begonnen haben. Sie sind überzeugt, auf diese Weise dem Anruf der göttlichen Gnade zu entsprechen, der heute die katholische Kirche von Rom und die orthodoxe Kirche und darüber hinaus alle Christen dazu drängt, ihre Streitigkeiten zu überwinden, um von neuem «eins» zu sein, wie der Herr Jesus es für sie von seinem Vater erbeten hat.

Unter den Hindernissen, die sich auf dem Weg der Entwicklung dieser brüderlichen Beziehungen des Vertrauens und der Achtung befinden, ist die Erinnerung an die peinlichen Entscheidungen, Akten und Vorkommnisse zu verzeichnen, die 1054 zur Exkommunikation des Patriarchen Michael Caerularius und zweier weiterer Persönlichkeiten durch die Legaten des römischen Stuhles unter der Führung Kardinal Humberts geführt haben, während diese Legaten alsdann selber der Gegenstand einer entsprechenden Verurteilung seitens des Patriarchen und der Synode von Konstantinopel wurden.

Man kann diese Episoden aus einer besonders wirren Zeit der Geschichte nicht aus der Welt schaffen. Da sich aber heute ein ungetrübteres, gerechteres Urteil darüber gebildet hat, müssen die Übertreibungen anerkannt werden, die ihnen anhafteten und Folgen herbeiführten, welche, soviel wir urteilen können, über die Absichten und die Voraussicht ihrer Urheber hinausgingen. Ihre Zensuren waren gegen die fraglichen Personen gerichtet, nicht gegen die Kirchen und beabsichtigten

nicht, die Kirchengemeinschaft zwischen den Bischofssitzen Rom und Konstantinopel zu zerreißen.

Aus diesen Gründen erklären Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. auf seiner Synode – und sie sind überzeugt, damit dem allgemeinen Wunsch nach Gerechtigkeit und dem einhelligen Gefühl der Liebe bei ihren Gläubigen Ausdruck zu verleihen – in Erinnerung an das Gebot des Herrn: «Wenn du deine Opfergabe am Altar darbringst und dich dort erinnerst, daß dein Bruder eine Beschwerde gegen dich hat, so laß deine Gabe vor dem Altar und geh dich zuerst mit deinem Bruder aussöhnen» (Mt. 5, 23f), in gegenseitiger Übereinstimmung:

a. Sie bedauern die beleidigenden Worte, die unbegründeten Vorwürfe und verurteilenswürdigen Handlungen, die auf beiden Seiten die traurigen Vorkommnisse jener Epoche gekennzeichnet oder begleitet haben.

b. Ebenso bedauern sie die darauf folgenden Exkommunikationserklärungen, deren Erinnerung bis heute als Hindernis für ein Näherkommen in Liebe wirkt; sie verbannen sie aus der Erinnerung und dem Raum der Kirche und überantworten sie der Vergessenheit.

c. Sie bedauern endlich die betrüblichen früheren Vorgänge und die weiteren Ereignisse, die unter dem Einfluß verschiedener Faktoren wie dem gegenseitigen Mißtrauen und dem Mangel an Verständnis endlich zum tatsächlichen Bruch der kirchlichen Gemeinschaft geführt haben.

Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. mit seiner Synode sind sich bewußt, daß dieser Akt der Gerechtigkeit nicht genügen kann, um die Zwistigkeiten aus alter oder neuerer Zeit, die zwischen der katholischen Kirche Roms und der orthodoxen Kirche bestehen, zu beendigen. Diese werden dank der Wirksamkeit des Heiligen Geistes durch die Reinigung der Herzen, das Bedauern über die geschichtlichen Verfehlungen und einen tätigen Willen, zu einer Verständigung und einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens und seiner Forderungen zu gelangen, schließlich überwunden werden.

Sie hoffen indessen, diese ihre Tat werde Gott, der bereit ist, uns zu verzeihen, wenn wir einander verzeihen, angenehm sein und von der ganzen christlichen Welt, besonders von der Gesamtheit der römisch katholischen und der orthodoxen Kirche als der Ausdruck eines aufrichtigen gegenseitigen Willens der Versöhnung geschätzt werden und so eine Einladung bilden, in einem Geist des Vertrauens, der Achtung und der gegenseitigen Liebe den Dialog fortzusetzen, der sie mit Gottes Hilfe dazu führen wird, zum größeren Wohl der Seelen und zur Verwirklichung des Gottesreiches von neuem in der vollen Gemeinschaft des Glaubens, der brüderlichen Eintracht und des sakramentalen Lebens zu stehen, die im Lauf des ersten Jahrtausends der Kirche zwischen ihnen herrschte.»

[1] Der Text findet sich in der Brevis et succincta commemoratio, die Kardinal Humbert selber verfaßte; er ist in P.L. CXLIII, 1001 zu finden. – Die folgenden Anmerkungen (2–13) sind dem Artikel M. Jugie, Le Schisme de Michel Cérulaire, in: Echos d'Orient (1937) 460ff. entnommen.

[2] Es war zweifellos ungeschickt, dem Bischof von Konstantinopel den auf Grund der alten römischen Triarchie, einer eher geistreichen als soliden Theorie, der im 11. Jahrhundert so ziemlich nichts mehr entsprach, den Patriarchentitel zu verweigern.

[3] War es wirklich angezeigt, zu einer Zeit, wo die lateinische Kirche sich mühsam von dieser Krankheit zu befreien suchte, den Byzantinern Simonie vorzuwerfen?

[4] Hospites suos castrant. Die Übersetzer des Caerularius haben das Wort hospites mit «paroikous» wiedergegeben. Zum Thema der Valesianer cf. Augustinus, De Haeresibus, P.L. XLII, 32.

[5] Die Griechen werden später den Römern vorwerfen, sie sichern sich die Erhaltung der ungebrochenen Stimmen bei Sängern durch die Kastration. Humbert wäre zweifellos in Verlegenheit geraten, wenn er diese seltsame Anklage durch solide Beweise, nicht bloß durch vereinzelte Fälle hätte rechtfertigen müssen.

[6] Es kann sich hier nur um seltene, mißbräuchliche Fälle handeln, nicht um eine allgemeine Übung. Das ganze Mittelalter hindurch nahmen die Byzantiner, noch mehrere Jahrhunderte nach dem Schisma, Lateiner in ihre Kirche auf, meistens durch einfache Abschwörung und Glaubensbekenntnis, zuweilen durch Salbung mit Chrisam.

[7] Das ließe denken, die Byzantiner hätten den schon geweihten Priestern gestattet, die Ehe einzugehen. Tatsächlich aber verbot das Konzil in Trullo den Subdiakonen, Diakonen und Priestern jede Ehe nach der Weihe.

[8] Offensichtlich übertriebene Anklage, die sich aus der Argumentation gegen das ungesäuerte Brot herleitet.

[9] Hier täuscht sich Humbert gewaltig.

[10] Anspielung auf das symbolische Argument zugunsten des gesäuerten Brotes. Dementsprechend werden gewisse lateinerfeindliche Polemiker diese anklagen, sie lehren die Häresie des Apollinaris, da sie ungesäuertes Brot verwenden.

[11] Seltsam, daß Humbert nur sieben Konzilien erwähnt und das achte, das Photius verurteilt hatte, vergißt. Das mag eine Vergeßlichkeit gewesen sein, kaum eine diplomatische Vorsichtsmaßnahme.

[12] Humbert scheint den wahren Sinn dieses Ausdrucks, den er wie ein Schreckgespenst gegen seine Widersacher schwingt, nicht zu kennen.

[13] Die griechische Übersetzung, die Michael Caerularius in sein Synodaledikt (cf. infra. Red.) aufnahm, ist treu und unterscheidet sich nur in geringfügigen Einzelheiten vom Original. Er hatte kein Interesse, irgendeine Einzelheit eines Dokuments auszulassen, das nur allzusehr Wasser auf seine Mühle goß. Cf. P.G., CXX, 741–746.

[14] Dieser kleine Abschnitt, eine verkürzte Exkommunikation, wurde durch die Legaten in Konstantinopel mündlich hinzugefügt. Den Ausdruck «Prozymit» hat Humbert erfunden; er bedeutet «Verteidiger des gesäuerten Brotes» und bildet so einen Rückhieb auf den Spitznamen «Azymit», der aus des Caerularius Werkstatt stammt.

[15] Dieser Text bildet den Abschluß einer Anmerkung zur Synode, die Michael Caerularius im Verlauf der Sitzung seiner Synode vom 24. Juli 1054 verfaßte; er erwähnt darin die Ereignisse, die in der Hauptstadt vor sich gegangen waren.

[16] d.h. die Bulle Humberts.

[17] Der Kaiser von Konstantinopel hatte den Befehl erlassen, das Dokument zu verbrennen.

[18] d.h. der dauernden Synode.

[19] Es handelt sich hier um die gemeinsame Erklärung Pauls VI. und des Patriarchen Athenagoras I. Sie wurde im Verlauf der öffentlichen Konzilssitzung vom 7. Dezember französisch verlesen, und gleichzeitig auch am Phanar des Patriarchats von Konstantinopel. Den französischen Text veröffentlichte der Osservatore Romano am 8. Dezember 1965.

A. Burg

Post-Scriptum

Im Juli 1054 sprachen die päpstlichen Legaten Kardinal Humbert, Erzbischof Petrus und Diakon Friedrich die Exkommunikation über den Patriarchen von Konstantinopel, Michael Caetularius, aus. Dieser antwortete darauf mit einem ähnlichen Bannfluch gegen die römischen Gesandten.

Mehr als neun Jahrhunderte später, am 7. Dezember 1965, beim Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils, sprachen beide Kirchen in Rom und in Konstantinopel gleichzeitig ihr Bedauern über diese Exkommunikation aus und beschlossen, sie «aus dem Gedächtnis und aus dem Leben der Kirche» zu verbannen.

Was bedeutet nun diese gemeinschaftliche Tat, und welche Tragweite hat sie?

F. Dvornik hat in seinem Artikel dargelegt, wie sich seit dem Auseinanderfallen von Ost und West diese beiden Welten immer weiter voneinander entfernt haben. Durch politische, soziale und psychologische Faktoren, durch Unterschiede in Mentalität und Lebensweise, durch Mangel an Verständigungsmitteln wurde diese oft ungewollte Entfremdung zu Rivalität umgebogen, die sich weiter zu Mißgunst und Haß auswuchs. Liturgische, disziplinäre und theologische Eigenheiten wurden dabei als Abweichungen von der einen seligmachenden Lehre und Kirchenzucht angesehen, als Irrtümer, Mängel und Ketzereien. So wuchs die Trennung nach und nach.

Da die Kontakte zwischen den beiden Welten immer seltener wurden, kamen aufsehenerregende Zusammenstöße kaum vor. Trotzdem ließ der Streit seine Narben zurück. Erst im 13. Jahrhundert war die Trennung vollzogen.

In späteren Zeiten wurden Wichtigkeit und Bedeutung mancher Fakten durch das launenhafte Los der Geschichte stark übertrieben, wodurch sie zu sehr in den Mittelpunkt traten und zu Blickfängern wurden. Dies war der Fall mit den Ereignissen von 1054. Wenn man auch an der Rechtsgültigkeit einer solchen Exkommunikation zweifeln kann[1] und wenn diese Exkommunikation auch nur päpstliche Gesandte und einen byzantinischen Patriarchen betraf, ohne daß die betreffenden Kirchen dadurch im ganzen und unmittelbar betroffen wurden, trotzdem kann man die psychologische Bedeutung, die diese Bannflüche von 1054 zu Recht oder zu Unrecht erhalten haben, nicht verkennen. «Tatsächlich haben Übertreibungen, falsche Beschuldigungen und das verwerfliche Auftreten, deren sich beide Parteien bei diesen Ereignissen schuldig gemacht, bei den folgenden Generationen einen so ungünstigen Eindruck hinterlassen, daß diese Exkommunikationen als entscheidende Faktoren im Trennungsprozeß interpretiert wurden. In diesen Verurteilungen haben sich alle Bitterkeit und aller Groll sozusagen kristallisiert.»[2] Bis in die jüngste Vergangenheit wurde die abweisende Haltung der Orthodoxie gegenüber Rom zum größten Teil durch das Auftreten des Kardinals Humbert im Jahre 1054 bestimmt. Sowohl Konstantinopel wie Rom wollten durch die Zurücknahme ihres Bannfluchs diese psychologische Schranke durchbrechen. Beide bedauern die Ver-

gangenheit, beide bekennen ihr Unrecht und sind bereit, diese dunkle Episode zu vergessen und zu vergeben.

Damit ist aber die Trennung zwischen Rom und der Orthodoxie nicht aufgehoben. Lediglich das Haupt der numerisch wenig zahlreichen Kirche von Konstantinopel war unmittelbar dabei beteiligt; aufgrund des Prinzips der Autokephalie[3] ist ja jede Kirche selbständig. Eindeutig vereinbarten die orthodoxen Kirchen auf der dritten Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (1964), daß jede Kirche frei sei, aus eigener Autorität brüderliche Beziehungen zu Rom zu unterhalten, aber keine sei ermächtigt, namens der gesamten Orthodoxie zu sprechen. Obwohl das Ansehen des Patriarchen von Konstantinopel größer ist als das irgendeines anderen kirchlichen Führers und ihm in der Orthodoxie eine Art Ehrenprimat zukommt, erstreckt sich die unmittelbare Tragweite dieser Aufhebung nicht weiter als bis an die Grenzen des Patriarchats von Konstantinopel. Dennoch wird diese Tat vermutlich für andere kirchliche Führer ein Fingerzeig sein, dem sie in naher Zukunft folgen werden.

Es ist nicht verwunderlich, daß Metropolit Nikodim von Leningrad, einer der nächsten Mitarbeiter des Patriarchen Alexej von Moskau, dem Korrespondenten der russischen Agentur TASS in einem Interview erklärte, die Aufbebung des Bannfluchs durch Konstantinopel sei zwar die Geste einer lokalen Kirche, aber nicht der ganzen Orthodoxie. «Die Einheit zwischen den Kirchen von Ost und West könnte nur nach ernsthafter theologischer Beratung und gemeinsamer Zusammenarbeit [der östlichen Kirchen mit Rom] verwirklicht werden.»[4] Er fügte noch hinzu, daß vom östlichen Standpunkt aus ein Dokument wie das vom Konzil erlassene Dekret über die östlichen Kirchen die ökumenischen Kontakte nicht fördere. Gegenüber Metropolit Meliton von Heliopolis und Theira, der im März 1966 im Namen des Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel beim Patriarchen von Moskau einen Besuch machte, äußerte dieser sich allerdings in weit milderen Formulierungen. Er sehe in der Aufhebung des Bannfluches «eine Tat der Nächstenliebe und ein sehr günstiges Vorzeichen». «Wenn diese Geste zwischen den beiden Kirchen ein günstiges Klima schaffen kann, so begrüßen wir sie mit Freude.»[5]

Ganz sicher kann eine Entfremdung von Jahrhunderten, die sich zu Trennung und während langer Zeit erfahrener Feindschaft ausgewachsen hat, nicht durch einen einzigen Akt ungeschehen gemacht werden. Das Heranreifen einer neuen Mentalität braucht Zeit. Sicherlich aber wurde am 7. Dezember 1965 ein wichtiges Hindernis fortgeräumt und der Weg zum weiteren Dialog geöffnet. Durch diese Annäherung ist man sich der Trennung klarer bewußt geworden, was eine wichtige Voraussetzung ist, um sie aus dem Weg räumen zu können.

1 A. Michel, Die Rechtsgültigkeit des römischen Bannes gegen Michael Kerularios, in «Byzantinische Zeitschrift» 42 (1943–1949), 193–205.

2 C.-J. Dumont, Un nouveau pas sur la voie de la réconciliation, in «Vers l'unité chrétienne» 18 (1965), 90.

3 autós kephalé: jede Kirche ist «selber Haupt».

4 Soepi 33 (1966) Nr. 3, 10.

5 Soepi 33 (1966) Nr. 8, 3.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ARNO BURG

Geboren am 8. Mai 1922 in 's-Hertogenbosch, Niederlande, Assumptionist, zum Priester geweiht 1949. Er spezialisierte sich in Orientalistik am Orientalischen Institut in Rom, wo er sich auch das Lizentiat erwarb. 1952–58 war er Professor für Kirchengeschichte am syrischen Großen Seminar zu Charfé, Libanon, seither ist er Redaktionssekretär der Zeitschrift Het Christelijk Oosten und Sekretär des Byzantinischen Ökumenischen Instituts in Nijmegen. Er arbeitet zudem noch mit an der Zeitschrift Katholiek Archief und redigiert Artikel für den Diktionär «Winkler Prins».

bei Walter theologia publica

Die Reihe *theologia publica*, herausgegeben von Heinz Robert Schlette und Ingo Hermann, will der Verkündigung der christlichen Botschaft dienen. Diese Botschaft aber kann heute nicht mehr allein der Predigt im Kirchenraum vorbehalten werden, sie muß an die Öffentlichkeit. Das vielleicht wichtigste Forum für das öffentliche Wort ist der Rundfunk. Es wird heute immer deutlicher, daß lebendige Theologie nicht allein dort sich zeigt, wo die institutionelle Kirche ist, sondern ebenso – wie Kirche selbst – außerhalb der Gemeinde, von nicht berufstheologischen Außenseitern vollzogen. Gerade am Rundfunk ist ein neuer Stil des weltlichen Redens von Gott erwachsen: nüchtern und öffentlichkeitsgerecht. Der Rundfunkhörer als einzelner ist kritischer und nachdenklicher, als er es im Kollektiv der Gemeindemitglieder wäre. Dementsprechend anders muß die Sprache sein, in der er angesprochen wird. Der Wille, in dieser neuen Weise zu sprechen, verbindet alle Autoren, die in der neuen Reihe *theologia publica* zu Worte kommen. Aus ihren Vorträgen und Kommentaren wird ausgewählt, was wert ist, wieder gelesen und überdacht zu werden. Die Autoren sind Theologen und Laien, Katholiken und Protestanten. In diesem Herbst erscheinen drei Bände. Für nächstes Jahr sind weitere Arbeiten vorgesehen von Walter Dirks, Dorothea Sölle, Osmund Schreuder.

Hans Jürgen Schultz
Jenseits des Weihrauchs

Versuche einer Theologie im Alltag. 106 Seiten. Kartoniert DM 9,80 (theologia publica, Band I)

Die vom Autor als «Gelegenheitstheologie» verstandenen Kommentare zum Leben werden so zur Sprache gebracht, daß man dabei nicht vergessen muß, Mensch unserer Zeit zu sein. Seine treffsicheren Formulierungen handeln von Rundfunk und Kirche, von Frömmigkeit und Freiheit, von Paul Tillich und Dietrich Bonhoeffer, von Ökumene und Weltfrieden, aber auch vom Tier und vom Nichtstun.

Ingo Hermann
Endstation Mensch

123 Seiten. Kartoniert DM 9,80 (theologia publica, Band II)

Ingo Hermann spricht über das, was den Menschen menschlich macht; über das Verständnis, wer eigentlich der Nächste sei; von Sentimentalität und Religion; von der strapazierten Autorität; von der Bedeutung alltäglicher Dinge; vom Fall Galilei und vom mohammedanischen Gottesdienst im Kölner Dom, und von der Endstation Mensch als dem Ende einer Reise, wo man die Vorläufigkeiten zurückläßt und zu leben anfängt.

Heinz Robert Schlette
Kirche unterwegs

126 Seiten. Kartoniert DM 9,80 (theologia publica, Band III)

«Erneuerung der Kirche» – aus dieser Intention heraus werden aktuelle Themen der modernen Theologie kritisch erörtert: die Unterscheidung von Religion und Glauben; Freiheit und politische Herrschaft; der Anspruch der nichtchristlichen Religionen; Asien, die Mission und das Christentum; Gehorsam und Ungehorsam in der Kirche. Außerdem skizziert der Verfasser die Impulse, die von drei so verschiedenen Menschen wie Emmanuel Kardinal Suhard, Pierre Teilhard de Chardin und John F. Kennedy ausgingen.

Joseph Leclerc

Die Religionsfreiheit im Lauf der Geschichte

Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit sagt ausdrücklich, daß diese Lehre in der göttlichen Offenbarung gründet. Diese Aussage bezieht sich auf die Offenbarung in ihrem letzten und endgültigen Bestand, auf die Botschaft, die Christus uns zur Kenntnis gebracht hat und mit deren Verkündigung an die ganze Welt die Apostel beauftragt worden sind. Im Alten Bund hielt sich das zu einer Nation verfaßte Volk Gottes noch an das in der antiken Welt allgemein geltende Gesetz: Die Religion ist so eng mit den politischen Strukturen verbunden, daß jedes Religionsdelikt, insbesondere jeder Übertritt zu einem fremden Kult, mit den gleichen Strafen geahndet wird wie die Vergehen gegen die bürgerliche Ordnung. Die mosaische Gesetzgebung sieht für Gotteslästerung (Lv 24, 15–16), Götzendienst (Dt 13, 6–11; 17,2–7), falsche Propheten (Dt 13,2–6) die schwersten Strafen vor.

Die Religion Christi hingegen ist als solche nicht mehr an eine Nation gebunden. Sie ist eine universale, in ihrem Bereich, der geistlich ist, autonome Religion und als solche will sie sich, wie der hl. Paulus wiederholt sagt, als eine Religion der Freiheit wissen. Der Christ fühlt sich frei gegenüber den Verpflichtungen, die das jüdische Gesetz auferlegte (Gal 4,1–5, 13), frei auch gegenüber dem römischen Staat: er respektiert dessen Gesetze, er zahlt die Steuern, aber wenn er auch, dem Worte Christi gemäß, «dem Kaiser gibt, was des Kaisers ist», so bleibt er sich doch auch bewußt, daß er «Gott geben muß, was Gottes ist» (Mt 22,21). Der hl. Petrus und die andern Apostel betonen gleichfalls: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 4,19; 5,29).

Als prinzipiell innerliche Religion legt das Christentum den Akzent auf das Gewissen. Dieses ist zugleich Richter über unsere Taten und Licht für unser Verhalten. Der hl. Paulus bringt es mit der christlichen Liebe und dem Glauben in Verbindung. Er erstrebt, wie er sagt, «Liebe aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben» (1 Tim 1,5). Diese Liebe soll den Christen dazu verhalten, auf «schwache» Gewissen Rücksicht zu nehmen und sie nicht mit Gewalt zu bedrängen unter dem Vorwand, daß ihre Meinungen irrig und Überreste ihrer alten Anschauungen seien (1 Kor 8,1–13). Das Gewissen kommt nur in Freiheit zum Glauben. Christus will niemanden zwingen. Er predigt, lehrt, lädt ein, aber er läßt frei: «Wenn du willst...» (Mt 19,21–22). Selbst seine Wunder heben die freie Entscheidung nicht auf. Der hl. Johannes bemerkt von den Juden: «Obwohl er so viele Zeichen unter ihnen gewirkt hatte, glaubten sie nicht an ihn» (Jo 12,37). Wenn eine Ortschaft ihn nicht aufnehmen will, geht er weg und drängt sich nicht auf (Lk 9,55). Die gleiche Weisung erhalten die Apostel, die ausgesandt werden (Mt 10,14 und 23). Es braucht wohl kaum vermerkt zu werden, daß das «compelle intrare» im Gleichnis von den unhöflichen Hochzeitsgästen (Lk 14,23) keineswegs besagen will, man solle gegenüber Ungläubigen, Schismatikern und Häretikern Gewalt anwenden. Nur die Phantasie eines hl. Augustinus konnte auf eine solche Auslegung verfallen.

Im Leben der Kirche ist die Freiheit selbstverständlich nicht ohne Schranken. Sie muß von der Liebe (Gal 5,13) und auch von der Zucht im Zügel gehalten werden. Die Zucht kann bis zur Exkommunikation gehen (Mt 18,17; Tit 3,10; 1 Tim 1,20), aber nicht weiter als bis zum bloßen Ausschluß aus der Gemeinde. Wie der hl. Paulus dem Blutschänder von Korinth (1 Kor 5,13) damit droht, beruft er sich auf die Stelle des Deuteronomiums: «Den Bösen schafft aus eurer Mitte!», aber er wandelt die schreckliche Strafe, die das Buch Moses für Götzendienst, Ehebruch, Menschenraub vorsieht (Dt 17, 2–7; 22,32; 24,7), in eine geistliche Strafe um. Die Waffen natürlich-menschlicher Art des alten Gesetzes werden mit rein geistlichen Waffen vertauscht (2 Kor 10,4). Im Lauf der Jahrhunderte entnimmt man manchmal dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30, 36, 43) den gleichen Rat: gegen Sünder und Häretiker soll keine Gewalt angewendet werden. Wenn unter den Weizen Unkraut gesät worden ist, soll man «beides wachsen lassen bis zur Ernte.» Erst am Ende der Welt wird das Unkraut ins Feuer geworfen.

Die Zeit der Kirchenväter

Ein Geist der Freiheit beseelt das neue Gesetz. Er findet sich auch in den Schriften der Urkirche, zur Zeit der Verfolgungen. Die Kirche ist nicht nur vom Staat getrennt, sondern sie leidet unter den Verfolgungsgesetzen, weil sie die Götter Roms nicht anerkennt. Wie jedes Staatswesen der Antike ist auch der römische Staat eng an seine Götter gebunden: «Sua cuique civitati religio est, nostra nobis», hatte Cicero gesagt. Der römische Staat tolerierte die Juden als eine eroberte Nation. Er tolerierte verschiedene orientalische Kulte insoweit sie die alten Völker repräsentierten, die nun unter der Gewalt des Kaisers standen. Er kannte aber keine Toleranz gegenüber dem Christentum als einer universalen und unabhängigen Religion, welche die unteilbare Souveränität des Staates entzweischnitt und bloß im bürgerlichen Bereich die Gesetze respektierte.

Von den christlichen Apologeten sind es vor allem Tertullian und Lactantius, die sich am entschiedensten für die allgemeine Religionsfreiheit aussprechen. «Es ist ein Menschenrecht und ein Naturrecht, daß jeder anbeten kann, was er will... Es liegt nicht in der Natur der Religion, die Religion aufzuzwingen», sagt Tertullian. Und Lactantius: «Nichts ist so vom freien Willen abhängig wie die Religion; sie verschwindet, sie wird zunichte gemacht, wenn das Opfer widerwillig dargebracht wird.» Wenn auch der hl. Cyprian das berühmte Axiom ausspricht: «Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil», so bemerkt er doch, daß nun, da die geistliche Beschneidung besteht, die Kirche mit dem geistlichen Schwert und nicht mit dem irdischen Schwert gegen die Fehlbaren vorgeht. Selbst das geistliche Schwert ist nur mit Bedacht zu führen: der Bischof von Karthago beruft sich gegenüber den Rigoristen schon auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen.

Am Schluß dieser Ursprungszeit des Christentums steht das Edikt von Mailand (313), worin die wesentlichen Forderungen der Religionsfreiheit schon so klar ausgedrückt sind: jedem steht es frei, zu glauben; zwischen dem Staat und der Religion ist zu unterscheiden; für Religionsdelikte dürfen in keinem Fall irdische oder leibliche Strafen verhängt werden. Das Edikt, das sich an die Provinzgouverneure richtet, proklamiert ohne Einschränkung die Freiheit aller Kulte: «Es geziemt der Ruhe, deren sich das Reich erfreut, daß für alle unsere Untertanen vollständige Freiheit besteht, ihrem gewählten Gott zu dienen, und daß kein Kult der Ehren beraubt sei, die ihm zukommen.»

Das Edikt von Mailand und die Bekehrung Konstantins haben der Kirche miteinander Freiheit und Macht gegeben. Diese privilegierte Stellung in dem christlich gewordenen Reich war für sie eine schwere Prüfung. Die Epoche der Kirchenväter fügt zur Geschichte der Religionsfreiheit verschiedene, stark voneinander abweichende Beiträge hinzu. Man stößt bei den Kirchenvätern auf den Ton der Apologeten, wenn sie von der Glaubensfreiheit sprechen. Zur Zeit der arianischen Krise, unter Kaiser Konstantios, tadelt der hl. Athanasios energisch den Zwang, der auf die Gläubigen ausgeübt wurde: «Es ist einer Religion nicht eigen, zu zwingen, sondern zu überzeugen. Der Herr hat niemandem Gewalt angetan. Er ließ jeden frei und sagte zu allen: ‚Wer mir nachfolgen will', und zu seinen Jüngern: ‚Wollt etwa auch ihr fortgehen?'. Will man das Gegenteil von dem tun, was der Heiland getan hat? Wendete man Gewalt an, um den wahren Glauben aufzurichten, widersetzte sich die episkopalische Lehre und sagte: ‚Gott ist der Herr der Welt, er bedarf keiner erzwungenen Huldigung, er verlangt kein durch Zwang erpreßtes Glaubensbekenntnis'.» Der hl. Augustinus wird diese Glaubensfreiheit in eine

berühmte Formel fassen, auf die man sich immer wieder berufen wird: «Der Mensch kann nur glauben, wenn er es will» («Credere non potest homo nisi volens»).

Im Sinn der Religionsfreiheit sprechen auch die Proteste der Kirchenväter gegen die Einmischungen des Staates in den religiösen Bereich, insbesondere gegen die Begünstigung der Häresie. Im Anschluß an das Wort des Herrn «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist...» schreibt Ossius von Cordoba an Kaiser Konstantios: «Wir dürfen uns nicht die kaiserliche Autorität anmaßen. Ihr habt desgleichen keine Macht in der Regierung der heiligen Dinge.» Noch kraftvoller war die Erklärung des hl. Ambrosius von Mailand, als Kaiser Valentinian II. die Portianische Basilika dem arianischen Bischof Auxentius ausliefern wollte: «Bilde dir nicht ein, Kaiser, daß du ein kaiserliches Recht über die Dinge Gottes besitzest... Die Paläste gehören dem Kaiser, die Kirchen dem Priester.» Die Päpste werden erst später eingreifen, aber als Kaiser Anastasios das Wirken der Monophysiten unterstützen zu müssen glaubte, lassen die Worte des hl. Gelasius an Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig. Außer dem klassischen Text «Es gibt zwei Gewalten, die die Welt regieren: die heilige Autorität der Bischöfe und die königliche Macht...» wird man vor allem den Traktat «De anathematis vinculo» beachten, der den grundlegenden Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Bund betont: «Vor der Geburt Christi gab es Männer..., die wirklich Priester und Könige zugleich waren wie Melchisedech... So haben sich die heidnischen Kaiser ebenfalls Pontifex Maximus genannt. Doch seit der wahre Priester und König erschienen ist, hat sich der Kaiser nicht mehr den Titel Pontifex angemaßt, und der Priester hat nicht mehr die Königswürde verlangt.»

Eine so klare Unterscheidung zwischen dem Amt des Staatsoberhauptes und dem des Bischofs hätte zur Kultusfreiheit führen und als Kommentar zum Edikt von Mailand dienen können. Das berühmte Edikt war jedoch schon seit langem in Vergessenheit geraten. Seit dem Ende des vierten Jahrhunderts galt anstelle des Christentums das Heidentum als *religio illicita*. Dank dieser Umkehrung finden die christlichen Kaiser unter der Form des Caesaropapismus wieder zu ihrer traditionellen Gewalt über den Bereich der Religion zurück. Wie ihre heidnischen Vorgänger waren sie insbesondere der Ansicht, zur Reichseinheit gehöre unbedingt auch die religiöse Einheit. Sie setzten sich für die religiöse Einheit um so stärker ein, als die Zeiten hart waren und Einfälle drohten. So unterdrückten sie nicht nur das Heidentum, sondern gingen auch mit Gewalt gegen jede konfessionelle Absplitterung vor. Unter Konstantios bestand die Gefahr, daß sie zur Annahme des Arianismus verpflichteten. Ein Jahrhundert später begünstigten sie den Monophysitismus. Bei diesen Anlässen vor allem fanden die Bischöfe und die Päpste wieder die Sprache der Apologeten. Diese doch bezeichnenden Warnrufe hinderten die katholischen Kirchenfürsten jedoch nicht, sobald die Zeit dazu wieder günstig geworden war, zu fordern, daß Schismen und Häresien mit Gewalt unterdrückt würden. So gelangten in die kaiserliche Gesetzgebung nach und nach immer mehr Vorschriften, die gegen Manichäer, Donatisten, Eunomianer, Eutychianer sehr schwere Strafen – die Todesstrafe inbegriffen – vorsahen. Obwohl sie sehr selten in voller Strenge gehandhabt wurden, waren sie dennoch im Römischen Recht enthalten, wo die späteren Kanonisten sie wieder aufzufinden wußten.

Der Schrecken, den die tumultuöse Verbreitung der Schismen und Häresien den katholischen Bischöfen einjagten, trägt stark die Schuld daran, daß sie zu Verfolgungsgesetzen Zuflucht nahmen. Selten sind Texte wie der des Priesters Salvian aus Marseille, der unter Berufung auf den «guten Glauben» der Häretiker für diese Milde erbat. Zu Beginn seines Seelsorgewirkens war der hl. Augustinus dieser Linie gefolgt. Er weigerte sich, mit Gewalt gegen die Sekte der Manichäer vorzugehen, die er durch persönliche Erfahrung kannte. Er war auch während einiger Zeit der Ansicht, daß milde Mittel – Predigt und Unterredungen – zur Zurückgewinnung der Donatisten genügen könnten. Schließlich aber nahm er doch zu energischen Eingriffen der zivilen Behörden Zuflucht. Von da an setzte er bürgerliche Vergehen und Religionsdelikte einander gleich und forderte für sie die gleichen Strafen. Nun interpretierte er das Wort «compelle intrare» des Evangeliums im wörtlichen Sinn. Er übernimmt so die Ideen, die unter seinen Mitbrüdern im Episkopat allgemein in Geltung standen. Nur in bezug auf einen Punkt bleibt er unnachgiebig: Wie der hl. Martin von Tours, wie der Großteil der Bischöfe will er nichts davon wissen, daß gegen Häretiker und Schismatiker die Todesstrafe angewendet wird.

Die patristische Periode bot somit der Zukunft einzelne klare Fixpunkte: die Freiheit in der Übernahme des Glaubens, die Ablehnung schärfster

Mittel zur Bekämpfung von Religionsdelikten. Hingegen blieb die Unterscheidung zwischen der Kirche und dem Staat mehr Idee als Wirklichkeit. Nur gelegentlich wird den Kaisern die Gewalt auf religiösem Gebiet abgesprochen. Man weist sie zurück, wenn sie die Häresie begünstigen, aber ein hl. Leo d. Gr. findet nicht genug Worte des Lobes, um den «zugleich königlichen und priesterlichen Eifer» der «guten» Kaiser zu preisen.

Das Mittelalter

Bevor wir uns mit der Religionsfreiheit im Mittelalter befassen, müssen wir kurz aufzeigen, was für eine soziologische Struktur seit der Zeit Karls d. Gr. die christliche Welt aufwies. Es genügt nicht, zu sagen, sie sei noch mit der antiken Welt in Verbindung gestanden, wo die Religion mit der Gesamtheit aller Institutionen eine Einheit bildete. Als Christenheit (*christianitas*) – das Wort wird seit dem neunten Jahrhundert in seinem sozialen Sinne gebraucht – bezeichnet man ein politisches System, das auf der Glaubenseinheit beruht. Diese neue Gesellschaftsordnung ist durch eine deutliche Prädominanz der Kirche über die irdische Welt gekennzeichnet. Im Gegensatz zum Reich der christlichen Caesaren war diese als ganze von der Kirche inspiriert, nachdem die Germaneneinfälle in der langen, dunklen Zeit der Völkerwanderung die Völker durcheinandergewirbelt hatte. In einem sehr wirklichen Sinn bildeten das Reich und das Königtum einerseits, die Priesterschaft andererseits gleichsam die Organe, die Beamten eines einzigen Organismus, einer Art Gottesstaat. Als oberster Hüter des Glaubens war der Papst dessen Haupt.

Diese Struktur der Christenheit macht zwei bezeichnende Gegebenheiten der Welt des Mittelalters verständlich: 1. die prinzipielle und oft auch tatsächliche Toleranz gegenüber Juden und Ungläubigen; 2. die absolute Intoleranz gegenüber Häretikern.

Juden und Heiden haben innerhalb der Christenheit ein Sonderdasein. Sie gehören nicht zu ihr. Auf Juden trifft man so gut wie überall, in den Ländern des Papstes wie in den christlichen Königreichen. Die Ungläubigen sind nicht nur äußere Feinde, die durch die Kreuzzüge zurückgedrängt werden sollen. Es gibt muselmanische Gemeinden im fränkischen Syrien und in den christlichen Königreichen Spaniens. Zwar läßt sich selbstverständlich nicht leugnen, daß es unter den Nichtchristen oft Zwangskonversionen gab. Das berüchtigste Beispiel dafür bilden die Sachsen, die nach ihrer Besiegung durch Karl d. Gr. mit Gewalt christianisiert wurden. Doch fanden sich stets Stimmen, die gegen solche Methoden protestierten und die Herrscher daran erinnerten, daß jedem Menschen die Freiheit zu belassen ist, den Glauben anzunehmen oder zurückzuweisen. Eines der berühmtesten Dokumente in diesem Sinn ist das Reskript Nikolaus I. an König Boris von Bulgarien (866). Es erklärt: Hinsichtlich der Heiden «können wir euch nur schreiben, daß man sie durch Ermahnungen, Ratschläge, Gründe und nicht durch Gewalt von der Nichtigkeit der Götzenbilder überzeugen muß.» Wenn sie nicht hören wollen, sind die Beziehungen mit ihnen abzubrechen, aber «es darf ihnen nicht Gewalt angetan werden, um sie zum Glauben zu führen.» Man muß so handeln wie Gott, der nur freiwillige Huldigungen will. Wie die Erklärungen des hl. Augustinus, des hl. Gregor, des Vierten Konzils von Toledo (633) über die Bekehrung der Juden gilt auch der zitierte Text in den Canonessammlungen des elften und zwölften Jahrhunderts als gängige Lehre. Der hl. Thomas von Aquin faßt sie in der Summa zusammen: «Unter den Ungläubigen gibt es solche, wie die Juden und Heiden, die den Glauben nie empfangen haben. Diese Ungläubigen dürfen nicht zum Glauben genötigt werden, weil Glauben eine Sache des Willens ist (2–2, q 10, a 8 c).

Darf die Religionsfreiheit, die man den Juden und den Ungläubigen gewährt, so weit gehen, daß man auch deren gottesdienstliche Zusammenkünfte und Riten toleriert? In bezug auf die Juden gibt der hl. Thomas eine ziemlich entgegenkommende Antwort: «Daraus, daß die Juden ihre Religionsgebräuche bewahren, erwächst etwas Gutes. Es sind die Riten, in denen einst die Wahrheit des von uns festgehaltenen Glaubens vorgebildet war» (2–2, q 10, a 11 c). In bezug auf die Ungläubigen scheint der Doctor Angelicus zunächst mehr als reserviert zu sein. Ihre Riten enthalten nach ihm «nichts Wahres oder Nützliches.» In der Praxis hingegen formuliert er zur Lösung der Frage das Prinzip, das vom sechzehnten Jahrhundert an auf die protestantische Konfession angewendet wird. Dieses Prinzip läuft imgrunde auf die berühmte Unterscheidung zwischen der These und der Antithese hinaus (um Ausdrücke zu gebrauchen, die um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts in Mode kamen): An und für sich ist es nicht gut, daß Kulte bestehen, die auf irrigen Glaubensanschauungen

beruhen; man darf sie jedoch tolerieren, «um ein größeres Gut zu erreichen oder ein schlimmes Übel zu verhüten» (2–2, q 10, a 11 c). Diese Überlegungen des hl. Thomas rechtfertigten einen tatsächlichen Zustand, der damals an den Grenzen der Christenheit vorhanden war: Im fränkischen Syrien wie im christlichen Spanien beobachteten muselmanische Gemeinschaften in aller Freiheit ihre Riten und Gebräuche. Sie hatten sogar ein eigenes legales Statut. Bekanntlich bezeichnete ein König Kastiliens, Alphons VI. (1065–1109), sich als «Kaiser zweier Religionen.» Erst vom vierzehnten Jahrhundert an hat sich die Lage der muselmanischen Gemeinschaften in Spanien besorgniserregend verschlechtert.

Läßt sich von Toleranz gegenüber Juden und Moslems sprechen, so muß die Intoleranz der Kirche des Mittelalters gegenüber den Häretikern als absolut bezeichnet werden. Sie geht weit über die Strenge, die in der christlichen Antike herrschte, hinaus. Die Todesstrafe, die der hl. Augustinus verabscheute, breitet sich im elften und zwölften Jahrhundert aus und kommt im dreizehnten Jahrhundert mit der Errichtung der monastischen Inquisition allgemein zur Geltung. Verschiedene Einflüsse haben zu diesem Wandel geführt. Zunächst der des Alten Testamentes: daß die Häresie von den Kanonisten und vom hl. Thomas nachdrücklich der Gotteslästerung gleichgestellt wurde, war etwas Verhängnisvolles. Man geriet so auf den Gedanken, zu den so schrecklichen Strafen zurückzukehren, die das Mosaische Gesetz gegenüber Gotteslästerern und Götzendienern vorsah. Von Bedeutung ist es auch, daß im zwölften Jahrhundert das Römische Recht wiederauflebte und man eine sehr strenge, aber zu ihrer Zeit fast nicht angewendete Gesetzgebung entdeckte. Sicherlich unter diesem Einfluß stellt der hl. Thomas die Häretiker den Falschmünzern und Majestätsverbrechern gleich (2–2, q 11, a 3 c).

Der entscheidende Grund, den Häretikern ein so schlimmes Schicksal zu bereiten, liegt in der Gesellschaftsstruktur der mittelalterlichen Welt. Gegenüber der Bedrohung durch den Islam bildete die Glaubenseinheit gleichsam die Grundlage und den Zusammenhalt der Christenheit. Jeder Versuch, den Glauben anzugreifen, brachte in ein solches Gesellschaftsgefüge ein Element der Spaltung. Wie im Islam der Apostat, so gilt in der Christenheit der Häretiker als vogelfrei. Gewiß stand es einem frei, den Glauben anzunehmen, aber man war nicht mehr frei, ihn aufzugeben. Das behauptet der hl. Thomas in einem lapidaren Satz: «Accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam iam acceptam est necessitatis – Es ist Sache des freien Willens, den Glauben anzunehmen, unerläßliche Forderung aber, den einmal angenommenen Glauben festzuhalten» (2–2, q 10, a 8, ad 3). Es handelt sich dabei nicht nur um eine moralische Notwendigkeit. Die Häretiker, so fährt der hl. Thomas fort, «sind, selbst mit körperlichen Mitteln, zu nötigen, zu erfüllen, was sie versprochen, und festzuhalten, was sie ein für allemal angenommen haben» (2–2, q 10, a 8 c). Der Schuldbare wird somit gezwungen, entweder durch seinen Tod zu verschwinden oder zum Glauben zurückzukehren. Die Annahme des Glaubens ist in der mittelalterlichen Gesellschaft solcher Natur, daß es dem Gläubigen nicht mehr freisteht, auf sein Gelöbnis zurückzukommen.

Das sechzehnte Jahrhundert

Zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts war der Gedanke einer allgemeinen Religionsfreiheit den Geistern dieser Zeit immer noch fremd. Die Welt hatte sich verändert: Die Christenheit hatte sich im weltlichen Bereich in verschiedene Nationen aufgespalten und sollte durch das Auftreten der protestantischen Kirchen und stets radikalerer Sekten auch auf religiöser Ebene in die Brüche gehen. Doch alle diese Ereignisse vermochten das Gesellschaftsgefüge und die Geisteshaltung der Völker und der Fürsten nicht von einem Tag auf den andern zu verändern. In den katholisch verbliebenen Staaten wie in den neuen Nationen und den protestantischen Fürstentümern hält man am Prinzip einer einzigen, mit der staatlichen Ordnung eng verschlungenen Religion fest. Unter der Herrschaft Franz' I. und Heinrichs II. wurden in Frankreich die Lutheraner und sodann die Calvinisten als Häretiker behandelt. Viele von ihnen fielen dem Scheiterhaufen zum Opfer. Die Humanisten protestierten gegen eine solche blutige Unterdrückung, aber wußten kein anderes Heilmittel vorzuschlagen als Religionsgespräche, welche die streitenden Parteien miteinander versöhnen und die kirchliche Einheit wiederherstellen sollten. Unter der Herrschaft Karls IX. ruft der Kanzler Michel de l'Hospital in seiner Ansprache an die Versammlung der Generalstände von 1560–1561 immer noch das traditionelle Prinzip in Erinnerung: «Une foi, une loi, un roi – ein Glaube, ein Gesetz, ein König.» In der gleichen Rede hatte er an einer früheren Stelle gesagt: «Nicht die Trennung der Sprachen trennt

ein Königreich, sondern die der Religion und der Gesetze macht aus einem Königreich zwei.»

Nichts ist für diese Einstellung bezeichnender als der Friede von Augsburg, der den Religionskriegen in Deutschland ein vorläufiges Ende setzte. Da das Reich keine wirkliche politische Einheit besaß, ging der Friede von 1555 aus Verhandlungen zwischen lutheranischen und katholischen Fürsten hervor. Er setzte fest, daß die Untertanen stets zwischen den zwei einzigen anerkannten Religionen (der Calvinismus war nicht zugelassen) wählen könnten; in dem Falle aber, daß sie nicht der Religion des Landesherrn angehören wollten, mußten sie in einen andern Staat, der ihrer Konfession angehörte, auswandern, ohne daß sie dadurch an Ehre, Rechten und Gütern geschmälert werden sollten. Im kleineren Rahmen des Fürstentums herrschte immer noch der gleiche Grundsatz: Der Staat läßt nur eine einzige Religion zu. Dieser Grundsatz wurde vierzig Jahre später von einem lutheranischen Kirchenrechtler, Joseph Stephani, in die berühmte Formel gefaßt: «Cuius regio, eius et religio.» Außer in Frankreich fand dieses Axiom Anwendung im protestantischen England, in den alten Niederlanden, die in protestantische Generalstaaten und in die spanischen Niederlande geteilt wurden, in den Schweizer Kantonen, die in katholische, zwinglianische und kalvinistische Kantone zerfielen. Die neue Formel entsprach übrigens nicht mehr ganz der alten. Diese atmete noch mehr den Geist des Mittelalters und stellte die Glaubenseinheit voran: Der Landesherr mußte sich nach dem Glauben, und nicht der Glaube nach dem Landesherrn richten. Die Formel «Cuius regio, eius religio» paßte für die neue, durch die Reformation geschaffene Lage viel besser: Der Landesherr wurde auch zum Herrn über die Religion und konnte diese nach seinem Belieben ändern. Die religiöse Gewalt bildete nur noch einen Anhang zur Souveränität des Fürsten auf seinem Territorium. Die Religionsfreiheit trug daraus keinen Nutzen davon. Im Gegenteil war die Religion noch stärker dem Belieben des Monarchen oder Magistraten anheimgestellt. Die Hoheitsstaaten der Neuzeit haben die mittelalterliche Intoleranz lange und in noch unerträglicheren Formen fortgesetzt. Nur in Frankreich und Polen, zwei katholischen Staaten, zeichnen sich in der Staatslehre und im praktischen Verhalten Ansätze zu größerer Religionsfreiheit ab. Durch das Aufkommen und die Organisation des Calvinismus in Frankreich, durch die Entstehung neuer Kirchen und Sekten in Polen wurde die politische Maxime einer religiösen Einheit um jeden Preis mehr und mehr zum Scheitern gebracht. In Frankreich verheerte die unvermeidliche Machtprobe mit dem Protestantismus das Reich während dreißig Jahren. Aber dieser Kampf rief der Frage, ob das traditionelle Prinzip «Ein Glaube, ein Gesetz, ein König», das Kardinal de Tournon noch im Religionsgespräch von Poissy (1561) in Erinnerung gerufen hatte, auch wirklich begründet sei. Seit Beginn der Herrschaft Karls IX. brachte die sogenannte «Partei der Politiker» – wie man sie später nannte – zwei Punkte in die Diskussion: den Respekt vor dem Gewissen und die Notwendigkeit, zwischen den je eigenen Zielen der Kirche und des Staates besser zu unterscheiden.

Seit dem zwölften Jahrhundert waren die Gewissensprobleme, namentlich das Problem des «irrigen Gewissens», Gegenstand theologischer Kontroversen gewesen. Aber das Klima der Christenheit mit seiner kommunitären Einstellung war nicht dazu angetan, im Fall von Häresie den «guten Glauben» als Entschuldigung gelten zu lassen. Im sechzehnten Jahrhundert wurde mit dem Aufkommen und der Konsolidierung der Reformation das Problem dringlicher und schwerwiegender. Wie sollte man Untertanen, die in der «Häresie» geboren und auferzogen worden waren, noch jeden «guten Glauben» absprechen können? Wie auch sollte man nicht berücksichtigen, daß der Humanismus den Akzent auf die individuellen – wir würden sagen persönlichen – Faktoren im Leben, Verhalten und Glauben der Menschen verschoben hatte? Der Ausdruck «Gewissensfreiheit» findet sich schon bei Luther, wird aber von ihm stark eingeengt: gegenüber dem in der Bibel niedergelegten «Wort Gottes» durfte man sich nicht auf sein «gutes Gewissen» berufen. In Frankreich ist seit 1561 die Berufung auf das Gewissen in aller Deutlichkeit zu vernehmen. An der Versammlung der Generalstände von 1560/1561 erklärte ein Glied des Klerus, Jacques Bienassis, Abt von Bois-Aubry, seinen Kollegen: «Will man in Dingen des Gewissens und der Religion Gewalt und Autorität einsetzen, so ist das nicht zulässig, weil das Gewissen so ist wie die Hand, die, je mehr man sie drückt, um so mehr widersteht und sich nur durch die Vernunft und durch gütige Ermahnungen befehlen läßt.» Im gleichen Jahre 1561 richtete der anonyme Autor der «Exhortation aux Princes» an den König den beschwörenden Appell: «Zwingt nicht mit Schwertschlägen unsere Gewissen für Gott, Messeigneurs!». Ein wenig später zeigte es

sich, daß der Kanzler Michel de l'Hospital eine Entwicklung durchgemacht hatte. In seiner Erklärung vom 1. September an die Kleruskonferenz sagte er: «Das Gewissen ist von solcher Natur, daß es sich nicht zwingen, sondern nur belehren läßt..., und selbst der Glaube ist, sobald er erzwungen wird, nicht mehr Glaube.» Im Jahre darauf veröffentlichte der protestantische Schweizer Sebastian Castellion, ein Zeuge der französischen Religionskriege, eine der packendsten Schriften dieser Epoche: «Conseil à la France désolée.» Unter Berufung auf die «goldene Regel» des Evangeliums richtete er sich an die Protestanten und die Katholiken zugleich: «Man braucht denen, die das Gewissen anderer zwingen, nur zu sagen: Wollt ihr, daß man das eure zwinge? und sofort würde sie ihr eigenes Gewissen, das größeren Wert hat als tausend Zeugen, so überzeugen, daß sie ganz verblüfft wären.»

«Das Gewissen läßt sich nicht zwingen.» Von diesem Veto aus, das man der Politik der Gewalt entgegensetzte, ging man ganz naturgemäß zum entscheidenden Anspruch über, zum Anspruch auf Kultusfreiheit, auf das Recht der Protestanten, ihren Kult wenigstens privat auszuüben. Das ist die Forderung, welche die ersten Verteidiger der Toleranz erheben. Der Abt von Bois-Aubry verlangt Kultusfreiheit mindestens für so lange, bis ein künftiges Konzil die religiöse Einheit wiederherstellen würde. Er erklärt: «Doch bis zum Kozil ist es notwendig, daß wir in Frieden leben, in der Ausübung der einen oder der andern Religion.» Der Autor der «Exhortation aux Princes», der sehr um den Frieden und die nationale Einheit besorgt ist, sieht nur ein einziges Mittel, den drohenden Bürgerkrieg zu verhindern: «im Staat zwei Kirchen zu erlauben.» Bei Michel de l'Hospital hatte der Humanist an die Generalstände von Orleans gesprochen. Doch alle seine Hoffnungen auf religiöse Einheit wurden zunichte, als im Oktober 1561 das Religionsgespräch von Poissy scheiterte. Einige Monate später (Januar 1562) ließ er durch Karl IX. das erste Toleranzedikt unterzeichnen. In der vorgängigen Versammlung war nicht mehr der Humanist, sondern der Politiker zu vernehmen. Die politische Einheit des Reiches und die religiöse Einheit sind für ihn zwei Probleme, die nicht miteinander zu verquicken sind: «Der König will nicht, daß ihr um die bessere Meinung streitet, denn es geht hier nicht ‚de constituenda religione', sondern ‚de constituenda republica'. Selbst der Exkommunizierte hört nicht auf, Staatsbürger zu sein.» Und er fügt hinzu: «Wenn es erwiesen ist, daß eine Familie im Frieden leben kann, auch wenn ihre Glieder verschiedenen Religionen angehören, warum sollte dann das nicht auch in der nationalen Gemeinschaft der Fall sein können? Der Staat ist, wie die Familie, eine natürliche, von der kirchlichen Gemeinschaft verschiedene Körperschaft». In der Sicht des Kanzlers gründet die Religionsfreiheit zugleich auf der Achtung vor dem Gewissen und auf der teilweisen Säkularisierung des Staates.

Das Edikt vom Januar 1562 hat die Religionskriege so wenig verhindert wie die andern Befriedungserlasse, die unter der Herrschaft Karls IX. und Heinrichs III. aufeinander folgten. Trotz allem darf man diese Bemühungen nicht abschätzig beurteilen, so wenig wie die politischen Schriften, die weiterhin in diesem Sinne zu wirken suchten. Das Edikt von Nantes (1598), das den Protestanten eine zwar beschränkte, doch wirkliche Kultusfreiheit brachte, kann lediglich als ein nur von den Umständen diktierter endlicher Kompromiß erscheinen; es lag jedoch in der gleichen Linie wie die früheren Erlasse und hielt sich an deren Formulierungen. So bestätigte es ein politisches Denken, das für die Toleranz aufgeschlossener war als die Grundsätze des Friedens von Augsburg. Dieser bestätigte schließlich nur die Religionsfreiheit – oder den Despotismus – der Landesherren. Das Edikt von Nantes ermöglichte es, daß in *einem* Reiche zwei Konfessionen friedlich koexistieren konnten, eine damals fast einzig dastehende Lösung, die in der protestantischen Welt kein Gegenstück hat. Sie enthob den Staat der konfessionellen Kämpfe und begrenzte zugleich seine Herrschaft über das Gewissen und die Religion seiner Untertanen.

Wir können uns nicht eingehend mit dem Fall Polens befassen. Es gebührt sich jedoch, dessen wesentliche Aspekte aufzuzeigen. Als in diesem Land unter der Herrschaft Königs Sigismund II. August (1548–1572) der Protestantismus eindrang, ging das ohne Religionsverfolgungen vor sich. Es bildeten sich mehrere Kirchen und Sekten. Das Land diente zuerst den Lutheranern und Kalvinisten als Zufluchtsstätte und dann den radikalsten Sekten, den Wiedertäufern und den Antitrinitariern, die man anderswo erbarmungslos vertrieb. Das katholische Polen wurde, wie Kardinal Hosius sagte, zum «Asyl für Häretiker.» Im Jahre 1564 legte der König dem Kardinal eine kühne Forderung der Kalvinisten zur Begutachtung vor: das Ansinnen,

durch ein Dekret die dissidenten Sekten zu verbieten. Der Kardinal antworte: «Ich bin der Meinung, daß man sie lieber alle tolerieren soll, wenn man sie nicht alle unterdrücken kann; denn wenn sie sich gegenseitig beißen und verschlingen, ruinieren sie sich gegenseitig.» So kam es auch heraus. Hosius hätte sicher nicht gedacht, daß er ein so guter Prophet sei. Die Vielfalt der Sekten und ihre unüberwindlichen Rivalitäten waren es, die den Protestantismus zum Verschwinden brachten.

Hosius hatte einfach empfohlen, gegenüber den protestantischen Konfessionen Toleranz zu üben. Diese Toleranz wurde im Januar 1573 anläßlich des Reichstags, der der Wahl Heinrichs von Valois vorausging, gesetzlich verankert in der berühmten Konföderation von Warschau, worin der polnische Adel versprach: «Wir *dissidentes de religione* verpflichten uns, gemeinsam für uns und unsere Nachfolger in Ewigkeit... untereinander Frieden über die religiösen Unterschiede und die in die Kirchen eingebrachten Veränderungen zu wahren; wir verpflichten uns, kein Blut zu vergießen.» Nach der «Flucht» Heinrichs von Valois, der in Frankreich König Heinrich III. wurde, war König Stephan Bathory (1586–1586) der eigentliche Hüter dieses Paktes. Als gläubiger Katholik sicherte er getreu die politischen und religiösen Freiheiten, deren Aufrechterhaltung er beschworen hatte. Von ihm stammen die oft angeführten Worte: «Ich bin König der Völker und nicht der Gewissen... Gott hat sich drei Dinge vorbehalten: aus nichts etwas zu schaffen, die Zukunft zu kennen und über die Gewissen zu herrschen.» Er wußte mit Autorität einzuschreiten, wenn es von seiten fanatischer Dissidenten zu Ausbrüchen der Intoleranz kam. Im Edikt von Pskow (1581), das er infolge der Unruhen, die in Wilna ausgebrochen waren, herausgab, brachte er seinen Willen deutlich zum Ausdruck: «Gewiß wünschen wir von ganzem Herzen, daß alle Bürger und Einwohner unsres Königreiches, welchen Standes sie auch seien, zu einem einzigen wahren Gott beten und den einzigen und alten katholischen Glauben bekennen. Doch da Gott vorausgesagt hat, daß es im letzten Zeitalter der Welt notwendigerweise zu Skandalen und Häresien kommen würde, wollen wir, daß niemand zum Glauben gezwungen werde. Bei unserer Krönung leisteten wir auf alle Satzungen des Königreichs Polen und des Großherzogtums Litauen den Eid, den Frieden zwischen *dissidentes de religione* zu wahren. Voller Furcht halten wir diese Verpflichtung stets vor Augen.»

Unter der langen Herrschaft seines Nachfolgers, Sigismunds III. (1587–1632), kam zugleich die katholische Reform und der sozinianische Unitarismus zur Entfaltung. Wenn auch seit 1624 der Druck von katholischer Seite aus zunahm, so trugen die Spaltungen des polnischen Protestantismus noch mehr zu dessen raschem Verfall bei.

Gewiß muß man sich davor hüten, den am Ende des sechzehnten Jahrhunderts in Polen herrschenden konfessionellen Frieden als einen Idealzustand hinzustellen. In diesem Land, wo die Leibeigenschaft strenger gehandhabt wurde als sonst irgendwo, wurden die bäuerlichen Volksmassen, die katholisch geblieben waren, von ihren Herren in ihrem Glauben oft willkürlich unterdrückt. Doch bleibt bestehen, daß Polen, noch bevor in Frankreich das Edikt von Nantes in Geltung stand, in der Praxis und auf dem Weg der Gesetze den Versuch zur Kultusfreiheit gewagt hat.

Das siebzehnte Jahrhundert

Wir müssen unsere Untersuchung über das moderne Problem der Religionsfreiheit auf das Zeitalter der Reformation beschränken. Es geht daraus hervor, daß es mit der Religionsfreiheit damals noch nicht weit her war, fiel es doch den Menschen dieser Zeit sehr schwer, sich einen Staat vorzustellen, der nicht an eine einzige Religion gebunden ist. Weder die Kirche noch die Staaten waren auf das große Drama vorbereitet, worin die kirchliche Einheit der abendländischen Christenheit zerbrach. Daß sich im weltlichen Bereich die Christenheit in verschiedene Nationen aufgespaltet hatte, war nicht so schwerwiegend gewesen. Die Einheit des Glaubens blieb der Rahmen, der jede Nation oder jeden souveränen Staat zusammenhielt. Das Zerbrechen dieser Einheit führte fast überall in Europa zu blutigen Verfolgungen und Religionskriegen. Erst in den großen geeinigten Staaten wie Frankreich und Polen gelangte man schließlich dazu, die Gewissensfreiheit, Kultusfreiheit und den Rückzug des Staates aus den konfessionellen Auseinandersetzungen wenigstens als vorläufige Lösung ins Auge zu fassen. Wie es scheint, hatte unter dem Einfluß der Ideen der ersten französischen «Politiker» Wilhelm von Oranien zu Beginn des Aufstandes der Niederlande gegen Spanien die Absicht, einen religiös pluralistischen Nationalstaat zu gründen. Er wurde aber bald von der Intoleranz der Kalvinisten überspielt und ging selbst zur Intoleranz über. In den Nieder-

landen wie in England, Deutschland und der Schweiz herrschte das Axiom «Cuius regio, eius religio» das die Religionsfreiheit der Einzelpersonen beschränkte und die religiöse Einheit immer noch als grundlegendes Element des Staates ansah.

In den ersten Jahren des siebzehnten Jahrhunderts läßt sich indessen in zwei kleinen Ländern Europas eine Erweiterung der bürgerlichen Toleranz feststellen. Da ist zunächst der «Majestätsbrief», den Kaiser Rudolf II. für die «Länder der Krone Böhmens» 1609 promulgierte. Er wurde von den protestantischen Adeligen erbeten, die für alle Anhänger der Reformation ein Religionsstatut erlangten. Das neue Regime bestand die Probe kaum. Weniger als zehn Jahre später brach infolge des Streites um die Interpretation eines Artikels der Charta der Dreißigjährige Krieg aus. Unter dem Kurfürsten Johann Sigismund hatte auch Brandenburg sein Religionsstatut. Noch als Lutheraner gewährte Johann Sigismund es den Katholiken, als der König von Polen ihm das Herzogtum Preußen zu Lehen gab (1611). Als er 1614 zum Kalvinismus übertrat, war er gezwungen, den sich gegen diesen Schritt auflehnenden Lutheranern freie Kultausübung zu gewähren.

Die Geschichte der Folgezeit zeigt nur auf, wie schwer es die Religionsfreiheit hatte, in die Staaten der Neuzeit Eingang zu finden. Das Edikt von Nantes hätte doch wohl zu einer allgemeinen Entspannung führen können. Doch dem war nicht so. Wenn man Brandenburg ausnimmt, so hat sich in der protestantischen Welt nichts geändert. In der Folge wird man wohl viel von Toleranz sprechen, aber vor allem zu dem Zweck, ein gewisses Einvernehmen zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und Sekten herzustellen. Der «Toleration Act» von 1689 in England ist ein Beispiel dieser Art. Er nimmt die radikalen Antitrinitarier und die Katholiken von der Toleranz aus. Von katholischer Seite aus wurde ein verhängnisvoller Beschluß gefaßt mit der von Ludwig XIV. im Jahre 1685 verfügten Aufhebung des Ediktes von Nantes, die gegen die Römische Kirche eine eigentliche Mauer des Hasses errichtete. Die Angriffe von seiten Bayles und der exilierten Protestanten, dann von seiten Voltaires und der Enzyklopädisten werden bis ins neunzehnte Jahrhundert Widerhall finden und den Anschein erwecken, der Geist der Toleranz sei ein Privileg des Skeptizismus und der Religionslosigkeit.

In Wirklichkeit war der Weg, der im sechzehnten Jahrhundert angebahnt wurde, der richtige: Es gibt keine wirkliche und dauernde Religionsfreiheit – die Konzilserklärung hat uns daran erinnert – außer im Respekt vor den Personen und ihrem Gewissen, in der Autonomie der Kirche und des Staates und im Willen der öffentlichen Gewalten, ihre weltliche Macht nie dazu zu gebrauchen, um eine Religion zu verteidigen oder zu bekämpfen. Das schönste Lob, das der Protestant Grotius der Politik Ludwigs XIII. spenden konnte, als er ihm sein Werk «De iure belli et pacis» (1625) widmete, ist in den Worten an «Ludwig den Gerechten» enthalten: «nec vim affers animis circa divina diversum a te sentientibus.»

[1] Statt viele Anmerkungen zu machen, weisen wir den Leser darauf hin, daß alle Texte und Tatsachen, die in diesem Aufsatz angeführt werden, mit den genauen Belegstellen enthalten sind in unserem Werk: Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme, 2 Bände, Paris 1955, Aubier. Deutsche Übersetzung: Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, 2 Bände, Stuttgart 1965, Schwabenverlag; englische Übersetzung: Toleration and the Reformation, 2 Bände, London 1960, Longmann, und New York 1960, Associated Press.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH LECLERC

Geboren 1895 in Cherbourg, Jesuit, 1927 zum Priester geweiht. Er besuchte die Hochschule und das Scholastikat von Fourvier (Lyon) und promovierte 1931. Seit 1930 Redaktor der Etudes, 1938–1965 Professor an der Theologischen Fakultät des Institut Catholique in Paris, seit 1950 Direktor der Recherches de Science religieuse. Er veröffentlichte: L'Eglise et la Souveraineté de l'Etat (1945), Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme (2 Bände 1955, deutsch 1965), Histoire du Concile œcuménique de Vienne 1311–1312 (1964).

Arthur Gilbert

Religionsfreiheit in der jüdischen Tradition und Erfahrung

1.

Die tiefste Quelle der religiösen Freiheit liegt in Gottes Absicht, daß der Mensch ihn aus seinem eigenen freien Willen suchen und ihm dienen soll. Doch enthält diese Aussage ein Paradox. Gottes Allwissenheit und die menschliche Freiheit sind gleichermaßen geltend gemacht. In ihrem tiefsten Verständnis der göttlichen Wesenheit haben die Rabbinen nachdrücklich betont, daß der Glaube ein Geschenk sei. Dagegen nötigte ihre Achtung vor der menschlichen Natur sie zur Anerkennung dessen, daß der Mensch die Freiheit besaß, Gott durch Werke der Gerechtigkeit zu antworten oder ihn durch Ungehorsam abzulehnen. Das Paradox war in folgenden Worten ausgesprochen:

«Alles ist vorausgesehen, und doch gibt es eine Wahlfreiheit; die Welt wird gerichtet nach der Gnade, doch alles geschieht dem Werk gemäß» (Aboth 3,19).

Die Rabbinen erklärten: «Die Menschen waren nicht auf die Welt gebracht, um böse zu sein, sondern um gerecht zu sein, *sie* aber jagten vielerlei sündhaften Plänen nach» (Sifre zu Deut., Paraschat Ha'Azinu).

Das Risiko der Freiheit besteht in der Möglichkeit ihres Mißbrauchs; doch die Ausübung der Freiheit im Glauben führt zu einem Wachstum der Menschlichkeit des Menschen und seines Sinnes für die Einheit mit Gott. Das aber ist es offenbar, was Gottes Absicht entspricht. «Alle, die sich aus eigenem Antrieb Gott nähern, zieht Gott näher an sich» (Sifre zu Num., Paraschat Beha'aloteka), «Wenn der Mensch auf ein Gebot hört, so gibt Gott ihm die Kraft, auf viele zu hören» (Tanhuma Beshallah).

Ja einige der Rabbinen neigten sogar zu der Annahme, Gottes Macht in der Welt hänge davon ab, wie der Mensch seine ihm eigene Freiheit ausübe. Wenn der Mensch sich nicht zum Zeugen Gottes macht, dann nimmt Gottes Göttlichkeit, die sich in der Existenz der menschlichen Gemeinschaft widerspiegelt, sozusagen ab. «Ihr seid meine Zeugen, sagt der Herr, und ich bin Gott» (Is 43,12). Das heißt: «Wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich Gott, und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, bin ich gewissermaßen nicht Gott» (Midrasch zu Psalm 123,1).

«Wenn die Israeliten Gottes Willen tun, vermehren sie die Macht Gottes in der Höhe. Wenn sie Gottes Willen nicht tun, schwächen sie sozusagen die große Macht Gottes in der Höhe» (Threni Rabbah, 1,33).

Die Verdorbenheit und Verkehrtheit, die den Menschen versucht, sich gegen Gott zu erheben, nannten die Rabbinen *Yetzer Ra* oder böse Neigung. Erst in der Endzeit, wenn die endgültige Erlösung über die Erde gekommen ist, wird der Mensch der Notwendigkeit enthoben, gegen diese instinktive Neigung zu kämpfen. Dennoch sind die Rabbinen niemals an der Fähigkeit des Menschen verzweifelt, in dieser unerlösten Welt ihr Leben einer Ordnung zu unterwerfen oder Gottes Namen zu ehren. Dabei war der Mensch nicht ohne Hilfe. Gott gab ihm seine Torah, sein Gesetz der Gerechtigkeit, zusammen mit einer Zusicherung seiner Verzeihung und rettenden Hilfe.

«Die Israeliten sagen zu Gott: Herr der Welt, du kennst die Stärke der bösen Neigung. Gott antwortet: Entfernt sie nur ein wenig in dieser Welt, und ich will euch ganz und gar von ihr frei machen in der kommenden Welt» (Num. Rabbah, Paraschat Beha'aloteka).

«Es steht geschrieben: Gott hat den Guten und den Bösen geschaffen. – Weshalb? Damit der eine für den anderen Sühne leisten kann» (Pesikta Kahana 191 A).

Obwohl im Leben vieles von Kräften bestimmt

wird, die jenseits der menschlichen Kontrolle stehen, ist dem Menschen von Gott die eine grundlegende Freiheit verliehen: die Freiheit, «den Himmel zu fürchten». Allein in der Ausübung dieser Freiheit kann der Mensch Gottes Gegenwart erfahren und den Zuwachs an Kraft erhalten, der ihn befähigt, seiner wesenhaften Verdorbenheit Herr zu werden. Darüber hinaus aber leistet der Mensch durch seine Rechtschaffenheit Sühne für die, welche gegen ihn Pläne schmieden. Und alle anderen Freiheiten, deren der Mensch sich erfreut, leiten sich letzten Endes von der Erfüllung dieser ersten und primären Freiheit ab. Denn wenn der Mensch Gott sucht, muß er eine Gesellschaft schaffen, sich mit anderen zur Arbeit zusammentun, nach Frieden streben und die Gerechtigkeit sichern. Wenn der Mensch bei Gewährung der Religionsfreiheit der damit verbundenen Verantwortung entspricht, wächst in der Gesellschaft die Frömmigkeit. Wenn aber der Mensch seine Freiheit mißbraucht, verkehrt handelt und Gewissenszwang ausübt, dann verringert er sein wahres Menschentum und schwächt die Macht Gottes in der Höhe.

2.

Wenn sich die Freiheit von Gott herleitet, und wenn der Schöpfer selbst bereit ist, die möglichen schrecklichen Folgen in Kauf zu nehmen, die aus dem Gebrauch entstehen, die der Mensch von dieser Freiheit macht, dann folgt daraus, daß die Kirche als Institution in der Freiheit ebenfalls eine wirksame Methode finden kann, um ihre ständige Verbindung mit dem Göttlichen zu sichern.

Implizite ist damit anerkannt, daß die Gemeinde Gottes auf der eine Seiten Wächterin der göttlichen Offenbarung ist, auf der anderen Seite aber, daß das Wort selbstverständlich immer neu verstanden werden muß. Die Kirche selbst bedarf einer ständigen Reform unter der Anleitung des Wortes. Die menschliche Fähigkeit, Gott zu erkennen, ist derart beschränkt, während das Leben seinem Wesen nach derart dynamisch ist, daß eine Formulierung des Wortes niemals in vollem Umfang den Bedürfnissen des Menschen entspricht oder umfassend genug ist in dem, was es von der Wahrheit Gottes in sich schließt. Daher sind die Gläubigen selbst gerufen, Tag und Nacht über das Wort nachzusinnen. Meinungsverschiedenheiten unter den Gläubigen über die Bedeutung des von Gott Geoffenbarten haben ihren eigenen Wert. Aus solchen Auseinandersetzungen kann durchaus eine tiefere Erfahrung der Wirklichkeit Gottes erfließen. Die Menschen sind gleich in ihrer Verpflichtung Gott gegenüber, unterscheiden sich hingegen in ihrem Verständnis und ihrer Einschätzung des Wortes Gottes. In einem solchen Pluralismus liegt kein Ärgernis. Ja, die Väter der Synagoge anerkannten als Tatsache, daß «jede im Dienste Gottes begonnene Auseinandersetzung letzten Endes zu einem bleibenden Ergebnis führen muß» (Aboth, 5,20). Wenn zwei Aspekte der Wahrheit vertreten werden, darf man keinen von beiden unterdrücken.

«Die Worte des Weisen sind wie *kedorbonot*, das heißt wie Ochsenstachel, die von einem Hirten gegeben werden» (Pred 12,11). In seinem Kommentar zu diesem Ausspruch sagt Rabbi Berechiah: «Das Wort kedorbonot kann man als *kadur bannot* lesen, das heißt als ‹Bälle von Mädchen›, die sie im Spiel einander zuwerfen. Entsprechend ist es, wenn die Weisen sich in das Studium der Torah vertiefen: Der eine sagt, dies sei seine Meinung, der andere sagt, jenes. Einer gibt eine Meinung zum besten, ein zweiter eine andere; doch sie alle sind von einem Hirten gegeben, nämlich von Moses, der die Lehre von Ihm empfing, der Einer ist und einzig in der Welt» (Pesikta Rabbati 8 A).

«Kein großer Mann schämt sich, einen kleinen Mann zu bitten: Gib mir Wasser zu trinken. – Ebensowenig darf der große Mann sich schämen, hinsichtlich der Bedeutung des Wortes Gottes den kleinen Mann zu bitten: Erklär mir ein Kapitel, einen Vers, einen Ausspruch oder selbst einen Buchstaben» (Canticum Rabbah 1).

Gerade weil dem Menschen die Freiheit von Gott zugesichert ist, muß die Gemeinde als Wächterin des Wortes anerkennen, daß die Freiheit in ihren eigenen Reihen der rechte Weg ist, der es dem Wort ermöglicht, voranzustürmen und sein Ziel im Herzen des Menschen zu erreichen. Die Gemeinde wächst im Reichtum ihres eigenen Besitzes des Wortes in dem Maße, in dem sie dem Gläubigen Freiheit gewährt.

3.

Gottes Wort macht es dem Menschen zur Pflicht, für Gerechtigkeit in der Gesellschaft und Frieden zu sorgen. Sein Wort gilt für alle Menschen und ist kein ausschließlicher Besitz der Gemeinde. Er hat seinen Bund mit dem ganzen Volk geschlossen, keineswegs nur mit den Ältesten oder den Priestern. Daher lehrte das Judentum, daß Heiligtum und

Regierungsgewalt, Priester und Fürst, Gefäße der göttlichen Gnade sind. Beide stehen unter seinem Gericht und sind die Werkzeuge, durch die sein Wille für die Menschheit erfüllt werden konnte:

«Gott sagt: Wer ist je in meinen Versammlungsraum eingetreten und hat dort nicht meine Ehre gefunden? Nicht allein das, sagt Rabbi Aibo, vielmehr wenn ihr einzeln in einer Synagoge seid, steht Gott bei euch» (Deut Rabbah, Paraschat Ki Tabo, 7,2).

«‚Und siehe da, es war sehr gut' (Gen 1,31). Resh Lakish sagt: ‚Siehe da, es war sehr gut! Das ist die Herrschaft Gottes. Doch die Einführung des Wortes ‚und' deutet auf das irdische Reich. Doch wird das irdische Reich auch als gut angesehen? (Dieser Midrasch entstand, als Edom (Rom) über Palästina herrschte und die Regierung als drückend und gewalttätig angesehen wurde.) Seltsam ist es! Ja, denn es fordert Gerechtigkeit von den Menschen. Denn es ist gesagt: ‚Ich habe die Erde geschaffen und den Menschen auf ihr' (Is 45,12). (Das hebräische Wort für ‚Mensch' ist ‚Adam'. Hier wird es durch einen kleinen Vokalwechsel ‚Edom' ausgesprochen. Die Absicht des Textes bei dieser Manipulation ist, daß man liest: ‚Ich habe die Erde geschaffen und die regierende Obrigkeit auf ihr.')« (Gen Rabbah, Paraschat Bereshit, 9,13).

Die Rabbinen interpretierten die Vision des Zacharias (4,1–6) als Prototyp eines idealen Verhältnisses zwischen Staat und religiöser Gemeinde. Eine menorah, welche die Gemeinde Israels darstellt, empfängt einen unerschöpflichen Vorrat an Öl von zwei Olivenbäumen – das Symbol für die göttliche Gnade, die durch Fürst und Priester mitgeteilt wird. Rolle und Autorität von Staat und Religionsgemeinde sind unterschieden, doch beide dienen Gottes Willen und füllen gemeinsam die Leuchte der Gemeinschaft.

Obwohl man Gott im Heiligtum finden kann und obwohl die Existenz einer regierenden Obrigkeit seinem Willen entspricht, stehen die Art und Weise, wie die Menschen sich dieser Institutionen bedienen und von ihnen Gebrauch machen, unter Gottes Gericht. In der prophetischen Tradition waren Priester und König gleichermaßen scharfer Kritik und Bloßstellung ausgesetzt. Denn Staat und Religionsgemeinde sind gerufen, Gottes Gesetz zu dienen.

Aufs höchste beunruhigt waren die Rabbinen jedoch, wenn die Mittel des Heiligtums und der Regierung in der Hand einer einzigen Autorität vereint waren. Denn wenn die politische Gewalt den Charakter des Sakrosankten annimmt, wird sie oft gewalttätig und bedrückend, und die religiöse Autorität büßt häufig von ihrem geistlichen Gehalt ein, wenn sie sich auf weltliche Zielsetzungen verlegt. Während Religionsgemeinde und Staat ein gemeinsames Interesse am moralischen Wohl der Gesellschaft haben, sind die Methoden, mit denen sie diesem Interesse in der Praxis dienen, verschieden. Die Kirche greift zu Gebet und Sakrament, zu moralischer Ermahnung und geistlicher Lehre. Sie bietet die Erfahrung der Gegenwart Gottes dar und eine Methode zur individuellen und gemeinschaftlichen Sühneleistung. Der Staat übt die koërzitive Gewalt aus. Er erläßt Gesetze, unterhält Gerichtshöfe und Polizeikräfte, erhebt Abgaben und Geldstrafen, organisiert Schulen und erfüllt seine Verpflichtung zur Herstellung der Gerechtigkeit durch soziale Einrichtungen.

Beide Teile haben überdies Dimensionen der Verantwortlichkeit, die einzig und allein in ihnen selbst liegen. Die Religionsgemeinde blickt auf Gott; der Einfluß, den sie ausübt, ist innerlich und geistiger Natur. Der Staat blickt auf die organisierte menschliche Gemeinschaft; sein Einfluß ist äußerlich und sozial. Daher kommt es auch häufig zu Spannungen zwischen beiden. Im Namen Gottes muß die Religionsgemeinde dem Staat gegenüber ihren Standpunkt vertreten, gleich wie der Staat die Amtsträger der Religionsgemeinde veranlaßt, zu überlegen, wie dieses Wort Gottes in der komplexen Struktur der Gesellschaft offenbar gemacht werden kann. Staat und Religionsgemeinde regen einander an, Gottes Wort in einer tieferen Weise zu erkennen.

Daher haben Staat und Religionsgemeinde offenbar die Pflicht, miteinander im Gespräch zu bleiben und beim Dienst für das Gemeinwohl zusammenzuarbeiten. Verhängnisvoll wäre es indessen, wenn beide zu einer einzigen Funktion vereint würden oder wenn eins die Freiheit des andern beschränken wollte.

4.

Was ist nun diese Freiheit, die Religionsgemeinde und Staat einander einräumen müssen, und in welcher Weise müssen die führenden Männer des Staates und der Gemeinde sich in der Ausübung ihrer Macht Beschränkungen auferlegen?

Die jüdische Tradition kann auf solche Fragen nur eine Teilantwort geben, da die jüdische Erfahrung so begrenzt ist. Das biblische Judentum

erlebte den Gipfel seiner Herrschaft in einer Periode, in der die große Mehrheit der Bürger des Staates den religiösen Autoritäten der offiziellen Staatsreligion die Treue hielt. Das rabbinische Judentum dagegen entwickelte sich in einer Periode, in der das jüdische Bewußtsein gebrochen und die Gemeinde unter dem Druck christlicher Allianzen zwischen Kirche und Staat lebte. Das heutige Judentum schließlich wuchs in Westeuropa heran zu einer Zeit, als weltliche, liberale philosophische Strömungen als Vorhut der demokratischen Revolution auftraten. Mit dem Entstehen des weltlichen Staates und der Abnahme der Macht der Kirche gewannen die Juden eine Freiheit und Achtung, die ihnen in Europa gefehlt hatte, solange es unter der Herrschaft der Kirche stand. Speziell in Amerika erweckte die Trennung von Kirche und Staat als Reaktion auf die Erfordernisse des religiösen Pluralismus ein Anwachsen und eine Vitalität des religiösen Engagements, die in der neueren Geschichte nicht ihresgleichen kennen. Auf der anderen Seite hat das Entstehen des Staates Israel ein derart lange aufgestautes, überwältigendes Gefühl jüdischen Stolzes frei werden lassen, daß im Augenblick in Israel selbst nur wenig Bereitschaft vorhanden ist, dem Staat in seiner Funktion eine volle Weltlichkeit zuzugestehen. Viele Juden sind überzeugt, daß der Staat in seinem Fühlen, seiner Struktur und den in ihm wirksam werdenden Einflüssen jüdisch bleiben, dabei aber doch auf jede Weise die religiöse Freiheit der anderen gewährleisten müsse.

Zu leiden haben die Juden heute in der Sowjetunion, wo eine absolute Trennung von Kirche und Staat nur Vorwand einer tief eingewurzelten Religionsfeindschaft ist. Dagegen blüht das Judentum in Amerika, wo die Trennung von Kirche und Staat unter den günstigen Vorzeichen eines typisch amerikanischen Säkularismus steht, der einem großen Teil des jüdisch-christlichen geistigen Erbes mit viel Sympathie begegnet. Die Juden genießen Freiheit im Bereich der anglikanischen Kirche in England, dagegen fürchten sie die Übergriffe eines Antisemitismus im unter katholischem Einfluß stehenden argentinischen Bereich. Obwohl sie sich defensiv einer derart vielgestaltigen Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat angepaßt haben, stimmen sie nur der institutionellen Lösung zu, die am besten die Freiheit garantiert. Dennoch ist es klar, daß die Herstellung der Freiheit weniger von der augenblicklichen institutionellen Regelung abhängig ist, als von der Einstellung der religiösen und politischen Führungskreise zum Pluralismus als günstiger Voraussetzung für ein Wachsen in der Wahrheit. Die Achtung vor dem Gewissen des Menschen und der ihm von Gott gegebenen Freiheit ist natürlich ein höchst entscheidendes Element für die Beurteilung dessen, wie demokratisch und fortschrittlich Kirche und Staat eingestellt sind.

Wenn die Juden auch keine eigene Philosophie über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat vertreten, so können sie sich doch aus der Weisheit jahrhundertelanger Erfahrungen des Mißbrauches ein Urteil über diejenigen Regelungen erlauben, die unsere Freiheit beschränkt, unserem Gewissen Zwang angetan und das verletzt haben, was an unserem Recht auf Freiheit unseres religiösen Ausdruckes göttlich ist. Wenn das Volk Gottes seine Stimme zum Protest gegen die Beschränkung unserer religiösen Freiheit erhebt, sollten sich überall Menschen guten Willens ihm anschließen in dem Bestreben, Unrecht und Irrtum zu überwinden. Die Juden hoffen, daß die Männer der Kirche wenigstens die heute noch in den «christlichen Ländern» überall in der Welt herrschenden Übergriffe gegen unsere Freiheit abstellen.

Obwohl das Judentum keine klar definierte, im Detail auf die zahlreichen Probleme des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat anwendbare Theologie bietet, die allenthalben in der Welt erwachsen, so gibt es nichtsdestoweniger im Judentum Ansätze zu entsprechenden Lehren, die recht instruktiv sind; entscheidend für die Entstehung der jüdischen Einstellung war dabei die historische Erfahrung. Es ist kein Geheimnis, daß die Diskussionen des zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit nach jüdischer Auffassung fast ebenso wichtig waren, wie seine Aussagen über das Judentum selbst. Denn die Aussöhnung mit dem jüdischen Volk setzt voraus, daß die katholische Kirche auf jede Absicht verzichtet, jemals wieder Gewissenszwang auszuüben oder mit Gewalt gegen Andersdenkende vorzugehen. Sie setzt voraus, daß die katholische Kirche gelobt, die Würde des Individuums zu achten und bestätigt, daß sie die Rechte anderer Religionen berücksichtigen wird, als Gemeinschaft ihre Auffassungen über die Offenbarung Gottes an die Menschheit zu bekennen, zu lehren und öffentlich bekanntzumachen. Es ist uns eine Genugtuung, daß die katholische Kirche in der Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit einen solchen Sprung vorwärts über die Jahrhunderte hinweg getan hat.

5.

In seiner biblischen und rabbinischen Periode hatte das Judentum sich in einer rudimentären Weise mit der Frage auseinanderzusetzen, welchen Grad von Freiheit es Heiden und Götzendienern zugestehen wollte. Die jüdische Welt mußte zu einem Urteil über ihre Existenz und ihr Daseinsrecht kommen. Es muß natürlich anerkannt werden, daß das jüdische Verhalten keineswegs immer vorbildlich gewesen ist. Wir wissen, daß zum Beispiel während der Periode der hasmonäischen Dynastie jüdische Herrscher das Hohepriesteramt für sich beanspruchten und obendrein unterworfene Völker mit Gewalt zur Konversion veranlaßten. Die Rabbinen wurden beschimpft und schikaniert. Faktisch war dieses Verhalten einer der hauptsächlichsten Ausgangspunkte für den Konflikt zwischen der empfindlichen und liberalen Pharisäerpartei und dem hasmonäischen Hof. Der jüdische Historiker Heinrich Graetz vertritt den Standpunkt, die schließliche Zerstörung des jüdischen Staatswesens sei die unvermeidliche Konsequenz und Strafe für diese Intoleranz anderen Glaubensformen gegenüber gewesen (Bd. 2, S. 8–9).

In der Periode der römischen Herrschaft über Palästina führte die jüdische Verbitterung zu einer religiösen Gesetzgebung, welche die sozialen Beziehungen zwischen Juden und Heiden stark einschränkte und aufs höchste die Menschenwürde der Heiden verletzte.

In den blutigen Perioden der Kreuzzüge und der Inquisition vertraten manche Juden eine sehr abschätzige Meinung über die Christenheit. Doch solche überhebliche Urteile über andere sind Ausnahmen und spiegeln nicht die normale Haltung des Judentums wider. Zweifellos sind das nicht gerade ideale Lehren des Judentums über die Unverletzlichkeit des Gewissens und die Tiefe, die auch die heidnische Religion haben kann.

Zwar beteten die Juden, die Heiden möchten ihren Götzendienst aufgeben, erkannten aber nichtsdestoweniger in seinem Fortbestand ein Zeichen der Langmut Gottes; und wenn Gott solche Vergehen dulden konnte, dann mußten die Juden es ganz gewiß auch.

«Es ist gelehrt worden: Wenn der Mensch ein Götzenbild sieht, so soll er sagen: ‚Gesegnet sei Er, der da langmütig ist mit denen, die seinem Willen zuwiderhandeln.' Kommt er an einen Ort, an dem der Götzendienst nicht mehr herrscht, so soll er sagen: ‚Gesegnet sei Er, der es gefügt hat, daß der Götzendienst in unserem Land ein Ende nahm.' So mag es dem Herrn gefallen, die Herzen der Götzendiener zur Umkehr zu bewegen, damit sie... ihm dienen mit vollkommenen Herzen» (Ruth Rabbah 3, 2).

Das jüdische Gesetz befiehlt ganz eindeutig, daß die Juden den Heiden jede bürgerliche Freiheit und jegliches menschliche Recht gewähren sollen, die ihnen als Menschen zustehen, ja daß sie sich sogar dem Heiden gegenüber besonders gefällig und freundlich erweisen, um ein Zeugnis abzulegen für den lebendigen Gott.

Armen heidnischen Glaubens war vom jüdischen Gesetz das Recht zuerkannt, die Leistungen der karitativen Werke der jüdischen Gemeinde in Anspruch zu nehmen. Bei ihren Festen sollen sie begrüßt werden. Den Heiden – nicht dagegen Israeliten – kann im Sabbatjahr bei der Feldarbeit geholfen werden, wenn die Juden ihr eigenes Land brachliegen lassen müssen. Es ist schlimmer, einen Heiden zu berauben als einen Juden, denn damit lästert man den Namen des Himmels.

Die Rabbinen lehrten, daß Gott die Opfer, die die Heiden ihren Götzen darbrachten, als eine wohlgefällige Gabe annehme, wenn sie es mit aufrichtigem und reinem Herzen taten. Ja, die prophetische Tradition bediente sich des Beispiels der heidnischen Frömmigkeit als Tadel für die Juden, die aus ihrer Erfahrung die Macht Gottes kannten, aber in ihrer Frömmigkeit ohne Eifer waren (C.F. Commentary on Malachai, 1, 11, in The Twelve Prophets, Soncino Press, S. 339).

Überdies blieb Gottes heiliger Geist auf jedem Menschen, entsprechend seinen Taten (Tanhuma de be Eliyahu, S. 48). Der Rechtschaffene unter den Heiden gilt in Gottes Augen gleich viel wie der jüdische Hohepriester (Sifra 86 B, siehe ferner Sanhedrin 89 A und Babba Kamma 38 A).

«Gott sprach zu Moses: Gibt es bei mir ein Ansehen der Person? Ob es sich um einen Israeliten handelt oder einen Heiden, Mann oder Weib, Sklave oder Magd? Wer immer eine gute Tat verrichtet, wird den Lohn auf seiner Seite finden» (Yalkut zu Levitikus 18, 5).

Selbst in dem dunkelsten Augenblick der jüdischen Geschichte, als Zwangsmaßnahmen von christlicher Seite in der jüdischen Gemeinde schlimmste Verheerungen anrichteten, anerkannten die Juden, daß man die Christen als Volk anzusehen habe, das in Verbindung und Gemeinschaft mit Gott steht. Ja, verschiedene Rabbiner äußerten sogar die Meinung, ohne das treue Festhalten der

Christen an manchen Wahrheiten, die von den Juden ebenfalls geglaubt wurden, wären diese gar nicht in der Lage gewesen, ihrerseits diese Wahrheiten durch die Jahrhunderte hin so gut zu bewahren.

1450 bemerkte der rabbinische Gelehrte Joseph Yaabez: «Die heutigen christlichen Nationen glauben an die Erschaffung des Universums, an die Tugenden der Patriarchen, an die Torah vom Himmel (d.h. die geoffenbarte Religion), an Eden, die Hölle und die Auferstehung der Toten. Gelobt sei der Ewige, der Gott Israels, der uns diese Zuflucht ließ nach der Zerstörung des zweiten Tempels; darum aber können unsre Füße voll Vertrauen schreiten. Gott verhütet, daß der Glaube an die Götzen noch in der Welt lebt, wie er einst lebte.» (Zitiert von Joseph Block in «Israel and the Nations», Benjamin Harz, Berlin, 1927, S. 47.)

Der Oberrabbiner von Altona, Jonathan Eybeschutz, schrieb 1763: «Die Christen, unter denen wir leben, glauben an die Erschaffung des Universums und das Göttliche Sein, an die Vorsehung Gottes und das Gesetz des Moses... Daher ist es unsere Sache, ihr Wohl zu fördern, sie zu loben, zu ehren und zu segnen...» (ebd., S. 47).

In der autoritativsten Form aber gab im 18. Jahrhundert Jacob Emden eine Antwort, deren Auffassung immer noch Gültigkeit besitzt: «Die Nazarener... haben manche wertvolle Eigenschaften und ehrenvolle, fromme Gebräuche; Haß und Rache, die Beschimpfung des Feindes vermeiden manche ihrer Frommen. Selig sind sie und selig sind wir, wenn sie uns ihrer Religion entsprechend behandeln!... Jesus hat eine zweifache Wohltat über die Welt gebracht. Er zerstörte den Götzendienst und entfernte die eingegrabenen Bilder aus dem Volk; er legte ihm die sieben Gebote Noas auf und ebenso die zehn Gebote, so daß sie nicht sind wie die Tiere auf dem Feld; und zum zweiten hat er ihm moralische Vorschriften gegeben und hat ihnen das Leben schwerer gemacht als das mosaische Gesetz.» (ebd., S. 50).

Es versteht sich, daß auch den Juden aufgetragen war, nach der Einheit im Glauben und der Gerechtigkeit unter den Menschen zu streben, jedoch nicht mit Zwang und Gewalt, vielmehr durch das Beispiel der ethischen Qualitäten ihres eigenen Gemeinschaftslebens. Die Juden hofften, dadurch, daß sie ihre völkische Eigenart innerhalb der Völkerfamilie bewahrten, werde das Zeugnis ihres Glaubens andere Menschen bewegen, Gott zu dienen.

Die Juden möchten keineswegs leugnen, daß auch andere Völker Gemeinschaft haben mit Gott. Alle Völker können in der kommenden Zeit an ihm Anteil haben, und immer hat Gott seine eigenen Ziele verfolgt, wenn er mit Einzelnen und mit Völkern bis an die Enden der Erde in Gemeinschaft trat. Hat er nicht Aram von Kir befreit, und sandte er nicht Jonas zu den verhaßten Bürgern von Ninive, um ihnen Buße zu predigen? Und doch fühlten die Juden sich berufen, Gottes Gesetz in einer besonderen Weise zu erfüllen, als Zeichen für die Völker und als Licht, das leuchtet bis an die Enden der Erde. Der Auftrag, durch das Beispiel Zeugnis zu geben, soll letzten Endes der Neigung der Völker Einhalt gebieten, auf andere Völker Gewissenszwang auszuüben. Denn ein solcher Ruf zieht den Menschen mehr zum Dienst an anderen als zur Herrschaft über andere. Er achtet die Freiheit des anderen, seinen eigenen Weg zu Gott zu wählen. Zeugnisgeben wirkt erziehend und nicht gesetzgebend, es spricht zum Herzen und zum Geist und kennt keinen Zwang. Es ist ein Segen und kein Fluch.

Bekanntlich hatten die Juden während der dunklen Periode der sogenannten «Konstantinischen Ära», einer Zeit, in der politische Machthaber und kirchliche Führer durch autoritäre Schaffung einer Uniformität in der Gesellschaft Ordnung herzustellen suchten, schreckliche Gewalttaten zu erdulden. Die Juden aber zeigten sich als die entschiedensten «Neinsager» derartigen Bemühungen gegenüber. Wir haben für unsere politische Zukunft auf das Regierungssystem gesetzt, das Freiheit des religiösen Ausdrucks gestattet. Wir bleiben allen religiösen Systemen gegenüber auf der Hut, die für sich allein die Fülle, Vollständigkeit und Vollendung der göttlichen Wahrheit in Anspruch nehmen.

Obwohl ein Pluralismus ohne Zucht und Ordnung zur Anarchie führt, darf man in ihm mit mehr Vertrauen einen Ausdruck der Wahrheit Gottes erblicken, die in dieser unerlösten Welt doch nur bruchstückartig vorhanden ist, als in der geplanten Vereinheitlichung, wie sie Zusammenschlüsse von Kirche und Staat betreiben, die Gottes Erlösung auf Erden durch eine institutionalisierte Auffassung seiner Offenbarung zu organisieren trachten. So haben sich die Juden ganz generell allen aus der Allianz von Kirche und Staat entsprungenen Einrichtungen widersetzt, die Gebete für alle promulgieren, eine Religion einer anderen vorziehen oder in das Gesetz moralische Bestimmungen einfügen,

die deutlich partikularer Natur sind und häufig als Unterdrückungsmaßnahmen dienen. Zweifellos hat das Christentum durch seine jahrhundertelang bewiesene Verständnislosigkeit für die religiösen Rechte anderer, seinen eigenen Anspruch, alleiniger Besitzer des Wortes Gottes zu sein, geschädigt.

Wir haben alle in tragischer und höchst unglückseliger Weise erlebt, wie sehr die christliche Kirche in ihrer prophetischen Funktion versagte, wenn sie für ihre finanzielle Unterstützung auf den Staat angewiesen war.

6.

Wir Juden haben die revolutionären Versicherungen des zweiten Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Religionsfreiheit begrüßt, auch wenn wir uns für die Zukunft nicht sicher sind, in welcher Weise sich verschiedene von diesen Grundsätzen in der Geschichte auswirken werden.

Wir möchten unser «Amen» sagen zu der Erklärung, daß «alle Menschen sicher sein sollten vor Zwang von seiten Einzelner oder sozialer Gruppen..., in einer den eigenen Glaubensvorstellungen widersprechenden Weise zu handeln, und nicht daran gehindert werden dürfen, privat und öffentlich, als Einzelne oder in Gemeinschaft mit anderen, nach ihren eigenem Gewissen zu handeln, innerhalb der gebührenden Grenzen». Doch dann müssen wir die Frage stellen: Was versteht die Kirche genau unter den Worten «innerhalb der gebührenden Grenzen», und wer zieht diese Grenzen und bestimmt sie?

Wir möchten gern unser «Amen» sagen zu der Einsicht, daß Freiheit von äußerem Zwang die «psychologische Freiheit» einschließt, sowie das Recht Einzelner, zur Unterstützung ihres religiösen Suchens «in Gemeinschaft mit anderen zu handeln.» Doch dann müssen wir fragen: Was versteht die Kirche unter der Einschränkung einer solchen Freiheit durch die «gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung?»

Äußerst energisch ist die Erklärung der Kirche, wo sie die Grenzen des staatlichen Eingreifens zur Anordnung oder Verhinderung religiöser Akte definiert. Dabei ist sie durchaus konstruktiv in der Anerkennung der Verpflichtung des Staates, dem religiösen Leben seiner Bürger Rechnung zu tragen. Gern schließen die Juden sich der Kirche an, wenn sie Feindseligkeiten der Religion gegenüber brandmarkt, die für den sowjetischen Kommunismus so charakteristisch sind; dennoch wollen und müssen wir fragen, wie die katholische Kirche sich vorstellt, daß der Staat seine «*Begünstigung und Förderung der Religion*» unter Beweis stellt. Anerkennt sie hier einen Punkt, an dem die Abhängigkeit von der Gunst der Regierung die Vitalität der Kirche beeinträchtigt? Oder anerkennt sie, daß Religionsfreiheit auch Freiheit *von* einer von seiten einer Regierung sanktionierten und approbierten Religion verlangt?

Solche Fragen sind bedeutungsvoll und schwerwiegend, denn leider ist die Vergangenheit der Kirche mit einer langen Geschichte der Unterdrückung Andersgläubiger belastet. Sie hat staatlichen Aktionen ihre Unterstützung gewährt, die die Rechte anderer Religionen beschränkten. Im Namen der öffentlichen Ordnung hat die Kirche in verschiedenen Ländern die Regierungen beeinflußt und dadurch dem ganzen Volk ohne Ausnahme Formen der christlichen Sabbatbeobachtung aufgezwungen, ihren Grundsätzen entsprechende Gesetze über Ehe und Ehescheidung, Akte amtlicher Zensur und andere moralische Verordnungen, die deutlich partikulare Meinungen widerspiegeln und ebenso eindeutig das Gewissen derjenigen verletzen, welche die kirchlichen Standpunkte zu diesen Dingen nicht teilen.

Heute noch sind wir als Juden in manchen «christlichen Ländern» benachteiligt, in denen christliche Gläubige die schulischen Einrichtungen kontrollieren und – zum Beispiel – den Schulkindern als Teil der allgemeinen Schulordnung und -disziplin Riten christlichen Bekenntnisses auferlegen. Wir tragen Bedenken für die Lebenskraft der Kirche, ja wir fürchten für sie eine Einbuße an ihrer Freiheit, die unweigerlich eintritt, wenn die evangelischen Ziele einer oder aller Kirchen durch staatliche Zuwendungen aus öffentlichen Mitteln unterstützt werden.

Solche Verletzungen der Gewissen Andersgläubiger haben ihren Grund letztlich in der Überzeugung der Kirche, daß Gott «der Menschheit die Art, wie sie ihm dienen und dadurch in Christus gerettet werden und zur Seligkeit kommen soll», in vollem Umfang und abschließend mitgeteilt hat. So hat sie auch in ihrer Konzilserklärung hinzugefügt: «Wir glauben, daß diese eine, wahre Religion in der katholischen und apostolischen Kirche besteht, der unser Herr Jesus Christus den Auftrag gegeben hat, sie überall auszubreiten und allen Menschen zu bringen...» Außerdem aber hat die Erklärung des Konzils erneut die Überzeugung der Kirche bekräftigt, daß die Menschen und die Gesellschaft «eine Verpflichtung... der wahren

Religion und der einen Kirche Christi gegenüber» haben.

Zwar betont die Erklärung, daß die Wahrheit sich einzig und allein kraft der Wahrheit dem Menschen auferlegen könne und daß die religiöse Freiheit Sicherheit vor Zwang innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft verlangt; dennoch liefert die Geschichte bis zum heutigen Tag eine Unzahl von Beispielen von Gewissenszwang, eben im Namen der «gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung» und der «gebührenden Grenzen». Das ist allein dadurch möglich, daß es Leute gibt, die ihr institutionalisiertes Verständnis der göttlichen Wahrheit als über jede Frage und jeden möglichen Wandel erhaben betrachten.

Die Christen sind nicht die einzigen, die zu einem solchen Mangel an Liebe und Aufgeschlossenheit fähig sind. In jedem Land, in jedem Volk und in jeder Religion gibt es natürlich eine Tendenz, die moralischen Auffassungen und Haltungen der herrschenden Religion in der betreffenden Kultur durchzusetzen. Und dann zwingt die Majorität mit der Gewalt einer unüberwindlichen Gewohnheit durch gesetzgeberische Maßnahmen und selbst durch Polizeigewalt der Minorität diese Werte auf.

Die Juden sind von dieser menschlichen Neigung nicht freier als irgend jemand sonst. So bringt zum Beispiel die Art der Zusammenarbeit zwischen Staat und Religionsgemeinde in Israel vielen Andersdenkenden – Juden, Christen und Moslem – manche Bedrängnis. Obwohl die Autorität und Macht aller anerkannten Religionsgemeinschaften vom Gesetz Israels gefördert und gestärkt werden, schafft dasselbe Gesetz große Schwierigkeiten für die Nonkonformisten. An vielen Stellen im Lande sind Mischehen unmöglich. Die bürgerliche Gesetzgebung, die den Einfluß der politischen Macht der orthodoxen jüdischen Kreise widerspiegelt, beschränkt Verkehrs- und Nachrichtentätigkeit am jüdischen Sabbat und die Schweinezucht. Sie kennt eine Filmzensur und beschränkt die Autopsie usw. Israels Religionsminister, Dr. Zerah Warhaftig, verteidigt diese Politik und hat kürzlich erklärt: «Der jüdische Staat... darf nicht als Selbstzweck betrachtet werden; vielmehr muß er als schützendes Gefäß dienen für das Fortleben der traditionellen Werte des jüdischen Volkes, deren Herzstück seine religiöse Tradition ist.» (Zitiert in *Conservative Judaism*, New York, Winter 1965.)

Selbst der frühere Premierminister, David Ben Gurion, der keineswegs als besonderer Freund des orthodoxen Judentums bekannt war, räumte ein, daß das Beharren des Judentums auf «einer Sammlung von Geboten und Verboten, die das gesamte Menschenleben von der Geburt bis zum Tod und zum Begräbnis umfassen», die Auseinandersetzung über die Stellung der Religion im Staate Israel «recht verwickelt» gemacht habe. Dann fügt er hinzu: «Es ist eine nationale Religion, die durch die Jahrhunderte hin alle historischen Wesenszüge des Volkes in sich aufgesogen hat, so daß es nicht leicht ist, zwischen nationaler und religiöser Art zu unterscheiden...» «Die amerikanische Lösung der Trennung von Kirche und Staat», so betont Ben Gurion, «wäre keine Lösung für unser Problem, obwohl sie nicht aus einem religionsfeindlichen Geist erfließt.» (Zitiert in *Jewish World*, New York, April–Mai 1964.)

Leider gilt das, was Ben Gurion von Israel sagt, ebenso auch für die von Protestanten oder Katholiken beherrschten Länder, nicht anders als für die Länder unter islamischer, hinduistischer, buddhistischer oder heidnischer Herrschaft. Daher sind alle Menschen mit großer Verbindlichkeit aufgerufen, den Weg zum Ausdruck ihrer eigenen religiösen Überzeugungen zu finden, doch dabei und zugleich unbedingt die Rechte der anderen zu achten, auf ihre Weise Gott zu suchen – oder abzulehnen.

7.

Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit bietet die schöpferischste Lösung, die ich kenne, für die Spannung zwischen

1. dem absoluten Recht auf Gewissensfreiheit einerseits und

2. der Verpflichtung des Staates in Fragen von moralischem Gehalt, welche die rechte, öffentliche Ordnung betreffen, gesetzgeberisch tätig zu werden, auf der anderen Seite, und

3. schließlich dem Streben jeder Religion, alle Menschen für ihre besondere Offenbarung zu gewinnen.

Die Erklärung empfiehlt: «Die Wahrheit muß auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer sozialen Natur entspricht. Die Forschung muß frei sein und mit Hilfe von Lehre und Unterweisung, Mitteilung und Dialog vonstatten gehen, wodurch die Menschen die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, darlegen, um sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig Hilfe zu leisten. An der Wahrheit jedoch muß der Mensch

mit personaler Zustimmung festhalten, wenn sie einmal entdeckt ist.»

Der ehrwürdige Bratzlaver Rabbi warnte einmal seine Schüler vor Streitsucht und Nötigung als Mittel der Wahrheit: «Derjenige, dessen (beherrschender) Wunsch es ist, in einer Diskussion zu siegen, kann unmöglich die Wahrheit erkennen. Tatsächlich schenkt er dem keinen Glauben, was er mit seinen eigenen Augen sieht.» Danach gab der Rabbi den Rat: «Die Furcht des Herrn bringt Wahrhaftigkeit...» und fügte hinzu: «Unwahrheit und Lügen gibt es viele, doch Wahrheit gibt es nur eine. In der Ein-heit der Wahrheit liegt ihre Stärke; die Wahrheit ist göttlich und wird gewiß triumphieren.» (*Hasidic Anthology*, Block, New York 1934, S. 488).

In diesen Aussprüchen liegt eine Weisheit, die uns als Führung dienen sollte. Des Menschen Pflicht und Aufgabe ist es, Gott zu suchen und ihm zu dienen, so gut er es vermag und weiß. Doch sind wir gleichfalls gerufen, aufgeschlossen zu bleiben für die Auffassung von der Wahrheit, die dem anderen teuer ist.

Wo Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist, da findet man auch Wahrheit. Wahrheit ist göttlich und wird gewiß triumphieren.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ARTHUR GILBERT

Geboren in Philadelphia. 1947 philosophisches Lizentiat an der Universität New York, M.H.L. (Diplom für höhere Hebräischstudien) und Rabbiner des Jewish Institut of Religion. 1951–1954 Studium der Psychologie und Psychoanalyse. Als Direktor des Nationaldepartementes für interreligiöse Zusammenarbeit (1953–1960) förderte er die Beziehungen zwischen der jüdischen Gemeinschaft und den Protestanten, den Katholiken und den Moslems. Seit 1965 ist er Direktor des National Departement of Interreligious Curriculum Research und der Anti-defamation-League of B'nai B'rith. Er veröffentlichte: The Jews in Christian America (1966), Currents and Trends in Contemporary Jewish Thought (1966), ist Mitarbeiter von: Editorial Board, Reconstructionist, Journal of Ecumenical Studies und wird eine Studie über das Vatikanische Konzil und die Juden veröffentlichen.

Pietro Pavan

Das Recht auf Religionsfreiheit in der Konzilserklärung

1. Ausarbeitung des Dokuments

Die endgültige Form der Erklärung über die Religionsfreiheit wurde in einem langen Reifungsprozeß erreicht. Dieser Prozeß begann gegen das Ende der 2. Konzilssitzung am 19. 11. 1963, als in der Konzilsaula das erste Schema über die Religionsfreiheit ausgeteilt wurde; es stand als 5. Kapitel im Schema über den Ökumenismus. Danach wurde es bis zum Ende der 4. Konzilssitzung bearbeitet, wo dann am 19. 11. 1965 die Abstimmung über das 6. Schema stattfand. Der Prozeß war gekennzeichnet durch die große Zahl der Väter, die daran teilnahmen, durch die Tiefe und Schärfe der Gegensätze, die dabei zutage traten und zwar lehrhafter Natur waren, aber die verschiedenen geschichtlichen Welten widerspiegelten, in denen die Kirche ihre Sendung erfüllt, durch die lebhaften, nicht selten dramatischen Äußerungen, welche die Konzilsdebatten belebten, durch das wachsende Interesse der öffentlichen Meinung der Welt. Es steht aber außer Zweifel, daß dieser Prozeß zu den an positiven Ergebnissen fruchtbarsten gehört. Es hat sich darin immer klarer eine Auffassung abgezeichnet, die schließlich fast von der Gesamtheit der Väter geteilt und gebilligt wurde. Das Ergebnis der Abstimmung lautete am 19. 11. 1965: bejahende Stimmen 1997; ablehnende: 224; in der öffentlichen Sitzung vom 7. 12. sodann, in der die Erklärung als rechtsgültig veröffentlicht wurde, beliefen sich die annehmenden Stimmen auf 2308, die ablehnenden auf 70. So gelangte eines der bezeichnendsten Dokumente des Konzils zu seinem Abschluß; es ist für die Kirche wie für die ganze Menschheit von historischer Bedeutung.

2. Zusammensetzung und wesentliche Elemente

Die Erklärung entfaltet sich in 15 Nummern. Die erste bildet die Vorrede. Es wird darin bemerkt, daß sich das Problem der Religionsfreiheit in der modernen Zeit dank des größeren Bewußtseins, das die Menschen von ihrer Würde als Personen erlangen, auf eine neue Weise stellt; das Konzil hält daher für gegeben, sich damit zu befassen und darüber auszusprechen. – In den Nummern 2–8 werden die grundlegenden Elemente der Religionsfreiheit dargelegt; in den Nummern 9–14 werden die gleichen Aspekte im Lichte der Offenbarung nochmals durchdacht. Nr. 15 bietet den Abschluß; es wird darin erklärt, daß angesichts der besondern Gegebenheiten der heutigen geschichtlichen Lage die Religionsfreiheit für das geordnete, würdige Zusammenleben sowohl in den einzelnen politischen Gemeinschaften wie unter ihnen auf internationaler Ebene ein unentbehrliches Element bildet. «Damit sich infolgedessen in der Menschheitsfamilie Eintracht und Friede erneuern und festigen, ist erforderlich, daß die Religionsfreiheit überall mit wirksamem rechtlichem Schutz behütet wird, und daß die höchsten Pflichten und Rechte der Menschen, welche die freie Betätigung des religiösen Lebens in der Gesellschaft betreffen, gewahrt werden» (Nr. 15). – Im ersten Teil von Nr. 2 werden die wesentlichen Elemente des Dokuments folgendermaßen kurz zusammengefaßt: «Das Vatikankonzil erklärt, daß der Mensch das Recht auf Religionsfreiheit hat. Diese Freiheit schließt in sich, daß die Menschen weder von einzelnen Individuen noch von Gesellschaftsgruppen oder sonst einer menschlichen Macht unter Zwang gesetzt werden dürfen. Es darf also in religiösen Belangen keiner gezwungen werden, gegen sein Ge-

wissen zu handeln; ebenso darf er innert der gebührenden Grenzen nicht verhindert werden, sich ihm entsprechend zu betätigen, sei es privat oder öffentlich, als Einzelwesen oder in Gruppen. Überdies erklärt es, daß das Recht auf Religionsfreiheit auf der Würde der menschlichen Person beruht, wie wir sie sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes wie auch durch die Vernunft erkennen. Dieses Recht der menschlichen Person muß als Recht des Bürgers in der juridischen Ordnung der Gesellschaft anerkannt und gewährleistet werden.»

Die in diesem Zitat festgestellten Elemente sind also:

1. Jeder Mensch hat das Recht auf Religionsfreiheit. 2. Dieses Recht hat als Gegenstand und Inhalt die Freiheit vom Zwang, den Einzelne, Gesellschaftsgruppen und die öffentliche Macht ausüben könnten. 3. Diese Freiheit zeigt sich in doppelter Hinsicht: a) niemand darf auf dem Gebiet der Religion gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln, b) niemand darf auf diesem Gebiet innert bestimmter Grenzen verhindert werden, nach dem Gewissen zu handeln, und dies sowohl privat wie öffentlich, als Einzelmensch wie als Gesellschaft. 4. Dieses Recht hat seine Grundlage in der Würde der menschlichen Person, wie sie im Lichte der Religion und durch die Vernunft erkannt werden kann. 5. Dieses Recht erhebt den Anspruch, in den rechtlichen Verordnungen aller politischen Gemeinschaften anerkannt und garantiert zu werden.

3. Natur dieses Rechts

In der letzten Phase der Konzilsdebatte waren die Väter fast einstimmig der Ansicht, daß *heute* allen Menschen das Recht auf Freiheit in religiösen Belangen zuzusprechen ist. In der Begründung dieses Rechtes dagegen gingen die Meinungen weiterhin auseinander. Eine geschlossene Minderheit hielt dafür, die Religionsfreiheit im dargelegten Sinn sei als positives *bürgerliches* Recht zu betrachten, das aus Gründen des Allgemeinwohls gewährt werde. Diese Gründe bestehen vor allem in drei Tatsachen, die für die heutige geschichtliche Lage charakteristisch sind, nämlich: die Vielfalt der Religionen; die tiefgreifende gegenseitige Abhängigkeit aller politischen Gemeinwesen auf internationalem Gebiet; die immer größere Feinfühligkeit der Menschen auf religiösem Gebiet. Wenn sich jedoch die geschichtliche Lage ändern sollte – so fügten sie hinzu –, so könnte auch dieses Recht aufhören.

Die Mehrheit der Väter dagegen vertrat die Ansicht, die Religionsfreiheit sei als grundlegendes Recht der Person zu betrachten, das immer und überall gilt. Die Konzilserklärung bestätigt auf unzweideutige Weise die Stellung dieser Mehrheit. Das ergibt sich auch aus dem letzten oben erwähnten Satz: «Dieses Recht der menschlichen Person muß als Recht des Bürgers in der juridischen Ordnung der Gesellschaft anerkannt und gewährleistet werden.» Es ist klar, daß es sich hier um ein Recht handelt, das die Bürger schon als Personen besitzen und das aus diesem Grunde nochmals als bürgerliches Recht ausgesprochen werden muß.

4. Gegenstand des Rechtes

Der Gegenstand des Rechtes auf Freiheit in religiösen Dingen besteht nicht im Inhalt der religiösen Glaubenswahrheiten. Das ergibt sich auch aus dem einfachen Grund, daß für den Fall, in dem ein Glaubenssatz irrige Elemente enthielte, den allfälligen Gläubigen dadurch das Recht zugesprochen würde, den Irrtum zu bekennen und zu verbreiten, also das Recht, etwas Böses zu begehen, da es ein Übel ist, den Irrtum zu bekennen und zu verbreiten; das aber kann nicht zugebilligt werden. «Was der sittlichen Wahrheit nicht entspricht», sagt Pius XII., «hat objektiv kein Recht, weder zu bestehen noch verbreitet noch getan zu werden» (Rede vom 6. 12. 1953); d.h. mit andern Worten: niemand kann das Recht haben, den Irrtum zu bekennen und zu verbreiten. Der tiefste Grund jedoch, weshalb der Inhalt der Religionen nicht das Objekt des Freiheitsrechtes bilden kann, liegt darin, daß das Subjekt der Rechte nur die Person ist. Die Beziehungen zwischen Personen und Objekten oder zwischen Personen und geistigen Werten – wie in diesem Fall – sind keine juridischen Beziehungen, sondern allenfalls solche metaphysischer oder logischer oder moralischer Art. Die juridischen Beziehungen sind direkt und formell immer Beziehungen von Subjekt zu Subjekt, von Person zu Person, sie sei physisch oder moralisch. Überdies ist wohl zu beachten, daß das Objekt des Freiheitsrechtes auf dem religiösen Gebiet einen negativen Inhalt hat: es ist ein Nicht-handeln, das Verbot, Zwangsmittel zu gebrauchen. Im Reifungsprozeß unseres Dokumentes ist mehrmals bemerkt worden, daß das Objekt jedes beliebigen Rechtes nur etwas Gutes sein kann oder mindestens etwas sittlich Gleichgültiges, das sich auf etwas Gutes hinlenken läßt. Denn das Vorhandensein eines Rech-

tes in einer Person schließt notwendig bei allen andern Personen die Pflicht ein, dieses Recht anzuerkennen und zu achten, beim passiven Subjekt der Rechtsbeziehung sodann die Pflicht, dieses Objekt zu aktuieren. Nun läßt sich gar nicht denken, daß in einer Person eine Pflicht bestehen kann, ein in sich unsittliches Objekt zu aktuieren. Das Freisein von Zwang dagegen ist ein sittlich richtiges Objekt, das der eigenen Würde des Menschen als Person völlig entspricht, da er von Natur aus ein vernünftiges und freies Wesen ist und daher dazu neigt, verantwortlich zu handeln. Das verlangt aber, daß sie in der Gestaltung ihrer gegenseitigen Beziehungen keine Zwangsmittel gebrauchen, besonders auf Gebieten, wo die Werte des Geistes zu pflegen sind, wie auf dem der Religion. – Das Freisein von Zwang ist, wie gesagt, in einem doppelten Sinn zu verstehen: 1. Nicht gezwungen sein, gegen das Gewissen zu handeln, 2. nicht gehindert werden – innert den richtigen Grenzen –, ihm entsprechend zu handeln. Im ersten Sinn ist dieses Freisein wenigstens lehrmäßig in der katholischen Überlieferung immer anerkannt worden, besonders im Hinblick auf die Freiheit des Glaubensaktes. Im zweiten Sinne dagegen ist dieses Freisein als Recht der Person erst in neuerer Zeit anerkannt worden. Wir werden noch auf die Gründe zu sprechen kommen, die dazu geführt haben.

5. Die Subjekte des Rechts

Träger des Rechts auf Freiheit in religiösen Belangen sind vor allem die menschlichen Wesen als Personen. Es liegt also hier ein Recht vor, das allen zukommt, Gläubigen wie Nichtgläubigen. Zur Bestimmung des Umfangs, in dem dieses Recht geltend gemacht werden kann, haben die Konzilsväter den Ausdruck gebraucht: «in re religiosa», in religiösen Belangen. Dieser Ausdruck wurde gewählt, weil man ihn für geeignet hielt, auf diesem Gebiet den weitesten Umfang anzuzeigen. Der Gottlose gibt dem religiösen Problem eine negative Lösung; es besteht aber kein Zweifel, daß auch diese in den Bereich des Religiösen fällt. – Überdies hat jedermann das Recht, seine Religion als Einzelperson oder in Gruppen privat oder öffentlich zu bekennen. Das ergibt sich aus der Natur des Menschenwesens, das sich aus Leib und Seele zusammensetzt und wesensmäßig auf das Gesellschaftsleben hingeordnet ist. «Die soziale Natur des Menschen verlangt, daß er die innern Akte der Religion äußerlich bekundet, mit andern in religiösen Belangen Gemeinschaft hat und seine Religion gemeinschaftlich bekennt (Nr. 3, § 3).

Subjekte des Rechtes auf Freiheit in religiösen Dingen sind in zweiter Linie die religiösen Gemeinschaften. «Die Religionsfreiheit, die den Menschen als Einzelwesen zukommt, muß ihnen auch zustehen, wenn sie als Gemeinschaft handeln. Die besondere Natur sowohl des Menschen wie der Religion verlangen religiöse Gemeinschaften.» (Nr. 4). – In der gleichen Nummer wird dargelegt, wie weit sich das Recht der Gemeinschaften auf Freiheit in religiösen Dingen erstreckt. Es schließt vor allem in sich, daß sie nicht mit Zwangsmitteln gehindert werden, ihr Leben nach eigenen Normen zu regeln, insoweit es sich um die Gestaltung des Gottesdienstes, die Erziehung ihrer Mitglieder, die Schaffung von Einrichtungen zu diesem Zweck, die Wahl, Ausbildung, Ernennung und Versetzung ihrer Religionsdiener, die Beziehungen zu Autoritäten und Religionsgemeinschaften, die in andern Ländern leben, die Errichtung religiöser Gebäude, den Erwerb und Gebrauch entsprechender Güter handelt. Weiter verlangt das Recht auf Freiheit auf religiösem Gebiet, daß die Gemeinschaften nicht «gehindert werden, ihren Glauben zu lehren und mündlich oder schriftlich vor der Öffentlichkeit zu bekennen», unter der Bedingung jedoch, daß dabei vor allem ungereiften oder bedürftigen Personen gegenüber keine unkorrekten Mittel angewendet werden: «eine solche Handlungsweise wäre als Mißbrauch des eigenen und Verletzung fremden Rechtes zu betrachten» (Nr. 4). Dieser Satz ist im Rahmen und Geist des ganzen Dokuments zu deuten; es ist klar, daß der Mißbrauch eines eigenen Rechtes nicht immer zu einer Verletzung des Rechtes anderer wird. – Endlich schließt jenes Recht in sich, daß den religiösen Gemeinschaften nicht verboten wird, die besondere Fähigkeit ihrer Lehre in der Gestaltung und Belebung von Tätigkeiten und Einrichtungen zeitlicher Natur frei zu beweisen (cf. Nr. 4, § 5). Es ist auch wegen der historischen Bedeutung der Sache noch auf die Erklärung im letzten Abschnitt der gleichen Nummer hinzuweisen: «Im sozialen Charakter der Menschennatur und der Religion ist das Recht begründet, kraft dessen die Menschen unter dem Ansporn ihrer religiösen Überzeugung sich frei versammeln und Genossenschaften erzieherischer, kultureller, karitativer und sozialer Natur ins Leben rufen dürfen» (Nr. 4, § 5).

An dritter Stelle sind Träger des Rechtes auf Freiheit in religiösen Dingen die Familien, in deren Rahmen es Recht der Eltern ist, das religiöse Leben

zu ordnen, die religiöse Erziehung ihrer Kinder zu bestimmen und zu diesem Zweck die Wahl der Schulen und anderer Mittel zu treffen. Die staatlichen Autoritäten sind verpflichtet, dieses Recht anzuerkennen und zu achten und dessen Ausübung nicht durch ungerechte Belastung zu erschweren. Das Dokument erklärt dazu: «Die Rechte der Eltern werden überdies verletzt, wenn die Kinder gezwungen werden, Schulstunden zu besuchen, welche der religiösen Überzeugung der Eltern nicht entsprechen, oder wenn eine einzige Erziehungsform auferlegt wird, aus der jede religiöse Bildung ausgeschlossen ist» (Nr. 5)

6. Die Grundlage des Rechtes

Das Recht auf Freiheit in religiösen Belangen beruht auf der Würde der Person, die sich auf dreifache Weise betrachten läßt. Erstens in ihrer historischen Erscheinung. Die Erklärung bemerkt diesbezüglich (Nr. 1): «Die Menschen unserer Zeit werden sich ihrer Würde als Personen immer mehr bewußt.» Dadurch wird das Verlangen, verantwortlich zu handeln, in ihnen immer ausgesprochener. Das gilt besonders für die Gebiete, auf denen die geistigen Werte gepflegt werden, vor allem für das der Religion. Diese Forderung zeigt sich immer mehr auch bei der juridischen Ordnung der politischen Gemeinschaft. Dieser Umstand trägt einerseits dazu bei, daß die religiöse Freiheit im Sinne des Freiseins von äußerem Zwang als bürgerliches Recht betrachtet wird, und bewirkt anderseits, daß die staatliche Macht in einem rechtlich bestimmten Rahmen ausgeübt wird; der Zweck dabei ist, daß für die Freiheit als Bewährung der Verantwortlichkeit ein möglichst breiter Raum bleibt. Demzufolge hat sich, wie schon bemerkt, das Problem der Freiheit in einem neuen Rahmen gestellt.

Weiterhin zeigt sich die Würde der Person in den Wesenselementen des Menschen; auf diesen Elementen beruht sie und aus ihnen ergibt sie sich. Der Mensch – so wird im 2. Teil der Nr. 2 bemerkt – ist von Natur aus vernunftbegabt und frei und strebt daher von Natur aus danach, auf jedem Gebiete verantwortlich zu handeln, also auch auf dem der Religion. Denn wo es sich um sein Verhältnis zu Gott handelt, kann sich der Mensch der Pflicht nicht entziehen, die Verantwortung für dessen persönliche Gestaltung zu übernehmen. Es gilt hier das Wort Augustins: «Er hat dich ohne dich geschaffen, will dich aber nicht ohne dich rechtfertigen. Er hat dich ohne dein Wissen gemacht, rechtfertigt dich aber mit dem Einsatz deines Willens» (Sermo 169,11–13; PL. 38,923). Hierin liegt ohne Zweifel höchste Würde: von Natur aus der erste Verantwortliche für das eigene ewige Geschick zu sein, und zwar so, daß man auf diese Verantwortung nicht verzichten kann. Das verlangt aber, daß man auf religiösem Gebiet von jeder ungerechten äußeren Beeinflussung frei ist. Eine solche kann hier keine positive Ansatzmöglichkeit haben, sondern nur ein störendes Element darstellen. – Endlich ergibt sich die Würde des Menschen aus seinem Verhältnis zur Wahrheit. Im Dokument wird die Beziehung zwischen Mensch und Wahrheit als geistiger Wert betrachtet. Da jeder Mensch von Natur aus vernunftbegabt ist, kann er nicht umhin, in sich die Forderung und die Pflicht festzustellen, sich der Erkenntnis der Wahrheit offenzuhalten, sie anzunehmen, wenn man sie allmählich entdeckt, und sie ins Leben umzusetzen. Dies sind die drei Phasen, in denen der Mensch sich als Person entfaltet und vervollkommnet. Die Wahrheit kann aber nur durch ihr eigenes Licht erkannt werden, nicht durch Zwang und Drängen; man schließt sich ihr durch einen Akt der Liebe an, der nur in Freiheit gesetzt werden kann; man setzt sie nur dann als menschlich vervollkommnend ins Leben um, wenn man sie durch persönliche Entscheidungen verwirklicht (cf. Nr. 2). Das gilt für jede Wahrheit, also auch für die auf religiösem Gebiet. Unschwer ist einzusehen, daß die Welt, in welcher die drei erwähnten Phasen ihrer Natur und der Würde der Person entsprechend gelebt werden können, die ist, in der das Recht auf Freiheit in religiösen Belangen anerkannt und geachtet wird.

Sodann wird in der Erklärung die Beziehung zwischen dem Menschen und der absoluten Wahrheit untersucht, die Gott selbst, der transzendente, persönliche, wahre Gott ist (cf. Nr. 3). Wie man dazu gelangt, den wahren Gott zu erkennen, so erreicht man auch die Erkenntnis, daß er der Urquell ist, aus dem man hervorgegangen, und das letzte Ziel, auf das wir hingeordnet sind und das wir durch Gehorsam gegen sein ewiges, objektives, allumfassendes Gesetz erreichen. Dieses Gesetz müssen wir jedoch erkennen, um unser Handeln nach ihm zu gestalten. Zur Erkenntnis Gottes und seines Gesetzes gelangen wir durch persönliches Forschen, durch Belehrung und Dialog. Die Norm, welche die Beziehungen zwischen den Menschen auf dem Wege zur Wahrheit regelt, ist die Aufrichtigkeit, sowohl als Pflicht, den andern die Wahrheit so mitzuteilen, wie man sie entdeckt und in der eigenen

Seele sieht, wie auch als Verpflichtung, das Denken der andern aufzunehmen und sich zu eigen zu machen, soweit – aber nur soweit – man es für wahr hält. Das setzt wiederum voraus, daß man im Zusammenleben keinem Zwang unterworfen ist; denn ungerechter Druck von außen bringt die Aufrichtigkeit in Gefahr und ruft Falschheit und Doppelzüngigkeit wach. Was das Gesetz Gottes in den einzelnen aufeinanderfolgenden Augenblicken unseres zeitlichen Daseins von uns verlangt, nimmt jeder durch die Stimme seines Gewissens wahr; ihr muß er daher getreulich folgen, um sein Ziel, den überirdischen, ewigen Besitz Gottes zu erreichen. Auch dies verlangt, daß man in den gesellschaftlichen Beziehungen nicht unter Zwang steht, daß man auf religiösem Gebiet nicht gezwungen ist, gegen das Gewissen zu handeln noch gehindert wird, ihm entsprechend zu handeln. Gewiß – so sagt die Erklärung (Nr. 3) – besteht das religiöse Leben vor allem in inneren Handlungen; doch neigen die Menschen dank ihrer sozialen Natur dazu, ihrer religiösen Überzeugungen Ausdruck zu verleihen und sie gemeinsam zu bekennen. Wenn sie daher gewaltsam verhindert werden, ihre Religion frei zu bekennen, vergeht man sich gegen eine natürliche Notwendigkeit, verletzt ein persönliches Recht, das sie besitzen, und verstößt überdies gegen die von Gott bestimmte Ordnung.

Weiter wird die Beziehung zwischen den Menschen und der geoffenbarten Wahrheit ins Auge gefaßt (Nr. 10). Eines der grundlegenden Elemente der katholischen Lehre über den Glaubensakt lautet, daß dieser Akt, durch den wir uns in die übernatürliche Ordnung einfügen, nur frei erfolgen darf. Das soll nicht bedeuten, man könne ihn willkürlich setzen oder auch nicht, sondern es ist damit gemeint, wenn man einmal zu einem genügenden Grad der Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit gelangt ist und die Pflicht wahrnimmt, sich ihr anzuschließen, könne dies nur kraft einer freien persönlichen Entscheidung geschehen, die von einer besondern Hilfe Gottes getragen wird, welche man als Gnade bezeichnet. Dadurch schließt der Glaubensakt seiner Natur nach jede Form des Zwanges aus. «Niemand darf gegen seinen Willen zum Glauben gezwungen werden» (Augustin, PL. 43,315), und die Umgebung, in der man den Glaubensakt am leichtesten seiner Natur gemäß setzen kann, ist ohne Zweifel die, in welcher Zwangsmaßnahmen auf dem religiösen Gebiet verboten sind. – Wie immer man also die Beziehung zwischen Mensch und Wahrheit betrachtet: als Beziehung zwischen dem Menschen und der Wahrheit als geistigem Wert oder zwischen dem Menschen und der wesentlichen Wahrheit, Gott selber, oder zwischen dem Menschen und der geoffenbarten Wahrheit, die sich besonders in Christus, dem menschgewordenen Gotteswort, kundtut, man wird immer zur gleichen Folgerung gelangen: der Mensch kann diese Beziehung nicht auf eine Weise bilden und leben, welche ihrer Natur und der Würde seiner Person entspricht, d.h. bewußt, frei, verantwortlich, wenn er in seiner gesellschaftlichen Lage nicht das Recht besitzt, auf dem Gebiet der Religion frei zu sein. Mit gutem Recht läßt sich daher die These aufstellen, daß dieses Recht auf der Würde der Person beruht und infolgedessen ein natürliches Recht ist. Freilich ist es erst in moderner Zeit voll beansprucht worden, weil in dieser Zeit die Menschen sich ihrer Würde in ihrem ontologischen und moralischen Sinn bewußter geworden sind.

7. Religionsfreiheit und staatliche Macht

«Das Recht der menschlichen Person auf die Religionsfreiheit», so erklärt das Dokument, «muß in der juridischen Ordnung der Gesellschaft als bürgerliches Recht anerkannt und gewährleistet werden.» Damit ist das Problem der Beziehungen zwischen dem Recht der Person auf Religionsfreiheit und der staatlichen Macht aufgerollt. In der Lösung der Frage wird die Linie befolgt, die im Rundschreiben «Pacem in terris» gezeichnet ist: «In der modernen Zeit findet die Verwirklichung des Allgemeinwohls ihre grundsätzlichen Richtlinien in den Rechten und Pflichten der Person. Die hauptsächlichen Aufgaben der staatlichen Macht bestehen daher vor allem in der Anerkennung, Achtung, Gestaltung, Förderung und im Schutze dieser Rechte und infolgedessen im Bemühen, die Erfüllung der entsprechenden Pflichten leichter zu gestalten» (Enz. «Pacem in terris», Nr. 59). Die staatliche Autorität ist daher vor allem verpflichtet, das Recht auf Freiheit in religiösen Belangen anzuerkennen und zu achten. Im Dokument wird dies, wenn auch nicht ausdrücklich, mehrmals festgehalten: «... die staatliche Macht überschreitet ihre Zuständigkeit, wenn sie sich anmaßt, die religiösen Handlungen zu leiten oder zu verhindern» (Nr. 3; cf. Nr. 6, §§ 5–6). – Sodann ist die staatliche Macht verpflichtet, dieses Recht wirksam zu schützen, sei es, indem sie dessen Genuß sichert, sei es, indem sie dessen Ausübung durch

die verschiedenen Gruppen in harmonischem Rahmen aufeinander abstimmt, sei es, indem sie es erneuert, wenn es verletzt wird. «Die staatliche Macht muß allen Bürgern durch gerechte Gesetze und andere passende Mittel den wirksamen Schutz der religiösen Freiheit sichern» (Nr. 6). – Drittens haben die Träger der öffentlichen Macht die Aufgabe, das erwähnte Recht zu fördern, d. h. dazu beizutragen, daß im Staat eine Lage geschaffen wird, in der den Bürgern sowohl die Ausübung der Rechte, die sich auf die Religion beziehen, als auch die Erfüllung ihrer religiösen Pflichten erleichtert wird. «Die staatliche Macht muß... Bedingungen schaffen, welche das religiöse Leben begünstigen, so daß die Bürger tatsächlich imstande sind, ihre religiösen Rechte auszuüben und die entsprechenden Pflichten zu erfüllen» (Nr. 6). – Endlich sind die staatlichen Autoritäten verpflichtet, im Rahmen der mit dem objektiven Sittengesetz übereinstimmenden juridischen Ordnung den Mißbrauch des Rechtes der Religionsfreiheit zu verhindern, wenn dies zur Wahrung der öffentlichen Ordnung unerläßlich ist, d. h. zur Wahrung der Grundelemente des Gemeinwohls, zu denen z. B. die wirksame Verteidigung und das friedliche Zusammenspiel der Rechte aller Bürger, der genügende Schutz des Staatsfriedens, der in einem geordneten Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit und gebührender Wahrung der öffentlichen Sittlichkeit besteht, gehören (Nr. 7). – Man sieht leicht, daß das Dokument das Bild eines Staates zeichnet, der keineswegs als neutralistisch und erst recht nicht als laizistisch bezeichnet werden kann; man könnte ihn eher Laienstaat nennen und mit diesem Ausdruck den Sinn verbinden, dieser Staat sei zwar nicht zuständig, über die Werte des Geistes und infolgedessen auch über den Gehalt religiöser Ansichten Werturteile abzugeben, habe aber dennoch die Pflicht, diese Werte anzuerkennen und zu achten und infolgedessen die Aufgabe, sich dafür einzusetzen, daß den Bürgern die Mittel zu ihrer Pflege und Erfassung nicht fehlen. Das bedeutet letztlich zweifellos einen Dienst an der Wahrheit. Wenn nämlich denen, die sich zu Religionen bekennen, welche Elemente des Irrtums enthalten, das Recht zuerkannt wird, sie ungehindert zu bekennen, so wird das gleiche Recht auch denen garantiert, welche der wahren Religion anhangen. Zwar haben die einen die Möglichkeit, den Irrtum zu verbreiten; den andern aber bleibt die Freiheit gewahrt, den Samen der Wahrheit auszustreuen. Wo sich aber Irrtum und Wahrheit gegenübertreten, dürfen wir mit Recht annehmen, daß auf die Dauer der Irrtum verschwindet und die Wahrheit schließlich angenommen wird. Das muß auf die Weise geschehen, die dem Verhältnis zwischen Person und Wahrheit entspricht, d. h. kraft des Lichtes der Wahrheit: «Die Wahrheit drängt sich nur durch ihre eigene Kraft auf, die sich in den Geistern mild und doch machtvoll ausbreitet» (Nr. 1). – Endlich wird noch daran erinnert, daß «in der Ausübung aller Freiheiten der sittliche Grundsatz der Verantwortlichkeit vor sich selbst und der Gesellschaft zu beobachten ist» (Nr. 7). «Das Vatikanische Konzil ermahnt daher alle, besonders jene, die die Aufgabe der Erziehung haben, sich für die Heranbildung von Menschen einzusetzen, welche mit voller Anerkennung der sittlichen Ordnung der gesetzmäßigen Autorität zu gehorchen wissen, die echte Freiheit lieben, ein persönliches Urteil im Lichte der Wahrheit abzugeben, ihre Tätigkeit mit lebendigem Sinne für Verantwortung zu entfalten imstande sind, sich dafür einsetzen, alles Wahre und Gute zu pflegen und hochherzig danach streben, zu diesem Zwecke mit den andern zusammenzuarbeiten» (Nr. 8).

8. Die Religionsfreiheit im Lichte der Offenbarung

«Die Religionsfreiheit beruht auf der Würde der menschlichen Person, wie wir sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft erkennen» (Nr. 2). Damit wird eine Beziehung zwischen der Religionsfreiheit und der Offenbarung ausgesagt; und diese Beziehung wird im zweiten Teil der Erklärung (Nrn. 9–14) näher untersucht. Es werden dabei zwei grundlegende Lehrpunkte entwickelt: 1) die Religionsfreiheit als Recht der Person auf Freisein von Zwang auf religiösem Gebiet wird in der Offenbarung nicht formell ausgesprochen; 2) die Religionsfreiheit im genannten Sinn hat ihre Wurzeln in der Offenbarung. Denn die Würde der Person läßt sich in ihrer ganzen Weite *nur* im Lichte der Offenbarung erkennen. Geschichtlich haben die Menschen kraft dieses Lichtes die Wesenselemente ihrer Natur mit viel größerer Klarheit erkannt. Sodann können sie nur im Lichte der Offenbarung ihre Erhebung in die übernatürliche Ordnung erkennen, die ihre Würde beinahe ins Unendliche erhebt. – Und in diesem Lichte endlich sehen sie viel klarer, wie sich die Beziehung zwischen ihnen und Gott gestaltet. Denn in Christus zeigt sich dank seiner Lehre und seines Wirkens diese Beziehung mit unverkennbarer Klar-

heit, wie sie wirklich ist: eine innere, transzendente, unmittelbare Beziehung, die sich in der Wahrheit und der Liebe und daher frei und in persönlicher, unveräußerlicher Verantwortung vollzieht (cf. n. 11). Die Kirche hat im Verlauf der Jahrhunderte das Recht der Menschen, nicht gewaltsam zur Annahme der christlichen Religion gezwungen zu werden, wenigstens theoretisch immer anerkannt und nicht selten ausgesprochen. Sie tat dies aus dem oben erwähnten Grund, daß der Glaubensakt zwar eine Pflicht ist, aber nur frei gesetzt werden kann. Jahrhundertelang ist dagegen in christlicher Zeit das Recht nicht anerkannt worden, nicht gewaltsam gehindert zu werden, die eigene Religion äußerlich zu bekennen, wenn es nicht die wahre oder die für wahr gehaltene war. Der Grund dafür lag darin, daß die Anerkennung dieses Rechtes voraussetzte, daß die Menschen ihrer in den Begriffen persönlicher Verantwortung gelebten und ausgedrückten Würde bewußter würden, daß es infolgedessen allgemeine Überzeugung werden mußte, daß die Rechte sich direkt und formell nicht auf die geistigen Werte, z. B. auf Wahrheit, sittliche Güte, Gerechtigkeit stützen, sondern daß die Träger der Rechte einzig die Personen, die physischen oder moralischen Personen sind, daß die juridischen Beziehungen immer intersubjektiv sind, d.h. zwischen Personen und Personen bestehen und nicht zwischen Personen und geistigen Werten, daß die grundlegenden Rechte der Person hinsichtlich der geistigen Werte als Freisein von äußerem Zwang aufzufassen sind und dadurch die Freiheit des Kultes und der Aneignung jener Werte garantieren. Sie setzte überdies voraus, daß das tiefere Bewußtsein von der Würde der Person als Forderung nach innerer Freiheit und Freisein von äußerem Zwang in der Übung der Verantwortung erfaßt wurde und ihren Niederschlag in der juridischen Organisation und der Praxis der staatlichen Autorität fand, d.h. daß man wenigstens irgendwie und in irgendeinem Grade dazu gelangte, den «Rechtsstaat» zu denken und zu verwirklichen, daß der Rechtsstaat sich immer mehr von den Ideenströmungen löste, aus denen er geschichtlich entstanden war, d.h. von den rationalistischen, immanentistischen, monistischen, positivistischen, agnostischen, historizistischen Bewegungen, und daß genügend klar in Erscheinung trat, daß der so verstandene Staat in seinen typischen Elementen sich vollkommen mit der christlichen Weltanschauung versöhnen läßt. Überdies war vorauszusetzen – diese Ansicht wird wenigstens verfochten –, daß der Rechtsstaat sich entfaltete und zum demokratischen, sozialen Rechtsstaat entwickelte, zu einem Staat, der sich verpflichtet fühlt, das Allgemeinwohl anzustreben, indem er zur Bildung einer sozialen Lage beiträgt, in der die grundlegenden Rechte der Person anerkannt, geachtet und verteidigt werden, wobei man aber auch einem jeden die für die tatsächliche Übung jener Rechte und die Erfüllung der entsprechenden Pflichten unentbehrlichen Mittel zur Verfügung stellt oder zu stellen sich bestrebt. Diese Voraussetzungen sind jedoch erst in der modernen Zeit verwirklicht worden. Es war dazu ein mühevoller, überaus verwickelter geschichtlicher Prozeß notwendig, der oft von tiefen Gegensätzen zerrissen wurde. Ohne Zweifel hat in diesem Prozeß die Überzeugung des Evangeliums vom gewaltigen Wert der menschlichen Person einen positiven Einfluß ausgeübt. «Die Keime des Evangeliums haben ebenfalls lange in der Seele der Menschen gewirkt und viel dazu beigetragen, daß sie im Verlauf der Zeiten die Würde ihrer Person besser erkannten und in weiterer Sicht erfaßten, so daß die Überzeugung heranreifen konnte, daß der Mensch in der Gesellschaft von jedem menschlichen Zwang auf dem Gebiet der Religion frei sein muß» (Nr. 12).

9. Die Religionsfreiheit und die Sendung der Kirche

Wie wir gesehen haben, sagt die Erklärung, die Religionsfreiheit senke ihre Wurzeln in die göttliche Offenbarung; aus diesem Grunde «müssen die Christen sie um so mehr mit heiligem Eifer achten» (Nr. 9). Weiter bemerkt das Dokument (Nr. 13), in den Staaten, wo die Religionsfreiheit als staatliches Recht anerkannt und geachtet wird, genieße die Kirche rechtlich und faktisch die Freiheit, die ihr durch göttlichen Auftrag zusteht und die ihr für die Erfüllung ihrer Sendung unentbehrlich ist; die Christen können dort ihre Religion frei bekennen und die ernste Pflicht erfüllen, «die von Christus erhaltene Wahrheit immer besser zu erkennen, getreu zu verkündigen und mutig zu verteidigen, ohne je Mittel zu gebrauchen, die dem Geist des Evangeliums zuwider sind» (Nr. 14): damit sind ohne Zweifel Zwangsmittel gemeint. Die Kirche ermahnt daher ihre Kinder (cf. Nr. 14), das Vertrauen bei ihrem apostolischen Einsatz vor allem auf das Gebet, das Opfer und das christliche Lebenszeugnis, auf das Verständnis für die andern, auf die Achtung vor ihrer persönlichen Würde, auf die tatkräftige, geduldige, ausdauernde Liebe

und vor allem auf die Kraft des Gotteswortes und das Wirken des Heiligen Geistes in den Seelen zu setzen. Dieses Wirken erfolgt nach einem Heilsplan, der der Ausdruck der unendlichen Liebe Gottes ist, aber für uns im tiefsten Geheimnis verborgen bleibt. In der Verwirklichung des apostolischen Einsatzes «müssen wir daher auf die Pflichten gegen Christus, auf die Rechte der menschlichen Persönlichkeit und auf das Maß achten, nach dem Gott durch Christus den Menschen, welche eingeladen werden, den Glauben anzunehmen und frei zu bekennen, seine Gnade verteilt» (Nr. 14). Immer jedoch müssen wir uns vor Augen halten, daß wir uns der Wahrheit nur durch ihr eigenes Licht öffnen, und daß man in der Wahrheit nur in dem Maße wächst, als man sie liebt.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner OSB

PIETRO PAVAN

Geboren 1903 in Povegliano (Italien), 1928 zum Priester der Diözese Treviso geweiht. Er studierte an der Gregoriana und an der Universität Padua, promovierte 1930 in Philosophie, 1932 in Theologie (Rom) und 1935 in Wirtschafts- und Sozialwissenschaften (Padua). Er lehrt an der Lateranuniversität Volkswirtschaftslehre. Er veröffentlichte: L'ordine sociale (1953), La democrazia e le sue Ragioni (1958), Il Laicismo oggi (1961) und La liberta religiosa e i Poteri Pubblici (1965).

Lukas Vischer

Religiöse Freiheit und der ökumenische Rat der Kirchen

Wenn wir die Erklärung des zweiten Vatikanischen Konzils über die Religiöse Freiheit mit den Texten vergleichen, die die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates in Amsterdam (1948) und New Delhi (1961) abgegeben haben, stellen wir sofort weitgehende Übereinstimmung fest. Wenn wir von der theologischen Begründung absehen und nur das Prinzip selbst und seine praktische Anwendung ins Auge fassen, finden sich hier und dort beinahe dieselben Aussagen. Diese Parallelität ist nicht zufällig, und es ist kaum möglich, ihr Gewicht zu überschätzen. Sie ist der Ausdruck einer Konvergenz, die ihren Grund darin hat, daß die Kirchen alle durch die veränderten und sich weiter ändernden Verhältnisse in der modernen Welt in ähnlicher Weise in Frage gestellt werden. Sie gehen zwar von verschiedenen Voraussetzungen aus. Wenn sie aber das Wesen und die Aufgabe der Kirche in der heutigen Welt zu verstehen suchen, werden sie durch den Grund, der sie trotz aller Trennung verbindet, immer wieder zu Einsichten geführt, die ihnen gemeinsam sind. Die verschiedenen Erklärungen über die Religiöse Freiheit sind ein besonders deutliches Beispiel dafür. Die verschiedenen Voraussetzungen der einzelnen Kirchen sind zwar daran erkennbar, daß die Begründung für das Prinzip verschieden gegeben wird. Sie wirken sich im Falle des Ökumenischen Rates dahin aus, daß eine weitausholende Begründung überhaupt nicht gegeben werden kann. Die entscheidende Aussage, daß jedermann das Recht habe, seine religiöse Überzeugung öffentlich zu bekennen und daß dieses Recht geschützt werden müsse, ist aber dieselbe.

Stellt dieser Konsensus nicht eine Verpflichtung dar? Muß er nicht formuliert und weiter entwickelt werden? Genügt es, nur festzustellen, daß sich in der Frage der Religiösen Freiheit übereinstimmende Überzeugungen herausgebildet haben? Muß nicht der Versuch unternommen werden, die Folgerungen aus dieser Tatsache zu ziehen? Die Kirchen würden das Engagement in der ökumenischen Bewegung nicht ernst genug nehmen, wenn sie diesen Versuch nicht nun gemeinsam unternähmen.

I. DREI BEREICHE

Wenn wir uns darüber klar werden wollen, in welchem Sinne der Begriff der Religiösen Freiheit in den Dokumenten des Ökumenischen Rates gebraucht wird, ist es wichtig, zwischen verschiedenen Bereichen seiner Verwendung zu unterscheiden. Die Diskussion in der ökumenischen Bewegung über die Religiöse Freiheit begann mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen *Kirche und Staat*. Die Kirche muß sowohl von der Beaufsichtigung als auch von allem sie einengenden Schutz durch den Staat frei sein. Wenn sie letztlich auch nicht darauf angewiesen ist, daß ihr die für die Verkündigung des Evangeliums notwendige Freiheit zugestanden wird, wird sie doch immer wieder darauf dringen, daß der Staat die ihm gesetzte Grenze nicht überschreite. Die Diskussion ging dann aber sofort auf Religiöse Freiheit als *Prinzip der staatlichen Ordnung*, insbesondere als *Voraussetzung für eine internationale Gemeinschaft* über. Die Erklärungen der Vollversammlungen von Amsterdam und New Delhi entfalten die Frage unter diesem Gesichtspunkt. Je weiter die ökumenische Bewegung fortschritt und je tiefer die Gemeinschaft der getrennten Kirchen untereinander wurde, desto mehr stellte sich die Frage nach der Bedeutung der Religiösen Freiheit für das *Verhältnis der Kirchen* zueinander. Der in New Delhi angenommene Bericht über «Christliches Zeugnis, Religiöse Freiheit und Proselytismus» geht auf den Begriff

unter dieser Fragestellung ein; er zeigt, inwiefern die Achtung vor dem Prinzip der Religiösen Freiheit die unbedingte Voraussetzung für die Gemeinschaft und das Zusammenleben der getrennten Kirchen ist.

Diese drei Bereiche sind natürlich untereinander eng verbunden, und es ist nicht möglich, in den einen einzutreten, ohne indirekt auch an den anderen zu rühren. Sie müssen aber unterschieden werden, vor allem wenn die Aussagen des Vatikanischen Konzils mit denjenigen des Ökumenischen Rates in Beziehung gesetzt werden sollen. *Die vatikanische Erklärung spricht von der Religiösen Freiheit nur im zweiten dieser drei Bereiche.* Die Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat wird zwar gestreift, aber nicht ausdrücklich behandelt. Die Bedeutung der Religiösen Freiheit für die Vertiefung der ökumenischen Gemeinschaft wird überhaupt nicht erwähnt. So weit darum die Übereinstimmung auch geht, müssen wir uns von Anfang an darüber im klaren sein, daß sich die Thematik auf beiden Seiten nicht völlig deckt.

II. GRÜNDE ZUR ENTFALTUNG

Werfen wir einen kurzen Blick auf die Anfänge der Diskussion in der ökumenischen Bewegung und nennen wir die wichtigsten Gründe, die zur Entfaltung des Themas beigetragen haben.

a) Verhältnis Kirche – Staat

Die Anfänge der ökumenischen Bewegung fallen zusammen mit einer weiteren Erschütterung des überlieferten Verhältnisses von Kirche und Staat in der westlichen Welt, besonders in Europa. Während am Anfang des Jahrhunderts die Vorstellung noch gehegt werden konnte, daß Kirche und Staat eine Einheit bildeten, daß die Kirche gewissermaßen die Seele des Staates sei und darum neben den Diensten, die sie zu leisten habe, auch auf gewisse Vorrechte Anspruch erheben könne, wurde dies nach dem ersten Weltkrieg weniger und weniger möglich. Die politischen Wirren und Revolutionen, die die Jahre nach dem Kriege kennzeichneten, die rasche Zunahme und der wachsende Einfluß von Bewegungen, Parteien und Gruppen, die jede Verbindung mit der Kirche ablehnten oder ihr sogar feindselig gegenüberstanden, die immer stärkere Mischung der Bevölkerung auch in Gebieten, in denen bisher nur eine Konfession vertreten gewesen war, die steigende Bedeutung der jungen Nationen, die ihre eigene Religion und Kultur geltend machten – alle diese Faktoren erschütterten die bisher immer wieder bewußt oder unbewußt gemachte Annahme, nach der eine Kirche die Einwohner eines bestimmten Gebietes als ihre Glieder betrachten konnte. Gewiß, diese Einsicht, war nicht neu. Die enge Verbindung von Kirche und Staat war bereits im 18. und vor allem im 19. Jahrhundert durchbrochen worden. Die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts brachten aber eine rapide Beschleunigung dieses Vorganges, und die Kirchen konnten sich der Feststellung nicht länger verschließen, daß sie im Grunde nichts anderes als eine Minorität innerhalb ihrer eigenen Nation waren. Die großen protestantischen Kirchen Europas, die durch historische Umstände genötigt, eine besonders enge Verbindung mit dem Staat eingegangen waren und keine oder fast keine supranationale Gemeinschaft untereinander hatten, wurden durch diese Feststellung besonders hart getroffen.

Die große ökumenische Konferenz von Oxford (1937) erwähnt die Tatsache in der Form sowohl einer Feststellung als vor allem einer Forderung an die Kirchen: «Die Kirche hat die neue Situation noch nicht in genügender Freiheit ins Auge gefaßt. Getragen vom konservativen Instinkt aller alten und einflußreichen Institutionen war sie in Verteidigungsstellung gegangen und schlägt nun eine – im Ganzen nicht zu gewinnende – Schlacht für die Aufrechterhaltung möglichst vieler alter Ideale des corpus christianum und all seiner Privilegien und Autoritäten... Die Kirche findet sich heute in einem ganz neuen Bezug zur Gemeinschaft vor... Sie kann nicht herrschen (was auch gar nicht wünschenswert wäre)... sondern muß nun versuchen, ihre Verpflichtungen gegenüber dem Leben der Gemeinschaften neu zu sehen und zu verstehen.»[1]

b) Mission und «Junge Kirche»

Die Einsicht wurde den Kirchen aber nicht nur durch die äußeren Umstände aufgenötigt. Sie wuchs auch aus dem Leben der Kirchen selbst heraus. Die missionarische Bewegung des 18. und 19. Jahrhunderts, vor allem die allmähliche Entstehung von «jungen Kirchen» bereitete den Weg für ein neues und tieferes Verständnis des Wesens der Kirche. Die Erfahrung in der Mission ließ deutlich werden, daß die Kirche als besondere von Gott berufene Gemeinschaft zu verstehen sei, dazu

bestimmt, die Botschaft vom Reiche Gottes zu verkünden. Die Frage nach dem Wesen der Kirche im Verhältnis zu allen weltlichen und menschlichen Institutionen bewegte das theologische Denken in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg in hohem Maße. Die Einsicht setzte sich mehr und mehr durch, daß die Kirche durch die enge Verbindung mit Volk und Staat das ihr eigene Wesen und den ihr erteilten Auftrag verdunkelt und ihre Authentizität eingebüßt habe. Denken wir nur an die scharfen Angriffe, die der Schweizer Theologe Karl Barth gegen jede Identifikation der Kirche mit irgendwelchen als «christlich» etikettierten Größen führte. Die Besinnung über die eigentliche Bedeutung der Freiheit stand im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzungen. Das Wort Gottes als das absolute Gegenüber des Menschen verleiht eine Freiheit, wie sie aus menschlichen Quellen nicht wachsen kann und in der menschlichen Gesellschaft, ja leider oft nicht einmal in der Kirche verwirklicht wird. Sie wird Wirklichkeit in dem Maße, als dem Wort Gottes Raum gegeben wird.

Die Diskussion hätte vielleicht für die ökumenische Bewegung nicht so große Folgen gehabt, hätte sie nicht während der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland praktische Bedeutung erlangt. Die Kirche fand sich mit einem Mal einem Staat gegenüber, dem eine ihr völlig entgegengesetzte Ideologie zugrunde lag. Sie konnte darum die ihr aufgetragene Botschaft nur verkündigen, wenn sie sich von den Banden löste, die sie mit dem Staate verbanden. Die Gründung der «Bekennenden Kirche» war ein Versuch, die Freiheit der Kirche inmitten einer Kirche und eines Staates aufrechtzuerhalten, die einer falschen Ideologie zu verfallen drohten oder ihr verfallen waren.

Die Vorgänge in Deutschland blieben nicht ohne Folgen für die übrigen Kirchen. Sie mußten entscheiden, in welcher Kirche sie die wahre Kirche erblickten. Die Fragen, die sich im deutschen Kirchenkampf stellten, stellten sich auch für sie, und es ist darum nicht erstaunlich, daß die Konferenz von Oxford (1937) sich eingehend mit der Frage befaßte, welche Freiheiten die Kirche gegenüber dem Staate beanspruchen müsse. Der Versuch wurde gemacht, eine Liste aufzustellen: Freiheit der Lehre, des Gottesdienstes, der Verkündigung, des Unterrichts, Freiheit, die kirchliche Verfassung zu bestimmen, Freiheit, missionarische Arbeit zu treiben und mit den Kirchen anderer Länder zusammen arbeiten, dieselben Rechte wie andere Gruppen im gleichen Staat, z. B. Recht auf Besitz, usw.[2]

Die Diskussion führte ganz notwendigerweise zu einer weiteren Aussage: die Kirchen konnten nicht Freiheit für sich in Anspruch nehmen, ohne sie zugleich für andere zu fordern. Die geforderte Freiheit mußte nach der «goldenen Regel» zu einem Prinzip für alle werden. Diese Folgerung wurde bereits von der Weltkonferenz in Oxford ausdrücklich gezogen: «Wenn wir für solche Rechte plädieren, wollen wir keine Privilegien für Christen fordern, die nicht auch allen anderen Menschen zugestanden werden. Da die Freiheit, die Christus uns erschloß, durch keine Macht und Herrschaft zerstört werden kann, wachen die Christen besonders ernsthaft darüber, daß diese ihre innere Freiheit auch nach außen Ausdruck finde, und daß alle Menschen in religiöser Freiheit leben können. Die Rechte, die wir Christen dabei fordern, sollen allen Menschen zum Guten ausschlagen, und keine Nation hat je durch ihren Gewinn gelitten.»[3]

c) Internationale Ordnung

Diese Erwägungen erhielten dadurch eine noch größere Dringlichkeit, daß sich in steigendem Maße die Frage stellte, auf welchen Grundlagen eine internationale Gemeinschaft gebildet und aufrechterhalten werden könne. In dem Maße als die einzelnen nationalen Staaten durch die moderne technische und ökumenische Entwicklung in eine engere Verbindung kamen, wuchs auch die Notwendigkeit, diese Frage zu beantworten. Die Gründung des Völkerbundes verstärkte diese Notwendigkeit noch. Die nicht-römisch-katholischen Kirchen befanden sich in dieser Hinsicht in einer schwierigen Lage. Da sie fast alle eng an nationale Einheiten gebunden waren, hatten sie in sich selbst kaum die Voraussetzungen, um sich mit diesem Problem auseinanderzusetzen. Es ist darum nicht verwunderlich, daß es in der ökumenischen Diskussion aufgenommen wurde. Religiöse Freiheit wurde von Anfang an als wesentliche Voraussetzung für eine tragfähige internationale Ordnung genannt. Die Weltkonferenz von Oxford (1937) ging zwar nicht in erschöpfender Weise auf das Thema ein, erklärte aber Religiöse Freiheit mit Nachdruck zu einem der grundlegenden Prinzipien. «Religiöse Freiheit ist ein wesentliches Element einer besseren internationalen Koexistenz. Das ist auch eine Implikation des Glaubens der Kirche. Darüber hinaus zwingt uns aber auch der ökumenische Charakter der Kirche, die religiöse Freiheit

als internationales Problem zu betrachten.»[4] Der Text gibt eine kurze Erklärung, was mit dem Prinzip gemeint sei, er unterstreicht insbesondere, daß Christen nicht die Macht ihrer Nation ausnützen dürften, um sich einer anderen Nation unbillige Vorrechte zu sichern – eine für die damalige Zeit alles andere als selbstverständliche Aussage.

Das Thema wurde aber erst während des zweiten Krieges und in den Jahren danach wirklich entfaltet. Das Forschungssekretariat des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum setzte während des Krieges (soweit es die Umstände erlaubten) eine Studie über die Internationale Ordnung fort, und die verschiedenen Arbeiten, die in diesem Zusammenhang ausgetauscht wurden, zeigen wachsende Übereinstimmung darüber, daß die durch den Staat garantierte Freiheit jedes einzelnen Gewissens eine der grundlegenden Voraussetzungen für die Errichtung einer internationalen Gemeinschaft sei; insbesondere William Temple, Erzbischof von York und später von Canterbury, hat sich in bemerkenswerter Weise zu diesem Thema geäußert. Der Faden wurde nach dem Krieg mit neuer Intensität wieder aufgenommen. Der Rahmen der Diskussion hatte sich insofern verändert, als inzwischen die Vereinigten Nationen gegründet worden waren und die Erklärung über die grundlegenden Rechte des Menschen in den Vordergrund des Interesses gerückt war. Die Erklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen an den Vollversammlungen von Amsterdam (1948) und New Delhi (1961) müssen in diesem Rahmen gesehen werden. Sie zeigen, daß jeder Mensch auf Grund der ihnen von Gott verliehenen Würde das Recht auf Religiöse Freiheit habe und daß dieses Recht sowohl jedem Einzelnen als auch jeder Religion und religiösen Gruppe gewährleistet werden müsse. Sie zählen die Rechte im Einzelnen auf, die die religiöse Freiheit in sich schließt und die von den Kirchen, gleichgültig ob für sich selbst oder für andere, geltend gemacht werden müssen. Die beiden Erklärungen kommen von allen im Ökumenischen Rat entstandenen Texten der Erklärung des Vatikanischen Konzils am nächsten. Sowohl die Thematik als manche einzelne Aussage sind fast dieselben. Auch die Erklärung des Konzils ist jedenfalls z. T. durch die Sorge um die internationale Ordnung motiviert. Unter den Unterschieden, die bleiben, mag erwähnt sein, daß die Erklärungen des Ökumenischen Rates das Prinzip der Religiösen Freiheit ausdrücklich auch auf nicht-religiöse Überzeugungen ausdehnen.[5]

Wenn die Texte mit der Erklärung des Konzils verglichen werden, darf nicht aus den Augen verloren werden, daß sie die einzelnen im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen nicht in derselben Weise binden, wie ein konziliarer Text die römisch-katholische Kirche bindet. Der Konsensus ist zwar erreicht und wird von keiner Seite bestritten. Nicht alle Kirchen haben aber bereits alle Konsequenzen daraus gezogen. Das «Departement für Religiöse Freiheit» und die «Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten» sind die Organe des Ökumenischen Rates, die die sich in diesem Zusammenhang ergebenden Fragen durch Studien weiterzutreiben und durch praktische Schritte in die Wirklichkeit umzusetzen suchen.

d) Begegnung getrennter Kirchen

Ein letzter Umstand ist zu erwähnen, der dazu beigetragen hat, daß das Thema der Religiösen Freiheit in der ökumenischen Bewegung in den Vordergrund rückte: die Begegnung der getrennten Kirchen selbst. Das Ziel der ökumenischen Bewegung bestand für die nicht-römischen Kirchen nie nur darin, in ein Gespräch zu treten. Sie fühlten sich von Anfang an vor die Aufgabe gestellt, auch als Gemeinschaft zusammenzuarbeiten. Diese Aufgabe stellte sich insbesondere auf internationaler Ebene, denn wenn die Kirchen auf dieser Ebene überhaupt ein Zeugnis ablegen wollten, mußten sie es gemeinsam tun. Wie konnte es aber geschehen, daß Kirchen mit verschiedenen, ja oft einander ausschließenden Überzeugungen, mit verschiedener geschichtlicher Herkunft, nationaler und kultureller Prägung eine Gemeinschaft bildeten? Die Anerkennung des Prinzipes der Religiösen Freiheit war die erste und unbedingte Voraussetzung dafür. Die Gemeinschaft konnte sich auf alle Fälle nur entwickeln, wenn jede Kirche die Freiheit der anderen anerkannte. Der Bericht der Weltkonferenz von Oxford spricht diese Wahrheit deutlich aus, wenn das Problem auch offensichtlich nicht in seinem ganzen Umfang erfaßt ist. «Wir rufen alle die Kirchen, die hier vertreten sind, an, sich gegen die Sünde zu wehren, auch nur in stillschweigendem Einverständnis die Unterdrückung von Kirchen und religiösen Gemeinschaften zuzulassen, die sich in Glaube und Ordnung von ihnen unterscheiden.»[6] Der Bericht geht sogar noch einen Schritt weiter. Er sieht in der gegenseitigen Achtung eine Gelegenheit, ein Zeugnis

abzulegen; denn indem die Kirchen ein Beispiel der Toleranz geben, fördern sie die internationale Verständigung.

Es ist von vornherein klar, daß eine Gemeinschaft von Kirchen nicht allein auf das Prinzip der Religiösen Freiheit aufgebaut werden kann. Die Bande, die die Kirchen im Namen Christi aneinander binden, sind stärker, als daß sie bereits in der Anerkennung dieses Prinzips genügend zum Ausdruck gebracht wären. Die Anerkennung der Religiösen Freiheit ist aber gewissermaßen eine Vorbedingung dafür, daß die tiefere in Christus gegebene Gemeinschaft sichtbar werden kann. Denn nur wenn die Kirchen einander die Freiheit des Zeugnisses zuerkennen, kann es zu wirklicher Begegnung, gemeinsamem Wachstum und Zeugnis kommen. In dem Maße, als ihre Gemeinschaft sich vertieft und größer wird, werden sie im Umgang miteinander auch Regeln einhalten, die über das bloße Prinzip der Religiösen Freiheit hinausgehen. Das Recht auf Religiöse Freiheit ist ein bürgerliches Recht; wenn die Kirchen von Religiöser Freiheit reden, reden sie von Rechten, die im staatlichen Recht kodifiziert und vom Staat für alle Bürger geschützt werden sollen. Die Kirchen müssen diese Rechte respektieren. Die getrennten Kirchen stehen aber nicht nur nebeneinander, jede das Zeugnis der anderen respektierend. Die im Namen Christi gegebene Gemeinschaft auferlegt ihnen positive Verantwortung füreinander und wird sie mehr und mehr zu einem gegenseitigen Verhalten führen, das hinter sich läßt, was durch das Gesetz erzwingbar ist. Das läßt sich insbesondere am Problem des Proselytismus deutlich machen. Der Versuch einer Kirche, die Glieder einer anderen Kirche mit ungeistlichen Mitteln zu sich zu ziehen, macht das Zusammenleben der Kirchen unmöglich und muß ausgeschaltet werden, wenn die Gemeinschaft wachsen soll. Nur die niedrigsten Formen von Proselytismus sind aber ein Verstoß gegen die Religiöse Freiheit; die feineren Formen können nur ausgeschaltet werden, wenn sich die Kirchen durch die geistlichen Grundlagen ihrer Gemeinschaft verpflichtet wissen, Verantwortung füreinander zu übernehmen und eine zur Heiligung der anderen beizutragen.

Das Problem stellte sich im Ökumenischen Rat in aller Schärfe. Die Kirchen waren in eine Gemeinschaft eingetreten. Jede wußte sich an die Wahrheit gebunden. Jede war gewillt, mit den anderen zusammenzuarbeiten. Welche Forderungen ergaben sich daraus? Der Bericht über «Christliches Zeugnis, Religiöse Freiheit und Proselytismus im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen» (New Delhi 1961) gibt eine vorläufige Antwort darauf. Er zeigt zunächst, welche Bedeutung der Religiösen Freiheit für das Verhältnis der Kirchen zueinander zukommt, stellt aber zugleich auch Forderungen an die Kirchen, die nur als «ökumenische Verpflichtung» erhalten werden können.

Das Vatikanische Konzil hat das Problem der Religiösen Freiheit unter diesem Gesichtspunkt kaum berührt. Die Konstitution über die Kirche, vor allem aber das Dekret über den Ökumenismus und die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt geben einige Anhaltspunkte dafür, und es wäre möglich, von da her die Fragestellung auszuweiten. Eine ökumenische Diskussion darüber ist wünschenswert nicht nur, weil sie für beide Seiten weitere Klärung bringen, sondern auch zahlreiche praktische Folgen haben könnte.

Wenn die Diskussion vorwärtsgetrieben werden soll, bedarf insbesondere eine Frage der Vertiefung, eine Frage, die weder in den Dokumenten des Ökumenischen Rates noch des Konzils eine Antwort findet. Inwiefern ist die Kirche selbst eine Gemeinschaft, die durch die Freiheit bestimmt ist? Das Bekenntnis zum Evangelium hält die Kirche zusammen, welche Verschiedenheiten haben innerhalb dieses einen Bekenntnisses Raum? Wo liegt die Grenze zwischen der Vielfalt, die das Zeugnis zu Christus verstärkt, und der Vielfalt, in der das Zeugnis zu ihm verloren geht? Die meisten Texte über die Religiöse Freiheit sprechen nicht von der Freiheit, die innerhalb der Kirche herrschen muß. Wenn aber die Gemeinschaft wachsen und vor allem, wenn die Kirchen selbst «ein Beispiel der Freiheit für alle» geben sollen, (wie die Weltkonferenz von Oxford sagte), ist diese Frage von entscheidender Bedeutung. Sie kann nicht als eine interne Frage aus dem ökumenischen Gespräch herausgehalten werden. Sie muß um des Zeugnisses willen aufgenommen werden.

KONKLUSION

Wir kehren damit nochmals zum Anfang zurück; zu dem Vorschlag, daß die Kirchen ihre Überzeugungen über das Wesen der Religiösen Freiheit gemeinsam formulieren und ausdrücklich als gemeinsame Überzeugungen erklären sollen. Warum? Der Gewinn für die ökumenische Bewegung ist offensichtlich. Die Kirchen würden dadurch eine

erweiterte Basis für die Gemeinschaft untereinander erhalten. Der letzte Grund liegt aber nicht darin. Eine solche Gemeinsamkeit könnte in sich selbst ein Zeugnis sein in einer Welt, die nach einer festeren Ordnung sucht. Indem sie selbst gemeinsam auf jede Vorherrschaft verzichten, würden sie in die Lage versetzt, gegen jede Macht zu zeugen, die sich absolut setzt. Indem sie sich gemeinsam an den Namen Christi gebunden wissen und in diesem Namen dienen, würden sie in die Lage versetzt, den Sinn der Bindung an die Wahrheit deutlich werden zu lassen. Der Wert dieses Zeugnisses braucht nicht unterstrichen zu werden in einer Welt, deren Ordnung einerseits durch falsche Absolute gefährdet und andererseits durch Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit als Quelle des Lebens unterhöhlt wird.

[1] The Churches survey their task, Oxford 1937, 200–201.
[2] ibid. 84–85.
[3] ibid. 184–185.
[4] ibid. 184.
[5] Für einen ausführlichen Vergleich cf. A.F.CARRILLO DE ALBORNOZ, Ecumenical Review 1 (1966).
[6] The Churches..., 185.

LUKAS VISCHER

Geboren am 23. November 1926, 1951 als Pastor der reformierten Kirche eingesetzt. Er erwarb den theologischen Doktor an der Universität Basel mit der Dissertation Basilius der Große (1952). Von 1953–1961 war er Pfarrer in Schaffhausen (Schweiz). Er ist Sekretär der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Referat für Glauben und Kirchenverfassung). Er veröffentlichte Rechtsverzicht und Schlichtung (1953) und Geschichte der Konfirmation (1958).

Néophytos Edelby

Der Islam und die Religionsfreiheit

Wir können natürlich auf diesen wenigen Zeilen nicht versuchen, alle Probleme anzuschneiden, die die Handhabung der Religionsfreiheit in der islamischen Welt aufgibt.[1] Wo der Islam heute noch praktisch die einzige anerkannte Religion ist, hält sich der Staat nahezu vollständig an die Lehre des Koran. Doch die Mehrzahl der islamischen Staaten von heute hat demokratische Verfassungen, von denen die Religionsfreiheit garantiert wird, und zwar in fast denselben Begriffen wie in den Verfassungen aller übrigen modernen Staaten. Das bedeutet notwendig manche Beeinträchtigung der reinen Lehre des Korans.

Bevor wir die Frage stellen, auf welche Weise es den islamischen Staaten von heute gelingt, die demokratischen Forderungen der Religionsfreiheit mit der Lehre des Islam zu versöhnen, müssen wir zu der Quelle hinabsteigen und in Mohammeds Denken die Vorstellung untersuchen, die er selbst von der Religionsfreiheit und der Koexistenz des Islam mit den anderen Religionen hat. Dadurch erhält unsere Untersuchung einen stärker lehrhaften als juridischen Charakter.

Das Denken Mohammeds

Alles in allem kann man sagen, daß nach der religionspolitischen Lehre Mohammeds das Christentum und das Judentum, selbst nach der Errichtung des Islam, ihren Charakter als grundlegend wahre Religionen bewahren; das aber garantiert ihnen in gewissen Grenzen das Recht auf Freiheit und Achtung. Die islamische Religion, mit allem, was sie an Glaubensgehalt, Gesetzen und kultischen Praktiken umfaßt, darf den Anhängern der anderen Religionen nicht aufgezwungen werden, die, wenn auch dem Islam unterworfen, jede für sich eine eigene und selbständige theokratische «Nation» bilden, nach dem Vorbild der islamischen Theokratie. Der Glaube ist das Fundament ihrer «Nationalität»; das Gesetz ihrer eigenen Religion ist das einzige, das für sie verbindlich ist; ihre religiösen Führer sind grundsätzlich die einzige maßgebliche Instanz.

Eine an Kontrasten reiche praktische Haltung

So wie sie im Koran und in der *Sira* (verschiedene Biographien des Propheten) überliefert ist, erscheint uns die Haltung Mohammeds den übrigen Religionen gegenüber voll von Gegensätzen. Bald hochachtungsvoll, bald drohend, einmal bemüht zu überreden und zu überzeugen, das andere Mal heftig und ungestüm, lieferte sie in ihrer offensichtlichen Doppeldeutigkeit im Laufe der Jahrhunderte die Voraussetzung für eine sehr liberale Großzügigkeit auf der einen wie für blutige Verfolgungen auf der anderen Seite.

Um zwischen derart offenkundigen Divergenzen einen Ausgleich zu schaffen, betrachtet die traditionelle islamische Exegese jeden Vers, der zu der definitiven Entwicklung der Religionspolitik des Islam im Gegensatz steht, als *außer Kraft gesetzt*. Diese Methode, unterschiedslos alles zu harmonisieren, rechtfertigt sich zwar in den Augen der Gläubigen durch die Notwendigkeit, im Koran eine feststehende und klare Norm zu finden, verfälscht aber in den Augen des unparteiischen Historikers das authentische Denken Mohammeds.

Mehr als eine dieser Divergenzen ließe sich indessen durch *opportunistische Bedenken* erklären. Mohammed, «ein außerordentlich opportunistisch denkender Mann»[2], besaß zweifellos in höchstem Maße einen Sinn für konkrete Möglichkeiten und vorteilversprechende Konzessionen, selbst auf dem Gebiet der Lehre.

Doch dieser Opportunismus vermag niemals alles zu erklären. Mohammeds Einstellung zu den anderen Religionen trägt sichtlich alle Züge einer *langsamen Entwicklung*, sowohl im Hinblick auf die

Lehre als auf das politische Verhalten, einerseits bedingt durch den Fortschritt des Propheten in der Kenntnis des Judentums und des Christentums, auf der anderen Seite durch die Reaktionen der verschiedenen christlichen und jüdischen Gruppen Arabiens dem jungen Islam gegenüber.

Die mekkanische Periode

Während der mekkanischen Periode seiner Sendung glaubt Mohammed an einen einzigen Monotheismus, der in «einem heiligen Buch» geoffenbart ist; dabei ist er sich keineswegs über die wesentlichen Unterschiede zwischen Christentum und Judentum klar, ja er betrachtete sich im besten Glauben als inspirierten Apostel dieser einen, einzigen Religion unter seinen arabischen Landsleuten.[3]

«Die Religion» ist für Mohammed notwendig eine. Außerdem gibt es nur noch die Götzendiener, die keine Religion haben. In dieser ersten Periode ist Mohammed fest davon überzeugt, daß die Religion, die ihm geoffenbart wurde und die er unter seinen arabischen Landsleuten zu predigen beauftragt wurde, keine andere ist, als jene einzige Religion, die Allah bereits Noë, Abraham, Moses und Jesus geoffenbart hatte.[4] Allah hatte ihnen vergeblich befohlen, «*die* Religion zu errichten und sich nicht in Sekten zu spalten»[5] ... Im übrigen brauchten Christen und Juden nur das Evangelium und die Torah zu öffnen, dann würden sie das Kommen Mohammeds angekündigt finden.[6]

Doch Juden und Christen waren keineswegs dieser Ansicht. Und es dauerte nicht lange, bis ihre Widersprüche die teuersten Überzeugungen des jungen Propheten auf eine harte Probe stellten. Die «Leute der Schrift» zitierten ihm Texte aus ihrem «Buch», die keineswegs zu seiner Lehre paßten.[7] Mohammed weigerte sich, daran zu glauben. Juden und Christen müssen «das Buch» gefälscht haben[8] oder verbergen seinen wahren Inhalt vor dem Volke.[9]

Doch trotz aller Illusionen gelangte er am Ende zu der Feststellung, daß Juden und Christen nicht vollkommen mit ihm übereinstimmten. Vor allem die Christen, da sie Jesus als Sohn Allahs betrachteten. Sein ganzes monotheistisches Empfinden lehnte sich gegen diesen Gedanken auf. «Aber nicht ziemt es sich für Allah, daß er einen Sohn hätte.»[10] «Keiner in den Himmeln und auf der Erde darf sich dem Allbarmherzigen anders nahen, als nur um sein Diener sein zu wollen.[11]» Ja schlimmer noch: die Christen verehren die Engel und «Vermittler».[12] Die Polytheisten verfahren nicht anders, indem sie Allah Söhne und Töchter zuschreiben.[13] Außerdem streiten die Christen unaufhörlich untereinander und spalten sich in Sekten[14], wo es doch nur eine einzige Religion gibt: die Allahs.

Die Verehrung Jesu als Gott, der Kult der Engel und Heiligen und die inneren Streitigkeiten: das sind die hauptsächlichen Verfälschungen des «Buches», die Mohammed den Christen zum Vorwurf macht. Er will sie zur ursprünglichen Reinheit «der Religion» zurückführen, sie aber weigern sich genauso wie die Juden, die sich alle Zeit den von Allah mit dem Auftrag, sie zu reformieren, gesandten Propheten widersetzt haben.[15]

Angesichts dieser Weigerung, sich zu reformieren, erhält Mohammeds Haltung einen starken Zug der *Resignation*. Allah sagt ihm: «*Wenn sie dich des Betrugs beschuldigen, so antworte: ‚Mein Tun gehört mir, so wie euer Tun euch angehört, und so wie ihr mein Tun nicht zu verantworten habt, so habe auch ich nicht das eure zu verantworten.‘*»[16]

Am Tage des Gerichtes werden sie sich für ihren Unglauben vor dem Propheten ihrer «Nation» zu verantworten haben[17]; er droht ihnen mit den Strafen dieses großen Tages; er behandelt sie ein um das andere Mal als «Ungläubige.» Doch nicht einmal in dieser ersten Periode seiner Predigt denkt Mohammed daran, die Christen zu mißhandeln oder seine eigenen Gläubigen zum Kampf gegen sie zu veranlassen; er hat alles dem Urteil und Gericht Gottes anheimgestellt.

In Medina

Anders wurden die Dinge mit dem Auszug (*Hedschra*) Mohammeds und seiner Anhänger nach Medina (16. Juli 622): Dieser Auszug machte den schlichten «Prediger» zum Führer einer Nation und brachte eine unwiderrufliche Entscheidung für die religionspolitische Haltung des Islam.

Der Anfang dieser Periode ist durch einen großen Liberalismus gekennzeichnet. Die Interessen der gemeinsamen Sache veranlassen ihn dazu, Moslem, Juden und Christen auf dieselbe Stufe zu stellen. «Die geglaubt haben (d. h. Moslem), ebenso wie die Juden, die Christen und die Sabäer, alle, die an Allah glauben und an den Jüngsten Tag und das Gute tun, erhalten ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie haben nichts zu fürchten und werden nicht in Bedrängnis geraten.»[18]

Allerdings fordert Mohammed Juden und Chri-

sten nichtsdestoweniger auf, ihm zu folgen. Doch bedient er sich dabei weiterhin ausschließlich der Überredung.[19]

Obwohl er zu diesem Zeitpunkt der Stärkere ist, verzichtet Mohammed auf jeglichen Zwang. In der zweiten Sure, der zeitlich ersten unter den in Medina entstandenen Suren, finden wir eins der schönsten Worte des ganzen Korans: «*In der Religion soll es keinerlei Zwang geben; aus sich selbst unterscheidet die Wahrheit sich vom Irrtum.*»[20]

Zugleich aber wird seine Polemik gegen die Juden schärfer. Die antijüdische Animosität ist jedoch nur eine recht verständliche Reaktion auf die Opposition, die die Juden bereits jetzt gegen seine nationale Hegemonie erhoben.

Mohammed beginnt, seiner neuen Religion Organisation und Gestalt zu geben und entnimmt dabei die meisten ihrer äußeren Formen der jüdischen und christlichen Praxis, sowie auch alten arabischen Gewohnheiten und Gebräuchen.

Rückkehr nach Mekka

Nun beginnt Mohammed einen Kampf auf Leben und Tod gegen den Stamm der Quraysh und die Götzendiener Arabiens. Nach achtjähriger Abwesenheit konnte der Prophet am 11. Januar 630 ohne einen Schwertstreich als unbestrittener Führer nach Mekka zurückkehren. Nun zeigt er sich immer intoleranter den Heiden gegenüber. Ihnen wurde der Islam praktisch aufgezwungen. Auch gegen die Juden begann eine Periode der Gewalttat. Ebenso werden Züge gegen die christlichen Stämme unternommen, die sich unterwerfen und Tribut zahlen.

Doch wenn man die Dinge aus der Nähe betrachtet, sind all diese Razzien keineswegs eine religiöse Verfolgung im eigentlichen Sinne des Wortes. Immer noch läßt Mohammed die Existenz der «Leute des Buches» neben dem Islam und in Abhängigkeit von ihm zu. Wenn er sie bekämpft, dann nach der Art wie es jeder nationale Führer tut, wenn er auf Widerstand stößt oder ganz einfach, wenn er sich als der Stärkere fühlt. Niemals hat er seine Gläubigen aufgefordert, gegen sie zu kämpfen, *weil sie Juden oder Christen sind.* Um den gegenteiligen Standpunkt zu verfechten, haben die Kommentatoren des Koran auf die Juden und Christen die Drohung ausgedehnt, die er einzig *gegen die Götzendiener* ausgesprochen hatte: «Kämpft für Allah gegen die, die gegen Euch kämpfen... Tötet sie, wo ihr sie findet... Kämpft gegen sie, bis es keine Verkehrtheit mehr gibt und die Verehrung Allah gegeben wird.[21]» «Wenn ihr auf die trefft, die nicht glauben, so schlagt ihnen auf den Nakken.[22]»

Mohammeds tatsächliche Haltung den Nicht-Moslem gegenüber läßt sich in zusammengefaßter Weise aus dem Vers 29 der 9. Sure entnehmen: «Bekämpft diejenigen, die nicht glauben an Allah und den Jüngsten Tag, und die das nicht verbieten, was Allah und sein Gesandter verboten und sich nicht zur wahren Religion bekennen, solange bis sie ihren Tribut in Demut entrichten mit ihren eigenen Händen.»

Die endgültige Haltung

Im Lichte der zitierten Texte läßt sich die endgültige Haltung Mohammeds den Nicht-Moslem gegenüber in folgenden Sätzen zusammenfassen:

a) Als politische Gruppierung, gegründet auf der Gemeinschaft der Religion, muß der Islam danach streben, alle diejenigen Gruppen seiner Führung zu unterwerfen, die seinen Glauben nicht annehmen, indem er ihnen einen Bündnisvertrag auferlegt, sowie eine Abgabe, die sehr verschiedener Art sein kann, die sogenannte *gizya* (Tribut Kopfsteuer).

b) Als Glaube ist der Islam die einzige im vollen Sinne wahre Religion.

c) Die Götzendiener haben keine Religion. Sind sie Araber, so müssen sie mit allen Mitteln gezwungen werden, den Islam anzunehmen. Der Fall nicht-arabischer Götzendiener wird von Mohammed nicht in Betracht gezogen. Doch wurde, als die mohammedanische Eroberung die Grenzen der arabischen Halbinsel überschritt, wo es möglich war, derselbe Grundsatz auf sie angewandt.

d) Die «Leute des Buches» haben eine Religion, die, da von Allah geoffenbart, in sich selbst wahr ist; wenn sie nicht vollkommen mit dem Islam übereinstimmt, dann weil ihre Anhänger sie verfälscht haben, um ihren Leidenschaften zu folgen und weil sie sich weigern, die Verbesserungen anzuerkennen, die Mohammed auf Allahs Befehl «der Religion» gebracht hat: auf diese Weise haben sie eine Sonderreligion. Doch müssen sie bekämpft werden, nicht auf Grund ihrer Religion, sondern um sie zur Unterwerfung unter den Islam zu bringen, der allein die Vorherrschaft haben muß, zumindest in Arabien.

e) Da die Religion das einzige Fundament der Nation ist oder besser gesagt, da Religion und

Nation miteinander identisch sind, haben Juden, Christen und Sabäer ihre eigenen Nationen, die neben der muselmanischen Nation stehen und ihr unterworfen sind. Solange sie den Vertrag einhalten, der sie an den Islam bindet, und regelmäßig ihren Tribut entrichten, dürfen sie nicht belästigt werden. Mit anderen Worten: der Islam als religiöse Nation steht auf gleichem Territorium der christlichen und der jüdischen «Nation» in der Stellung gegenüber, die auf unterschiedlichen Territorien eine beherrschende Nation einer unterworfenen Nation gegenüber einnimmt.

Probleme von heute

In dem Bestreben, diese Lehre des Korans mit den Forderungen der modernen demokratischen Systeme zu versöhnen, sehen die islamischen Staaten sich mehr als einem delikaten Problem gegenüber.

1) Zunächst dem der freien Religionswahl. Keiner ist heute mehr gezwungen, den Islam anzunehmen, auch keiner von den «Götzendienern». Doch wenn auch ein Christ oder ein Jude die Freiheit hat, Moslem zu werden, so hat ein Moslem nicht die Freiheit, Christ oder Jude zu werden. Eine derartige «Konversion» wurde einst mit dem Tode bestraft. Heute noch weigern sich die islamischen Staaten zumindest, sie anzuerkennen. Außerdem sieht sich der «Konvertit» jeder Art von Drohung und sozialem Druck ausgesetzt.

2) Als logische Folgerung aus dem oben Gesagten, verbietet der Islam jede «Mission» oder «Verkündigung des Evangeliums», die die Absicht verfolgt, die Moslem zum Verlassen ihrer Religion zu bewegen. Das Problem wird noch delikater dadurch, daß «Mission» zu Recht oder zu Unrecht mit «Kolonialismus» verwechselt wird. Kampf gegen den Imperialismus heißt zugleich Kampf gegen die «Mission».

3) Christentum und Judentum sind nicht verboten, doch mehr nur toleriert als in vollem Sinne erlaubt. Auf jeden Fall aber kann keine Rede davon sein, daß sie dem Islam gleichgestellt wären. Der Islam bleibt *die* Religion; Judentum und Christentum sind Bekenntnisse, die unter seiner Schutzherrschaft stehen, vorausgesetzt, sie unterwerfen sich ihm. Ihre Anhänger sind «*dhimmis*», Tributpflichtige mit beschränkten Rechten. Natürlich anerkennen die modernen Verfassungen der islamischen Staaten die volle Rechtsgleichheit aller ihrer Bürger ohne Unterschied des religiösen Bekenntnisses. Doch diese theoretische Anerkennung läßt in der Praxis Raum für jegliche Art religiöser Diskriminierung, je nach der zahlenmäßigen Stärke der christlichen Bevölkerung des betreffenden Staatswesens und der Höhe seiner demokratischen Entwicklung.

4) Die meisten islamischen Staaten legen immer noch Wert darauf, den Islam als Staatsreligion zu erklären. Das bedeutet nicht notwendig eine konfessionelle Diskriminierung der Nicht-Moslem. Doch müssen diese dadurch eine legalisierte Rückkehr zu ihrer Stellung als unterworfene Schutzbefohlene befürchten, die sie vor der Befreiung in moderner Zeit inne hatten.

Zu Anfang besaß der Islam eine Lehre, die relativ liberaler war – nicht als die des Christentums des Evangeliums, aber doch als die der zeitgenössischen christlichen Reiche im Orient und Abendland.

Heute haben die Staaten mit christlicher Majorität sich von den einschränkenden Theorien des Mittelalters freigemacht. Die Kirche hat die Reinheit der Lehre Christi wiedergefunden und sieht sich daher in keiner Weise durch diesen Liberalismus der modernen Zeit beeinträchtigt.

Wenn die islamischen Staaten sich dieser Bewegung anschließen wollen, sehen sie sich vor der harten Notwendigkeit, gegen die Lehre des Islam zu verstoßen oder sie stark zu verfälschen. Man begreift daher, daß ihre Entwicklung nicht so schnell voranschreiten kann, wie man wünschen möchte.

[1] Allgemeine Bibliographie
Shoucri Cardahi, La conception et la pratique du droit international privé dans l'Islam, Recueil des cours de l'Académie de droit international de la Haye, II/60 (1937), 511–650. Willi Heffening, Das islamische Fremdenrecht, Hannover 1925. Henri Laoust, Le traité de droit public d'Ibn Taimiya, Beirut, 1948. Theodore Nöldeke, Geschichte des Qoráns, Göttingen 1860, (wiederholt neu aufgelegt.) Arthurs. Tritton, The Caliphs and Their Non Muslim Subjects, Oxford-London 1830. Alfred von Kremer, Kulturgeschichte des Orients, t. II, 165 ss. William S. Shedd, Islam and the Oriental Churches, 1904. D. S. Margoliouth, The Early Development of Mohammedanism, London 1914, 99–134: The status of the tolerated cults. François Nau, Les chrétiens arabes en Mésopotamie et en Syrie aux VI[e] et VII[e] siècles, Paris 1935.

[2] Leo Caetani, Annali dell'Islam, 1, Mailand 1905, 205.

[3] Leo Caetani, op. cit., I, 204; H. Lammens, Mahomet fut-il sincère? S. 146; Giuseppe Sacco, Le credenze religiose di Maometto, Rom 1923, 112–113.

[4] Koran XLII, 11.

[5] Koran, l. c.

6 Koran VII, 156.
7 Koran III, 72.
8 Koran II, 70; IV, 48; V, 16,45.
9 Koran V, 18; III, 64; VI, 91.
10 Koran XIX, 36.
11 Koran XIX, 94. Vgl. Koran XLIII, 59, 63–64; IV, 169–170.
12 Koran X, 19.
13 Koran XLIII, 14–18.
14 Koran XLIII, 65.
15 Koran V, 74.
16 Koran X, 42.
17 Koran X, 48.
18 Koran II, 59; V, 73. Natürlich konnten derartige Feststellungen den Koran-Kommentatoren nicht zusagen; sie stellen sich eindeutig auf den Standpunkt, daß diese beiden Verse durch Koran III, 79 aufgehoben sind: «Wer eine andere Religion als den Islam sucht..., der gehört im zukünftigen Leben gewiß zu den Verlorenen.»
19 Koran II, 38, 41, 45.
20 Koran II, 257.
21 Koran II, 186–189; VIII, 40.
22 Koran XLVII, 4; IX, 5,13.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

NÉOPHYTOS EDELBY

Geboren 1920 in Aleppo, studierte in Rom, an der Lateranuniversität und am Institutum Utriusque Iuris, an dem er mit der Dissertation Essai sur l'autonomie législative et juridictionelle des chrétientés d'Orient sous la domination musulmane promovierte. Er war zunächst Professor am Seminar der Hl. Anna in Jerusalem, dann Sekretär der Heiligen Synode der griechisch-melchitischen Kirche und schließlich Titularerzbischof von Edessa und Berater des Patriarchen Maximos IV. Er veröffentlichte: Liturgicon (Byzantinisches Volksmeßbuch) und verschiedene Artikel in Enzyklopädien und Zeitschriften, insbesondere in Proche-Orient Chrétien.

Jacques Vroemen

Einige Aspekte der Religionsfreiheit in Schwarz-Afrika

Der Begriff «Religionsfreiheit» wird – wie mir scheint – meistens nur in juridischem Sinne gebraucht, sei es mit Beziehung auf das Verhältnis von Kirche und Staat, sei es bezüglich des Verhältnisses Staat-Individuum. Aber es wäre wünschenswert, den Begriff aufzuwerten und zu erweitern. So kann man sprechen von der Freiheit einer Person oder Gruppe, einen bestimmten Glauben anzunehmen und öffentlich zu bekennen; oder von der Freiheit einer Person oder Gruppe, einen Glauben anderen Gruppen zu verkündigen. Obwohl das kein *wesentlicher* Unterschied sein muß, ist es, politisch gesehen, meistens doch ein Unterschied. Ferner kann man, neben dem Verhältnis der Kirche oder der Kirchen zum Staat, vom Verhältnis der Kirche (der «Hierarchie») zu den Gläubigen sprechen: Inwieweit läßt die Kirche den Gläubigen die Freiheit, die von ihr verkündete Botschaft nach eigener Einsicht und eigenem Gewissen zu interpretieren? Schließlich ließe sich noch unterscheiden zwischen Religionsfreiheit auf dem Gebiet rein religiösen Handelns (Liturgie und Ritus) und der auf «profanem» Gebiet: dem Gebiet, mit dem auch andere Institutionen als die Kirche, besonders der Staat, kraft ihrer Eigenart zu tun haben.

Im Rahmen dieses Artikels können nicht alle Gesichtspunkte berücksichtigt werden. Zwei Aspekte auf die Religionsfreiheit liegen, sicherlich was Afrika angeht, deutlich in einer Linie: die Beziehung zwischen Kirche und Staat sowie die Beziehung zwischen fremder und einheimischer Kirche. Man sollte dies beim Lesen der folgenden Spalten berücksichtigen, obwohl wir uns in der

Darstellung selbst hauptsächlich auf den ersten Aspekt beschränken müssen.

Die verfassungsrechtliche Situation

Wenn wir die Grundgesetze der neuen afrikanischen Staaten vergleichen[1], stellen wir eine große Gleichförmigkeit fest, die sowohl die Folge der schnell wachsenden Einheit der Welt ist, auch auf juridischem Gebiet, wie auch der Tatsache, daß die Verfassungen der kolonisierenden Staaten dafür als Modell gedient haben. So bezeugen alle afrikanischen Staaten ihre Sympathie für die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 (Universal Declaration of Human Rights), in die auch alle Rechte, welche Religionsfreiheit garantieren, aufgenommen wurden. Zwar sind die einzelnen Bestimmungen dazu je nach Verfassung verschieden. Die meisten Staaten erklären außerdem, demokratisch, sozialistisch und *laizistisch* zu sein und keine Diskriminierung wegen Geschlecht, Rasse, Abkunft oder *Religion* zulassen zu wollen. Manche Staaten bekennen sich wohl zur Religionsfreiheit, erkennen aber trotzdem eine «Staatsreligion» an, besonders die arabisierten Staaten im Norden Afrikas: den Islam; davon soll aber hier nicht die Rede sein. Ähnlich verfahren auch einige Staaten, die eine (nichtislamische) sehr alte eigene religiöse Tradition haben, wie Äthiopien und Burundi, wo die Person des Kaisers bzw. des Mwami als heilig und unantastbar betrachtet wird. Wir haben es hier mit etwas autochton Afrikanischem zu tun, nämlich mit der Institution des sakralen Königtums, welches mit einem Weltbild zusammenhängt, das die natürliche Ordnung und den Lauf der Welt als ein Spiegelbild der übernatürlichen Ordnung betrachtet. So ist es auch nicht christlichem Einfluß allein zu verdanken, wenn mehrere Staaten, z. B. Libyen, Madagaskar, Ruanda und Burundi, in der Verfassung ausdrücklich Gott als Schöpfer bekennen.

Alle Staaten fügen der Anerkennung der Religionsfreiheit hinzu, daß diese nicht mit dem Gemeinwohl, der öffentlichen Ordnung und den «guten Sitten» in Widerspruch geraten darf. Darin sind sich Kirche und Staat vollkommen einig, denn auch die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit erkennt diese Beschränkungen an (u. a. in Punkt 3, 4 und 7). Alle bekennen sich also zum Recht der Religionsfreiheit; manche geben ihm sogar eine sehr positive Formulierung.

Die faktische Situation

Wir kommen nun folgerichtig zu der Frage, wie die Religionsfreiheit *in der Praxis* zu ihrem Recht kommt. In den meisten Staaten Afrikas werden Mission und Kirche von den Regierungen hochgeschätzt, wobei wir daran denken dürfen, daß die meisten afrikanischen Staatspräsidenten und Politiker von ausländischen Missionaren unterrichtet worden sind. Die Ausübung des religiösen Kultus wird im allgemeinen nicht behindert. Der Eindruck einer größeren religiösen Unfreiheit, im Vergleich zur kolonialen Periode, wird manchmal durch die dirigistische Politik der jungen Staaten hervorgerufen, die mit Recht Aufsicht über die Bereiche fordern, auf denen sich die ausländischen Missionen traditionell bewegen, die aber doch primär der Sorge des Staates unterstehen sollten, besonders Unterricht und Gesundheitspflege. Übrigens wird dieser Eindruck wohl auch durch manche Missionare weitergegeben, die schmerzlich erfahren, daß seit der Unabhängigkeit ihr politisch-sozialer Status in der Gesellschaft abgewertet wurde. Hinzukommt, daß sich die afrikanischen Beamten wohl auch gern einmal in ihren neuen Funktionen zur Geltung bringen. Aber die meisten Missionare, die man danach fragt, sagen, daß sie ihre religiöse Arbeit in voller Freiheit tun können, und die Notwendigkeit der politischen Unabhängigkeit zugunsten Afrikas völliger Emanzipation erkennen sie an.

Auch in sogenannten kommunistisch orientierten Ländern Afrikas wird die Religion anerkannt. Expräsidenten wie Nkrumah von Ghana und Dakko von C. A. R., die u. a. wegen ihrer Beziehung zu China abgesetzt worden sein sollen, schätzten die Kirche sehr hoch. Nkrumah kam mit ihr in Konflikt, aber stützte sie trotzdem. Man muß davor warnen, Beziehungen mit kommunistischen Ländern und Religionsfeindlichkeit für den Bereich Afrika miteinander gleichzusetzen.

Die Kirche ist auch frei genug, ihre Stimme in Afrika zu erheben und vor Korruption und Machtmißbrauch zu warnen, wie es z. B. auf der regionalen Bischofskonferenz in Yaundé (Kamerun) im Juni 1964 geschehen ist. Ihr ist das sogar in Rhodesien und Südafrika möglich. Wir kommen darauf noch zurück.

Traditionsgemäß haben die Kirchen eine enge Verbindung mit dem Schulwesen: Unterricht war ja der wichtigste Kanal, durch den ihre Lehre verbreitet werden konnte. Noch immer liegt in den

meisten afrikanischen Ländern mehr als die Hälfte des Schulwesens in ihrer Hand, in einem Einzelfall sogar mehr als 90%. Aber angesichts der Tendenz zur Verstaatlichung und zur Gleichschaltung des privaten mit dem staatlichen Schulwesen, ist es wissenswert, wie weit Religionsunterricht auf dem Weg über die Schulen möglich bleibt. Nach den Berichten, die auf der Panafrikanischen Konferenz über das katholische Schulwesen, zu Léopoldville im August 1965, vorgelegt wurden, wird auf der Ebene der Mittelschulen und der Höheren Schulen in Schwarzafrika der «droit d'entrée» (das Recht, in den Schulen Religionsunterricht zu geben) allgemein anerkannt. Bezüglich des Volksschulunterrichts meldeten neun von dreiundzwanzig Staaten, die darüber Bericht erstatteten, daß Religion auf dem Stundenplan stehe; bei den übrigen vierzehn können in acht Ländern die Religionslehrer ungehindert in die Schulen kommen, in sechs ist es verboten.[2]

Die Konferenz fand einen «droit d'entrée» zu wenig; damit sei eine zu unvollkommene Möglichkeit für katholische Bildung gegeben, und sie wollte deshalb katholische Privatschulen vorziehen. In dieser Beziehung sehen wir, vor allem in Ostafrika, neben der Verstaatlichung eine Entwicklung zur Gleichordnung der privaten mit den kommunalen und staatlichen Schulen, wobei die Privatschulen für Staatssubsidien in Frage kommen. Es reift da eine gute Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche heran.

Aus diesem im allgemeinen günstigen Bild heben sich aber einige Fälle alarmierend ab. Im Sudan bedrängt der islamische Expansionsdrang vom Norden her den nichtarabisierten, zum großen Teil christlichen Süden. Die ausländischen Missionare werden als Handlanger der Rebellen angesehen und sind zum größten Teil verbannt. Die Kirche ist hier also Opfer eines ethnischen Konfliktes.

In Kongo-Brazzaville hat das politische System (das «Einparteiensystem») und die damit verbundene Ideologie Kirche und Staat miteinander zum Zusammenstoß gebracht. Das Unifizierungsstreben in Ländern mit einem ernsten Vakuum an Autorität, Organisation und Bildung scheint vorläufig ein praktisch notwendiger Weg. Die Kirche geriet in Mißkredit, als sich christliche Vereinigungen nicht bei der nationalistischen Bewegung anschließen wollten. Aber der Kontakt zwischen Volk und Regierung ist hier sicherlich noch nicht mißglückt. Die Kirche wird sich hier auf ihre traditionelle Struktur besinnen müssen.[3]

In Südafrika nahmen die Kirchen hinsichtlich der Rassenbeziehungen eine etwas zweifelhafte Position ein. Die größte protestantische Kirche, die dort die älteste Tradition hat, die Nederduits Hervormde Kerk, ist eigentlich – historisch gesehen – einer der Stützpfeiler der Apartheidsideologie. Daneben gibt es in der Union noch fast zweitausend (zur Zeit eingetragene) afrikanische Sektenkirchen. Bis vor kurzem begnügten sich die Kirchen außerdem mit sehr allgemeinen Protesten gegen die Apartheid. In einer Situation, in welcher das Finden einer Alternative verzweifelt schwierig ist, weckt das oft nur unnötigen Ärger. Andere, in Einzelfällen auch Katholiken, verteidigen sogar die Apartheid. In den letzten Jahren gab es aber, trotz Widerstandes von seiten der Regierung auf zwischenkirchlichem Gebiet einige hoffnungsvolle Kontakte zwischen den Rassen.

In den portugiesischen Gebieten ist die Diskriminierung eher gesellschaftlich und politisch als rassisch. Auf dem Gebiet der sozialökonomischen Entwicklung arbeitet die Mission mit der Regierung zusammen; aber kirchlich und politisch gibt es Spannungen. Der historische Hintergrund der Schwierigkeiten geht bis ins 14. Jahrhundert zurück, als Rom mit dem portugiesischen König einen Vertrag schloß, durch den der König Recht auf alle Gebiete bekam, die von Portugal «entdeckt» würden, aber er war verpflichtet, diese Gebiete dem christlichen Glauben zuzuführen. Obwohl dieses *jus patronatus* im Jahre 1622 vom Papst beschnitten wurde, sind bestimmte Rechte der Kirche in den «überseeischen Provinzen» durch einen Vertrag mit Salazar aufs neue festgelegt worden, wodurch die Urteilsfreiheit der Kirche in der portugiesisch-afrikanischen Frage ernstlich behindert wird. Mehr als an jedem anderen Ort wird sie dort nach der Unabhängigkeitserklärung die Last ihrer historischen Bindung an den westlichen Imperialismus zu spüren bekommen.

In Gabon, wo dem Präsidenten nach einem gegen ihn gerichteten Staatsstreich von französischen Truppen wieder in den Sattel geholfen wurde, betrachtet man die Kirche als oppositionell, weil sie seine harten Repressalien verurteilte. Wachsende Spannung gibt es schließlich auch in Rhodesien, wo die Kirche das Recht der schwarzen Mehrheit öffentlich verteidigt hat.

Folgerungen

Aus den Beispielen geht hervor, daß die Lage der Kirche in einem Afrika, das noch von Weißen regiert wird, anders ist als in einem unabhängigen Afrika. Im Afrika der Weißen ergreift sie immer ausdrücklicher Partei für die schwarze Mehrheit, aber in ihrem Streben nach Mäßigung wird sie von beiden Seiten kritisiert. Im «gemäßigt» unabhängigen Afrika (besonders in den vormals französischen Gebieten), das sich noch stark beim Westen anlehnt, tritt man der Kirche weniger kritisch gegenüber als in den «radikalen» Ländern (zu denen u. a. Ghana und Guinea zählen), wo man die Kirche einer schärferen Staatsaufsicht unterwirft. In den beiden letztgenannten Kategorien setzt sich aber eine immer dirigistischere Regierungslinie durch. Mit zunehmender Kompliziertheit und bei der Notwendigkeit von Sozialisierungen nimmt die Staatsintervention über die ganze Welt hin zu. Für Afrika kommt die Notwendigkeit hinzu, aus einer Vielfalt von historisch und ökonomisch stark verschiedenen Gruppen neue Nationen zu schaffen.

Die Kirchen müssen in dieser Situation erkennen, daß sie trotz des Guten, das sie gebracht haben, ein Faktor des Zwiespalts waren. Mit Recht fürchtet Afrika ausländische Einmischung. Da sich hier alles um Einheit dreht, sollten die Kirchen z. B. überlegen, inwiefern es vernünftig ist, neben Regierungsorganisationen noch eigene christliche Organisationen aufrechterhalten zu wollen. Sicherlich auf halbkirchlichem Gebiet, besonders in allen Formen der Entwicklungsarbeit, werden sie ihre Tätigkeiten mehr in den Staatsplan einpassen müssen. Sie dürfen dabei nicht primär eigenen Absichten nachstreben. Zudem muß man die Frage untersuchen, ob die fremde Kirche in Afrika nicht vor allem nur in der allgemeinen Entwicklungsbemühung gegenwärtig sein soll, die von christlicher Inspiration mitgetragen wird. Die Aufgaben der Führung und Leitung, der Organisation und die ausgesprochen religiösen Aufgaben (Sakramentenspendung, Liturgie- und Ritusentwicklung sowie Wortverkündigung) sollten in beschleunigtem Tempo dem einheimischen Klerus übertragen werden, der so viel wie eben möglich innerhalb der eigenen Kultur (und nicht in einem lateinisch-europäischen Mikrokosmos) erzogen werden soll. Das alles würde auf die Dauer den Argwohn mancher afrikanischer Regierungen gegenüber den christlichen Kirchen beseitigen können, weil diese eben historisch so eng mit dem universalen ökonomischen und geistigen Imperialismus in Afrika verbunden sind.

[1] M. Raë: Les perspectives de la démocratie en Afrique. Brüssel 1964.

[2] Conférence Panafricaine de l'Enseignement Catholique (C. O. P. E. C.), Léopoldville, August 1965. In «Vivante Afrique», 242 (Jan.–Febr. 1966).

[3] Vor kurzem hat man hier die Schulen verstaatlicht. Dies liegt ganz in der Linie des radikalen Kurses, der von dieser Regierung verfolgt wird.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JACQUES VROEMEN

Geboren 1936 in Heerlen (Holland). Nach Studien an der katholischen Universität von Nijmegen erwarb er 1962 das Diplom der höheren Kulturanthropologie. Nach weiteren Studien am Institut international d'Etudes sociales in La Haye arbeitete er 1965 vorübergehend im Zentrum für afrikanische Studien in Leiden (Holland) und zur Zeit ist er am Institut für Kulturanthropologie in Nijmegen tätig. Er veröffentlicht regelmäßig in den Zeitschriften «De Nieuwe Linie» und «Missie-Integraal.»

Joseph Masson

Die Religionsfreiheit aus hinduistischer Sicht

Nachdem das zweite Vatikanische Konzil im Anschluß an eine seiner lebhaftesten Diskussionen mit großer Mehrheit ein Schema über die Religionsfreiheit angenommen hat, dürfte es interessant sein, die Ideen dieses Dokumentes einmal der hinduistischen Sicht dieses Problems gegenüberzustellen. Auf den ersten Blick scheint es für die Durchführung des Vergleiches naheliegend, Punkt für Punkt die christliche und die hinduistische Auffassung einander gegenüberzustellen. Doch leider erweist eine solche Methode sich aus mehreren Gründen als undurchführbar. Doch die Klärung dieser Gründe, die als erstes in Angriff genommen werden soll, ist bereits äußerst aufschlußreich: Jede Feststellung eines Punktes, in dem die beiderseitigen Auffassungen unvereinbar erscheinen, führt uns nämlich etwas tiefer in die hinduistische Sicht des Problems selbst ein.

Die Unterschiede in den Bedingungen und der Stellung des Grundproblems

1) Was dem im Wege steht, die indische und die christliche Lösung unmittelbar – und vielleicht überhaupt – zu konfrontieren, ist zunächst ein äußeres und allgemeines Motiv: *die Verschiedenheit der religiösen Situation*, die unterschiedliche Art, irgendeine Lösung und vor allem irgendein Problem schlechthin vorzulegen und zu leben.

Das katholische Christentum ist eine hierarchische und wohl organisierte Religion, und das System seiner Glaubensaussagen ist in den Formulierungen klar und sauber abgegrenzt und umrissen. Gewiß, nicht alles ist definiert – die Konzilsdiskussionen haben, ganz besonders was unser Thema anbetrifft, beträchtliche Meinungsverschiedenheiten zutage treten lassen; nicht einmal nach der Promulgation ist alles entschieden, ja nicht einmal alles klar. Doch besitzen wir nun über diesen Punkt wie über alle anderen einen Text, und zwar einen einzigen und autoritativen. Teams von Wissenschaftlern werden seinen Inhalt systematisch durchforschen, und aus ihrer Arbeit und zahlreichen in Fühlungnahme mit einer höchsten Autorität organisierten Treffen kann sich schließlich eine allgemein anerkannte Lesart, ein gemeingültiges Verständnis herauskristallisieren.

Der Hinduismus kennt nichts dergleichen: Er besitzt keine über dem Ganzen stehende und allgemein anerkannte Lehrautorität; die wissenschaftlichen Teams, die ihm zur Verfügung stehen, sind sehr dünn gesät und recht begrenzt, und ihre Meinungen reichen vom in sich verschlossenen Traditionalismus reinster Prägung bis zu einem denkbar weit geöffneten Modernismus. Er «lebt sich», ohne sich viel zu definieren, und die lebendigen Haltungen und Verhaltensweisen sind im übrigen so verschieden wie die grundsätzlichen Standpunkte. Man denke nur an die Unterschiede zwischen Tagore, Ghandi, Nehru, Ramakrishna und Radhakrishnan. Ja, der Hinduismus lehnt es geradezu ab, sich zu definieren.[1] Man müßte folglich entweder im einzelnen den lebendigen Fall jeder dieser großen religiösen Persönlichkeiten für sich betrachten, was natürlich in diesem Rahmen unmöglich ist, oder aber – eine solche Betrachtung und Untersuchung vorausgesetzt – sich mit der Darstellung der Hauptzüge eines «gemeingültigen Bildes» begnügen. Und das werden wir tun.

Doch soll dieses «gemeingültige Bild» zunächst nicht einmal die Lösung unseres Problems betreffen, sondern bereits die Art und Weise, wie es gestellt wird, ja noch davor: die zugrunde liegenden Grundaxiome, die faktisch schon die Fragestellung vorformen und ganz bestimmte Bedingungen für die Antwort schaffen.

2) Auf diese Weise werden wir *ein inneres und spezifisches Motiv entdecken sowie einen Komplex grundsätzlicher Voraussetzungen*, die der parallel setzenden Konfrontation der beiderseitigen Auffassungen, wie wir sie ursprünglich im Auge hatten, im Wege stehen. Denn Lösungen lassen sich nur dann wirk-

lich vergleichend gegenüberstellen, wenn man das gleiche Problem in denselben Begriffen und Formulierungen und unter denselben Vorbedingungen des Verständnisses stellt. Gerade diese letzteren aber sind im tiefsten Grunde nicht auf denselben Nenner zu bringen; das möchten wir unter verschiedenen Gesichtspunkten demonstrieren:

a) Die erste und fundamentalste *christliche Voraussetzung* bei dem Problem der Freiheit wie übrigens bei allen religiösen Problemen ist, daß es eine *objektive Vielzahl objektiver Wesen* gibt, das heißt im innersten Kern der uns beschäftigenden Frage: eine *Vielzahl* menschlicher Personen und *eine* höchste Person. Ferner die Voraussetzung, daß diese Wesen objektiv *unterschieden* sind, ohne im übrigen ohne Beziehungen voneinander getrennt zu sein.

Doch diese erste Behauptung trifft gleich auf eine erste *Entgegnung von hinduistischer Seite*, die ebenso fundamental ist. Auf der höchsten Ebene existiert für den Hinduismus nur eine einzige *feste*, beständige und im tiefsten Sinne des Wortes authentische *Realität*. Die Annahme, eine Vielzahl von Menschen könnte unentschieden und wählend vor einer Mehrzahl objektiv unterschiedener, ja selbst verschiedener auth-entischer religiöser Systeme stehen, wie vor einem höchsten und definitiven: Dies *oder* Das?, bedeutet in den Augen des Hindus einen ersten unerhörten Schritt: eine Absolutsetzung des Vielfachen, des Zeitlichen, des Relativen, des Sichtbaren und Greifbaren. Gegen diese Absolutsetzung protestiert die gesamte Tradition, angefangen von den alten Upanishads, ein halbes Jahrtausend vor Christus.[2] Das stellt den Gesprächspartner vor das Dilemma: Entweder handelt es sich um das Letzte, Einzige, das sich in der Situation der Absolutheit befindet, doch dann ist es allein, und die Annahme einer Wahl ist rein illusorisch (mâyâ), oder aber man ist noch von der Vielfalt des Sichtbaren gefangen, dann aber kann keins dieser im Fluß befindlichen, vorläufigen Dinge unserem Suchen mit den hohen Forderungen eines Absoluten gegenübertreten.

b) Das Christentum anerkennt eine *zweite Voraussetzung*, der zufolge bestimmte, feste *Formulierungen* (dogmatische, rituelle, ja selbst gleichnishafte) einen objektiven Wert für die Darstellung des Höchsten besitzen, das zu wählen ist; sie drükken in analoger, aber gültiger Weise vermittels entsprechender Korrekturen (via negationis, affirmationis, eminentiae) die Natur religiöser Realitäten aus, entweder hinsichtlich dessen, was sie in sich selbst sind, oder hinsichtlich dessen, was sie im Verhältnis zueinander sind: gemeinsam möglich (compossibiles) oder einander ausschließend – oder im Hinblick auf das, was sie für uns sind: «wahr» oder «falsch» in ihrer eigenen Position (Gott oder «Götze») sowie in ihrer Heilsfunktion für uns.

Doch gleich *erwidert der Hindu:* Der in Worten formulierte Ausdruck ist notwendig inadäquat zur Übermittlung jeglicher Realität, soweit sie der Erfahrung entstammt, und erst recht zur Übermittlung und Vorlegung des letzten Realen, das im Verhältnis zum Endlichen «inkommensurabel» ist. Folglich kann kein definierter Ausdruck in irgendeinem einzelnen religiösen System je die Konkretheit des höchsten Objekts der Religion erreichen, noch dieses in seiner Ganzheit übermitteln. Ja mehr noch: Dieser Ausdruck ist schon in dem, der ihn ausspricht, notwendig und ganz wesenhaft von seiner Subjektivität und seiner Begrenztheit befleckt. Wie könnte sich unter diesen Umständen jemals die alternative Forderung nach einer letzten Entscheidung – und eine solche setzt die Erklärung voraus – in absoluter und totaler Weise für eine «Glaubensformel» oder ein «praktisches System» ergeben, wenn diese alle niemals berechtigtermaßen einen Anspruch auf die Qualifikation als zuverlässig, erschöpfend und definitiv erheben können?[3] Im äußersten Falle könnte eins von diesen Systemen *für mich* und *im Augenblick* als das günstigere erscheinen.

c) Eine weitere – *dritte* – *Voraussetzung von christlicher Seite* ist nichts anderes als eine Folgerung aus der zweiten. Dem suchenden Menschen wird die Fähigkeit zugeschrieben, wenn und obwohl er in der Sphäre des Vorläufigen, Begrenzten bleibt, in ausreichender Weise das Unendliche und seinen Charakter als höchste und totale Forderung derart zu erkennen, daß er «Diesem da» gegenüber in absoluter Weise Stellung nehmen kann. Der Schöpfer wird in der Schöpfung offenbar (objektive Ordnung). Er kann in ihr – sowohl vor als nach der Menschwerdung Christi – durch das Gewissen (subjektive Ordnung) entdeckt werden, und zwar in einer Art, daß der aufmerksame und ehrliche Mensch daraus «einen Schluß ziehen» kann (Gottesbeweise; Glaubwürdigkeit der Offenbarung...). Für den Christen ist, wie Claudel es formuliert hat, das Geschöpf eine «Anspielung» (allusion), ein Hinweis auf Gott; ja es kann sogar sein direkter Ausdruck werden (in Jesus Christus, dem *mensch*-gewordenen Gott).

Der *Hindu* macht erneut eine grundlegende Schwierigkeit geltend. Für ihn ist alle Kreatur – nach demselben Wort von Claudel formuliert – «Illusion» (illusion).[4] Auf begrifflichem Wege, ja selbst auf dem Wege der gewöhnlichen existentiellen Erfahrung, die objektiv vielfach und logisch diskursiv ist, werden wir niemals das Nicht-Diskursive, Einzige erkennen können, da es das «Ganz andere» ist. Niemals kann ein «System» von dem Menschen, der die rechte Erkenntnis (Vidya) vom wahren Zustand des Wirklichen besitzt, wie ein geoffenbartes Abbild des Unsagbaren erkannt werden, das in mir umfassend und getreu genug vorhanden ist, um von meinem ganzen konkreten Wesen die totale Zustimmung zu fordern, jene Ehre, die eine wahre Freiheit allein dem wahrhaft offenbaren und als solchen erkannten Höchsten erweist.

d) Doch gibt es *auf christlicher Seite* noch eine *vierte Voraussetzung*, die wir absichtlich in dem vorhergehenden Satz haben anklingen lassen: die Behauptung und eine bestimmte Konzeption der Freiheit. Für das Christentum ist der Mensch ein Wesen, das in seiner Natur und durch diese frei und darüber hinaus im übernatürlichen Bereich von der Sünde befreit ist «in der Freiheit, zu der Christus uns befreit hat». Ausgehend von dieser Grundvoraussetzung einer vorhandenen natürlichen Freiheit und einer möglichen übernatürlichen Befreiung, vermag der Mensch die wesentliche Richtung seines Lebens «umzukehren» (μετάνοια); ja er muß sie umkehren, wenn er seinen fundamentalen Irrtum erkannt hat: «Wer bist du, Herr?» – «Ich bin Jesus, den du verfolgst; steh auf, geh in die Stadt; dort *wird man dir sagen*, was du tun sollst» (Apg. 9,4). Eine Freiheit, eine Forderung, die von außen mitgeteilt wird, eine wesentliche innere Verpflichtung, deren Erfüllung von nun an ein Menschengeschick bestimmt: «Ausgesondert für das Evangelium», das ist die absolute und definitive Entscheidung für Saulus.

Der Inder bewundert zwar den Mut und die Größe solcher «definitiver und totaler Entscheidungen», hält sie aber nichtsdestoweniger für einen Irrtum, vor allem, wenn ihnen nicht eine derart überwältigende Erfahrung vorausgeht wie die des Saulus... Für den Hindu ist der Mensch ganz wesenhaft und stets ein «resultierendes» und in Bewegung befindliches Wesen.[5] Er entsteht aus der Abfolge sukzessiver Existenzen, von denen jede Frucht und Lohn der vorausgehenden guten oder bösen Existenzen ist. Das ist das Gesetz des «Karma», das kein Ende nimmt. Die Vollkommenheit besteht darin, sich ihm zu unterwerfen; sie kann niemals darin bestehen, zu «brechen», sondern nur darin «geschehen zu lassen» und dem Ablauf der Dinge zu folgen, gemäß der in jeder Existenz waltenden moralischen und kosmischen Ordnung. Zu diesen Dingen gehört auch die Religion, in die man hineingeboren ist; die Geburt in diese oder jene Religion gehört zu «der Ordnung», die eine «Ordnung» in jedem Sinne des Wortes ist und die man achten muß. Der Hindu kann nichts Besseres tun als Hindu bleiben; eine Konversion wäre eine Störung der Natur, ein die Gerechtigkeit verletzender Aufstand. Der Buddhist und der Christ sollen sich ebenso verhalten. Ihr Problem lautet, wenn es richtig, klar und zutreffend formuliert ist, niemals: Muß ich mein Religionsbekenntnis wechseln? – sondern: Muß ich meine Lebensweise in der Religion, in der ich mich befinde, wechseln?

Seine Zugehörigkeit zu seiner Religion in Frage zu stellen, käme dem Hindu ebenso seltsam vor, als seine Zugehörigkeit zu seiner Familie, seiner «Kaste» oder selbst zu seiner Blutgruppe in Frage zu stellen![6]

Und in den Augen des orthodoxen Hindu ist es natürlich ebenso ordnungswidrig, ungesund und heterodox, sich darum zu bemühen, daß andere ihre «angeborene» Religion aufgeben und eine neue bekennen... So hat sich auch Ghandi nicht allein der als unehrlich und unredlich empfundenen Methode des – wie er sagte – christlichen «Proselytismus» widersetzt, sondern auch und vor allem, ja in einer viel grundlegenderen Weise, der Unordnung, der sozialen und religiösen «Sünde», die dieser Versuch, die Ordnung (ṛta) der Welt und die Gesetze (dharma) der universalen Gerechtigkeit zu verletzen, darstellte.

Seine Religion wechseln heißt sich weigern, seinen Platz im «Mysterium» des totalen Wirklichen einzunehmen. Das ist keine Freiheit, sondern blinde Anarchie.

e) Dieser Gedanke führt uns zu einer *fünften Voraussetzung auf christlicher Seite*. Ohne zu leugnen, daß der Mensch ein «intersubjektives» Wesen ist, daß sein Sein für sich zum guten Teil ein Sein für die anderen ist, vertritt das Christentum den Standpunkt, daß die feste, bleibende Einheit in der Vielfalt der irdischen Situationen und Relationen die bewußte und freie individuelle Person ist. Oberste Instanz für die Entscheidungen eines jeden Menschen ist sein eigenes Gewissen, und oberstes

Gesetz «das Gesetz Gottes in seinem Herzen». Einem Menschen, der ehrlich (übrigens auch nach Berücksichtigung und Konsultierung seines Milieus) mit allen Mitteln, über die er verfügt, nach dem Licht gesucht hat, kann keine Autorität von außen her seine Entscheidung aufzwingen. Er trifft sie vor Gott und ist nur Gott gegenüber dafür verantwortlich. Keine menschliche Gesellschaft – außer derjenigen, in der er möglicherweise das Vorhandensein der unfehlbaren Erleuchtungen Gottes erkannt hat – kann und darf ihm ihre Auffassungen auferlegen. Seine Norm sind seine wohl begründete Gewißheit und sein Glaube.

Der Hinduismus leugnet nicht den letztgültigen Wert der persönlichen religiösen Erfahrung und Stellungnahme, ganz im Gegenteil; doch erblickt er sie in einer bedeutend schwierigeren Form in der Annahme eines möglichen Bruches mit dem Milieu. In Indien ist die religiöse Wahl und Entscheidung zwar im wesentlichen individualisiert, von der Erfahrung bestimmt, auf der anderen Seite aber auch von der *Mit*-Erfahrung in einer religiösen Erfahrung, die mit der Gesamtheit «zusammen gelebt» ist. In seiner religiösen Entscheidung versteht sich der Hindu im höchsten Maße als ein «Mit-Sein», ein «In-Sein» und ein «Für-Sein»... Das gilt nicht allein für die alte Tradition, die heute überholt ist, dernach eine Frau bei ihrem Vater (und in Abhängigkeit von ihm), dann bei ihrem Gatten und schließlich bei ihrem ältesten Sohn leben und sie als «ihren deva» und das Vorbild ihres gesamten religiösen Lebens betrachten mußte. Das gilt heute noch in der ganzen klassischen Perspektive des religiösen Suchens und der religiösen Erziehung, dernach ein Hindu, der Gott sucht, sich nicht (ohne Rücksicht auf dessen Vertreter) einem «System» anschließt, sondern einem Weisen, einem guru unterordnet (und man könnte fast sagen: ohne Rücksicht darauf, welche Lehre er vertritt), um mit ihm gemeinsam und unter seiner Führung eine lebendige religiöse Mit-Erfahrung zu machen, auf deren Formulierung es wenig ankommt, wenn sie nur den in tausend Adern fließenden, großen Strom der hinduistischen Sucher nach dem Höchsten achtet und in sich aufnimmt.[7]

Ähnlichkeit der Fragen und unmittelbare Lösungen

Sollen wir nun aus all den im Vorhergehenden aufgezeigten Divergenzen den Schluß ziehen, Christentum und Hinduismus hätten nur Axiome, Probleme und Antworten, die sich nicht miteinander versöhnen ließen?

Das wäre zuviel gesagt. So monistisch, spiritualistisch und relativistisch seine Haltung sein mag: der Vertreter des klassischen Hinduismus muß leben. Im übrigen haben manche indische Systeme erst nach schweren Kämpfen dem Triumph des Monismus zugestimmt. Der Dualismus, der neben dem Geist zumindest in gewissem Sinne eine Materie kennt, hat seine historische Blüte im Sankhya erlebt; er ist seinem Wesen nach überall und immer eine Versuchung für den Menschen mit seiner so eigenartig zusammengesetzten Natur. Das gilt auch für Indien.

Selbst Shankara, der größte Monist unter den Hindus, sah sich gezwungen, der «allgemeinen Erfahrung» und den «Problemen des vielen» Rechnung zu tragen. Er unterscheidet zwei Ordnungen der Wirklichkeit wie der Wahrheit: die höchste Ordnung, in der das Wirkliche eins und einzig ist, der Weg Erfahrung, das Ziel Identität, die Religion im Grunde zugleich unbegrenzt und unsagbar; –und die Ordnung der Erfahrungstatsachen (vyavaharika), in der es eine Vielzahl von wirklichen Dingen und verschiedene «Wege» gibt, in der noch das «Ziel» Unterscheidung ist, während die «Religionen» in ihren Formulierungen zugleich ausdrückbar und begrenzt sind. Diese zweite Ordnung ist vorläufig und im Vergleich zu der erstgenannten illusorisch; und doch: auf der «hypothetischen» Ebene der gewöhnlichen Erfahrung spielt sich alles ab, «als ob» die Dinge wären, «als ob» sie voneinander unterschieden, miteinander verbunden und geordnet wären, nach Gesetzen, die ihre Harmonie und ihren Bestand beherrschen... Man kann also diese Gesetze, Prinzipien und Anordnungen aussprechen, erklären und promulgieren; man kann verschiedene Formen, verschiedene Wege und verschiedene Religionen vorschlagen... Wir betrachten sie als wirklich und beständig, die Hindus als vorläufig und hinfällig; doch kann man auf dieser Basis immerhin diskutieren, und zwar um so mehr, als der Inder sich in seinem praktischen Verhalten deutlich den sogenannten «westlichen »Auffassungen genähert hat, die indessen ihre Wurzeln im Christlichen haben.

In dieser pragmatischen Ordnung erhalten die Forderungen des modernen Hinduismus nach Orthodoxie sehr variable Ausdrücke. Einer der bekanntesten und zweifellos auch der richtigsten ist eine Art Credo, das seinerzeit von Ghandi veröffentlicht wurde und sechs Punkte umfaßt: den

Glauben an die heiligen Schriften; den Glauben an die «Avatars» der Götter; die Erlaubtheit der Bilderverehrung; die Reinkarnation der Lebewesen; die Teilung der Menschen in Kasten; die Achtung vor der Kuh (Young India, 1921).

Überdies gab Ghandi diesen «Glaubensartikeln» einen bedeutend weniger starren Sinn als der konservative Hinduismus. Vielleicht läßt sich dieses Credo Ghandis als eine grundlegende *Entscheidung* über das Höchste in seiner Einzigkeit (wie es vor allem die Upanishads offenbarten) interpretieren, auf der Ebene der praktischen Erfahrung verbunden mit *drei Urteilen*: über die Nützlichkeit eines bestimmten und festen Verhältnisses zum Übermenschlichen (Götter), zum Menschlichen (Kollektiv) und zum Untermenschlichen (wobei die Kuh als Symbol und Zusammenfassung des «gesamten wohltätigen Restes» dient).

Wenn man dies, und bisweilen noch weniger als das[8] als gefordert und anerkannt nimmt, so kann man sich eine Vorstellung über die hinduistische Auffassung von der *Religionsfreiheit* bilden.

a) Innerhalb des Hinduismus, der ewig (sanatanadharma), aber metaphysisch und methodologisch gesehen äußerst anpassungsfähig ist, können nahezu alle Systeme koexistieren: die monistische Vedanta und der dualistische Shankya sind gleich orthodox. Der Kult des Vischnu – unter seinen zahllosen Formen und Namen – und des Schiwa, ganz abgesehen von dem ihrer Gattinnen und ihrer Familien, sowie einer Vielzahl anderer Götter ist gleichermaßen erlaubt, wenn auch nicht im gleichen Maße praktiziert; die Lehrer sind zahlreich. Die Hauptwege des Heiles sind zumindest drei an der Zahl; und alle drei genießen die gleiche Ehre in dem bekanntesten und geschätztesten Dokument des gesamten Schriftenschatzes: die Bhagavadgita unterscheidet hier das kontrollierte und asketische Handeln (karman), die glühende Verehrung eines einzigen, ausgewählten Gottes (bhakti), die kontemplative Gnosis (jñana). Den verschiedenen Zeiten, Gebieten und Gruppen entsprechend koexistieren alle drei Wege und verschmelzen sogar häufig miteinander. Auch Indien hat seine Fanatiker gehabt, denn die gibt es überall; doch in seinem Innersten ist der Hinduismus ganz eindeutig nicht fanatisch; er legt ein unerschöpfliches – und völlig logisches – Verständnis für den ungeheuren Erfindungsgeist und die Neigung zur religiösen Verschiedenheit seiner Anhänger an den Tag.

b) Anderen Religionen und vor allem den «dogmatischen» Religionen gegenüber, deren Konzeption der seinen grundlegend widerspricht, verteidigt der Hinduismus sich.

Auf den christlichen oder mohammedanischen «*Fanatismus*» reagiert er mit der Überzeugung, daß sein geschmeidiger, relativistischer Standpunkt unbesieglich ist und schließlich siegen wird; er glaubt und wirkt für die Einheit der Religionen in einer achtungsvollen und freundschaftlichen Koexistenz ihrer Verschiedenheiten, ja selbst ihrer Widersprüche über einen und denselben Punkt. Er verspricht sich nichts Gutes vom Dogmatismus; Präsident Shastri hat geschrieben: «Der Glaube, man besitze das Monopol der religiösen Wahrheit, ist häufig zu einer Quelle der Überheblichkeit, des Fanatismus und des Streites geworden.»[9] Aus diesem Grunde legte er auch Ende 1965 gesteigerten Wert darauf, nacheinander, in einem Abstand von zwei Tagen, als Hindu an den christlichen Empfangsfeierlichkeiten des Eucharistischen Kongresses in Bombay und an einem buddhistischen Weltkongreß in Sarnath teilzunehmen. Und wenn man sich daran erinnert, wie sehr Indien in den letzten Jahrzehnten unter den Kämpfen zwischen Hindus und Moslem gelitten hat, kann man ihm keinen Vorwurf daraus machen, wenn es auch auf religiösem Gebiet die friedliche Koexistenz fördert.

Indien ist tolerant für alle toleranten Auffassungen, die sich nicht für absolut halten; es ist im tiefsten Grunde intolerant für diejenigen Religionen, die behaupten, die absolute Wahrheit zu besitzen, die jeder entgegengesetzt lautenden Wahrheit gegenüber notwendig «intolerant» sein muß.[10]

Dem «Proselytismus» gegenüber – so müssen wir feststellen – wandelt sich Indiens Haltung je nach Niveau, Ort und Augenblick.

In ihrem Artikel 17, der sehr umstritten war und sorgfältigst formuliert worden ist, anerkennt die Verfassung ausdrücklich das Recht, eine Religion «zu bekennen, zu praktizieren und zu verbreiten». Die nachfolgenden juristischen Interpretationen haben gegen verschiedene restriktive Deutungen präzisiert, daß dieses Recht nicht nur den Bürgern des Staates gewährt werde, sondern jedem Menschen, der friedlich in Indien seinen Wohnsitz nehme und nicht gegen die Gesetze verstoße.

Tatsächlich sind die sehr häufig in karitativen, sozialen und erzieherischen Tätigkeiten engagierten christlichen Missionare mehr oder minder von dem Ermessen der höchsten Instanz für derartige Angelegenheiten abhängig. Diese Instanz aber ist nicht die Zentralregierung, sondern die jeweilige

Landesregierung für den Bereich ihres Bundeslandes. Die Haltungen dieser Regierungen variieren. In den Hochburgen des Hinduismus und wenn die Inhaber der Regierungsgewalt sehr hinduistisch gesinnt sind, kann die grundsätzliche Toleranz durchaus zu einem – kalten oder heißen Krieg werden. Dann geschehen Dinge, wie wir sie bereits erlebt haben: Verweigerung der Einreisevisa; Ausweisung der Missionare; bis vor die Gerichte gebrachte Beschuldigungen gegen katholische Priester, sie bekehrten durch wirtschaftlichen oder psychologischen Druck; die Veröffentlichung dicker Bücher über dieses Thema, wie der Nyogi-Report, dessen Verbreitung der bedeutend aufgeschlossenere verstorbene Nehru gestoppt hat, usw.

Gegenwärtig ist die Atmosphäre allem Anschein nach weniger gespannt. Man kann diesen Wandel als Folge des Eucharistischen Kongresses in Bombay und ganz besonders der Reise des Papstes nach Indien betrachten. Zweifellos aber ist er auch eine Folge des Kampfes gegen den kommunistischen Materialismus, der die Notwendigkeit eines Primates des Geistigen in der Freiheit sichtbar gemacht hat. Noch tiefer gesehen ist er eine glückliche Anwendung der laizistischen Mentalität, die der Trennung von Staat und Kirche zugrunde liegt und sich in den kultivierten Kreisen Indiens immer mehr verbreitet.[11]

Man kann zweifellos behaupten, daß Christentum und Hinduismus über die *Grundsätze* einig gehen, die für ein näheres Studium der Fragen der Religionsfreiheit bestimmend sind; zumindest sind beide zu unmittelbaren, praktischen Schlußfolgerungen gelangt, die sich miteinander vergleichen lassen, ja sich selbst einigermaßen nahekommen. Man darf nur wünschen, daß diese Schlußfolgerungen immer und allgemein auch in der Praxis Anwendung finden. «Die Kirche verbietet aufs strengste, daß irgend jemand genötigt wird, einen Glauben anzunehmen, oder daß er durch irgendwelche unpassende Taschenspielertricks und Manöver angelockt wird; in der gleichen Weise aber verlangt sie umgekehrt, daß niemand durch böswillige Schikanen von seinem Glauben abgebracht wird.»[12]

[1] Hinduism has come to be a tapestry of the most variegated tissues and almost endless diversity of hues (S. Radrakrishnan, A Hindu, View of Life, S. 20).

[2] Am Ursprung *war* das Sein allein und ohne Zweites (Chandegya-Upanishad, 6, 2, 1). Dieses Brahma *ist* alles. Wenn man darin Anfang, Ende und Gegenwart von allem erkennt, ist man im Frieden (ebd. 3, 14, 1). Da es alle Akte enthält, alles Verlangen in sich schließt und die gesamte Welt umfaßt, ist dieses Atman in meinem Herzen das Brahma selbst (ebd. 3, 14, 4). Wer die verschiedenen «Akte» des Brahma (=Manifestationen in der Vielzahl) *als voneinander getrennt ansieht*, kennt es nicht (Brhad–Aranyaka Upanishad, 1, 4, 7). Und *er kann es nicht* kennen...

[3] «Dieses Atman ist kleiner als ein Reiskorn, ein Gerstenkorn, ein Hirsekorn; und dieses Atman ist größer als der Luftraum, als das Himmelsgewölbe, als alle Welten insgesamt» (Chandogya-Upanishad, 3, 14,3.).

[4] Darüber kann man nur alle Aussagen verneinen und sagen: Das ist «nicht so». Sein Name (=sein tiefstes Wesen) ist: das Wirkliche des Wirklichen (= das höchste Wirkliche); darüber hinaus aber (nach der Erkenntnis dieser Tatsache) gibt es nur noch die eine Formel: «Neti, neti» (Brhad-Aranyaka Upanishad, 2, 3, 6; 3, 9, 26; usw.)

Vgl. Tagore: «Alles, was ich auf religiösem Gebiet empfinde, stammt aus dem Schauen und nicht aus dem Erkennen» (The Religion of Man, S. 107). Bei Schilpp, The Philosophy of S. Radhakrishnan, S. 9, wo von den «undogmatischen Auffassungen, die der Hinduismus bietet», die Rede ist. Ghandi: «Es gibt nur einen Baum, aber viele Zweige.» «Wir kennen ebensowenig die reine Religion, wie wir Gott kennen.»

[5] «What is built for ever is for ever building» (Radhakrishnan, A Hindu view of life, S. 21).

[6] Ghandi hat einmal in einer etwas familiären, aber höchst bezeichnenden Weise gesagt: «Der Hinduismus ist für mich wie meine Frau; nicht vollkommen, aber meine.»

[7] Die Texte der «Doktoren» sind selbst sehr aufschlußreich. Darauf bedacht, den lebendigen Kontakt zu wahren, fangen sie oft an mit den Worten Das ist gesagt worden: – und dann folgt ein Zitat.

[8] So ist die Kaste als soziale Institution der Ungleichheit in der Verfassung ignoriert (wenn nicht verurteilt), besteht aber in weitestem Ausmaß weiter.

[9] In Schilpp: The Philosophy of Radhakrishnan, S. 72. Ghandi: «Menschen sind keine Ziegelsteine, daß man sie von einem Milieu in das andere transportieren kann.» Oder: «Sind wir sicher, daß wir die Wahrheit besser kennen als diese Menschen?... Ich habe nicht die Absicht, einem anderen meine Religion zu geben» (vgl. Mirabehn, Gleanings, Juni 1942). Oder: «Gott ist persönlich für diejenigen, die seiner persönlichen Gegenwart bedürfen. Er ist inkarniert für die, welche der Berührung mit ihm bedürfen» (Young India, 19. März 1931).

[10] Vgl. zwei Artikel zu diesem Thema: A. Huart, Hinduisme et tolérance religieuse, Nouv. Rev. Théol. (1956) 834–852; M. Queguiner, Intolérance hindoue et tolérance indienne, Etudes, t. 290 (1956), 161–176.

[11] Es ist bezeichnend, daß der Unterausschuß der UNESCO, der seit Jahren an einer Erklärung über die Religionsfreiheit arbeitet, unter dem Vorsitz eines Inders steht. Diese Studiengruppe arbeitet übrigens auf der Basis der *Gleichheit* der Religionen und nach den *praktischen* Erfordernissen der Menschenwürde und des gültigen Rechtes – und sie könnte auch auf keiner anderen Grundlage arbeiten.

[12] Dekret *De Activitate Missionali Ecclesiae* – übrigens unter Rückverweis auf das Dokument über die Religionsfreiheit, 2, 4, 10.

Übersetzt von Karlhermann Bergner.

JOSEPH MASSON

Geboren am 21. September 1908 in Montegnée, Jesuit, 1938 zum Priester geweiht. Er ist Doktor der Philosophie, Doktor der orientalischen Philosophie und Geschichte und Lizentiat der Theologie. Daher waren ihm verschiedene Aufgaben übertragen. Gegenwärtig arbeitet er an einem Kommentar zum Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche.

Teodoro Ign. Jiménez Urresti

Die Religionsfreiheit in der Sicht eines katholischen Landes: Spanien

Die Grundsätze

Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit bemerkt: «... Da die Religionsfreiheit... sich auf die Freiheit vom Zwang (in religiösen Belangen) im bürgerlichen Leben bezieht, wird dadurch die traditionelle katholische Lehre *über die sittliche Pflicht der Menschen und der Gesellschaft* in bezug auf die wahre Religion und die einzige Kirche Christi nicht angetastet» (n.1, c.). Mit diesem Satz stellt das Konzil einen Zusammenhang her zwischen der Pflicht der Menschen und der Gesellschaft, und läßt uns eine Parallele, eine Analogie der beiden der objektiven Wahrheit und der wahren Religion gegenüber ersehen.

Ohne Zweifel geht die Konzilserklärung von der Lage der Person aus und wiederholt diesbezüglich mehrmals: «Alle Menschen sind verpflichtet, die Wahrheit zu suchen» (n.1,b; 2,b; 3,a); diese Wahrheit ist das ewige, objektive, allgemeine Gesetz Gottes» (n.3,a), «die katholische Kirche» (n.1,b). Nicht weniger klar, wenn auch weniger betont, da es sich hier nicht um ihr unmittelbares Anliegen handelt, wird das Recht der Kirche dem Staat und konkreter der «öffentlichen Macht» gegenüber dargelegt. Sie stützt sich dabei auf zwei Rechtsgründe: einen übernatürlichen («als geistliche, von Christus eingesetzte Autorität») und einen natürlichen («als Gemeinschaft von Menschen, die das Recht besitzen, nach den Vorschriften des christlichen Glaubens im Staat zu leben») (n.13,b). Das schließt infolgedessen eine Pflicht der öffentlichen Macht und der bürgerlichen Gesellschaft der Kirche gegenüber in sich.

Die objektive Norm ist nun *mittelbare* Norm für das Handeln und muß durch das Gewissen subjektiv unmittelbar werden. Das ist der klassische, allgemeine Grundsatz der Moral. «Der *Mensch* gelangt durch das Gewissen zur Wahrnehmung und Anerkennung der Vorschriften des göttlichen Gesetzes (n.3,c), und er muß dies so tun, daß er «richtige, wahrhafte Gewissensentscheidungen bildet» (n.3,a), welche die unmittelbare Norm seines Handelns sein werden (cf. 3,c).

Auch die politische Gesellschaft, die Civitas, hat ihr Gewissen, das kollektive Volksgewissen, das letztlich in ihrer Rechtsordnung zum Ausdruck kommt. Das Konzil anerkennt daher, daß der Fall eintreten kann, wo «*der Staat im Hinblick auf die besonderen Umstände* der Völker eine religiöse Gemeinschaft in seiner Rechtsordnung besonders *anerkennt*» (n.6,c).

Wie man daher «den Menschen nicht zwingen darf, gegen sein Gewissen zu handeln und nicht hindern soll, dem Gewissen entsprechend zu handeln (n.3,c), so darf man auch den Staat nicht zwingen, gegen sein Kollektivgewissen zu handeln oder ihn hindern, diesem gemäß sich zu betätigen. Wenn nun «das Vatikanische Konzil erklärt, die menschliche Person habe das Recht auf die religiöse Freiheit» (n.2,a), so ist darin auch die Anerkennung inbegriffen, daß der Staat dieses Recht hat, da ihm das Konzil zugesteht, er könne einer Gemeinschaft eine besondere Anerkennung geben (n.6,c) und den Satz ausspricht: «Die bürgerliche Macht... soll das religiöse Leben der Bürger anerkennen und fördern» (n.3,e). Wenn das Recht der Person auf die religiöse Freiheit «bürgerliches Recht werden» soll (n.2,a; cf. n.13,c), so muß dementsprechend auch das Recht des Staates auf die Religionsfreiheit zum «internationalen Recht werden», da es, wie das Recht der Einzelperson, «nicht auf einer subjektiven Verordnung beruht, sondern auf der (gesellschaftlichen) Natur selber» (n.2,b). Es ließen sich noch weitere Parallelen aufzeigen; uns genügt hier der festgestellte Grundsatz des Parallelismus.[1]

«Wenn nun einer religiösen Gemeinschaft im Hinblick auf die besonderen Gegebenheiten der Völker (m.a.W. auf ihr Kollektivgewissen) in der Rechtsordnung des Staates eine besondere Anerkennung zuteil wird, so muß er gleichzeitig auch für alle andern Bürger und Religionsgemeinschaften das Recht auf Freiheit in den Dingen der Religion anerkennen und achten» (n. 6,c).

Diese «besondere Anerkennung» in der Rechtsordnung – man bezeichnet sie als «verfassungsgemäße Anerkennung» – schließt *positiv* ein, daß der Staat («potestas civilis», n. 6,b) und das Recht («juridica ordinatio», n. 6,c) das religiöse Leben begünstigen («favere» n. 3,c) und fördern («fovere» n. 6,b), welchem das Kollektivgewissen des Volkes entspricht; dazu gehört «besonders auch» die Schaffung günstiger Bedingungen für dieses religiöse Leben. *Negativ* darf diese Anerkennung keine Verletzung «der rechtlichen Gleichheit der Bürger» bedeuten, d.h., es «darf aus religiösen Gründen zwischen ihnen kein Unterschied gemacht werden» (n. 6,d) «in den grundlegenden persönlichen Rechten» (Kirche in der Welt, n. 29), und «es darf kein Teil ungerecht begünstigt werden» (n. 7,c).

Wenn all das etwas bedeuten soll, dann dies, daß die Lage der anerkannten Gemeinschaft, die sich aus dieser verfassungsmäßigen Anerkennung ergibt, juridisch und sozial nicht die gleiche ist wie die der übrigen.

Das Konzil weist auf vier verschiedene Grade der religiösen Freiheit hin. Der *erste* ist der der persönlichen Freiheit für das eigene Leben. Auf diesem Feld muß eine volle Gleichheit in der rechtlichen Stellung und Einschätzung bestehen, da es sich um ein Grundrecht der Person handelt. Der einzelne Mensch mag der Religion gegenüber eine positive oder negative Stellung einnehmen, die Welt seiner persönlichen Tätigkeit ist unberührbar (cf. n. 2,b). Dieses Recht «beruht auf der Natur der Person selbst» (n. 2,b). – Der *zweite* ist das Recht des Menschen, religiöse Gemeinschaften zu bilden und gemeinsamen Gottesdienst zu halten; auch dieses Recht «beruht auf der sozialen Natur des Menschen und der Religion» (n. 4,a; cf. 3,c) und auf dem daraus folgenden Recht solcher Gemeinschaften «auf ihr Leben» (n. 4,b). Auch dieses Recht bietet keine Schwierigkeiten, da es sich darum handelt, daß solche Gemeinschaften ihr eigenes Leben entfalten und die übrigen mindestens in ihrer direkten Betätigung im Frieden lassen.

Der *dritte* Grad besteht in der Propaganda solcher Gemeinschaften und schließt eine positive gesellschaftliche Tätigkeit andern gegenüber ein, da sich die Entfaltung dieser Tätigkeit auf die andern beziehen muß. Sie muß daher mehr als jede andere auf die Rechte der andern, d.h. der passiven Glieder, an die sich ihre Propaganda wendet, Rücksicht nehmen (cf. 4,d). – Die *vierte* Stufe endlich ist die Freiheit der verfassungsmäßig anerkannten Gemeinschaft.

Nicht nur der Staat muß nun die Rechte der religiösen Gemeinschaften auf die Religionsfreiheit achten (n. 6,c), sondern auch die religiösen Gemeinschaften untereinander (cf. n. 6,a). Und wie man einem Menschen den Dialog und die *Mitteilung* nicht aufzwingen kann, sondern seine Freiheit achten muß, (cf. «libera inquisitione», n. 3,b), ebensowenig darf man einer andern Gemeinschaft mit Zwang die Propaganda (die soziale Form der Mitteilung oder des Dialogs) aufdrängen.

Das spanische Volk in seinem katholischen Kollektivbewußtsein weist die Propaganda, die ihm von andern, nichtkatholischen oder nichtchristlichen Gemeinschaften auf der Straße gewidmet wird, zurück. Es anerkennt die persönliche Freiheit; es anerkennt die Freiheit der Gemeinschaften für ihr eigenes inneres Leben; es anerkennt auch die Propaganda, die sich an jene richtet, die sich frei zu diesen Gemeinschaften begeben; es läßt dagegen die auf die Straße getragene Propaganda nicht zu. Diese Grundsätze hat es im Artikel 6 des spanischen Rechtes niedergelegt, wie wir sehen werden, und es findet, es verletze damit niemandes Recht. Diese Grundsätze sind daher ein Teil der Verfassung.

Diese Ungleichheit auf den öffentlichen Straßen und in den öffentlichen Mitteilungsmitteln betrachtet der Spanier als einfache Anwendung seines Rechtes auf den Frieden in seinem kollektiven religiösen Leben.

So haben wir mit den Worten des Konzils die Grundsätze dargelegt, nach denen sich das spanische Volk richtet. Nun wollen wir auf konkreteren Gebieten sehen, wie es um die Lage der religiösen Freiheit in Spanien bestellt ist.

Die Lage im spanischen Leben

«Spanien ist, vom religiösen Gesichtspunkt aus gesehen, vielleicht das einheitlichste aller Länder der Erde» [1a]. Ausgenommen 30000 Protestanten und 5000 Juden[2] ist seine Bevölkerung von nahezu 32 Millionen katholisch, mit all den Vor- und Nach-

teilen, den Fehlern und Möglichkeiten, die ein solcher Katholizismus en bloc eines ganzen Volkes in sich schließt.

Diesem Zustand der Gesellschaft entspricht Artikel 6 des spanischen Rechtsbuches (Gesetz vom 17. Juli 1945): «Das Bekenntnis und die Übung der katholischen Religion, welche die des spanischen Staates ist, genießt offiziellen Schutz. – Niemand darf wegen seines religiösen Glaubens und der privaten Übung seines Gottesdienstes belästigt werden. – Es werden keine andern äußern Zeremonien und Kundgebungen erlaubt als die der katholischen Religion.»

Damit sind öffentliche Funktionen anderer auf der Straße ausgeschlossen, und es wird eine Grenze der privaten Übung ihrer Kulthandlungen festgelegt: innerhalb «der geweihten Schranken der jeweiligen Konfession».[3] Nicht ausgeschlossen ist der offizielle «öffentliche Kult» der verschiedenen Bekenntnisse, sondern nur die öffentliche Propaganda.

Verfassungswert des erwähnten Art. 6.

Die Verfassung von 1869[4] sprach zum erstenmal in der Geschichte des modernen spanischen Rechts die Kultusfreiheit aus. Der zitierte Art. 6 des Gesetzbuches aber ist fast wörtlich dem Art. 11 der Verfassung von 1876[5] entnommen.

Auf dem Gebiet der Konkordate ist als Vorläufer des Art. 6 der Art. 1 des Konkordats von 1851 zu erwähnen, der besagt, die katholische Religion sei «unter Ausschließung jedes andern Kultes weiterhin die einzige der spanischen Nation».[6] Nachdem die Republik von 1931 dieses Konkordat gebrochen hatte,[7] wurde dieser Art. 1 von 1851 in der Übereinkunft zwischen der neuen spanischen Regierung und dem Hl. Stuhl am 7. Juni 1941 wiederum aufgenommen, und zwar auf Verlangen des damaligen Nuntius Gaetano Cicognani, der dabei Instruktionen aus Rom befolgte.[8]

In der Redaktionskommission des Art. 6 des Gesetzbuches befand sich als Mitglied auch der Kardinalprimas von Toledo, der übungsgemäß Staatsrat war. Auf Weisungen von Rom hin verlangte er (selbst mit der Drohung, sich andernfalls aus der Kommission zurückzuziehen), daß dieser Artikel ebenfalls aufgenommen werde. Dem neuen Staat, der 1936 unter katholischem Zeichen entstanden war und die Übereinkunft von 1941 unterzeichnet hatte, blieb keine andere Wahl, als darauf einzugehen. Anderseits erfolgten auch Interventionen einiger Gesandtschaften, die eine ausdrückliche Anerkennung der protestantischen Minderheiten erlangen wollten.[9] Daß man darauf einging, bildete keine Neuigkeit; denn das war schon in der Verfassung von 1876 enthalten. Nur hatte Rom damals protestiert[10], während es jetzt damit einverstanden war.

Art. 10 des «Gesetzes über die Nachfolge des Staatsoberhauptes» (das dem Volksreferendum unterstellt, mit 82% der Wählerstimmen gebilligt und am 26. Juli 1947 promulgiert wurde), erklärte das «Gesetzbuch der Spanier» und damit auch seinen Art. 6 als «Grundgesetz der Nation» (Verfassungsrecht). Dadurch erlangte Art. 6 größte Rechtskraft und juridische Festigkeit.

Internationale Schwierigkeiten

Sogleich erhoben sich in der Welt Proteste gegen ihn. Es stellte sich klar «der Fall Spanien» und damit das ganze Thema der Religionsfreiheit,[11] und es entstand in der Welt das Propagandaschlagwort [12] von der «Unterdrückung der Protestanten in Spanien».[13]

Wohl gab es einige Protestanten, die in Art. 6 richtiger eine Erweiterung der Freiheiten sahen.[14] Im allgemeinen aber wollten sie mehr, nämlich die Freiheit offener Propaganda. Es regnete durch ganz Spanien eine intensive Druckschriftenpropaganda, die deutlich im Zeichen der Katholikenfeindlichkeit stand und sich nicht als ökumenisch bezeichnen läßt, griff sie doch selbst die vom spanischen Volke am meisten verehrten Dogmen an: die Eucharistie, die Jungfrau Maria und den Papst. Kein Wunder, daß nicht wenige Bischöfe Einsprache erhoben.[15]

Anderseits entging es dem spanischen Volk nicht, daß in dieser Proselytenmacherei und diesem von außen her gesteuerten Feldzug politische Interessen steckten. Damals machte sich in der Welt eine der größten modernen Intrigen breit, die gegen Spanien,[16] die als «der riesigste Bluff unseres Jahrhunderts» bezeichnet worden ist.[17] Truman erlaubte sich die Folgerung,[18] Spanien vom Marshallplan auszuschließen, und berief sich letztlich auf das Vorhandensein des Art. 6 des Gesetzbuches als Grund.[19] Radio und Presse des Auslandes brachten sinnlose Verleumdungen vor, die zuweilen auch von Pastoren unterzeichnet waren und selbst behaupteten, «es vergehe keine Woche, wo in Spanien nicht das eine oder andere Mitglied der protestantischen Kirche zu Tode gefoltert wer-

de».[20] In großer Zahl erfolgten daher seitens der Regierungen, besonders Englands und der USA, und des Weltkirchenrates von Genf diplomatische Beschwerden.

Das spanische Volk in seiner Armut und Not empfand es als Demütigung, daß man ihm mit Kondensmilch, Kleidern und Geld die nichtkatholischen Religionen schmackhaft machen wollte, die Hilfe des Marshallplans dagegen verweigerte. Der Widerwille verschaffte der Empörung im Ausdruck Luft: «Ein Protestant, ein Dollar».[21] Und es ist nicht zu verwundern, daß in einzelnen Fällen Jugendliche in protestantische Zentren einbrachen und materielle Schäden verursachten.

In den intellektuellen Kreisen Spaniens wurde das Thema der religiösen Freiheit und des katholischen Staates 1949 in den internationalen Gesprächen von San Sebastian behandelt, an denen auch ausländische Theologen teilnahmen. Man vermochte aber nicht, zu einer gemeinsamen Abfassung einer Charta der Menschenrechte zu kommen, weil letztlich nicht alle das sogenannte «Recht auf die Freiheit der (öffentlichen) Propaganda» gelten ließen, wenn ein Volk in der Wahrheit lebt und keine andere Propaganda aufnehmen will.[22] Auch in der 14. spanischen Theologiewoche von 1954 wurde das Thema wiederum studiert und der spanische Standpunkt von neuem dargelegt.[23]

Das Konkordat von 1953

Die Propaganda des Auslands wirft dem spanischen Staat und Volke zuweilen vor, sie wollen «päpstlicher sein als der Papst», wenn sie die freie akatholische Propaganda auf der Straße nicht zulassen wollen. So gelangt sie dem Sinne nach hie und da bis zu einem öffentlichen Appell an den Hl. Stuhl.

Wird die spanische Haltung, welche ihre Einstellung als eine Verteidigung der eigenen religiösen Freiheit betrachtet, angesichts solcher Tatsachen sich ändern?[24]

Die Antwort erfolgte durch das Konkordat vom 27. August 1953, in das Pius XII. wenige Tage vor seiner Unterschrift den Text der ersten Artikel einfügte, so daß man in letzter Stunde die ganze Zählung der andern Artikel verschieben mußte. Dieses Konkordat gibt in seinem Art. 1 fast wörtlich den ersten Artikel des Konkordats von 1851 wieder.[25] Damit kehrt zum drittenmal in wenigen Jahren[26] die offizielle Anerkennung der katholischen Religion wieder, im Gegensatz zur Strömung, für die sich im katholischen Lager vor allem Maritain eingesetzt, der seit 1934 für den Laien- (nicht Laizisten-) staat spricht und dabei eben von Spanien ausgeht und sich auf das Konkordat von 1940 mit Portugal stützt.[27]

In Wirklichkeit können wir in den Konkordaten zwei Reihen unterscheiden. Die eine anerkennt die katholische Religion als die einzige der Nation; sie findet ihren Ausdruck vor allem in dem von 1851 mit Spanien.[28] Die andere bezieht sich auf einen Staat mit anderem gesellschaftlichem Aufbau und begnügt sich damit, die Freiheit der Kirche in der Rechtsordnung des Staates anzuerkennen; sie geht vom Konkordat von 1801 mit Napoleon aus.[29] Wenn nun das letzte vorausgehende Konkordat, das mit Portugal (1940), die geschichtliche Kontinuität der zweiten Reihe zu garantieren schien, so hat das von 1953 mit Spanien, dem das von 1954 mit Santo Domingo folgte, wiederum die erste Reihe in Kraft erhalten.[30]

Das 53er Konkordat bekräftigt also Spanien in seiner Haltung.[31] Damit sind aber die Propaganda und die Schwierigkeiten, die für das Land aus seinem Art. 6 erwachsen, nicht erledigt. Im Gegenteil, sie bestehen womöglich noch schärfer weiter, da auch katholische Strömungen in die Polemik eingreifen, die sich weder durch die berühmte Rede Ottavianis (2. 3. 1953), die Art. 6 als «den bezeichnendsten Fall» verfassungsmäßiger Anerkennung verteidigt und als «Prolog» zum spanischen Konkordat bezeichnet wurde,[37] noch durch die Ansprache Pius' XII. an die katholischen Juristen Italiens (6. 12. 1953), der man den Titel «Epilog» des genannten Konkordats gegeben hat,[33] beruhigen lassen.

So werden die Polemiken ungelöst weitergehen. Und Spanien wird seinen Weg fortsetzen. Im Grund-(Verfassungs-)gesetz vom 17. Mai 1958 über die «Grundsätze der Nationalen Bewegung» bestimmt Art. 2: «Das spanische Volk betrachtet es als Ehrenzeichen, das Gesetz Gottes nach der Lehre der heiligen, katholischen, apostolischen, römischen Kirche, dem einzigen wahren Glauben, anzuerkennen, der von seinem nationalen Gewissen untrennbar ist und seine Gesetzgebung beseelen wird.»[34]

Versuch einer Änderung

Angesichts dieser Schwierigkeiten und des wirtschaftlichen, diplomatischen, politischen und kon-

fessionellen Drucks bemüht sich der spanische Staat im Hinblick auf die Opfer seines Volkes, unter Wahrung der Grundsätze die Anwendung des genannten Art. 6 zu mildern, indem er die Propaganda der Nichtkatholiken – hier liegt der Kern des Problems – gewähren läßt. Der Außenminister Alberto Martín Aratajo (der früher Nationalpräsident der Katholischen Aktion war und als Minister das Konkordat unterzeichnete) hat diesbezüglich an den Justizminister einen Brief gerichtet, und dieser wandte sich seinerseits an die Konferenz der Erzbischöfe, die in Vitoria tagte. Das Problem war sehr ernst und weittragend; da es sich um religiöse Interessen handelte, legte man die Entscheidung in die Hände der Kirche.[35]

Die Metropoliten sprachen sich für die Beibehaltung des Art. 6 aus, mußten aber für ihren Entscheid die Billigung des Hl. Stuhles einholen. Rom antwortete mit einem Brief Mgr. Tardinis, der den Bescheid gab, Art. 6 sei nicht nur beizubehalten, sondern dessen Beibehaltung mit all ihren Folgen sei eine schwere Gewissenspflicht.

Später legte der Kardinalprimas bei einem persönlichen Besuch Pius XII. das Problem nochmals vor und wies darauf hin, daß der Fall dem Italiens entspreche, das ebenfalls ein katholisches Land und den Gegebenheiten Spaniens sehr ähnlich sei, der Tätigkeit der Nichtkatholiken aber größeren Raum zugestehe. Die Antwort Pius' XII. war eindeutig: «Wir können von Italien nicht verlangen, was Spanien geben kann und soll.»

Vor dem «Statut» und dem Konzil

In der Folge entfaltete der neue Minister des Äußern, F. M. Castiella, der Gesandter beim Hl. Stuhl war, als das Konkordat 1953 unterzeichnet wurde, eine rege Tätigkeit zugunsten eines «juridischen Statuts für die Nichtkatholiken in Spanien». Bei einem Besuch, den er im Dezember 1961 Johannes XXIII. abstattete, erhielt er von diesem die Zustimmung zum Beginn dieser Arbeit, die im September 1964 abgeschlossen war. Der Ministerrat beschloß jedoch im gleichen Monat in La Coruña, die Veröffentlichung der Konzilserklärung über «die Religionsfreiheit» abzuwarten.[36]

Dieses Ereignis und eine Botschaft des Staatschefs vom Ende des Jahres [37] milderten vorläufig die Schärfe der diesbezüglichen Propaganda des Auslands ein wenig.

Die Initiative des Außenministers wurde schließlich vom Justizministerium übernommen, da es sich dabei um die innere Ordnung des Landes handelt, so daß dieses zuständig ist. Der Justizminister, Herr Oriol, begab sich während der letzten Konzilssitzung nach Rom, um an der feierlichen Einweihung des neuen «Pontificio Colegio Español de San José» teilzunehmen (13. 11. 65); bei dieser Gelegenheit sprach er in einer Privataudienz mit Paul VI. über dieses Thema und kehrte mit viel Zuversicht von dort zurück.

Nach der Beendigung des Konzils wurde bei der ersten Versammlung der spanischen Bischofskonferenz (Ende Februar – anfangs März) eine kleine Kommission von Bischöfen gebildet, die sich zur Information mit dem genannten Justizministerium in Verbindung setzen sollte. Das Grundproblem der vollen Anwendung der Konzilserklärung steht in enger Beziehung mit Art. 6 des Gesetzbuches, dieser aber ist in die zwei wichtigsten juridischen Dokumente eingebaut, die ein Staat haben kann: in das Konkordat mit seinen Beziehungen nach außen und in seine Verfassung im Innern.

Um daher eine Abänderung dieses Artikels zu erlangen, müßten zuerst Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl geführt werden, ehe man ihn in den Cortes, im Parlament behandeln könnte; schließlich müßte diese Abänderung notwendig dem «Referendum» des ganzen Volkes unterbreitet werden, da er Verfassungsartikel ist.[38] Entsprechende Arbeiten sind schon mitten in der Endphase des Konzils begonnen worden, natürlich mit der notwendigen Zurückhaltung.

Das «Referendum» dürfte kein Hindernis darstellen; die öffentliche Meinung Spaniens ist durch das vom Konzil geschaffene Klima schon genügend vorbereitet, um den allgemeinen Interessen des Friedens der Kirche und der Welt zuliebe die öffentliche Ungestörtheit auf religiösem Gebiete der nichtkatholischen Propaganda auszusetzen. Und wenn das Referendum überdies ein Gesetz vor das Volk brächte, das schon zuvor von Rom gebilligt worden ist, so würde dies das öffentliche Gewissen durchaus beruhigen. Es ist daher nicht zu erwarten, daß von seiten dieses Volkes, das schon so viele Leiden auf sich genommen hat, um seine Gewissenspflicht zu erfüllen, nennenswerte Schwierigkeiten kommen werden.[39] Diese Opfer bieten im Gegenteil die Gewähr für die Erfüllung neuer Pflichten.

Schluß

Vom Volk und Staat Spaniens wird in seinen Beziehungen zu einer nichtkatholischen Minderheit

von einem Promille eine ökumenischere Haltung verlangt als bisher. Sie ist bereits begonnen worden,[40] da man sich bemüht, der Auffassung des Konzils voll zu entsprechen. Das gleiche Volk verlangt aber auch, daß die Nichtkatholiken ihm gegenüber eine ökumenischere Haltung einnehmen und auf mißbräuchliche Proselytenmacherei verzichten (cf. Konzilserklärung n. 4,d). Auch dieser Weg ist schon begonnen worden.[41]

Ein klares Kennzeichen ist in dieser Beziehung die Woche für die Einigung der Christen (Januar 1966) gewesen: ganz Spanien hat achtungsvoll auf den Protestanten Juan Alamo Pradas geblickt, als er im Fernsehen sprach; die Mönche von Taizé haben bei ihren Besuchen in Spanien vollstes Verständnis und größte Erleichterungen gefunden, hat doch die katholische spanische Presse für sie reichlich positive Propaganda gemacht.

Das Problem schließt für beide Teile eine Forderung praktischer Haltung in sich. Und es ist logisch, daß das spanische Kollektivgewissen sich weigert, fremde Propaganda gegen seinen Glauben über sich ergehen zu lassen und sein Recht durch seine Gesetze schützen und gewährleisten will.

[1] Vgl. ausführlicher T. J. Jiménez Urresti, Especial reconocimiento constitucional a una comunidad religiosa y limites de la libertad religiosa, in: Hechos y Dichos (Jan. 1966), 19–39. (Besondere Anerkennung einer religiösen Gemeinschaft durch die Verfassung und Grenzen der Religionsfreiheit.)

[1a] Hamer, Dialogue sans polémique sur la condition des protestants en Espagne, in: Rev. Nouv. 10 (1949), 558–564.

[2] Nach der Statistik, welche das Ausführungssekretariat der Evangelischen Verteidigung herausgegeben hat (J. Cardona, der spanische Protestantismus in: Dialogo ecuménico 1 (1966), 70), verteilen sich die 30.000 Protestanten folgendermaßen: 6000 Plymouth-Brüder; 5400 Evangelische Baptisten-Union; 3100 Bund Evangelischer Kirchen; 3800 Spanische Evangelische Kirche; 1000 Reformierte Episkopalkirche; 5200 Christliche Adventistenkirche vom 7. Tag; 3500 Evangelische Pfingstkirchen; 2000 Unabhängige Evangelische Kirchen. Die 30.000 zählen 425 Kultstätten, davon 320 Tempel und 105 in Privatwohnungen. Von diesen Stätten sind 60% offiziell anerkannte und 30% geduldete Kapellen. Es trifft also eine Kultstätte auf je 70 Mitglieder oder einen Tempel auf je 93. – Andere Auskünfte s. E. Guerrero und J. M. Alonso. Libertad religiosa en España, Principios, hechos, problemas, Madrid, Fe católica, 1962, 141–172. – Vgl. Ende der nächsten Anm.

[3] Zirkularverordnung des Innenministeriums vom 23. Februar 1948, Art. 2. – Cf. ebenfalls Zirkularverordnung vom 12. November 1945, Art. 1: «Die nichtkatholischen Religionsgruppen können ihren Gottesdienst in jedem Teil des spanischen Gebietes frei halten, nur muß es in den jeweiligen Kirchen und ohne öffentliche Kundgebung geschehen.» – Cf. J. Maldonado, Los cultos no católicos en el Derecho español, in: El concordato de 1953 (Rechtsfakultät der Universität Madrid 1956), 403–430.

[4] In den Verfassungen von 1808, 1812, 1837 und 1845 war nur von der katholischen Religion die Rede. In der 1856 beschlossenen, aber nicht veröffentlichten Verfassung hieß es Art. 14: «... Kein Spanier jedoch und kein Fremder darf wegen seines religiösen Glaubens oder seinen religiösen Ansichten verfolgt werden, wenn er sie nicht durch öffentliche, religionsfeindliche Taten bekundet.»

Nach der Revolution von 1868 verfügt Art 21. der Verfassung von 1869: «Die spanische Nation verpflichtet sich, den Kult und die Geistlichen der katholischen Religion zu erhalten. – Die öffentliche oder private Übung jedes anderen Kultes wird für alle Fremden garantiert und untersteht nur den Einschränkungen der allgemeinen Regeln der Moral und des Rechtes. – Wenn Spanier sich zu einer nichtkatholischen Religion bekennen, so gilt für sie die Bestimmung des vorhergehenden Paragraphen.» – L. Pérez Mier, Iglesia y Estado nuevo, Madrid, Fax, 1940, 219, und J. Maldonado, op. cit,. 412 heben das Ungewöhnliche an dieser Fassung hervor, die sich hypothetisch auf Spanier bezieht. – Die Volkszählung von wenig Jahren später enthält 6000 Nichtkatholiken auf eine Gesamtbevölkerung von 17 Millionen, d. h. 0,35 Promille.

[5] Die Verfassung von 1876 erklärt in Art. 11: «Die katholische, apostolische, römische Religion ist die des Staates. Die Nation verpflichtet sich, den Kult und seine Geistlichkeit zu erhalten. – Niemand wird im Gebiete Spaniens wegen seiner religiösen Ansichten oder der Übung seines Kultes belästigt, wenn dabei die Achtung vor der christlichen Moral gewahrt bleibt. – Es werden jedoch keine andern öffentlichen Zeremonien oder Kundgebungen erlaubt als die der Staatsreligion.»

In der Verfassung von 1931, Art. 26 und 27, und im Gesetz über die Konfessionen und die religiösen Orden vom 2. Juni 1932 stellte die Republik ein neues System auf: Es gibt keine offizielle Religion; alle Konfessionen können ihren Kult gleichberechtigt im Innern ihrer Tempel ausüben; für äußere oder öffentliche Akte braucht es jedesmal eine besondere behördliche Erlaubnis. Der Zweck war die Erniedrigung der katholischen Kirche, nicht die Erhebung der übrigen Religionen auf die Stufe, die sie eingenommen hatte. Es ist diesbezüglich sehr seltsam, wie unlogisch eine weitverbreitete protestantische Literatur denkt, wenn sie diese gesetzliche Lage der Religion unter der Republik als «religiöse Freiheit» bezeichnet, die des Art. 6 des Gesetzbuches aber als «Unterdrückung» brandmarkt.

Das erwähnte Gesetz der Republik wurde durch das neue Staatsgesetz vom 2. Februar 1939 vollständig abgeschafft.

[6] Cf. infra Anm. 25 – Cf. E. Piñuela, El Concordato de 1851 y disposiciones complementarias vigentes, Madrid, Reus, 1921; F. Suárez, Génesis del Concordato de 1851, in: Jus Canonicum 3 (1963), 65–250; L. Pérez Mier, op. cit., 216–22.

[7] Es läßt sich nicht feststellen, durch welchen Akt und an welchem Tag die republikanische Regierung von 1931 das Konkordat von 1851 brach. Aus dem Vorwort zum Apostolischen Motu Proprio «Hispaniarum nuntio» (7. April 1947), das die Rota der Madrider Nuntiatur wiederherstellte, läßt sich schließen, daß es vor dem 21. Juni 1931 geschah; an diesem Tag löste Pius XI. rechtlich dieses Rotagericht auf, weil die Republik schon vorher «die feierliche Abmachung mit dem Hl. Stuhl gebrochen hatte». – Cf. J. López Ortiz, Los cien años de la vida del Concordato de 1851, in: El Concordato de 1953, op. cit. n. 3,47–49; J. Ruiz Giménez (früherer Gesandter beim Vatikan und Minister des öffentlichen Unterrichts), Discurso en el acto de clausura del curso de conferencias sobre el Concordato español de 1953, in: El Concordato de 1953, l. c., 431–450 (435 s).

[8] Der Text lautet: «Bis man zum Abschluß eines neuen Konkordats gelangt, verpflichtet sich die spanische Regierung, die Bestimmungen zu beobachten, die in den ersten vier Artikeln des Konkordats von 1851 enthalten sind.»

[9] In ihrer «Instruktion der Konferenz: Über die protestantische Propaganda in Spanien (28. Mai 1949)» (der Untertitel stammt von Ecclesia 8 (1948 – I) 673–675) erklären die spanischen Metropoliten «den protestantischen Proselytismus als illegal und verlangen die strikte Anwendung des Gesetzes». (In ihrem Jhg. 12 [1952 – I], 517–519 veröffentlicht «Ecclesia», die offizielle Zeitschrift der Zentraldirektion der Katholischen Aktion diesen Entscheid nochmals «aus Anlaß der Angriffe, welche ein Teil der ausländischen Presse in den letzten Wochen gegen die spanische Hierarchie gerichtet hat».) Weiter erklärten die Erzbischöfe: «Mit voller Sicherheit können wir zwei Behauptungen aufstellen: *erstens* wurde die Duldung des privaten nichtkatholischen Gottesdienstes im Hinblick auf die in Spanien wohnenden Fremden in den Art. 6 des spanischen Gesetzbuches aufgenommen, ehe irgendeine fremde, nichtkatholische Macht Vor-

stellungen erhoben hatte; *zweitens* wurde die endgültige Fassung des genannten Art. 6 nicht ohne Verhandlungen mit der Kirche vorgenommen, sondern nach Besprechungen mit dem Vatikan, im Gegensatz zu Art. 11 der Verfassung von 1876.»

[10] Cf. die vorausgehende Anm.; sodann J. Postius Sala, El código canónico aplicado a España, Madrid 1926, n. 396, 314–315.

[11] Vgl. die Belege in T. Jiménez Urresti, Estado e Iglesia. Laicidad y confesionalidad del Estado del Derecho, (Victoriensia, 6) Vitoria 1958, 20–32.

[12] Sehr reiche Dokumentierung in E. Guerrero y J. Alonso, Libertad religiosa en España, op. cit., 73–140.

[13] Cf. J. Delpech, Oppression of Protestants in Spain, London 1956 (neben der englischen gibt es auch deutsche und französische Ausgaben).

[14] z. B. Hughey; Bulletin der I. E. E. und ihrer Versammlung vom Juni 1945; S. O. P. I. (cf. Guerrero y Alonso, op. cit., 111).

[15] Cf. Anm. 9; über die Hirtenbriefe der Bischöfe der Kath. Aktion, von Barcelona, Jaén, Vitoria, Zaragoza, Astorga, Barbastro, Sevilla. Ausführlichere Schriften in Ecclesia. (Cf. T. Jiménez Urresti, Estado e Iglesia, op. cit., 30–32.)

[16] Cf. A. Artajo, (Außenminister), Discurso en el Pleno de las Cortes Españolas (Parlament), 14. Dez. 1950. Unter verschiedensten Aspekten wurde die «schwarze Legende» aufs gröbste gegen Spanien breitgeschlagen und alle Arten von Verdächtigungen und Verleumdungen aufgetischt: blutige Maquiskriege, innere Kämpfe, Grausamkeit der Strafprozesse, laufende Massenhinrichtungen, religiöse Verfolgungen, Unterdrückungsapparat, Niederwalzung aller Freiheit, Feindseligkeit gegen einzelne Landesteile, Genocid... Eine breit angelegte internationale Offensive, hinter der eine der Siegermächte stand: die Sowjetunion, die 1936 bis 1939 auf spanischem Boden das Dilemma Trotzkismus – Stalinismus austrug und bestimmte, wer künftig den europäischen Kommunismus zu leiten hätte (Togliatti, Tito, Thorez, Gomulka...). Sie verlor damals ein großes Spiel, obwohl sie Brand und Plünderung von Kirchen und Klöstern anzettelte und 6484 Priester und Ordensmänner, 283 Klosterfrauen und 429 Seminaristen ermordete (cf. A. Montero, Historia de la persecución religiosa en España 1936–1939, Madrid, BAC 1962).

[17] «Catholic Herald», 10. Febr. 1950.

[18] Die Konferenzen von San Francisco, Potsdam, Paris (1945) und London (1946) schlossen Spanien aus der internationalen Gemeinschaft aus; die Uno beschloß ihre «diplomatische Offensive» und die Blockade auf dem Gebiet des Handels und der Politik gegen Spanien; 1949 wurde es aus dem Atlantikpakt und dem westlichen Bündnis sowie vom Marshallplan ausgeschlossen. «Spanien hat seine Neutralität viel teurer bezahlt als die Besiegten ihre Niederlage», konnte der Außenminister in seiner Rede vor dem Parlament sagen (cf. Anm. 16).

[19] Cf. Präsident Truman, Pressekonferenz vom 7. Febr. 1952, und die Presseerklärung des ehemaligen Gesandten der USA Stanton Griffith in der New York Times, 9. Febr. 1952; sodann die vom diplomatischen Informationsbureau der spanischen Regierung in Madrid veröffentlichte Note vom 12. Febr. 1952; G. Fernandez de la Mora, El nuevo Estado español, 1936–1961, Madrid 1961, 74.

[20] So «Everybody», 25. Dez. 1948. – Ähnliche Schauermären s. in E. Guerrero y J. Alonso, op. cit., 117 ff.

[21] F. Martin Sanchez, Präsident des nationalen Verbandes katholischer Propagandisten Spaniens, sagte in einem Vortrag im Päpstlichen Spanischen Kollegium in Rom am 8. Februar 1952: Como ve España un español con los ojos abiertos (Wie ein Spanier Spanien mit offenen Augen sieht) (Oficina de Prensa de Embajada de España ante la Santa Sede, Rom, 1952), p. 11: «... heute ist die religiöse Einheit Spaniens unter Druck. Mit einem Satz, der vielleicht ein Schlagwort ist, könnte man sagen: ‹Ein Protestant, ein Dollar.› Dieser Druck erfolgt zuweilen sehr unmittelbar, vom Staatschef bis zum Gesandten»...; p. 12: «Ja, ich muß euch hinzufügen, daß es in Spanien schwierig ist, Protestant zu sein, selbst wenn man sich den Gesetzen entsprechend verhält. Ist dies jedoch das Ergebnis eines Zwanges von seiten des Staats? Nein; es ist vor allem ein Problem der Umgebung... Gebt ihr euch Rechenschaft, meine Herren Priester, daß wir hier vor einer Art umgekehrter Menschenfurcht stehen?»

[22] Dies war schon das Problem, als der diskutierte und nicht angenommene Artikel noch einen milderen Wortlaut hatte. Cf. die Zeitschrift der genannten Internationalen Katholischen Gespräche von San Sebastian, «Documentos» 1–2 (1949), 3 (1949), 4 (1950), 8 (1950) und 10 (1952) mit zahlreichen Stellungnahmen von Fremden. Cf. M. Useros Carretero, A propósito de la neutralidad confesional del Estado y el Concordato español, in: Revista Española Derecho Canónico 9 (1954), 225–239.

[23] «XIV Semana Española de Teologia»: Fundamentos teológicos del Derecho Público Eclesiastico (Madrid, C. S. I. C. 1955), 532; A. A. Estebán Romero, La XIV Semana Española de Teología y las relaciones entre la Iglesía y el Estado, in «Lumen» (Vitoria) 3 (1954), 363–374.

[24] Cf. Vaticanum II, Erklärung über die Religionsfreiheit, n. 4, § d, & n. 7, § c.

[25] Sie lauten folgendermaßen:

Art. 1, Konkordat von 1851 «*Die Apostolische, Römische, Katholische Religion bleibt* unter Ausschluß jeder andern *weiterhin die einzige des spanischen Volkes; sie wird* in den Landen Ihrer Katholischen Majestät immer *erhalten bleiben, mit all den Rechten und Vorzügen, die sie nach dem Gesetze Gottes* und den Verordnungen *der heiligen Kanones* genießen soll.»

Art. 1, Konkordat von 1953 «*Die Apostolische, Römische, Katholische Religion bleibt weiterhin die einzige des spanischen Volkes und wird alle Rechte und Vorzüge genießen, die ihr gemäß dem Gesetze Gottes und dem kanonischen Recht zukommen.*»

Beide Artikel entsprechen sich beinahe wörtlich und ohne Zweifel gedanklich. Denn die Bemerkung «unter Ausschluß jeder andern», die in der Form von 1953 nicht ausgedrückt ist, liegt dem Sinne nach darin. Denn im «Endprotokoll», das «einen integrierenden Teil des Konkordats» (von 1953) bildet, wird ihr die öffentliche äußere Freiheit auf der Straße zugeschrieben und «im Zusammenhang mit Art. 1» wird gesagt, «im nationalen Territorium bleibt weiter in Kraft, was im Art. 6 des spanischen Gesetzbuches festgelegt ist».

[26] Das *erste* Mal war nach dem Krieg von 1936–39 in der Übereinkunft von 1941 (cf. ob. Anm. 8); das *zweite* im Art. 6 des Gesetzbuches von 1945; das *dritte* Mal war Art. 1 des Konkordats von 1953. – Cf. Jiménez Urresti, Estado e Iglesia, l. c., 17–32; E. Guerrero y J. M. Alonso, l. c., 124–240; E. Fogliasso, El nuevo Concordato español y el Derecho Público Eclesiástico, in: Rev. Esp. Der. Can. 9 (1945), 43 bis 63; idem, I principii del Diritto Pubblico Ecclesiastico nel messaggio di Franco alle Cortes per il nuovo Concordato Spagnuolo, in: Salesianum 17 (1955), 69–91.

[27] J. Maritain, Humanisme intégral, veröffentlicht 1936, enthält 6 Vorträge, die er an der Internationalen Sommer-Universität von Santander 1934 gehalten hatte. Sie erschienen spanisch unter dem Titel «Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad». Cf. die Reaktion gegen Maritain und die Entwicklung seines Denkens in T. Jiménez Urresti, Estado e Iglesia, l. c., 18 f., 22–24, 148–149.

[28] Dem Konkordat mit Spanien von 1851, das zeitlich das erste war, folgten fast wörtlich das mit Costa Rica (1852), Nicaragua (1852), San Salvador (1862), Venezuela (1862), Ecuador (1862) und Kolumbien (1862); als letztes folgte das mit Italien, das zwar in andern Punkten abweicht, diesen Grundsatz jedoch anerkennt (1929).

[29] Auf das mit Napoleon (1801) folgte das mit Bayern (1817), Serbien (1914), Lettland (1922), Bayern (1924), Polen (1925), Litauen (1927), (Rumänien 1929), Preußen (1929), Deutschland (1933) und Österreich (1934).

[30] Cf. M. González Ruiz, El Catolicismo, religión de la Nación, in: Rev. Esp. Der. Can. 9 (1954), 65–77; E. F. Regatillo, El Concordato español visto desde fuera, in: Razón y Fe n. 668 (1955), 341–360.

[31] Franco, Mensaje a las Cortes del Reino, 24. Okt. 1953 (Botschaft an die Cortes) sagte bei der Ratifikation des Konkordats: «Auf jeden Fall bedeutet die Toleranz gegen andere Glaubensmeinungen und Religionen nicht Freiheit der Propaganda, welche religiöse Zwietracht schüren und den sichern, einhelligen Besitz der Wahrheit und ihres religiösen Kultes in unserem Vaterland stören könnte. Denn wir können zugestehen, daß Andersgläubige in Spanien eine Möglichkeit finden, ihre Religion zu üben, nicht aber, daß sie gegen den allge-

meinen Willen und mit Ärgernis für das Volk Proselytenmacherei treiben und die Katholiken durch Geschenke von ihren religiösen Pflichten abwenden, nachdem das Volk fast zur Gänze um jeden Preis seine katholische Einheit bewahren will.» (In: Rev. Esp. Der. Can. 8 (1953), 835–845 (p. 839), und Ecclesia (1935–II), 532–533.)

32 A. Ottaviani, Card., Doveri dello Stato cattolico verso la Religione, Roma, Pont. Aten. Lat. 1953.

33 Pius XII., Alloc. Ci riesce, 6. Dez. 1953 (AAS 45 [1953], 794 bis 802).

34 Im gleichen Gesetz, Grundsatz 7, wird die politische Form Spaniens als «traditionelle, *katholische*, soziale, konstitutionelle *Monarchie*» bestimmt. Das bildet eine Parallele zu Art. 1 des Gesetzes über die Nachfolge (26. Juli 1947), das ebenfalls zu den Fundamentalgesetzen gehört: «Spanien ist als politische Einheit ein *katholischer*, sozialer und konstitutioneller *Staat*, der sich seiner Überlieferung entsprechend als Königreich erklärt.» – Aus diesem Grund und kraft Art. 9 des erwähnten Nachfolgegesetzes muß sich «der Staatschef zur katholischen Religion bekennen» (cf. Leyes Fundamentales, Bol. Of. Est., public. Secretar. Gral. Tecn. Presidencia del Gobierno, Madrid 1964, 285).

35 Nach der Lehre Pius' XII. in «Ci riesce» (s. ob. Anm. 33) § 18 «... ist letztlich einzig ... der Papst zuständig» (in: Doctrina pontificia: II, Documentos politicos, Madrid, BAC 1958, p. 1013).

36 Cf. Civiltà Cattolica 116 (1965–I), n. 2751, p. 307–312.

37 Franco, Mensaje radiotelevisado de fin de año, 30. dic. 1964: «Ein wichtiges Element des Augenblicks, den die Kirche jetzt durchlebt, ist die Beachtung des überaus wichtigen Problems der gerechten, richtig verstandenen religiösen Freiheit. Spanien teilt getreulich das Bemühen, daß an allen Orten der Welt diese Freiheit richtig und innerhalb der Gebote des Allgemeinwohls geübt werden kann ... Die Spanier brauchen hinsichtlich der Gewissensfreiheit, die wir geübt haben, weder Zweifel noch Argwohn zu hegen; wir wünschen nur, daß sie sich nach der zuverlässigen Anregung unserer Mutter, der Kirche, noch weiter vervollkommne ... Wenn Spanien bei der Ausbreitung des Evangeliums immer an der Spitze der Völker gestanden ist, so werden wir bei diesem Kreuzzug der Brüderlichkeit und Liebe, den die Kirche unternimmt, nicht zurückbleiben.»

38 Kraft des Art. 10 des Grundgesetzes über die Nachfolge.

39 Die allzu starre Haltung einzelner Gruppen, die durch den Druck der letzten Jahre etwas verwirrt worden sind, fällt kaum ernstlich ins Gewicht. (Cf. Bibliographie für und gegen die religiöse Propagandafreiheit – diese steht im Kern des Problems – im bibliographischen Bulletin dieser Nummer des «Concilium».)

40 Der 5. Internationale Kongreß katholischer Juristen – Pax Romana – wurde vom 8.–12. September 1965 in Salamanca abgehalten und befaßte sich mit dem Thema «Das Recht und die Religionsfreiheit» (cf. in «Diálogo Ecuménico» 1 [1966], 61–69 den Art. mit dem gleichen Titel von J. Sanchez Vaquero. – In Salamanca wirkt unter dem Schutz der Päpstlichen Universität seit 1962 der «Ökumenische Kreis Johannes' XXIII», der zum «Ökumenischen Zentrum» der Universität gehört (cf. Dialogo Ecumenico 1 [1966], 3–12 und 101 bis 102).

41 Vom 6. bis 8. Oktober 1965 wurde in Madrid die nationale Konferenz evangelischer Arbeiter abgehalten, welche beinahe 200 evangelische Leiter (Pastoren und Missionare) versammelte, die den verschiedenen protestantischen Richtungen Spaniens angehörten. Ebenfalls nahmen daran einige katholische Beobachter und Abgeordnete der ausländischen Presse und des holländischen Fernsehens teil. Cf. Diálogo ecuménico 1 (1966) 75–70.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner OSB

TEODORE IGNATIUS JIMÉNEZ 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 und erwarb sich dabei das theologische Lizentiat 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 Bände, 1962) sowie verschiedene Artikel. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Lumen, Revista Española de teologia, Revista Española de Derecho Canonico und Scriptorum Victoriense.

Petrus Huizing

Über Veröffentlichungen und Themenstellungen zur Frage der Religionsfreiheit

Innerhalb von zwei Jahrzehnten haben drei Gemeinschaften bzw. Gruppierungen von weltumfassender Bedeutung, eine politische und zwei kirchliche, Erklärungen herausgegeben, die sich auf jene Freiheit beziehen, die jedem Menschen für seine persönliche Stellungnahme gegenüber dem Gottesbekenntnis, dem Gottesdienst sowie gegenüber den Religionen zusteht: die UN legte die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» (im Jahre 1948) vor: der Weltrat der Kirchen veröffentlichte die «Erklärung über die Religionsfreiheit», zunächst in Amsterdam im Jahre 1948, und endgültig zu Neu-Delhi im Jahre 1961; und die katholische Kirche gab eine «Erklärung zur Religionsfreiheit» auf dem zweiten Vatikanischen Konzil im Jahre 1965 ab. Die drei Dokumente nehmen gegenüber der grundsätzlichen Rechtsfrage der Religionsfreiheit denselben Standpunkt ein. Die Freiheit des Menschen, innerhalb der Grenzen der gesetzlichen öffentlichen Ordnung über seine Lebensanschauung zu entscheiden, ohne irgendwelche zwingende Intervention der bürgerlichen Obrigkeit, wird als unabkennbares persönliches Recht anerkannt. Außerdem hat eine lange Reihe von Staaten diese Freiheit in ihrer Verfassung festgelegt, wenn man auch unmittelbar hinzufügen muß, daß in vielen dieser Staaten von einer auch praktischen Geltung dieses Rechtsgrundsatzes noch nicht gesprochen werden kann.

Die Zahl der Veröffentlichungen, die sich mehr oder weniger direkt mit dem Problem der Religionsfreiheit beschäftigt haben, ist unübersehbar. Wir werden die wichtigsten dieser Publikationen der vorkonziliaren Zeit und der konziliaren Periode erwähnen, besonders auch die, welche bibliographische Angaben enthalten und eine systematische Übersicht über das Thema geben.

1. Allgemeine und geschichtliche Werke

Die mehr als zwanzig Jahre alte Arbeit von *M. Searle Bates*, «Religious Liberty. An Inquiry» (The World Mission of Christianity, Nr. VI, New York/London 1945) ist wegen ihrer Fülle sachlicher und bibliographischer Informationen immer noch klassisch zu nennen. Sie enthält eine Übersicht über die tatsächlichen Zustände bezüglich der Religionsfreiheit in der ganzen Welt; ihre Geschichte in den christlichen Kirchen und nichtchristlichen Ländern; eine Studie über den Begriff Religionsfreiheit, seine Fundierung sowie über das betreffende internationale und nationale konstitutionelle Recht, und sie schließt mit Folgerungen und Vorschlägen für das Gebiet der Religionen, der Erziehung, der öffentlichen Meinung, der Politik und des Rechts. Der Autor, Geschichtsprofessor an der Universität Nanking, schrieb das Werk auf Einladung der Vereinigten Kommission für Religionsfreiheit, die der Föderale Rat christlicher Kirchen in Amerika und die Missionskonferenz Nordamerikas eingesetzt hatten; fünf Sachverständige verschiedener protestantischer Konfessionen arbeiteten daran mit. Die italienische Ausgabe, « La libertà religiosa» (Turin 1949), wurde vom Weltrat der Kirchen finanziert.

Speziell mit der Geschichte befassen sich *W. K.*

Jordan in «The Development of Religious Toleration in England» (vier Bände, London 1942 ff.) und *Joseph Lecler* in «Histoire de la tolérance au siècle de la réforme» (zwei Teile, Paris 1955): eine vollständige Beschreibung der Bemühungen um den Religionsfrieden, die im 16. und 17. Jahrhundert von katholischer und protestantischer Seite unternommen wurden. Es ist damals bei Theorien geblieben. Wohl sind darin viele Motive wiederzufinden, die in den modernen Diskussionen über Religionsfreiheit wiederkehren. Mehrere Kapitel des Werkes von *Jacques Leclercq*, «La liberté d'opinion et les catholiques» (Rencontres, 65, Paris 1963) sind der Geschichte der Meinungsfreiheit gewidmet, besonders ihrer Entwicklung in der christlichen Lehre. Es gibt eine niederländische Übersetzung, «De vrijheid van opinie en de katholieken» (Antwerpen 1964), und eine spanische, «La libertad de opinión y los católicos» (Ed. Estela, 1964).

2. Die Religionsfreiheit in den politischen Gesellschaften

«Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme» (Löwen/Paris 1964) von *Albert Verdoodt* ist wohl die vollständigste Studie über die UN-Erklärung. Der Verfasser gibt eine Übersicht über die entferntere und unmittelbare Vorgeschichte dieser Erklärung, einen bis ins einzelne gehenden Bericht über das Zustandekommen des Textes, einen Kommentar zu einzelnen Artikeln sowie reiche bibliographische Hinweise. Das Werk «La liberté religieuse dans les conventions internationales et dans le droit public général» (Paris 1964), von *P. Lanarès*, ist sehr informativ, aber einseitig in der Interpretation, die auf der liberalen Theorie im Sinne Vinets beruht; es bietet einen verzeichneten katholischen Standpunkt. Wir können hier noch das Werk von *Andrej Bugan* erwähnen: «La comunità internazionale e la libertà religiosa» (Rom 1965); ferner: *H. De Riedmatten*, «La liberté religieuse au forum international» (Etudes 1964); *Fr. Alting von Geusau:* «De fundamentele rechten van de mens» (in «Problemen rond de godsdienstvrijheid», DO-C-Akte IX, Hilversum/Antwerpen 1965). Das Werk von *Pietro Pavan*, «Libertà religiosa e pubblici poteri» (Mailand 1965), gibt den Text der Bestimmungen über die Religionsfreiheit in den Verfassungen der Staaten Afrikas, Nord- und Südamerikas, Asiens, Australiens und Europas; den Text des Art 18 der «Allgemeinen Erklärung» der UN, des Art. 9 der Konvention des Europarats zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. November 1950; die Passage über die Ausführung der «Allgemeinen Erklärung» der UN aus der Errichtungsakte der Organisation der afrikanischen Einheit, die auf der Konferenz von Addis Abeba (21.–26. Mai 1963) verfaßt wurde; ferner eine Analyse und eine Beurteilung der Grundsätze, die diesen Dokumenten und Verfassungen zugrunde liegen. *Arcot Krishnaswami*, Berichterstatter der Unterkommission der UN für den Kampf gegen Diskriminierung und zum Schutz der Minderheiten, schrieb eine «Étude des mesures discriminatoires dans le domaine de la liberté de religion et des pratiques religieuses» (Publication des Nations Unies, 60. XIV. 2; New York 1960). Wir verweisen ferner auf den Beitrag von *Vroemen* in dieser Nummer.

3. Die Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen über die Religionsfreiheit, New Delhi 1961

Der Artikel von *Lucas Vischer* in dieser Nummer beschreibt die Entwicklung der Ideen, die zu dieser Erklärung geführt haben. «Evanston-Nouvelle Delhi 1954–1961. Rapport du Comité Central à la troisième Assemblée du Conseil Oecuménique des Églises» (Genf 1961) beschreibt den Verlauf der Aktionen, die in der angegebenen Periode unternommen wurden. Über dasselbe Thema schrieb auch *T. I. Jimenez Urresti* in «La libertad religiosa ante el proximo Concilio Vaticano y en el ‚Concilio Ecumenista'» (Revista español de Derecho Canonico, 17,1962). Die Kirchenkommission für internationale Angelegenheiten, ins Leben gerufen im Jahre 1946, leistete intensive Arbeit für die Aufstellung internationaler Normen und Garantien für die Verteidigung fundamentaler menschlicher Werte, insbesondere der Religionsfreiheit; ihr Vertreter bei der UN war *Frederick Nolde*, Professor am Lutherischen Seminar von Philadelphia (USA). Nach der Erklärung der UN förderte sie soweit wie möglich deren Anwendung in den verschiedenen Ländern. Sie folgte u.a. den im Jahre 1956 unternommenen Studien der Unterkommission der UN zur Verhütung von Diskriminierungen, vor allem auch aus religiösen Gründen, und zum Schutz der Minderheiten; sie stützte und beriet christliche Führer in jungen Nationen wie Pakistan, Indonesien, Nigeria, Sudan, Maleysia, Marokko, Tunesien, Nepal, Madagaskar, Somaliland und sorgte für Hilfe in Ländern, wo Gefahr für die

Religionsfreiheit zu vermuten war, u.a. in Kolumbien, Spanien, Italien, Mozambique, im Nahen Osten, in einigen Ländern Osteuropas und Asiens. Im Jahre 1949 wurde bei der Studiensektion ein Sekretariat zur Erforschung der Religionsfreiheit errichtet; der Sekretär dieser Studien ist der Spanier *A. F. Carrillo de Albornoz*. Eine Kommission für Religionsfreiheit leitet die Arbeit des Sekretariats.

Von den Publikationen über die christlichen Standpunkte zur Religionsfreiheit erwähnen wir das Werk von *Ernst Gerhard Rüsch*, «Toleranz. Eine theologische Untersuchung und eine aktuelle Auseinandersetzung» (Zürich 1955), das eine ausführliche Liste früherer Studien zu diesem Thema enthält. Ferner: *E. C. Dewick*, «The Christian Attitude to Other Religions» (Cambridge 1953); *A. F. Carillo de Albornoz*, «The Basis of Religious Liberty» (London 1961). Die Julinummer von «The Ecumenical Review» (1964, Nr. 4) ist dem Gespräch über die Religionsfreiheit gewidmet.

4. Die Erklärung des zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit

Den ausführlichsten Bericht über das Zustandekommen dieses Textes gibt *T. I. Jimenez Urresti:* «La libertad religiosa. Declaración del Concilio Ecuménico Vaticano II» (Edicion bilingue latino-castellana. Collección de pastoral aplicada, XXIX, Madrid 1965). Der Verfasser gibt außerdem einen Kommentar zu diesem Dokument. Über die Diskussionen auf dem Konzil findet man natürlich auch Material in den Berichten, die während des Konzils erschienen sind, und in den entsprechenden Ausgaben wie *A. Wenger*, «Vatican II, chronique de la troisième session» (2 Bde. Paris 1965); *René Laurentin*, «Bilan de la troisième session» (L'enjeu du concile, Paris 1965); «Das Konzil und das Problem der Religionsfreiheit» in der Herder-Korrespondenz (Mai 1965). Eine Darlegung der beiden entgegengesetzten Tendenzen auf dem Konzil gab *John Courtney Murrey*, «De kwestie van de godsdienstvrijheid op het concilie» (Problemen rond de godsdienstvrijheid, DO-C-Akte, 9, Hilversum/Antwerpen 1965), das ist: «Le problème de la liberté religieuse au concile» in «La liberté religieuse. Exigence spirituelle et problème politique» (L'Église et son temps – Études, Paris 1965); «Religiöse Freiheit und das Konzil» (Wort und Wahrheit, 20, 1965); «El problema de la libertad religiosa», Resümee in «Selecciones de teología» (1965, Nr. 15). Derselbe Verfasser veröffentlichte bereits einen Kommentar zu der Erklärung: «La Déclaration sur la liberté religieuse» (Nouvelle Revue théologique, 88, 1966).

Jimenez Urresti war beim Konzil Berater des spanischen Episkopats; *Murray* hatte, als Sachverständiger der Kommission, die die Entwürfe der Erklärung aufsetzte, Einfluß auf ihre Formulierung; *Pietro Pavan*, der schon Mitarbeiter an den Enzykliken Johannes' XXIII. war, vor allem auch an der Enzyklika «Pacem in terris» mit der wichtigen Passage über die Religionsfreiheit, war ebenfalls an der Redaktion der Erklärung beteiligt; seine unter obiger Nr. 2. erwähnte prinzipielle Beurteilung der politischen Dokumente zur Religionsfreiheit kann bereits als ein Kommentar zur Erklärung betrachtet werden. Siehe übrigens seinen Beitrag in dieser Nummer von «Concilium.»

5. Vorkonziliare Veröffentlichungen über Religionsfreiheit

Bevenot, M.: «Thesis and Hypothesis» (Theoloigical Studies, 15, 1954);
Carillo de Albornoz, A. F.: «Roman Catholicism and Religious Liberty» (Genf 1959); «Le catholicisme et la liberté religieuse» (Paris 1961);
Congar, Yves-M.: «Église et état» (Encyclopédie du Catholicisme);
D'Apollonia, L.; «Tolérance religieuse» (Relations, 14, Montreal 1954);
De la Brière, Yves: «A propos de la tolérance civile» (Miscellanea Vermeersch, 1935);
De Montcheuil, Yves: «La conversion du monde» (Brüssel 1944); «Intégralisme et libéralisme» (L'Église et le monde actuel, 1945);
Dondeyne, A.: «Geloof en wereld» (Antwerpen ³1962) enthält ein Kapitel über «Wahrheit und Freiheit» und eines über «Positive Werte der Toleranz»;
Gross, J.: «Religionsfreiheit und katholische Kirche» (Evangelische Theologie» 9,1949/1950);
Guerrero, E.: «Más sobre la libertad religiosa en España» (Razón y Fe, 149, 1954); «Con la libertad del acto de fe no es incompatible el Estado católico» (Razón y Fe, 151, 1955);
Hartmann, Albert: «Toleranz und christlicher Glaube» (Frankfurt a.M. 1955), das ist auch: «Vraie et fausse tolérance» (Paris 1958);
Jimenez Urresti, Teodoro Ign.: «Estado e Iglesia. Laicidad y confesionalidad del Estado y del Derecho» (Victoriensia, Bd. 6, Vitoria 1958) ist die

grundlegende spanische Studie über den theologischen, philosophischen und naturrechtlichen Aspekt beim Problem des konfessionellen Staates, mit gründlicher Information über katholische und nichtkatholische internationale Literatur;

Journet (Msgr.): «Droit de la vraie religion et tolérance civile des cultes» (Nova et Vetera, 26, 1951, Nr. 1);

Latreille, André: «Les forces religieuses et la vie politique» (Le Catholicisme, Paris 1951);

Lecler, Joseph: «L'Église et la souveraineté de l'État» (Paris 1946); «Les formes modernes de l'intolérance» in «La papauté moderne et la liberté de conscience» (Études, 211/1932 und 249/1946); «A propos de la distinction de la thèse et de l'hypothèse» (Recherches de science religieuse, 41, 1953);

Leclercq, Jacques: «État chrétien et liberté de l'Église» (La vie intellectuelle, 17, 1949);

«*L'Église et la liberté.* Semaine des intellectuels catholiques» (Paris 1952);

Lener, Salvatore, brachte seit 1946 regelmäßig Beiträge in «La Civiltà Cattolica»;

Lercaro, Kardinal, hielt am 19. April 1958 einen Vortrag in der theologischen Schule der Dominikaner zu Bologna, erschienen in «Il diritto ecclesiastico» 1958, II; französische Version unter dem Titel «Tolérance et intolérance religieuse» in «La documentation catholique» 1299 (15. März 1959);

«*Liberté et verité.*» Festschrift der Professoren der katholischen Universität Löwen zur Zweihundertjahrfeier der Columbia University (Löwen 1954);

Marcel, Gabriel: «Phénoménologie et dialectique de la tolérance» (Du refus à l'invocation, Paris ^{5}1940);

Maritain, Jacques: «Humanisme intégral» (Paris 1936); «Les droits de l'homme et la loi naturelle» (Paris 1945); «Christianisme et démocratie» (Paris 1946); «La personne et le bien commun» (Paris 1947);

Martinez, G.: «Naturaleza juridica y derechos de la Iglesia» (Pamplona 1954);

Messineo, A., schrieb zu diesem Thema verschiedene Artikel in der Zeitschrift «La Civiltà Cattolica», 1950–1952;

Meunier, A.: «La tolérance» (Revue ecclésiastique de Liège, 1948);

Murray, John Courtney: «Freedom of Religion», «Contemporary Orientations of Catholic Thought on Church and State in the Light of History»; «Current Theology on Religious Freedom» und «The Problem of State Religion» (Theological Studies, 6, 1945; 10, 1949; 12, 1951); «Governemental Repression of Heresy» (Proceedings of the Third Annual Meeting of the Catholic Theological Society of America, Chicago 1948);

O Connell, David A.: «Christian Liberty» (Westminster 1952);

Ottaviani, Alfredo Kardinal: seine Rede vom 3. März 1953 ist wiedergegeben in «L'Osservatore Romano» vom 4. März 1953; «Doveri dello Stato cattolico verso la religione» (Rom 1953, auch in den «Miscellanea Comillas» 19, 1953); «Institutiones iuris publici ecclesiastici» (Rom 1958–1960, Band 1); «Il baluardo» (Rom 1961);

Powers, Francis Joseph: «Religious Liberty and the Police Power of the State» (Washington 1948);

Pribilla, Max: «Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz» (Stimmen der Zeit, 144, 1948/1949); «Erziehung zur Toleranz» (Bildung und Erziehung, 4, 1947);

Rahner, Hugo: «Abendländische Kirchenfreiheit» (Innsbruck 1943);

Rodrigo, L.: «De iure sectandi moralem conscientiam»(«Problemi scelti di teologia contemporanea»: Analecta Gregoriana, 68, Rom 1954);

Rouquette, Robert: «Pie XII et la tolérance» (Études, 280, 1954);

Salaverri, J.: «El derecho público eclesiástico en la Semana de teologia» (Estudios eclesiásticos, 29, 1955);

Semana española de teología, Santiago im September 1954 (hauptsächlich über Toleranz und konfessionellen Staat);

«*Tolérance et communauté humaine.* Chrétiens dans un monde divisé» (Cahiers de l'actualité religieuse, Doornik/Paris 1952 (Sammelband);

«*Unité chrétienne et tolérance religieuse*» (Paris 1950, ein Sammelband);

«*Verdraagzaamheid* (Mens en medemens)» (Utrecht/Antwerpen 1957, ein Sammelband);

Vermeersch, Arthur: «La tolérance» (Löwen 1912), deutsche Ausgabe: «Die Toleranz» (Freiburg i. Br. 1914);

von Kühnelt-Leddhin, E.: «Katholische Toleranz?» (Wort und Wahrheit, 4, 1949).

Die Studie von Carillo de Albornoz wird die beste Synthese jener Tendenz unter Katholiken genannt, welche die Religionsfreiheit wesentlich mit dem Geist des Christentums und des Evangeliums verbunden sieht. Er stellt im Jahre 1959 fest, daß die katholischen Autoren, die diese moderne Strömung vertreten und allgemeine Religionsfreiheit als «thesis» verfechten, so zahlreich und von solcher Qualität sind, daß es ein «understatement»

wäre zu sagen, auf eine Publikation, die die traditionelle Lehre verteidigt, kämen zehn Neuerscheinungen der neuen Richtung: alle mit dem *Nihil obstat* der kirchlichen Behörde, die diese Tendenz also nicht in Widerspruch mit der offiziellen kirchlichen Lehre empfindet. Von denjenigen, die an der traditionellen Unterscheidung «These-Hypothese» festhielten, nennt er nur *Martinez*, *Guerrero*, *Messineo* und *Ottaviani*; für die «moderne» Richtung führt er außerdem mehrere Aussprüche führender Männer der kirchlichen Hierarchie an. Die amerikanischen Denker geben den juridischen und politischen Argumenten für Religionsfreiheit den Vorzug, während die europäischen – einzig mit der Ausnahme von Maritain – fast ausschließlich nach der biblischen und theologischen Begründung suchen. *Carillo* meint, es sei tatsächlich amerikanische Überzeugung, daß Religionsfreiheit als ein Recht des Menschen keine speziellen, eigengearteten Probleme habe und zufriedenstellend auf juridischer, kanonistischer und politischer Ebene behandelt werden könne. Auch die europäische Betrachtungsweise sieht Religionsfreiheit sicherlich ebenfalls als ein Recht des Menschen, aber als eines ganz eigener Art, das unmittelbar auf dem absoluten Verhältnis des Menschen zu Gott beruht.

6. Publikationen aus der Konzilszeit

Alonso, Joaquín María: «Derechos de la consciencia errónea y otros derechos» (Madrid 1964); «Diálogo sobre libertad religiosa» (Verbo, Nr. 37/38, 1965);
Alvarez, José: «El voto de la historia y de la Biblia (sobre la libertad religiosa); (Madrid 1965);
Bea, Kardinal: «Libertad religiosa y transformaciones sociales» (Razón y Fe, 169, 1964);
Bosc, J.: «Le respect de Dieu et de l'homme» (Parole et mission, Nr. 27, 1964);
Bronkhorst, A. J.: siehe *Dondeyne*;
Calvez, J.-Y.: «Problèmes de la liberté religieuse» (Revue de l'Action Populaire, März 1964);
D'Arcy, Eric: «Conscience and its Right to Freedom» (London/New York 1961); «Plaidoyer pour la liberté de conscience» (Paris 1964, durchgesehene und vom Autor ergänzte Übersetzung); «La consciencia y su derecho a la libertad» (Madrid 1963);
Dondeyne, Albert und *A. J. Bronkhorst*: «Godsdienstengewetensvrijheid» (Patmos-reeks «De christen in de tijd», 28, Antwerpen 1965);
De Broglie, Guy: «Problèmes chrétiens sur la liberté religieuse» (Paris 1963); «Problemos cristianos sobre la libertad religiosa» (Burgos 1964); «Le droit naturel à la liberté religieuse» (Paris 1964);

«*Essais sur la liberté religieuse*» in «Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français» (Heft 50, März 1965), mit Beiträgen von
Aubert, George: «La liberté religieuse du Syllabus de 1864 à nos jours»;
Borne, Étienne: «Le problème majeur du Syllabus: vérité et liberté»;
Chenu, M.-D.: «Pour une lecture théologique du Syllabus»;
Remond, René: «Exigences permanentes de la liberté religieuse»;
Bergamin, José: «Le cas d'Espagne: l'Église sans la liberté»;
Srtuve, Nikita: «Le cas de l'U.R.S.S., l'Église privée de la liberté»;
Chenu, M.-D.: «Exigences présentes de la liberté religieuse»; Gemeinschaftsarbeit: «A propos de la liberté religieuse: la modernité de Newman»;

«*Freedom and Man*» (Herausgegeben von John Courtney Murray, New York 1965), mit Beiträgen von
Küng, Hans: «God's Free Spirit in the Church»;
Fransen, Piet: «Grace and Freedom»;
Lynch, William F.: «The Freedom to Be Human»;
Mooney, Christopher F.: «Teilhard de Chardin on Freedom and Risk in Evolution»;
Mc Mullin, Ernan: «Freedom, Creativity and Scientific Discovery»;
Murray, John Courtny: «Religious Freedom»;
Johann, Robert O.: «Authority and Responsibility»;
Callahan, Daniel: «Freedom and the Layman»;
Calvez, Jean-Yves: «Possibilities of Freedom in Tomorrow's Complex Society»;
Malik, Charles: «The Metaphysics of Freedom»;
Rahner, Karl: «On the Theology of Freedom»;

Gambra, Rafael: «La unidad religiosa y el derrotismo católico» (Sevilla 1965);
Garcia Barriuso, Patrocinio: «Confesionalidad y tolerancia en el Derecho Eclesiástico Español» (Madrid 1960);
Granaro, J. M.: «La libertad religiosa» (Razón y Fe, 169, 1964);
Guerro, Eustaquio-Joaquín María Alonso: «Libertad religiosa en España. Principios, hechos, problemas» (Madrid 1962);
Hernandez, Olegario G.: «La teología española actual y la libertad religiosa en España» (Arbor, Januar 1964);

Höfer, J.: «On Tolerance» («Gott in Welt», Festschrift für Karl Rahner, Freiburg i. Br. 1964);
Janssens, L.: «Liberté de conscience et liberté religieuse» (Paris 1964);
Jimenez Urresti, T.I.: «El ecumenismo en el Concilio y en España: 4. Ecumenismo y libertad religiosa» (El Concilio visto por los peritos españoles», Madrid 1965, eine Gemeinschaftsarbeit); «Especial reconoscimiento constitucional a una comunidad religiosa» (Hechos y Dichos, Nr. 360, Januar 1966);

«*La Liberté religieuse.* Exigence spirituelle et problème politique» (L'Église et son temps – Études, Paris 1965), mit Beiträgen von
Murray, John Courtney: «Le problème de la liberté religieuse»;
Schillebeeckx, E.: «La notion de vérité et la tolérance»;
Liégé, P.-A.: «La liberté religieuse, impératif de la mission» (auch in «Parole et Mission», Nr. 27, 1964);
Carillo de Albornoz, A. F.: «Vers une conception œcuménique de la liberté religieuse»;
«Documents du Conseil Œcuménique des Églises» (Assemblée de New Delhi);

Le Guillou, M.-J.: «Tolérance et liberté religieuse» (Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste, Nr. 31, Mai 1964); ferner zusammen mit *C. Mercier:* «Mission et pauvreté» (Paris 1964); s. auch in «Concilium», Jg. 1, 1965, Nr. 4: «Mission – Hemmschuh oder Motor des Ökumenismus»;
«*Libertad religiosa.* Una solución para todos», herausgegeben von *Rafael Lopez Jordan* (Madrid 1964), mit Beiträgen von *Cantero, De Smedt, Diaz Alegria, Garciv de Enterria, Garcia Martinez, Zalba, Murray, Bea, Boyer, Calvez, Colombo-Lombardi, Ferrante, Giacchi, Goffi, Hartmann, Papali, Pribilla, Riedmatten, Rosa, Rugambwa, Vallin, Lercaro*; auch in italienischer Übertragung;
Liégé, P.-A.: «Le droit naturel à la liberté religieuse» (Parole et Mission, Nr. 27, 1964);
Lopez Jordan, Rafael: «Libertad de cultos» (Madrid 1964);
«*Lumière et Vie*», Nr. 69, Juli-Oktober 1964: «La liberté religieuse»;
Martelet, G.: «La liberté religieuse» (Revue de l'Action Populaire, März 1964);
Muñoz, Jesús: «Libertad religiosa, aquí, hoy» (Comillas 1964);
Murray, John Courtney: «The Problem of Religious Freedom» (Theological Studies, 25, 1964);
Nuñez, David: «La libertad de consciencia y de cultos según la razón y la doctrina de la Iglesia» (Buenos Aires 1965);
Ousset, Jean: «Variaciones sobre la idea de tolerancia» (Verbo, Nr. 21);
Prieto Rivera, Martín: «La libre propaganda religiosa en los países católicos» (Sevilla 1964, 2, 1965);

«*Problemen rond de godsdienstvrijheid*» (Do-C-Akte 9), mit Beiträgen von
Murray, John Courtney: «Die kwestie van de godsdienstvrijheid op het concilie»;
Alting von Geusau, Fr.: «De fundamentele rechten van de mens»; Bericht vom Ökumenischen Rat der Kirchen; *Gonzalez Ruiz, José María:* «De godsdienstvrijheid in het nieuwe testament»;

Regencia Nacional Carlista de Estella: «Declaración y defensa de la unidad católica de España, frente al Estatuto de seudoconfesiones acatólicas, proyectado por el Régimen» (siehe unter P und J).
Rodriguez, Victorino: «Sobre la libertad religiosa» (Ciencia tomista, 91, 1963);
Schüller, Bruno: «Religionsfreiheit und Toleranz» (Theologische Akademie, 1, 1965);
Setien, José M.: «Libertad de consciencia y tolerancia» (Lumen, 12, 1963);

Unitas (spanische Ausgabe), 4, 1965, Nr. 13, Januar bis April, mit Beiträgen von:
Dalmau, José M.: «El diálogo sobre la libertad religiosa»;
Muñoz Palacios, R.: «La libertad religiosa y sus fundamentos»;
Suñer, Pedro: «Consideraciones sobre el derecho a la libertad religiosa»;
Garcia de Enterria, Eduardo: «La libertad religiosa y sus suspuestos límetes en los países de unidad católica»;
Estruch, Juan (Protestant): «El protestantismo en España»;
Colomer, Eusebio: «Libertad y tolerancia en la historia de España»;
Borras, Antonio: «La libertad religiosa en el Concilio y en el Syllabus»;
Aragon Mitjans, Joaquín M.: «Educacion del niño para la libertad»;

Van der Cucht, R.: «Autour de la liberté religieuse» (La revue nouvelle, 15. Mai 1965);
Zalba, M.: «De iure sequendi conscientiam erroneam in cultu religioso» (Periodica, 53, 1964); «De iuribus conscientiae invincibiliter erroneae praesertim in re religiosa» (Gregorianum, 45, 1964).
N. B. Die Angaben über die spanischen Publika-

tionen stammen von *T. I. Jimenez Urresti*. Auf verschiedene andere machte Prof. *L. Braeckmans SJ* (Heverlee-Löwen) aufmerksam.

7. Kirchliche Lehre: Kontinuität oder Bruch?

Die Entwicklung der offiziellen kirchlichen Lehre von Gregor XVI. bis zum zweiten Vatikanischen Konzil wird verschieden beurteilt.

Der historisch-dogmatische Zusammenhang der päpstlichen Dokumente des 19. Jahrhunderts wurde von *Roger Aubert* studiert und dargestellt in den Artikeln «Tolérance et communauté» (1952) und «Essais» (1965) sowie in «Un centenaire. Le Syllabus de décembre 1864» (La revue nouvelle, 40, 1964); in «Concilium» (Heft 7, 1965) erschien «Die Religionsfreiheit von *Mirari vos* bis zum *Syllabus*»; in «Cahiers universitaires catholiques» (Februar 1965) erschien die Darstellung «Le Syllabus». Gregor XVI., Pius IX., Leo XIII. hatten in erster Linie im Sinn, die von Gott gewollte Religion zu sichern; eine Freiheit gegenüber Gott lehnten sie ab. Die Art und Weise, wie die modernen Freiheiten seinerzeit in den meisten Fällen dargestellt und angewandt wurden, brachte jene Wahrheiten in Gefahr; darum die Verurteilungen. Sicherlich wollte Pius IX. damit auch eine bestimmte liberale Organisation des Staates treffen; darin liegt die Schwäche des Syllabus. Obwohl Leo XIII. in vielen Punkten mit Pius IX. übereinstimmt, ist bei ihm der Akzent doch schon merklich verschoben: Lehre und bestimmte Anwendungen des Liberalismus bleiben verurteilt, nicht aber der Fortschritt, die bürgerlichen und politischen Freiheiten, die Demokratie; die «Hypothese» wird positiver beurteilt; es wird von gesunder und legitimer Freiheit gesprochen; eine aristotelisch-thomistische Lehre erkennt die Autonomie des Staates auf eigenen Gebieten an usw. Pius XI. hält an der Verurteilung der «Gewissensfreiheit» gegenüber Gott und seiner Offenbarung fest, tritt aber energisch ein für die «Freiheit der Gewissen» gegenüber den totalitären Staaten. In seinen Weihnachtsansprachen während des Krieges und vor allem in seiner Botschaft vom 6. Dezember 1953 anerkennt Pius XII., daß der Katholizismus endgültig als Minderheit in der Welt stehe und damit die «Hypothese» zur «These» geworden sei, zum normalen Zustand, dem einzigen, mit dem man rechnen muß. Johannes XXIII. und Paul VI. und das zweite Vatikanische Konzil bekräftigen die bereits herrschende Lehre der Theologen: Religionsfreiheit ist keine Toleranz von Irrtum und Übel, sondern ein Naturrecht des Menschen. Die Entwicklung ist zusammenhängend: von der Verurteilung der Gewissensfreiheit und der Neutralität des Staates als Äußerung von Rationalismus und Indifferentismus, bis zur Anerkennung der Religionsfreiheit gegenüber der Staatsautorität aus Achtung vor der freien menschlichen Persönlichkeit.

Pavan sieht die Entwicklung von Leo XIII. zu Paul VI. als progressive Entfaltung auf einer einzigen Lehrlinie. Zwei immer wiederkehrende Themen werden nach und nach entwickelt. Das erste Thema ist die Existenz einer objektiven moralischen Ordnung, im Wesen unveränderlich, jedoch mit unendlich vielen Abstufungen in den konkreten Anwendungen. Diese ganze Ordnung beruht auf dem tiefsten Ordnungsverhältnis, dem des Menschen zu Gott. Innerhalb dieser Ordnung stehen das persönliche Leben und alle Beziehungen unter Personen, individuelle und solche in den verschiedenen Gemeinschaftsformen, zwischen Bürger und Obrigkeit, zwischen den Obrigkeiten auf Weltebene. Auf der absoluten Gültigkeit dieser Ordnung beruht die Bindung der Pflicht und die Unverletztlichkeit des Rechts. Die Autorität selbst ist eine Forderung dieser Ordnung und kann also nur innerhalb dieser gelten. Das zweite Thema ist die zentrale Stellung der menschlichen Person in der Gesellschaft. Leo XIII. bestätigt als erster diese Zentralstellung für die ökonomischen Verhältnisse. Pius XI. und Pius XII. entwickeln die Rechte mit sozialökonomischem Inhalt und halten auch gegenüber totalitären Staaten den Sinn staatlicher Organisationen als Dienst an der Person aufrecht. Gemeinwohl ist kein absoluter Wert, sondern auf das Wohl der Personen bezogen. Johannes XXIII. bringt die Lehre seiner Vorgänger zur organischen Synthese: Jeder Mensch hat, als Person, Recht auf die Ausübung jener Religion, die ihm sein Gewissen vorschreibt, selbst wenn dieses nicht mit der objektiven Ordnung übereinstimmte – wenn Johannes auch anerkannte, daß eine vertiefende Durchleuchtung des Problems notwendig bleibe. Sein Standpunkt ist in der vorausgehenden Lehre enthalten und ist dessen Endphase. Gibt es eine absolute moralische Ordnung und hat jeder Mensch die Pflicht, danach zu leben, nach Maß und Weise, wie er diese erkennt, dann hat er auch ein Recht darauf, wenn auch immer innerhalb der Grenzen der öffentlichen Ordnung.

Murray kritisiert und rechtfertigt zugleich die Lehre Leos XIII. von historisch-soziologischem

Standpunkt aus. Leo sieht den Monarchen als «Vater des Vaterlandes», der mit seiner «väterlichen Gewalt» die Menge – das *miserum vulgus* und die *imperita multitudo* – lehren soll, was wahr und gut ist, und sie vor Irrtum und Übel beschützen soll. Manchmal muß er gegenüber Böswilligen tolerant sein, um schlimmere Folgen in seiner Familie zu verhüten. Leos Schau steht im Zeitzusammenhang. Sie beruht auf dem damaligen kulturellen Ziel. Daher die patriarchalische Auffassung von der Herrschaft, die Vermengung von Staat und Gemeinschaft, die ethische Auffassung vom Staat, die Theorie von der bürgerlichen Toleranz als Hypothese. Damit ist die Theorie historisch gebunden und kein reiner Ausdruck der katholischen Lehre. Leos Lehre war nicht falsch, sie ist lediglich veraltet.

Übrigens ist man sich in der Interpretation der Lehre Pius' XII. und Johannes' XXIII. noch nicht einig. Während *Hartmann*, *Pavan*, *Murray* u.a. die Rede Pius' XII. vom 6. Dezember 1953 als eine Umkehrung von These und Hypothese auffassen, wollen *Guerrero* und *Laureano Pérez Mier* («Pio XII y el derecho público» in «Salmaticensis» 1956) darin die Lehre Leos XIII. wiedererkennen. Während manche meinen, «Pacem in terris» erkenne jedem das Recht zu, Gott nach seinem Gewissen zu dienen, selbst wenn dieses Gewissen irrt, meinen andere, dieses Recht werde nur dem rechten Gewissen zuerkannt. Siehe über diese Frage auch *Victorino Rodriguez:* «La *Pacem in terris* y la libertad religiosa» (Ciencia tomista, 90, 1963); *E. Fz. de Regatillo:* «La libertad religiosa y Juan XXIII» (Sal terrae, 1963) und *José M. Saiz*, «La libertad religiosa en la *Pacem in terris*» (XXIV. Semana española de teología, September 1964).

Borne hält die drei Arten, um einem Bruch mit dem Syllabus zu entgehen, für unzureichend. Weder eine historische Relativierung, noch die Unterscheidung These-Hypothese, noch ein eventueller Versuch, das Dokument als prophetische Warnung vor der individualistischen Freiheit der modernen Welt zu sehen, löst das Problem, das dieses Dokument auch weiterhin stellt. Es klagt mit Recht eine Politik ohne moralische und geistige Ordnung an, ein Gewissen ohne Normen, Werte und Wahrheiten. Aber es sieht das Heil ganz allein in einem Katholizismus, der als Staatsreligion bejaht wird, weil die römische Kirche, die im Besitz der Wahrheitsfülle ist, die Totalität der Normen und Werte lehre, die sowohl das ewige wie das zeitliche Heil sichern. Für den Katholizismus die Privilegien der Staatsreligion fordern, heißt: die Transzendenz, die Innerlichkeit, die Universalität, die dem Christentum wesentlich sind, vergessen; heißt auch, aus ihm einen politischen Absolutismus machen. Der Syllabus ist aus diesem philosophisch unhaltbaren Widerspruch nicht zu retten. Er hat mit Recht einige Wahrheiten eingeschärft, setzt aber gleichzeitig eine so geschlossene, so absolutistische Auffassung von Katholizismus voraus, daß die Wahrheit zu einem System degradiert wird, das für Leben und Freiheit verschlossen ist.

Chenu (in «Essais») sieht in der Entwicklung der kirchlichen Lehre eine «loi d'émergence». Fortschritt besteht für gewöhnlich in Ereignissen, Fakten, die mehr oder weniger organisch sind und sich nach und nach in Strukturen verfestigen, ökonomischen, politischen, sozialen, in denen sich dann Ideen entwickeln. «Pacem in terris» und Paul VI. warnen davor, Ideen und historische Bewegungen, selbst wenn diese aus Ideen entstehen, zu identifizieren. Nach diesem Gesetz wird auch der Theologe seine Quelle interpretieren, ohne dem Text von so hohem Rang unrecht zu tun, auch ohne angewandte Apologie, mit der realistischen Glaubenseinsicht, daß auch das christliche und menschliche Mysterium unter dem Gesetz des irdischen Ausdrucks steht.

Die Konzilserklärung, so bemerkt *Jimenez*, beziehe sich auf die Immunität gegen Zwang in der bürgerlichen Gesellschaft. Sie lasse ausdrücklich unberührt die traditionelle Lehre über den moralischen Anspruch von Offenbarung und Kirche Christi auf den Menschen und die Menschengemeinschaft.

Dieses Thema behandeln noch *Jacques Leclercq* in «De vrijheid van opinie» (Kapitel 8: «De pausen en de moderne vrijheden») und *Miguel Nicolau* in «Historia del magistero pontificio sobre la libertad religiosa» (Orbis catholicus, 7,1964) und in seinem Werk «Laicado y santitad eclesial, colegialidad y libertad religiosa» (Madrid 1964).

8. Gewissensfreiheit als Fundament der Religionsfreiheit bleibt umstritten

Murray erkennt an, daß die Theorie, nach welcher das Recht auf Religionsfreiheit sich auf die Achtung stütze, die andere oder der Staat dem ehrlichen, aber eventuell irrenden Gewissen schulden, kein Indifferentismus oder Subjektivismus ist. Die Theorie hat aber keine Beweiskraft. Auch die Konzilserklärung enthält sie nicht. Die Frage nach

Wahrheit oder Unwahrheit des Gewissens ist ohne Zusammenhang mit dem juridisch-gesellschaftlichen Problem der Religionsfreiheit. Ebenso entschieden verwirft *De Broglie* die Berechtigung dieses Arguments. *Pavan*, der dem rechten Gewissen ein Naturrecht auf freies Handeln zuzuerkennen scheint, dem irrenden Gewissen ein positiv zuzuerkennendes Recht um des öffentlichen Wohls willen, d.h. zur Verhütung von Diskriminierung und zur Förderung der Freiheit der Minderheiten, die in der Wahrheit sind, meint nichtsdestoweniger, daß die bürgerliche Religionsfreiheit außerhalb dieser Frage stehe, da sie ein positives Recht zur Garantie eines Personrechtes sei.

Ein allgemeines Prinzip, daß jedes Handeln nach einem aufrechten, wenn auch irrenden Gewissen dem Zugriff der Staatsautorität entzogen sei, ist selbstverständlich unhaltbar. Die Autoren, die Religionsfreiheit als eine besondere Anwendung der Gewissensfreiheit ansehen, gehen denn auch nicht von den einzelnen Realitäten der Handlungsfreiheit aus. *D'Arcy* stellt zwei thomistische Grundsätze voran: die Moralität eines Menschen wird bestimmt durch die Treue zu seinem eigenen Gewissen, und der Mensch ist nicht für die Autorität der Obrigkeit da, sondern umgekehrt. Daraus folgert er, gegen Thomas, daß Staatszwang zum Handeln gegen das Gewissen außerhalb der Befugtheit der Obrigkeit fällt und zwar kraft Naturrecht. Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses und des Gottesdienstes ist lediglich eine besondere Anwendung dieser Freiheit. Für *Janssens* sind die entscheidenden Elemente für Gewissensfreiheit im allgemeinen und Religionsfreiheit im besonderen die Würde des moralischen Subjekts (wodurch die Person selber für die Übereinstimmung ihres freien Handelns mit dem Urteil ihres Gewissens verantwortlich ist) und seine Stellung als gesellschaftliches Wesen, das die Freiheit anderer zu achten hat (worin gleichzeitig die Grenze seiner Freiheit liegt, da jene, wenn notwendig, durch zwingendes Recht aufrechterhalten werden muß).

Das zentrale Problem der Konzilserklärung ist für *Jimenez* gerade das Verhältnis der objektiven natürlichen und geoffenbarten Ordnung zur Würde und Wirklichkeit des Subjekts. «Pacem in terris» nannte unter den Rechten des Menschen: die Freiheit, Gott «nach der rechten Norm seines Gewissens» zu dienen – *ad rectam conscientiae suae normam*. Ist das Fundament des Rechts die «rechte Norm», konform der objektiven Wahrheit? Oder «das rechte Gewissen»? Das ehrliche, obschon vielleicht irrende Gewissensurteil? *Janssens* und *Rodriguez* wiesen auf, daß die «rechte Norm» in der thomistischen, das «rechte Gewissen» in der scotistischen und suarezianischen Linie liegt. Das Konzil folgt wohl der letzteren. Nicht nur für das private, sondern auch für das gesellschaftliche Leben gilt im religiösen Handeln die Norm des aufrechten Gewissens.

9. Die Würde der menschlichen Person als Basis

Nach der Interpretation von *Murray* ist die Würde der menschlichen Person die objektive Wahrheit, auf welcher das Konzil das Recht der Religionsfreiheit aufbaut. Diese Würde besteht in dem Vermögen, nach eignem Urteil frei zu handeln, aus Pflichtbewußtsein, ohne Zwang. Auf dieser Wahrheit beruht die ganze sozial-juridische Ordnung, auch der Rechtsgrundsatz, daß Freiheit die fundamentale Norm ist und Zwang nur in Not gesetzlich werden kann. Das Recht, nicht gegen sein religiöses Gewissen handeln zu müssen, ist absolut und für jeden Zwang unantastbar; das Recht, nach seinem religiösen Gewissen handeln zu können, ist begrenzt durch die öffentliche Ordnung, die auch mit Rechtszwang aufrechterhalten werden darf.

Innerhalb der eigenen, autonomen Sphäre hat der Mensch gegenüber anderen, auch gegenüber dem Staat, das Recht zu handeln, wie er will, eventuell sogar unmoralisch (*De Broglie*, *Jimenez* u.a.). Er hat sogar ein Recht darauf, daß diese Autonomie, falls nötig, durch Staatszwang gegen Verletzung geschützt wird. Die Autoren machen darauf aufmerksam, daß damit kein Recht auf unmoralisches Handeln gegeben wird, sondern lediglich auf Freiheit des Handelns. Der Bereich individueller, persönlicher Autonomie wird außerhalb der Sphäre des erzwingbaren Rechts gestellt.

10. Die Glaubensfreiheit als Argument

Die Glaubensfreiheit als Argument für das Recht auf Immunität gegen Rechtszwang im religiösen Bereich wird von *De Broglie* an sich nicht als genügend betrachtet: Auch die erzwingbare Gerechtigkeit muß ja frei geübt werden. *Jimenez* stellt fest, daß dieses Argument vor allem nach dem zweiten Weltkrieg Relief bekommen habe, als Reaktion gegen die totalitären Regime. Die Lyoneser Professoren *Vialatoux* und *Latreille* stellten in «Chrétienté et laicité» (Esprit, 1949) die These auf, daß der religiöse Akt oder der Glaubensakt der höchste

freie Akt sei und deshalb politischen und gesetzlichen Zwang ausschließe. *Léonard* führte in «Tolérance et communauté» (1952) dafür außerdem den übernatürlichen Charakter des Glaubens an. Zwang erhöbe den Anspruch, die Gnade zu ersetzen. *Jimenez* weist auf das juridische Argument hin, daß der innere Glaubensakt außerhalb der Kompetenz des Rechts fällt; ähnlich auch *Broglie*.

Auch wer mit *Janssens* Religionsfreiheit als eine besondere Spielart der Gewissensfreiheit ansieht, erkennt doch ihren eigenen Charakter an. Die religiöse Entscheidung ist die wesentlichste für die Lebensorientierung. Der übernatürliche und freie Charakter des Glaubens ist die stärkste Garantie für Religionsfreiheit. Achtung vor ihr ist nicht nur eine Forderung der Liebe und Gerechtigkeit, sondern auch der geoffenbarten Struktur des Glaubens. Für *Chenu* gehört diese sogar zur Wurzel des Problems der Religionsfreiheit. Wissenschaft weicht vor einer Evidenz, die keine Wahl zuläßt. Glauben ist Erkennen in einer Liebesintuition und durch sie eine Begegnung von Person zu Person; eine Entscheidung, die nicht auf ihre Motive zurückgeführt werden kann, selbst wenn diese gültig wären; eine Initiative von Gottes Liebe, die niemals zwingt, ein Erkennen und Wissen auf Zeugnis hin. Dies Wissen schließt Freiheit ein. Jeder Druck, auch gesellschaftlicher Druck, entwürdigt zugleich mit der Freiheit auch die Glaubenswahrheit.

Pavan beleuchtet die gesellschaftliche Dimension des Verhältnisses des Menschen zu Gott als Zentrum der moralischen Ordnung, das unangreifbar von Zwang oder Druck von außen her auch durch keine Staatsautorität direkt zu beeinflussen ist. Es gibt keinen Ersatz für das Licht der Wahrheit noch für die Freiheit des Geistes. Religiöser Glaube kann nur so geäußert werden, wie er innerlich erlebt wird, sonst würde jeglicher religiöse Sinn verlorengehen. Die einzige logische Folgerung ist, daß jeder Mensch das Recht hat, seinen eigenen Glauben so zu bekennen, wie sein Gewissen es ihm eingibt; ein Recht, das unmittelbar aus seiner Würde als menschlicher Person hervorgeht. Oder wie es *De Broglie* u.a. ausdrücken: Zum autonomen Bereich des Menschen gehören an erster Stelle Glaube und Glaubensäußerung.

11. Das Argument aus der Schrift

Das Schriftargument ist für *Bronkhorst* absolut primär. Im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13) geht es nicht um das Recht auf Irrtum oder sogar das Recht des irrenden Gewissens, sondern um die Inkompetenz der Diener des Herrn, Weizen und Unkraut voneinander zu unterscheiden und zu scheiden. Weder Petrus noch die anderen Apostel sind dazu befugt. Dabei denke man an die Freiheit, die der Vater dem «verlorenen Sohn» gab (Lk 15); und an die tiefste Absicht der Mission des Paulus unter den Heiden: sein eigenes Volk zum Nacheifern anzuregen, um wenigstens einige zu gewinnen (Röm 11,13 ff.); mit keiner Spur ist da an Zwang gedacht, an eine Unterdrückung Israels. Das Neue Testament zwingt zu der Folgerung: Gott verfolgt nicht den Weg der Macht, des Zwanges, der Diskriminierung; er will nicht geistigen oder gesellschaftlichen Terror, sondern den Weg des Opfers. Auch *Gonzalez Ruiz* (in «Problemen») kommt zu dem Ergebnis, daß die Schrift zur Achtung vor dem irrenden Gewissen verpflichtet. Der «Starke» muß auf das Gewissen des «Schwachen» Rücksicht nehmen (1 Kor 8,4–13; 10,23–33; Röm 14,1–15); niemand kann sich ein entscheidendes Endurteil anmaßen; bis zum Endgericht muß es friedliche Koexistenz geben von Gut und Böse, von Wahrheit und Irrtum (1 Kor 4,3–5; 6,2). Auch für diesen Autor ist am deutlichsten Mt 13. Eine Analyse der Texte über Obrigkeit und Autorität zeigt, daß die Staatsautorität nicht von dieser Welt ist, sie hat sogar eine dämonische Tendenz. Nirgendwo wird – wenn auch noch so leise – angedeutet, daß sie eine Aufgabe bei der Ausbreitung des Reiches Gottes haben könnte. Die Kirche unterwirft sich ihr, aber bleibt in ihrer eigengearteten Sendung vollkommen unabhängig. Staatlicher Machtapparat im Dienst der Kirche bedeutet Verstoß gegen den neutestamentlichen Begriff der Religionsfreiheit.

12. Die Inkompetenz der Staatsautorität

Die Unbefugtheit der staatlichen Autorität zum Zwang in Sachen des religiösen Glaubens und religiösen Bekenntnisses ist von selber mit der Autonomie der Person gegeben, auf welche Argumente man diese auch stützen mag: die Würde der Person, die Anerkennung des Menschen als eines moralischen Subjekts, die Gewissensfreiheit, die Art des Glaubensaktes, die besondere Artung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, die Heilige Schrift. Man führt auch Argumente an, die aus der Art dieser Autorität selber entspringen. Der Prozeß der Rationalisierung, angewendet auf die Staatsautorität, hat diese kollegialen Organen in die Hand gegeben, die mit Stimmenmehrheit beschließen:

eine Form, die äußerst ungeeignet ist, um sich unmittelbar über geistige Werte auszusprechen (*Pavan*). Das Verhältnis des Menschen zu Gott steht nicht im Dienste der Autorität (*De Broglie*). Der politischen Frage nach Recht und Pflicht der bürgerlichen Obrigkeit – korrelativ der juridischen Frage nach Rechten und Pflichten des Bürgers – entspricht der Unterschied zwischen den zwei Bereichen des menschlichen Lebens: dem heiligen und religiösen Bereich und dem profanen und bürgerlichen Bereich; die Konzilserklärung zitiert nur Mt 22,21; das Mittelalter unterschied *sacerdotium* und *imperium*; Leo XIII. wies das zeitliche Gemeinwohl der Kompetenz des Staates zu; nach der Lehre Pius' XII. und Johannes' XXIII. ist diese Kompetenz auch in dieser Beziehung durch den höheren Rang der Menschenrechte beschränkt, in denen das Recht auf Religionsfreiheit einen besonderen Platz einnimmt (*Murray*). *Jimenez* sieht die gesellschaftliche Ordnung der Religion als eine hypothetisch-naturrechtliche Staatsaufgabe, nämlich wenn diese nicht durch positive Einsetzung Christi der Kirche aufgetragen wäre. Die nun bestehende Inkompetenz des Staates ist eine theologische Wirklichkeit.

13. Kompetenz der Staatsautorität Grenzen der Religionsfreiheit

Mit verschiedenen Kriterien sucht man zu bestimmen, wo Religionsfreiheit als Recht auf Immunität von Staatszwang aufhört, und also ein Recht des Staates auf zwingendes Eingreifen beginnt. *De Broglie* nennt als erste Grenze die Rechte anderer Menschen, nicht nur die Rechte des einzelnen, sondern auch die gesellschaftlichen Rechte des Gemeinwohls, die durch die Gesetzgeber festzusetzen sind; das enthält viel mehr als den Schutz der privaten Interessen von Individuen. Rechtszwang kann Verletzung der Rechte anderer verhindern, und darüber hinaus all das, was beträchtlich gesellschaftlich schädlich ist. Bestimmte antisoziale Verhaltensweisen können verhindert werden; ebenso Handlungen, die gegen Grundforderungen des gesellschaftlichen Lebens gerichtet sind oder die das seelische Gleichgewicht stören (z. B. spiritistische Sitzungen). Widerstand gegen bestimmte Tätigkeiten oder sogar Religionen ist nur möglich, wenn diese selber gegen Grundforderungen der elementaren gesellschaftlichen Moral verstoßen. *D'Arcy* erwähnt, daß der australische High Court eine Forderung nach Freistellung von der Dienstpflicht aus religiösen Gründen abwies, indem er darlegte, daß die Auferlegung einer Forderung, die nichts mit Religion zu tun habe, keine Behinderung der freien Ausübung einer Religion bedeute. Der Autor folgert, daß Gesetz oder Richter nicht ausmachen können, was religiös wahr oder unwahr sei, wohl aber, daß ein bestimmter Glaubenspunkt oder Glaube mit Recht als Religion ausgegeben wird. Sonst könnte jede Handlung dem Einfluß der Staatsautorität entzogen werden, einfach dadurch, daß man sie als «religiös» stempelt.

In den Theorien von *Murray* und *Janssens* ist dieses Kriterium überflüssig. Ersterer stellt fest, daß die Theorie, nach welcher die Obrigkeit moralisch und rechtlich verpflichtet sei, religiösen Irrtum und Übel zu verhindern, wo dies möglich ist, von Pius XII. und dem Konzil verworfen wurde. Für falsch hält er auch die Theorie, die das Recht auf Repression mit dem Gemeinwohl begründet, da die Sorge für das Gemeinwohl keine ausschließliche Obrigkeitsaufgabe und Religionsfreiheit ein wesentliches Element des Gemeinwohls sei. Das Konzil bejaht die Theorie, daß nicht das Gemeinwohl als solches, sondern eines ihrer Elemente, die öffentliche Ordnung, die eine elementare Gerechtigkeit, ein Minimum von Moralität und einen substantiellen Frieden einschließt, ein richtiges Kriterium biete: öffentliche Verhaltensweisen, auch wenn sie aus religiösen Motiven kommen, können als Gesetzesübertretungen gesetzlich verhindert werden, wenn sie die Rechte anderer verletzen, die öffentliche Sittlichkeit antasten oder den gesellschaftlichen Frieden gefährden.

Janssens kritisiert Artikel 29, § 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: «In der Ausübung seiner Rechte und im Genuß seiner Freiheiten ist jeder nur an die Beschränkungen gebunden, die vom Gesetz festgelegt werden mit dem ausschließlichen Ziel, die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten anderer zu sichern und den gesetzlichen Forderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und dem Gemeinwohl in einer demokratischen Gesellschaft Genüge zu tun.» Diese Formel schließt nicht ausdrücklich aus, daß die Obrigkeit festlegt, was Moral, öffentliche Ordnung, Gemeinwohl und Demokratie enthalten. Deutlicher personal ist der Begriff «Begrenzungen, die vom Gemeinwohl gefordert werden». Gemeinwohl verstanden als Bedingungen der Gemeinschaft, der Zusammenarbeit und der gemeinsamen Verteilung der daraus erfließenden Güter. Dieser Begriff schließt Maßregeln aus, die in Widerspruch

zur menschlichen Würde stehen, da diese niemals durch das Gemeinwohl, dessen erster Inhalt die Menschenwürde ist, hervorgerufen werden können. Staat und internationale Organisationen müssen von jedem die Würde aller achten lassen; deshalb die notwendigen Beschränkungen, nur auf dem zeitlichen Gemeinwohl zu basieren, nicht aber auf der einen oder anderen religiösen Überzeugung, das eben für alle gleichermaßen gilt, ohne Unterschied der Lebensanschauung.

Jimenez faßt die Lehre des Konzils also zusammen: Die natürlichen Grenzen des Naturrechts auf Religionsfreiheit setzen die Elemente der rechtmäßigen bürgerlichen Ordnung: Schutz der Bürgerrechte, zu denen Religionsfreiheit und deren friedliche Ordnung gehören; sozialen Frieden; Aufrechterhaltung der öffentlichen Moral; Rechtsgleichheit aller Bürger ohne Diskriminierung. Die Erklärung des spanischen Episkopats beim Abschluß des Konzils am 8. Dezember 1965 stellt mit Recht fest, daß die Grenzen für die Religionsfreiheit je nach den gesellschaftlichen Strukturen der verschiedenen Länder ebenfalls verschieden sein können.

In Zusammenhang mit diesem Thema bemerkt *Schillebeeckx*, daß prinzipielle Toleranz gegenüber prinzipieller und faktischer Intoleranz sinnlos ist. Auch der Staat muß gegen Propaganda oder Organisation auftreten, die die Gewissensfreiheit angreifen. In Grenzfällen kann Toleranz zum Zwang übergehen.

14. Staat und Religion

Inkompetenz in religiösen Angelegenheiten bedeutet nicht Gleichgültigkeit. Inkompetenz betrifft die Abgabe von Werturteilen über den Inhalt des Religiösen, nicht aber die Bereitstellung von Mitteln an die Bürger, um diesen Inhalt zu kultivieren und zu assimilieren. Der Staat hat dabei eine positive Funktion, wie auch gegenüber Wissenschaft, Kunst und so weiter (*Pavan*). Aufgabe des Staates ist nicht die Förderung der Religion selbst, sondern die Sicherung ihrer freien gesellschaftlichen Ausübung als eines Rechts des Menschen und eines Elements des Gemeinwohls, die zur Rechtspflicht der Obrigkeit gehört. Das Konzil leugnet nicht die moralische Aufgabe des Staates und seine Verpflichtung, durch gerechte Gesetzgebung und gute Regierung den Bürgern zu helfen, sittlich und christlich zu leben. Das ist eindeutig ein Gut der irdischen und zeitlichen Ordnung. Die Obrigkeit hat nicht nur die öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten; sie hat viele Aufgaben gegenüber dem Gemeinwohl (*Murray*). Der Staat hat die Pflicht, dafür zu sorgen, daß alle die objektiven Lebensbedingungen erreichen, um ihr Leben nach persönlicher Überzeugung einzurichten. Religionsfreiheit und Weltanschauungsfreiheit sind positive Werte; daher die Aufgabe des Staates, die Entwicklungs- und Erziehungsmöglichkeiten für die verschiedenen Gruppen zu fördern, zumindest nach den Forderungen eines proportionalen Verhältnisses und gemäß der verteilenden Gerechtigkeit (*Schillebeeckx*). Sogar der extrem neutrale Staat kann nicht allen religiösen Gruppierungen absolut gleichgültig gegenüberstehen; vielleicht wohl in Hinsicht auf bestimmte Punkte wie z. B. die dogmatische Lehre über Gott und Mensch; aber sowohl neutrale wie konfessionelle Staaten werden jene Gruppen begünstigen, die einen günstigen Einfluß auf die gesellschaftliche Moral ausüben (*De Broglie*). Der Staat hat die Aufgabe, religiöse Gemeinschaften zu stützen, nicht wegen ihrer Weltanschauung, sondern lediglich nach soziologischen Maßstäben (*Janssens*). Der Staat hat, neben der durch zwingendes Recht aufrechtzuerhaltenden öffentlichen Ordnung, ein weites Feld nichtkoaktiver Sorge für das Gemeinwohl, wozu auch die Sorge für die Werte der Religion gehört, insofern die gesellschaftliche Ordnung diese fördert. Das ist keine Angelegenheit der religiösen, sondern der zeitlichen Ordnung. Es ist ein Ausfluß der funktionalen Unterordnung des Staates unter die Werte der Religion, wie unter jene der Kunst, der Wissenschaften, der Wirtschaft und so weiter. Es ist keine Pflicht der Religiosität unmittelbar gegenüber Gott, sondern der Gerechtigkeit unmittelbar gegenüber den Bürgern (*Jimenez*).

15. Konfessioneller Staat?

Eine moderne Form der «These» ist die von *De Broglie:* der einfache und fundamentale Begriff sei nicht der neutrale, sondern der konfessionelle Staat. Neutralität werde mit kontingenten Gründen motiviert, die einen Kompromiß fordern, der mancherlei Formen annehmen kann, von denen nicht eine einzige bedingungslos gutzuheißen oder zu verwerfen ist. Religiöse Wahrheit gehöre niemals zur erzwingbaren öffentlichen Ordnung; wohl aber gehören geistige und sittliche Werte zum Gemeinwohl, für das Bürger und Obrigkeit zu sorgen haben, und diese Werte schließen einen möglichst vollkommenen Besitz an religiöser und

moralischer Wahrheit und die Treue dazu ein. Katholische Bürger und Regierende brauchen sich im öffentlichen Leben nicht wie Agnostizisten oder Atheisten zu betragen. Die einzige Staatsform, die ihre Funktion wirklich erfüllen kann, sei der christliche Staat, der nicht nur fundamentale Grundsätze gesellschaftlicher Moral fördert, sondern die wahre Religion. Anstatt sich lediglich für das «Ideal» des neutralen Staates zu interessieren, sollten die Katholiken den Wert des christlichen Staates behaupten können, auch im Bewußtsein, daß der Begriff alles einschließt, was ökumenische Liebe an Offenheit und Wohlwollen für andere Religionen fordert. Übrigens sei die persönliche Einstellung der Regierenden entscheidender als die Staatsform.

Pavan erkennt an, daß es Situationen geben kann, in denen es opportun oder sogar notwendig ist, daß eine politische Gemeinschaft sich religiös qualifiziert und in ihrer Verfassung festlegt, daß Gesetzgebung und Regierung sich von den Grundsätzen einer bestimmten historischen Religion leiten lassen. Aber auch dann muß die Religionsfreiheit eines jeden Bürgers gesichert bleiben, und niemand darf aus religiösen Gründen in eine bürgerlich minderwertige Stellung gedrängt werden. Das könnte schließlich leicht zum politischen Druck führen, der das religiöse Leben mißbildet. Nach *Murray* will die Konzilserklärung den Eindruck vermeiden, als ob der patriarchalische katholische Staat, der andere Religionen vom öffentlichen Leben ausschließt, auf theologischen Gründen beruhe. Die Erklärung und Rechtfertigung dafür liegt allein in historischen Umständen. Wenn eine Religion einen gesetzlich privilegierten Stand hat, darf das die Freiheit anderer Religionen nicht ausschließen. Weiter geht die Erklärung nicht. Sie behandelt nicht das Problem der ungebildeten Menge, die in bestimmten Gebieten der traditionellen katholischen Kultur noch immer eine Realität ist. Kann der Staat sich da nun noch auf die «väterliche Gewalt» berufen? Die Frage betrifft eine Tatsache, und Tatsachen lassen keine Schlüsse auf Grundsätze zu. Es ist außerdem eine absonderliche Tatsache, auf der man keine Rechtsnormen aufbauen kann. *Dondeyne* leugnet die Existenz einer allgemeingültigen Lösung für die Rechtsverhältnisse zwischen politischer Autorität und Kirchengemeinschaft. Es komme darauf an, eine Formel zu finden, die sowohl für den guten Gang des Staatslebens wie auch für das freie Wirken und die Bewegungsfreiheit der Kirche die besten Garantien bietet. Die Findung einer solchen Formel und ihre Verwirklichung ist an erster Stelle die Aufgabe des christlichen Politikers.

Chenu spricht von der Niederlage, schlimmer noch: vom Irrtum des christlichen Staates. Die Person spielt in der Glaubenserkenntnis eine solche Rolle, daß diese nicht als ein Objekt behandelt werden kann, das man besitzt. Diese personale Einsicht kann nicht in Einrichtungen objektiviert werden, die daraus einen Kollektivbesitz machen und die Einsicht zur Pflicht machen, lediglich weil man zu diesem Kollektiv gehört. Da liegt die Grenze des Christentums, wenn die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen und damit der Glaube selbst sich in zeitlichen Strukturen, so legitim diese an sich auch sein mögen, und damit in unpersönlichen Verhaltensweisen festlegen. Häresie als Landesverrat zu behandeln ist dieselbe Machenschaft wie Unglauben zum Staatsgesetz zu erheben. *Liégé* erkennt die logische Kraft der abstrakten Argumente für den christlichen Staat an – die übrigens für die Staatskirche allgemein gelten –, steht ihr aber vom Standpunkt der Mission und des Evangeliums her mißtrauisch gegenüber. Wie kann es da noch einen gültigen Unterschied geben zwischen dem, was Gottes und was des Kaisers ist? Zwischen Irrtum und Irrenden, zwischen Wahrheit und denjenigen, die aus Gewissen diese Wahrheit annehmen? Wo ist da noch die Transzendenz der Kirche, die Innerlichkeit des Glaubens, die Geduld der Verkündigung, die Armut der kirchlichen Gewalten, die Hoffnung auf den christlichen Sieg? Den Vorzug verdiene ein neutraler Staat, der die Freiheit der Religion schützt. Die katholische Kirche fordere keine Staatsprivilegien auf Grund ihrer Wahrheit, sondern Achtung vor der Religion, die die Bürger auf verschiedene Art bekennen.

Jimenez hält die Grundsätze, die für die Religionsfreiheit des einzelnen gelten, auf die Gemeinschaft für analog anwendbar. Die Konzilserklärung gibt das unmittelbare Motiv an für die ausdrückliche gesetzliche Anerkennung einer bestimmten Religion oder mehrerer bestimmter Religionen, das für alle Fälle zutrifft, sowohl für Spanien, England oder Schweden, wie in islamischen, jüdischen und buddhistischen Staaten: die besondere Lage eines Volkes – oder: sein gemeinschaftliches Gewissen. Wie der einzelne Gottes Gesetz auf dem Weg über das eigene Gewissen erkennt, so auch die Gemeinschaft. Ihre juridische Ordnung richtet sich nicht unmittelbar nach der objektiven Ord-

nung, sondern mittelbar, auf dem Weg über das gemeinschaftliche Gewissen. Auch für die politische Gemeinschaft gilt der Grundsatz der Religionsfreiheit, daß man also nicht gezwungen wird, gegen das Gewissen der Gemeinschaft zu handeln, und nicht am Handeln nach diesem Gewissen gehindert wird. Auch das ist ein Naturrecht. Und auch diese Freiheit muß die Rechte anderer berücksichtigen: von Personen, Gruppen, anderen Ländern – und das internationale Gemeinwohl. Schließlich haben auch internationale politische Organisationen über staatliche Mißbräuche zu wachen, die unter dem Vorwand der Religionsfreiheit geschehen, wie es tatsächlich die entsprechende Unterkommission der UN zu tun versucht.

16. Der Grundsatz der Gegenseitigkeit

Über den Grundsatz der Gegenseitigkeit schrieb bereits Gregor IX. im Jahre 1233 an die französischen Bischöfe – *Pribilla* gab diesen Text heraus –, daß die Christen den Juden mit demselben Wohlwollen begegnen und sie aufnehmen müßten, wie Christen dies in heidnischen Ländern für sich selber erwarten. Dieser Grundsatz wird von *Hartmann* als Grundsatzargument anerkannt. Die Berufung zur Wahrheit ziele nicht auf die Ordnung einer Völkergemeinschaft hin, wo die Wahrheit nur von einer Minderheit erkannt wird. In ihr könne lediglich ein Gerechtigkeitsprinzip gelten, das für alle verständlich und annehmbar ist. *D'Arcy* führt diesen Grundsatz außerdem als missionarisches Motiv an. Wenn die Kirche diejenigen gewinnen will, die ihr fremd sind, so muß das Gesicht, das sie der Welt zeigt, als das Gesicht Christi erkannt werden können. Die Christen können lediglich als Jünger Christi erkannt werden, wenn sie auch nichtkatholische Minderheiten lieben wie sich selbst, und diese so behandeln, wie sie selber als Minderheit behandelt werden möchten. In diesem Licht sieht auch *Jimenez* die Erklärung des Konzils. Die Religionsfreiheit steht im Zeichen unserer Zeit. Die wachsende internationale, pluralistische Einheit der Menschheit macht weniger denn je und immer weniger den Grundsatz möglich, daß ein bestimmter Glaube oder eine bestimmte Religion die Gliedschaft an einer bestimmten politischen Gemeinschaft und den Genuß der Bürgerrechte bestimmt. Anderseits ist gerade das Ernstliche im Menschenleben und das, was in den Beziehungen der Menschen untereinander am meisten Achtung verlangt, dasjenige, was der religiösen Überzeugung und dem Gewissen als höchsten und lebendigsten menschlichen Werten am nächsten steht. Trotz der universalen Geltung der Verkündigung Christi und seiner Kirche bleibt das eigene, ehrlich gebildete Gewissen die unmittelbare Norm für religiöses Handeln. Der Konzilstext bedeutet einen authentischen Fortschritt für die positive Würdigung und Achtung des menschlichen Gewissens in den nationalen und internationalen Rechtsordnungen.

Dieses Bulletin hat sich auf die juridisch-politischen Aspekte der Religionsfreiheit sowie auf die entsprechende Konzilserklärung beschränkt. So wichtig diese Gesichtspunkte auch sein mögen, sie sind nicht die wichtigsten. Die jüngsten der zitierten Publikationen wenden sich schon weiteren Fragen zu: den Konsequenzen dieser Freiheit für die ökumenische Zusammenarbeit der christlichen Kirchen; ihren Konsequenzen für das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, für den Dialog mit den atheistischen Weltanschauungen und für die christliche Mission. Verschiedene Autoren, u. a. *Borne* und *Schillebeeckx*, weisen schon auf eine tiefere Voraussetzung des Rechts auf Religionsfreiheit hin, nämlich auf die persönliche Achtung vor der Überzeugung anderer selbst als Teilnahme eines jeden Menschen an der Wahrheit. Und vor allem stellt eine nicht nur juristische, sondern auch im ganzen gesellschaftlichen Leben geltende Religionsfreiheit die Kirche und die Katholiken vor die Frage nach der eigenen wirklich freien Erfahrung ihres Glaubens an Christus und nach der Erziehung zur Freiheit. Das Recht auf Religionsfreiheit wird allein diejenigen vor Abschließung im eigenen Ghetto (oder vor Verleugnung der eigenen Überzeugung) behüten und zur Bildung einer wirklichen Gemeinschaft mit Menschen und Gruppen anderer Überzeugungen instand setzen, die ihren eigenen Glauben und ihre Lebensanschauung in innerer, persönlicher Freiheit leben.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Biographie Seite 654

Iwan Žužek

Teilaspekte der Religionsfreiheit im christlichen Osten

Lediglich Teilaspekte werden hier aufgezeigt. Dies aus zwei Gründen. Erstens läßt der Raum eines bloßen Aufsatzes nicht mehr zu. Zweitens ist der Gegenstand offenbar völlig neu, und es würde einer eingehenden Untersuchung bedürfen, eine wirklich ausgewogene Darstellung dessen zu geben, was man im christlichen Osten unter Religionsfreiheit verstand und versteht. Wir hoffen jedoch, daß diese Notizen einen relativ guten Überblick über die Sachlage geben und einen Weg bahnen zu weiterer Forschung auf einem neuen und interessanten Gebiet.[1]

I. DIE STELLUNGNAHME ORIENTALISCHER KONZILSVÄTER

Die Bischöfe des Ostens gaben auf dem Konzil nur wenige Erklärungen über die Religionsfreiheit ab. Diese sind für die Lehre des Zweiten Vatikanums über diesen Punkt nicht besonders bedeutsam. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie aufgezeigt haben, daß die Konzilsväter des Ostens in ungewohnter Einmütigkeit die Erklärung über die Religionsfreiheit unterstützten. Die katholischen Ostkirchen leben als Minderheiten in einer Umwelt von Atheisten, Moslems oder Nichtkatholiken. Sie hatten im Lauf der Geschichte täglich unter religiöser Intoleranz und Haß und oft auch unter Verfolgung zu leiden. Es ist ein Wunder, daß sie überhaupt noch bestehen, da sie doch in einzelnen Ländern gesetzlich streng verboten sind; aber das Wunder setzt sich insgeheim fort. Begreiflicherweise war es ein Bischof des Ostens, Msgr. M. Doumith, der im Namen von siebzig Konzilsvätern des Mittleren Ostens, Afrikas und Asiens das Konzil ersuchte, die letzte Klausel von Nr. 7 des Schemas (*textus reemendatus*) der Erklärung, die den *status confessionalis* als Ideal vertrat, zu streichen. Dieser Begriff wäre von den Moslems mißverstanden worden. Für diese bildet das religiöse Recht die Grundlage des bürgerlichen Rechts. Das führt zu einer diskriminierenden Unterscheidung zwischen den «Gläubigen», die sich aller Rechte im Staate erfreuen, und den «Ungläubigen», die beständig eine *deminutio capitis* erleiden. Zweifellos aus den gleichen Gründen sprach auch Msgr. I. Ziadé gegen den Text. Er wollte nichts davon wissen, daß eine Religionsgemeinschaft das besondere Recht haben solle, den Staat nach ihren eigenen Gesetzen zu ordnen, denn 1. stehe das im Widerspruch zum gesamten Dokument, 2. liege darin eine ausdrückliche Gutheißung religiöser Diskriminierung, 3. sei das dem Evangelium zuwider, wonach die Christen jeder legitimen Autorität gehorchen sollen, ohne dafür als Gegengeschenk einen besonderen staatlichen Schutz zu verlangen, und 4. richte sich das nach dem Prinzip *cuius regio, eius religio*. Die Interventionen des Patriarchen Paul Meouchi und des Kardinals J. Slipyi, des Ukrainischen Erzbischofs, traten für die Erklärung ein, aber ihre Hauptargumente hatten einen mehr allgemeinen Charakter und spiegelten nicht die besondere Lage der katholischen Unierten des Ostens wider.

II. DIE RELIGIONSFREIHEIT BEI ORTHODOXEN AUTOREN

Ich bin Prof. H. Alivisatos, dem bekannten griechischen Kanonisten, zu tiefem Dank verpflichtet für einen Brief, worin er mir einige Leitlinien zum Verständnis der orthodoxen Ansicht über die Religionsfreiheit zog. Er erwähnte einige wenige Werke und schrieb das Fehlen einer ausgedehnteren Literatur dem echt demokratischen Charakter der Orthodoxen Kirche zu. In dieser wird die

Glaubensfreiheit selten erörtert, bildet sie doch eines der wesentlichen Elemente der Lehre des hl. Paulus und somit ein notwendiges Kennzeichen der Kirche.

Es waren russische Kanonisten, die zu Beginn dieses Jahrhunderts einige gute Werke über Religionsfreiheit verfaßten. Den Anlaß dazu gab das Staatsgesetz vom 17. April 1905, das im Russischen Reich die Glaubensfreiheit einführte. Die besten Autoren wie Berdnikow, Solokow, Krasnožen und einige andere legten im wesentlichen die gleiche Lehre vor wie die Mehrheit der katholischen Autoren aus der Zeit vor dem Konzil. Eine Zusammenfassung dieser Ansichten ist zu finden in dem 1917 erschienenem Werk «Cerkovnoe pravo» («Kirchenrecht», S. 303 ff) von Krasnožen: 1. Bei der Verbreitung des christlichen Glaubens ist jede Gewaltanwendung verboten; die einzige Waffe, welche die Kirche auf diesem Gebiet besitzt, ist das Wort; 2. Da die Kirche davon überzeugt ist, daß man ihr angehören muß, um das Heil zu erlangen, muß es ihr angelegen sein, daß ihr Glaube verbreitet und die Werbung, die Propaganda für alle andern religiösen Lehren untersagt wird; 3. Sie darf nicht darauf ausgehen, ihre Gesetze und Riten Gliedern anderer Kirchen mit Gewalt aufzuzwingen; 4. Umgekehrt darf sie nicht dazu gezwungen werden, ihre Sakramente solchen zu spenden, die nicht ihre Glieder sind. Um die Jahrhundertwende waren in Rußland immer noch viele Kleriker offen der Ansicht, Gewaltmittel seien nicht verwerflich, sofern sie gegen die Feinde der Kirche angewandt würden. Die besten russischen Denker fühlten jedoch, daß das im Gegensatz zu der echten orthodoxen Haltung stehe. Tolstoj lehnte sich auf und nannte die Kirche, die sich solcher Mittel bedient, eine «weltliche und unchristliche Institution.» Chomjakows (†1860) Hauptidee über die Orthodoxie war, daß diese eine Synthese von Einheit und Freiheit in der Liebe darstelle. Er bezichtigte den Katholizismus, die Freiheit der Einheit zu opfern, und den Protestantismus, im Gegensatz dazu die Einheit der Freiheit geopfert zu haben. Dostojewskijs weltberühmtes Kapitel über den «Großinquisitor» in den «Brüdern Karamazov» war vielleicht der Wendepunkt, der manche bewog, ihre Einstellung zu ändern. Sein eigentlicher Sinn liegt darin, daß die gekreuzigte Wahrheit nicht Gewalt anwenden darf, um alle Menschen an sich zu ziehen. Dostojewskij tadelte die spanische Inquisition, doch tadelte er in diesem Kapitel noch mehr jeglichen «theokratischen Staat» (das Russische Reich zuerst), der naturgemäß die Geistes- und Gewissensfreiheit unterdrücken muß. Dostojewskij und Chomjakow waren die Lehrmeister der Theologie von Berdjajew (†1948), die auf dem Begriff Gottes als des Abgrunds der Freiheit gründet und den Autor bisweilen dazu brachte, sich gegen jede kirchliche Direktive aufzulehnen. Bulgakow (†1944), ein Freund Berdjajews, vertrat offen die Auffassung, daß Sünden gegen die Freiheit naturnotwendig Sünden gegen die Orthodoxie, gegen die Kirche und gegen den Hl. Geist seien. Als Bulgakows Lehre über die «Sophia» von orthodoxen Hierarchien offiziell verurteilt wurde, erblickte Berdjajew darin den «Geist des Großinquisitors» und erklärte öffentlich unter Protest, daß es in der katholischen Kirche größere Freiheit als in der Orthodoxie gebe («Put», Nr. 49, S. 75), obwohl er früher das gerade Gegenteil behauptet hatte («Die Ostkirche», S. 5). Religionsfreiheit bedeutet nicht das gleiche wie Insubordination gegenüber der kirchlichen Autorität. Nach dem oben Gesagten erscheint es als gewiß, daß die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit von der orthodoxen Welt als die klarste Formulierung einer dem Osten und dem Westen gemeinsamen Wahrheit begrüßt werden wird. In einer im November 1965 zu Rom gehaltenen Ansprache nahm Msgr. Emilianos Timiadis die Erklärung als eine ökumenische Notwendigkeit an.[2]

Den Rechtsbestimmungen der Ostkirchen läßt sich in bezug auf die Religionsfreiheit wenig entnehmen. Sie fordern einzig, daß die christliche Taufe frei zu empfangen ist, und verbieten, bei der Glaubensverbreitung irgendwie Gewalt anzuwenden. Archimandrit Hieronymos I. Cotsonis zählte 1963 in einem kurzen, doch ausgezeichneten Aufsatz die diesbezüglichen Canones auf und schloß daraus, daß die Kirche in ihrer Gesetzgebung nie erlaubt hat, bei der Verbreitung des Glaubens Gewalt anzuwenden, sondern daß sie stets versucht hat, die freie Entscheidung derer, die den christlichen Glauben annehmen, sicherzustellen. Er glaubt jedoch, daß es in der Geschichte der Ostkirche Fälle gibt, in welchen die Verbreitung des Evangeliums mit Gewalt geschah. Das war jedoch eine Abweichung vom rechten Weg, der vom Herrn, dem Kirchenrecht und den morgenländischen Kirchenvätern wie Gregor von Nazianz und Athanasios d. Gr. aufgezeigt worden war. Diese Abweichungen vermochten die Regel nicht zu ändern. Obwohl das kanonische Recht selber verpflichtenden Charakter hat und gelegentlich

durch Kirchenstrafen sich Nachachtung verschafft, setzt es als absolut notwendige Vorbedingung den freien Eintritt in die Kirche voraus» (111).

III. RELIGIONSFREIHEIT UND PROSELYTISMUS

Die akuteste Frage in bezug auf Religionsfreiheit und ökumenische Bewegung ist für orthodoxe Autoren der Proselytismus. Das Ökumenische Patriarchat gab im Januar 1920 einen Rundbrief an alle christlichen Kirchen heraus, in welchem erklärt wurde, es sei eine notwendige Vorbedingung zu ökumenischen Kontakten, die gegenseitige Proselytenmacherei unter den christlichen Kirchen radikal aufzugeben. Die gleiche Forderung erhoben die Vertreter der Griechischen Kirche unter Führung von Prof. H. Alivisatos an der Weltkonferenz für *Faith and Order*, die 1920 in Lausanne stattfand, im Hinblick auf den gemeinsamen Einsatz aller Kirchen im Missionswerk in nichtchristlichen Ländern. Milaš (S. 467) stellte 1926 fest, daß die Orthodoxe Kirche (worunter er alle ihre Gliedkirchen verstand) jegliche Proselytenmacherei unter christlichen Völkern streng verbietet. Die Forderung der Orthodoxen schien aber irgendwie der Religionsfreiheit zu widersprechen. Gemäß der zu Neu-Delhi abgehaltenen Versammlung des Weltrates der Kirchen schließt diese auch «die Freiheit ein, durch formelle oder nicht formelle Instruktion zu lehren sowie zu predigen mit der Absicht, den eigenen Glauben zu propagieren und andere zur Annahme des Glaubens zu bewegen». Um ihren Standpunkt darzulegen, verfaßten die Orthodoxen eine Reihe von Schriften, wovon die beste die des Msgr. Chrysostomos Konstantinidis, des Vertreters des Ökumenischen Patriarchates, ist, und ein in der Zeitschrift «Orthodoxia» erschienener Aufsatz eines anonymen Autors. Dieser Aufsatz übernimmt voll und ganz die im Interesse des Ökumenismus getroffene Unterscheidung zwischen christlichem Zeugnis (*μαρτυρία*) und Proselytismus, obwohl schwer zu sagen ist, wo das eine endet und das andere beginnt. Nach Zander (S. 258) ist die Unterscheidung zwischen christlichem Zeugnis und Proselytismus etwas sehr Subtiles. Sie bezieht sich eher auf die Willensintention als auf den Inhalt der Verkündigung. Während Proselytenmacherei stets darauf ausgeht, die in andern schon vorhandenen Glaubensstrukturen zu zerstören, und sich ihrem Gewissen aufdrängt, sucht das Zeugnisgeben Gewalt und moralischen Druck zu vermeiden und überläßt die Initiative zu einer eventuellen «Konversion» andern. Die Ansicht Zanders läßt sich schwerlich übernehmen, da ein positives Gesetz nicht Zeugnisgeben erlauben und Proselytenmacherei verbieten kann, sofern die beiden nur der Absicht nach sich voneinander unterscheiden. Daß man nicht einmal auf redlichem Wege Proselyten zu gewinnen suchen solle, läßt sich nach Zander nicht grundsätzlich fordern; er hält das aber für ein notwendiges Postulat der ökumenischen Loyalität, da es sonst zu einem abstoßenden Kampf zwischen Christen komme, die gegenseitig Mitglieder anderer christlicher Bekenntnisse abspenstig zu machen suchen. Selbstverständlich setzt das voraus, daß getaufte Häretiker und Schismatiker auf anderem Weg als auf dem der formellen Zugehörigkeit zur wahren Kirche ihr Heil erlangen können. «Wenn dem nicht so wäre», sagt Zander (S. 263), «so liefe der Verzicht auf Proselytenmacherei entweder auf ein Verbrechen oder auf ein Zeichen der Gleichgültigkeit nicht nur gegenüber der Wahrheit, sondern auch gegenüber dem irrenden Bruder hinaus.»

Unter Proselytenmacherei können verschiedene Dinge verstanden werden:

1. Das christliche Zeugnis, das heißt das öffentliche Bekenntnis des eigenen Glaubens, wobei man nicht die Absicht hat, andere zu bekehren. Selbst das ist in Sowjetrußland und einigen andern Ländern verboten oder stark eingeschränkt.

2. Religiöse Propaganda mit redlichen Mitteln in der Absicht,

a) Nichtchristen zu bekehren, wie das im Missionswerk geschieht, oder dann

b) Christen als Einzelpersonen zu konvertieren. Religiöse Propaganda in diesem Sinn wird von den Griechisch-Orthodoxen als Proselytenmacherei bezeichnet und zurückgewiesen, da sie loyale ökumenische Beziehungen verhindere. Das ist tatsächlich ein schwerwiegender Grund, da der Ökumenismus ernst zu nehmen ist, aber es scheint das einzige Argument für diese Stellungnahme zu sein. Nach den Grundsätzen der Religionsfreiheit wäre Proselytenmacherei in diesem Sinne erlaubt. Sie war Nichtorthodoxen im zaristischen Rußland streng untersagt.

3. Religiöse Propaganda mit unredlichen Mitteln. Eine solche Proselytenmacherei ist selbstverständlich vom Naturgesetz aus unstatthaft. Man erhält stark den Eindruck, daß die Mehrheit der Ökumeniker unter Proselytenmacherei ausschließ-

lich diese Art Propaganda versteht. Carillo de Albornoz (S. 401) versteht darunter «eine infolge des Gebrauchs falscher, nicht dem Evangelium entsprechender Mittel entstandene Fehlform des religiösen Zeugnisses». Im gleichen Sinn wird das Wort verstanden in der Botschaft und den Entschließungen der Beratungen unter den christlichen Jugendführern des Mittleren Ostens von 1955: «Die Kirchen sollten es stets vermeiden, Glieder anderer Kirchen durch Gewährung von besonderen – finanziellen oder andern – Vorteilen, durch moralischen Druck, durch Ausnützung schwieriger Situationen in andern Kirchen oder durch Mißdeutung ihrer Glaubenslehren zu gewinnen.» Auch das griechische Staatsgesetz verbietet nur sogenannte «kriminelle Proselytenmacherei». Im Gesetz 1363/1938 heißt es in Art. 4: «Proselytenmacherei besteht im Bestreben, unmittelbar oder vermittels von Geschenken aller Art oder durch das Versprechen von solchen oder anderer moralischer oder materieller Hilfe, durch Irreführung oder durch Ausnützung von Not, geistlicher Lauheit oder Naivität in das religiöse Bewußtsein von Anhängern einer andern Religion einzudringen, um dessen Inhalt zu ändern. Sofern eine solche Praxis in einer Schule, einer Bildungsanstalt oder einer karitativen Institution ausgeübt wird, wird das als ein besonders gravierender Umstand erachtet.» Der gleiche Artikel erklärt, daß solche Handlungen mit Gefängnis oder einer Geldbuße von 1000 bis 50000 Drachmen bestraft werden können und ferner durch Polizeiaufsicht, deren Dauer von sechs Monaten bis zu einem Jahr vom Gericht festzusetzen ist. Das griechische Gesetzbuch beschützt insbesondere die Orthodoxe Staatskirche vor Proselytismus. Die Kanonisten behandeln diese Gesetze in den Handbüchern des Kirchenrechts, aber die Gesetze scheinen bisweilen zu weit zu gehen. Ein Vater, der seinen über vierzehn Jahre alten Sohn von der Staatskirche abspenstig zu machen sucht, begeht das Verbrechen unerlaubter Proselytenmacherei. Diese Bestimmung zum Beispiel engt die Religionsfreiheit ein.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils löst in § 4 die Frage in wahrhaft ökumenischem Geiste. Sie bestätigt das Recht auf das Zeugnisgeben des Christen, weist aber alle unredlichen Mittel zur Verbreitung des Glaubens zurück. Sie erklärt:

«Auch haben die religiösen Gemeinschaften das Recht, keine Behinderung bei der öffentlichen Lehre und Bezeugung ihres Glaubens in Wort und Schrift zu erfahren. Man muß sich jedoch bei der Ausbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Sitten und Gebräuchen allzeit jeder Art der Betätigung enthalten, die den Anschein erweckt, als ob es sich hierbei um Zwang oder unehrenhafte oder unberechtigte Überredung handle, besonders wenn es weniger Gebildete oder Arme betrifft. Eine solche Handlungsweise muß als Mißbrauch des eigenen Rechts und als Verletzung des Rechtes anderer betrachtet werden.»[3]

Es ist bemerkenswert, daß dieser Text von Gemeinschaften, nicht von Einzelpersonen spricht. Mag eine Einzelperson noch so sehr von apostolischem Eifer beseelt sein, so sollte sie doch wissen, daß es den Autoritäten der Kirche, die sie für die wahre Kirche hält, zusteht, ihrem Durst nach der Bekehrung anderer eine Grenze zu setzen, so oft dieser Eifer zu Handlungen führen würde, die der naturgegebenen Würde der menschlichen Person widersprächen, oder zur Erschütterung des guten Glaubens in den Gliedern anderer Kirchen oder zu einem Verstoß gegen die ökumenische Haltung.

IV. DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN KIRCHE UND STAAT

Wie es scheint, war die byzantinische Welt lange Zeit von der Theorie bestimmt, wonach der Staat die strenge Verpflichtung hat, so weit als möglich jeden Irrtum und jede Sünde als Verstöße gegen das Gemeinwohl auszurotten. Diese Theorie wird nun von manchen orthodoxen Autoren verworfen und vom Zweiten Vatikanischen Konzil als irrig betrachtet, wie *Murray* neulich in einem Aufsatz dargelegt hat. Bis zu der am 29. Mai 1453 erfolgten Eroberung Konstantinopels durch die Türken ist es beinahe unmöglich, zwischen dem Kirchenrecht und dem Zivilrecht zu unterscheiden. Deswegen scheint eine kurze Skizze der Beziehungen zwischen Kirche und Staat im christlichen Osten für das Verständnis der mit der Religionsfreiheit zusammenhängenden Fragen unumgänglich.

a) Im byzantinischen Reich

Wenn wir theologische Erwägungen beiseite lassen, kann der Unterschied zwischen der Lehre der katholischen und der orthodoxen Kirchenrechtler kurz wie folgt dargelegt werden. Die katholische Auffassung über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat wurde in die Formel des Papstes Innozenz III. (PL. 214, 377) gefaßt: Die Kirche ist die

Sonne, der Staat der Mond. Bis vor kurzem war die orthodoxe Auffassung, insoweit sie die Rechtssphäre (nicht das Dogma) betrifft, eher die: Der Staat ist die Sonne, die Kirche der Mond. Gewiß, auch im Osten gebrauchten gewisse Männer der Kirche, wie der russische Patriarch Nikon, für den Patriarchen den Ausdruck Sonne und für den Zaren den Ausdruck Mond. Orthodoxe Autoren wie Panagiotakos nennen die katholische Lehre von der Suprematie der Kirche über den Staat Theokratie oder Hierokratie. Sie denken dabei mehr an die Bulle «Unam Sanctam» von 1302, wonach der Papst die direkte Gewalt über den Staat besitzt (eine Lehre, die schon seit langem aufgegeben ist), als an die gemäßigteren Theorien katholischer Autoren. Unter Caesaropapismus versteht der Orthodoxe lediglich eine Ordnung der Dinge, worin die Kirche zu einer bloßen regierungsamtlichen Körperschaft für kirchliche Angelegenheiten wird (Heinrich VIII. in England, Peter I. in Rußland). In der sogenannten Politeiokratie liegt die ganze wirkliche Regierungsgewalt in der Hand des Monarchen, der jedoch die Kirche als eine besondere geistliche Gewalt anerkennt und ihr deshalb alle notwendige Unterstützung leistet. Tritt dazu noch die Auffassung, daß der Monarch *epistimonarches*, das heißt Schutzherr der Kirche ist, so versteht man ohne weiteres, warum er oft in rein kirchlichen Angelegenheiten besondere Rechte beansprucht.

Es war für christliche Kaiser des spätrömischen Reiches nicht leicht zu verstehen, daß das Evangelium ihnen das Amt eines *Pontifex Maximus* genommen hat. Ein Gesetzeskodex vom 31. März 726, die *Ecloga*, behauptete sogar im Vorwort, Gott habe den Kaiser wie den hl. Petrus gebeten, die Herde seiner Gläubigen zu weiden. Die *Ecloga* wurde in einige Canonessammlungen aufgenommen, zum Beispiel in den russischen *Nomocanon* von 1653. Wie das jüngst in einem Aufsatz von Troicki treffend dargelegt wurde, wurden solche Ideen noch im zwölften Jahrhundert von zwei hervorragenden Kanonisten vertreten: Theodoros Balsamon und Demetrios Chomatenos. Diese sagten, der Kaiser sei aufgrund seiner Salbung und Krönung mit besonderen kirchlichen Rechten ausgestattet, die ihn zu einer Art *episcopus episcoporum* machten. Beide Kanonisten erkennen dem Kaiser selbst das Recht zu, Bischöfe und Patriarchen zu ernennen, und erklären ihn von den kirchlichen Gesetzen ausgenommen. Diese und ähnliche Ideen bildeten jedoch eher die Ausnahme als die Regel, obwohl sie gewisse kirchenrechtliche Schriften wie zum Beispiel das *Syntagma* des Matthäus Blastares stark beeinflußten. In den *Nomocanones* (Kirchenrechtscodices) wird die sogenannte Harmonietheorie vertreten, wonach zwischen Kirche und Staat vollkommene Eintracht herrschen soll, da beide Gewalten der gleichen Quelle entsprängen. Diese Theorie wird am klarsten formuliert in der sechsten Novelle Justinians, und wurde sodann in nahezu alle *Nomocanones* aufgenommen. Der Harmonietheorie gelang es jedoch nie, zwischen den Kompetenzen der beiden Gewalten eine klare Trennungslinie zu ziehen, und nicht die Kirche, sondern für gewöhnlich der Kaiser allein bestimmte, wie weit er in seiner Eigenschaft als Schirmherr der Kirche gehen wolle. Das war die Achillesferse dieser ganz dem Evangelium entsprechenden und in hohem Grade idealen Theorie. Naturgemäß führte diese Theorie in der Praxis in den meisten Fällen zu einem eigentlichen Caesaropapismus, zu einer völligen Unterwerfung der Kirche unter den Staat. Das Staatsoberhaupt war in der Praxis, und zuweilen auch theoretisch, auch das Oberhaupt der Kirche. Was die Religionsfreiheit der Untertanen betrifft, konnte es nicht anders sein, als daß der Landesherr nichts duldete, was die religiöse Einheit des Staates gefährden konnte. Faktisch herrschte in der byzantinischen Welt das Territorialprinzip «Cuius regio, eius religio», schon lange bevor es im Westen formuliert wurde.

In der Gesetzgebung von Byzanz fanden sich zahlreiche Gesetze über die religiöse Intoleranz. Für die Zeit des ersten Jahrhunderts nach Konstantin dem Gr. werden sie z. B. bei Greenslade kurz skizziert. Der *Codex Theodosii*, insbesondere in *Liber XVI*, ist voll von Maßnahmen, welche die Religionsfreiheit beschränken oder besser gesagt aufheben. Das gleiche gilt vom *Codex Iustiniani* und von der gesamten byzantinischen Gesetzgebung der Folgezeit.

b) Konstantinopel unter türkischer Herrschaft

Mit dem byzantinischen politeiokratischen Ideal war es 1453 Schluß. Mohammed II., der Eroberer der Stadt, sicherte in schlauer Weise die Konsolidierung seiner Herrschaft, indem er einen neuen Patriarchen einsetzte und ihm die politische und religiöse Jurisdiktion über «die ganze Nation der Christen» übergab. Wenigstens in ihrer offiziellen Haltung gegenüber der Griechischen Kirche hielten sich die Türken an den Grundsatz des Korans:

«Auf religiösem Gebiet soll kein Zwang sein» (II, 258) und: «Das Volk des Evangeliums richte sich nach dem, was darin geoffenbart ist» (V,51). Die Kirche schien freier zu sein als je, doch im Grunde genommen war sie dem Sultan unterstellt. Dieser wechselte die Patriarchen so oft, daß in diesem Jahrhundert ihre Amtszeit im Durchschnitt nicht mehr als zwei Jahre betrug. Im Gegensatz zu den «Gläubigen» hatten «die christlichen Nationen» manche diskriminatorische Beschränkungen der religiösen und bürgerlichen Rechte zu erdulden, so daß manche ihrer Glieder versucht waren, unter dem moralischen Druck solcher Maßnahmen ihrem Glauben untreu zu werden. Trotz offizieller Erklärungen, daß Christen und Moslems als Bürger gleichgestellt seien, werden in einigen islamitischen Staaten noch heute die Christen als Bürger zweiter Klasse angesehen.

c) Die Griechische Kirche von heute

Als 1832 Griechenland zu einem unabhängigen Königreich proklamiert wurde, erklärte sich die Griechische Kirche als autokephal. Ihre Freiheit vom Staat ging jedoch vollständig verloren. Der König wurde das Haupt der Kirche mit dem Recht, gegenüber jedem Dekret der Bischofssynode das Veto einzulegen. In einer neuen Verfassung von 1923 wurde der Grundsatz Cavours von der «freien Kirche in einem freien Staat» übernommen, aber 1932 wurde er wieder in dem Sinn abgeändert, daß man zu einem System gelangte, das mehr der alten Harmonietheorie entspricht. Panagiotakos nennt dieses System «Regierungssystem, das kraft des Gesetzes herrscht» (*σύστημα τῆς νόμῳ κρατούσης πολιτείας*). Die Kirche ist frei, was die *sacra interna* betrifft, aber alles, was die *sacra externa*, das heißt die äußere Ordnung der Gemeinschaft angeht, muß von einem staatlichen Gesetz sanktioniert und von der bürgerlichen Gewalt ausgeführt werden. Die Staatskirche wird, wie Panagiotakos sagt («Ekklesia», S. 286), anerkannt «als eine absolute geistliche Gewalt mit eigener Regierungsform und eigener Sphäre, wobei sie in ihrem Wirken darauf bedacht ist, daß früher oder später im Staat die Gesetze bestärkt werden und das staatliche Leben gefördert wird». Andere religiöse Gemeinschaften können als «bekannte Religionen» anerkannt werden und erfreuen sich als solche in ihrem öffentlichen Gottesdienst des Schutzes der Gesetze unter zwei Bedingungen: 1. ihre Satzungen dürfen den Staatsgesetzen nicht widersprechen; 2. müssen sie sich «verbotener Proselytenmacherei» enthalten.

Am wenigsten frei in Griechenland scheint die Griechische Kirche selbst zu sein. Die Tatsache, daß sich jüngst in der Frage der Besetzung freigewordener Bischofssitze sechsunddreißig griechische Bischöfe gegen das Gesetz auflehnten, hat beim griechischen Volk Anstoß erregt, aber vielleicht die staatskirchliche Verfassung der Kirche in Griechenland ins Wanken gebracht. Der Archimandrit Hieronymos I. Cotsonis hat sich in einer vor kurzem gehaltenen Rede ohne Zögern für eine allmähliche völlige Trennung (unter gewissen Bedingungen) von Kirche und Staat ausgesprochen (laut Bericht des Ökumenischen Pressedienstes vom 6. Jan. 1966).

d) Die Bulgarische und die Rumänische Kirche

Vor dem zweiten Weltkrieg herrschte in Bulgarien ein ähnliches System wie in Griechenland. Die bulgarische Verfassung von 1947 hingegen vollzog eine völlige Trennung von Kirche und Staat und nahm dem orthodoxen Klerus jegliche privilegierte Stellung. Ein besonderes Gesetz über religiöse Körperschaften, das am 17. Februar 1949 erlassen wurde, gestattete der Orthodoxen Kirche, sich als «die Kirche der Bulgarischen Volksrepublik» zu betrachten, da sie «die traditionelle Religion des bulgarischen Volkes» und eng «mit seiner Geschichte verknüpft ist». Anderen Konfessionen steht es auch frei, ihre religiösen Riten zu vollziehen, sofern diese die staatlichen Gesetze nicht verletzen, die öffentliche Ordnung oder die guten Sitten nicht beeinträchtigen und nicht für politische Propaganda ausgenützt werden. Die Satzungen jeder Kirche müssen von der Regierung genehmigt sein. Die Kinder- und Jugenderziehung ist ausschließlich dem Staat vorbehalten.

Die Statuten der Rumänischen orthodoxen Kirche wurden am 23. Februar 1949 vom Präsidium des Parlaments genehmigt. Diese Kirche wird als eine öffentliche Institution betrachtet. Als Patriarch Justinian 1955 über die Möglichkeiten einer Koexistenz von Kirche und einer von einer materialistischen Philosophie geleiteten Regierung befragt wurde, gab er zur Antwort: «Der Kirche und der Volksdemokratie geht es um das ganz gleiche: um den Menschen. Kirche und Volksdemokratie suchen beide den Menschen glücklich zu machen; beide streben soziale Gerechtigkeit und eine gleichmäßige Verteilung der materiellen Güter an. Somit

gibt es manche Punkte, in denen Kirche und Staat miteinander übereinstimmen. Gewiß gibt es auch einzelne Streitpunkte..., doch was würde es nützen, sie aufzuzählen?» (vgl. «Orthodoxy», S. 230) Die «Ecumenical Review» von 1961 veröffentlichte «Notizen über die Religionsfreiheit in Osteuropa» (S. 497–501), die wohl die Lage am besten beurteilen. Die «Notizen» weisen darauf hin, daß in diesen Ländern der administrative Druck auf die Kirchen je nach Zeitpunkt und Gegend sehr verschieden ist, daß «Freiheit des religiösen Bekenntnisses» im Sinn persönlichen Glaubens und persönlicher Kultausübung weniger ist als «Religionsfreiheit», wie die allgemeine Erklärung der Menschenrechte sie definiert hat, und daß diese Freiheit, die «den Staatsgesetzen entsprechend» auszuüben ist, faktisch vom Gesetz ohne weiteres beschnitten oder verletzt werden kann, da dieses offensichtlich über die Rechte der menschlichen Person gestellt wird.

e) Die Russisch-orthodoxe Kirche

Bis zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts herrschte im Russischen Reich das byzantinische System der «Harmonie zwischen den beiden Gewalten». Kirche und Staat waren im allgemeinen gegenüber den Religionen neu eroberter Nationen tolerant, aber für Orthodoxe, die sich von ihrem Glauben abwandten, gab es keinen Pardon. Die russische Inquisition folgte ganz dem Beispiel Spaniens. Vor kurzem gab Bolshakow ein ausgezeichnetes Buch heraus, daß diese Behauptung voll und ganz rechtfertigt. Einzelne Häretiker wurden hingerichtet, schon bevor Erzbischof Gennadij von Nowgorod (1484–1504) zu einem «Bewunderer der spanischen Inquisition» wurde, «deren Methoden er von Nikolaus Poppel, dem Botschafter des abendländischen Kaisers gelernt hatte» (S. 33). In seinem «Prosvetitel» («Aufklärer») legte Josef von Wolokolamsk die Ansichten Gennadijs dar. Auf einer russischen Bischofssynode, die 1505 gegen die Anhänger des Neilos von Sora abgehalten wurde, verlangte er, Häretiker zu exkommunizieren und den staatlichen Behörden zur Verbrennung bei lebendigem Leibe auszuliefern. Neilos lehrte, das menschliche Gewissen sei frei und dürfe um seiner religiösen Anschauungen willen nicht verfolgt werden. Auf der Synode gewann jedoch der strenge Standpunkt die Oberhand und blieb im wesentlichen bis in die neueste Zeit in Geltung, obwohl im neunzehnten Jahrhundert Häretiker nicht mehr verbrannt, sondern auf andere Weise bestraft wurden. Noch im Jahre 1739 wurden drei Mönche der Sekte der Chlysten hingerichtet und die Leichname der beiden Gründer der Sekte (von denen der eine 1700, der andere 1716 verstorben war) exhumiert und feierlich verbrannt. Die Chlysten waren eher eine Gruppe von absonderlichen Leuten als eine eigentlich gefährliche Sekte. Peter d. Gr. war toleranter. Die russischen Altgläubigen konnten ihren Gott auf ihre eigene Weise verehren, sofern sie eine besondere Kleidung trugen und sich jeglicher religiösen Propaganda enthielten. Zwar wurden die Gesetze gegen Häretiker zeitweilig nicht urgiert, aber zu gewissen Zeiten, wie z. B. unter Nikolaus I. (1825–1855), wurden sie streng gehandhabt.

Am Ende des neunzehnten Jahrhunderts galt die Formel Uwarows «Orthodoxie – Autokratie – Nationalismus» als Maxime für Staat und Kirche. Die Glieder anderer Konfessionen wurden als potentielle Verräter angesehn. Solche Formeln führten in der Geschichte der slawischen Nation zu schlimmster religiöser Intoleranz. Da Orthodox gleichbedeutend wurde mit Russe (oder Serbe) und Katholik gleichbedeutend mit Pole (oder Kroate), entsprach die religiöse Intoleranz zwischen Orthodoxen und Katholiken ganz dem Haß zwischen Russen und Polen, Serben und Kroaten. Die Folgen waren verheerend. Sie sind am besten beschrieben in Gogols «Taras Bulba». Dieser Haß steht ganz im Gegensatz zur christlichen Liebe. Zur Strafe dafür haben die Kirchen in allen slawischen Ländern um ihre Existenz zu kämpfen.

In «Inovercy na Rusi» («Heterodoxe in Rußland») unterschied Krasnožen 1903 Gewissensfreiheit 1. von Freiheit von der hierarchischen Organisation der Kirche, 2. von Freiheit des öffentlichen Kultes, 3. von Freiheit, Vereine auf religiöser Grundlage zu bilden. Wie er sagt, muß jeder christliche Staat die Gewissensfreiheit voll anerkennen, nicht aber die andern drei Freiheiten uneingeschränkt zugestehen, da dies der vom Staate repräsentierten Wahrheit zum Schaden gereichen würde. Deshalb solle die Gesetzgebung der orthodoxen Staatskirche besondere Zugeständnisse machen und zudem mit allen legitimen Mitteln den orthodoxen Glauben beschützen, verteidigen und verbreiten. Infolgedessen gaben die russischen Gesetze der Orthodoxen Kirche volle Freiheit, innerhalb der Grenzen des Russischen Reiches Andersgläubige zu sich hinüberzuziehen, während jede heterodoxe Propaganda, die Ortho, doxe von der Staatskirche abzubringen suchte-

unter schweren Strafen wie Verbannung oder Gefängnis verboten war.

Am 17. April 1905 wurden manche Einschränkungen der Religionsfreiheit aufgehoben. Obwohl die Staatskirche immer noch eine privilegierte Stellung hatte, erschienen in Rußland viele Pamphlete und Aufsätze über dieses Thema, wobei die Ansichten von erzkonservativen Ideen bis zu der höchst liberalen Forderung einer völligen Trennung von Kirche und Staat gingen. In einer Proklamation erklärten zweiunddreißig Pfarrgeistliche von St. Petersburg: «Die Befreiung des religiösen Gewissens von äußerem Zwang wird von allen wahren Gliedern der Orthodoxen Kirche mit großer geistlicher Freude begrüßt. Die Kirche wird damit endlich von dem schweren Vorwurf befreit, daß sie die Religionsfreiheit verletze und unterdrücke. Das wurde früher in ihrem Namen getan unter dem Vorwand, sie zu verteidigen, aber es wurde gegen ihren Willen und gegen ihren Geist getan» (vgl. Zernow, S. 67).

Von allen Kirchen in Rußland blieb jedoch die Orthodoxe Kirche die am wenigsten freie. Die Bewegung, die sie von der staatlichen «Protektion» zu befreien suchte, wurde erst 1917, nach dem Fall des Zaren, des «Protektors», von Erfolg gekrönt. Auf der Nationalsynode dieses Jahres waren Worte wie die folgenden zu hören: «Wir haben genug von der Einheit mit dem Staat: unter dem eisernen Griff des Schutzherr-Staates barsten unsere Glieder. Wir brauchen keine Wagen und Ehrenstellungen; wir werden zu Fuß gehen und frei sein, wie die Sektierer es sind (von 1905 an), und von unsern Gläubigen, dem Volk unterstützt werden» (vgl. Kartašow, S. 48). Aber noch immer faßte die Kirche eine lange Resolution, in der sie vom Staate, der schon kommunistisch war, für die Orthodoxe Kirche Privilegien erbat. Sie stützte ihr Gesuch auf keine theologischen Gründe, sondern bloß auf die Tatsache, daß sie die Kirche der Mehrheit sei. Die Kommunisten antworteten auf dieses Gesuch mit dem Gesetz vom 23. Januar 1918, das zwar Gewissensfreiheit proklamierte, die Kirche aber jedes Rechts beraubte, indem es in Art. 12 bestimmte, keine religiöse Genossenschaft sei berechtigt, Privateigentum oder die Rechte einer juridischen Person zu besitzen.

V. DIE UKRAINISCHE UND DIE RUMÄNISCHE KATHOLISCHE KIRCHE DES ÖSTLICHEN RITUS

In der neuern Zeit ist keine Kirche auf der Welt durch so viele Leiden und Verfolgungen hindurchgegangen wie die Ukrainische katholische Kirche – unter den Zaren, zeitweilig unter lateinischen Katholiken und schließlich unter den Kommunisten. In den Jahren 1839 und 1875 schlossen die Zaren alle unierten ukrainischen Pfarrkirchen in russischen Territorien mit Gewalt der orthodoxen Staatskirche an. Als 1905 die Religionsfreiheit einigermaßen anerkannt wurde und viele dieser Zwangsorthodoxen sich als Katholiken proklamierten, mußten orthodoxe Autoren zugeben, daß solche «Apostaten» nie orthodox gewesen seien, denn «sie sind nie aus eigenem Willen in die Kirche eingetreten, sondern durch die Geißeln der Kosaken in sie hineingetrieben worden», und daß sie 1905 «nur taten, was jeder Gefangene tut, wenn das Gefängnistor offengelassen wird» (vgl. «Cerkovnyi Vestnik», 1906, col. 1269). Man zitiert lieber orthodoxe Meinungsäußerungen, um den Eindruck einseitiger Stellungnahme zu vermeiden. Was die Zaren getan hatten, wurde 1946 von den Bolschewiken nachgeahmt, als durch Drohungen, Einkerkerungen und Konzentrationslager ungefähr fünf Millionen ukrainische Katholiken mit Gewalt gezwungen wurden, sich mit der Orthodoxen Kirche «wieder zu vereinigen». Dieses ganz unmenschliche Vorgehen wurde 1948 in Rumänien, 1949 in Uschgorod und 1950 in der Slowakei wiederholt. Warum die betreffenden orthodoxen Kirchen in keinem Fall ein Wort des Protestes äußerten, ist eine ganz berechtigte, aber im Zeitalter der ökumenischen Bewegung höchst ungelegene Frage. Vielleicht darf man auf eine Wiederherstellung der Ukrainischen katholischen Kirche hoffen.

Der von allen ukrainischen Bischöfen außerhalb Rußlands (mit der leicht verständlichen Ausnahme seiner Eminenz, des Kardinals J. Slipyi) unterzeichnete Aufruf, der am 12. November 1965 dem Konzil eingereicht wurde, war höchst gerechtfertigt. Der Aufruf lud alle Konzilsväter ein, 1. in jeder Diözese der Welt Gebete für die Wiederherstellung der Ukrainischen katholischen Kirche verrichten zu lassen; 2. staatliche Autoritäten einzuladen, im gleichen Sinn zu intervenieren (durch die Vertreter der Sowjetunion bei den Vereinten Nationen). Dem Aufruf war ein detailliertes Memorandum beige-

fügt, das die Leiden der ukrainischen Katholiken schildert.

Auf Grund der in der rumänischen Verfassung proklamierten «Gewissens- und Glaubensfreiheit» könnte man hier auch der Hoffnung auf die Wiederherstellung der zerstörten Rumänischen katholischen Kirche des östlichen Ritus Ausdruck geben. Diese blühende Kirche, die mehr als anderthalb Millionen Katholiken zählte, wurde durch ein Regierungsdekret vom 1. Dezember 1948 als nicht existierend erklärt. Diesem Dekret gingen folgende Fakten voraus: 1. Am 17. Juli 1948 wurde das 1927 mit dem Hl. Stuhl abgeschlossene Konkordat einseitig gekündigt; 2. Am 4. August erschien das Dekret über religiöse Vereinigungen, worin Art. 17 bereits bestimmte: Wenn 75% der Glieder, die zu einer Kirche gehören, zu einer andern übergehen, werden dieser alle Güter der früheren Kirche zu eigen; 3. Am 1. Oktober wurde von der Polizei in Klausenberg eine «Synode von 36 unierten Priestern» (kein Bischof war anwesend) zusammengebracht, die die zweihundertfünfzig Jahre zuvor zu Alba Julia (Karlsburg) unterzeichnete Union mit Rom «widerrief».

[1] Die in Klammern angeführten Seitenzahlen beziehen sich auf die in der Bibliographie am Schluß des Artikels angeführten Werke. Die Bibliographie ist nach den gleichen Themen geordnet wie der Aufsatz selbst.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, für wertvolle Literaturhinweise meinen aufrichtigen Dank auszusprechen an Archimandrit J. Cotsonis (Athen), Prof. H. Alivisatos (Athen), Prof. M. Belić (Zagreb), Prof. S. Trojanos (Athen), Prof. M. Wojnar O. S. B. (Washington D. C.).

[2] Ich spreche hier meinen aufrichigten Dank für das Manuskript aus. Es wird demnächst erscheinen unter dem Titel: «La libertà religiosa come esigenza ecumenica».

[3] «Communitates religiosae ius etiam habent, ne impediantur in sua fide ore et scripto publice docenda atque testanda. In fide autem religiosa disseminanda et in usibus inducendis abstinendum semper est ab omni actionis genere, quod coercitionem vel suasionem inhonestam aut minus rectam sapere videatur, praesertim quando de rudioribus vel de egenis agitur. Talis modus agendi ut abusus iuris proprii et laesio iuris aliorum considerari debet.»

Bibliographie

I. DIE STELLUNGNAHME ORIENTALISCHER KONZILSVÄTER

Zur Intervention des Patriarchen Paul Meouchi vgl. Antiochena 1965, Nr. 7, S. 9–10; zur Intervention von Msgr. Ziadé vgl. S. 13–14; zur Intervention von Msgr. Doumith vgl. S. 15. Die Intervention von Kard. Slipyi ist zusammengefaßt in: Osservatore Romano, 17. Sept. 1965.

II. DIE RELIGIONSFREIHEIT BEI ORTHODOXEN AUTOREN

I. Verdnikow, Naši novy zakanoproekty o svobode sovesti, Moscow, 1914 (Unsere neuen Gesetzesvorlagen über Religionsfreiheit).

A. Sokolow, K godovščine veroterpimosti v Rossii, Astrachan' 1906 (Am Jahrestag der religiösen Toleranz in Rußland).

M. Krasnožen, O veroterpimosti i ee granicach, Jur'ev 1905 (Religiöse Toleranz und ihre Grenzen).

Zu der diesbezüglichen Ansicht russischer Autoren vgl. *Simeon* (*Hieromonk*), Russkaja literatura po voprosu o svobode sovesti i pravil'naja postanovka etogo voprosa, Kazan' 1905 (Russische Literatur über Gewissensfreiheit und die rechte Entscheidung dieser Frage); *M. Krasnožen*, Ukazatel' literatury cerkovnogo prava, Jur'ev 1910 (Verzeichnis kirchenrechtlicher Schriften), Anhang zu: Zapiski Jur'evskogo Universiteta Nr. 9, unter Arseniev, Bobrovskij, Kantorovič, Kiparisov, Kuznecov, Poznyšev, Poljanskij, Prugavin, Sapožnikov, Sil'vester, Titov, Cvetaev, Špakov. Vgl. auch Cerkovnoe pravo (Kirchenrecht) des gleichen Autors, Jur'ev 1917, wo auf S. 185–189 das Verzeichnis weitergeführt wird.

L. N. Tolstoj, O veroterpimosti, St. Petersburg 1906, ein Auszug aus: Vsemirnyj vestnik (Über religiöse Toleranz).

C. Chomjakow, L'Eglise latine et le protestantisme au pont de vue de l'Eglise d'Orient, Lausanne, 1872 (vgl. S. 59ff. und 64ff.).

N. Berdjaew, Mirosozercanie Dostojevskogo, Prag 1923 (Weltbild von Dostojewskij); O naznačenii čeloveka, Paris 1931 (Das Schicksal des Menschen); O rabstve i svobode čeloveka, Paris 1933 (Die Sklaverei und die Freiheit des Menschen); Duch Velikogo Inkvizitora, in: Put, 1935, Nr. 49, S. 72–82 (Der Geist des Großinquisitors); Orthodoxie und Ökumenizität, in: Die Ostkirche, Sonderheft der Vierteljahresschrift «Una Sancta», Stuttgart, 1927, S. 1–16.

S. Bulgakow, Avtogiografičeskie zametki, posthume

Ausgabe, Paris 1946 (Autobiographische Notizen) vgl. S. 44).
Über die Meinung anderer russischer Denker vgl. *R. Schultze*, Stichwort «Freiheit» im Generalregister von: Die Schau der Kirche bei Nikolaj Berdjajew, Orientalia Christiana Analecta, Nr. 116, Rom 1938; *R. Schultze*, Russische Denker, ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum, Wien 1950.
J. Cotsonis, Freedom and Coercion in the Propagation of the Faith, in: The Greek Orthodox Theological Review 9 (1963) 97–111.

III. RELIGIONSFREIHEIT UND PROSELYTISMUS

Zum Rundschreiben von 1920 und den Vorschlägen, die H. Alivisatos in Lausanne machte, vgl. Istina 2 (1955) 93–99 und *G. I. Konidaris*, *Ἡ θεσις τῆς Καθολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐν τῇ Κοινωνίᾳ τῶν Ἐκκλησιῶν*, in *Θεολογία* 20 (1949) 301–313, 495–523 (Die Stellung der Katholischen Orthodoxen Kirche im Bund der Kirchen, in: Theologia...)
N. Milaš, Pravoslavno crkveno pravo, Belgrad 1926 (Orthodoxes Kirchenrecht).
Zum Text über Religionsfreiheit der Versammlung von Neu-Delhi vgl. The Ecumenical Review 16 (1964) 401, Nr. 1; 14 (1962) 457–458.
Chr. Konstantinidis, *προσηλυτισμός, οἰκουμενικὴ κίνησις καὶ Ὀρθοδόξος Ἐκκλησία*, in: *Θεολογία* 28 (1957) 517–531; 29 (1958) 18–36, 169–182, 497–511; 30 (1959) 153–178 (Proselytismus, ökumenische Bewegung und die Orthodoxe Kirche, in: Theologia...) Orthodoxia 36 (1961) 32–44; *Χριστιανικὴ μαρτυρία, προσηλυτισμὸς καὶ θρησκευτικὴ ἐλευθερία ἐν τῷ πλαισίῳ τοῦ Π.Σ.Ε.* (Christliches Zeugnis, Proselytismus und Religionsfreiheit nach der Auffassung des Weltkirchenrates).
L. Zander, Ecumenism and Proselytism, in: The Ecumenical Review 3 (1951) 258–266.
A. F. Carillo de Albornoz, Religious Liberty and the Second Vatican Council, in: The Ecumenical Review 16 (1964) 395–405.
Zur Botschaft der Jugendführer des Mittleren Ostens vgl. The Ecumenical Review 7 (1955) 395.
A. P. Christofilopoulos, *Ἡ συνταγματικὴ προστασία τῆς θρησκευτικῆς ἐλευθερίας*, in: *Θεολογία* 27 (1956) 53–60, 196–205 (Die Aufnahme von Ungetauften und Andersgläubigen in die Orthodoxie, in: Theologia...).
Zur griechischen Gesetzgebung vgl.:
T. G. Fillipidou, *Τὰ ἐγκλήματα κατὰ τῆς θρησκείας κατὰ τὸν Ἑλληνικὸν Ποινικὸν Κώδικα*, in: *Θεολογία* 26 (1955) 223–258 (Verbrechen gegen die Religion im Griechischen Strafgesetzbuch, in: Theologie...: über Proselytenmacherei S. 247–258).
Pan. I. Panagiotakos, *Σύστημα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι, ἰσχὺν αὐτοῦ*, Bd. III, Athen 1962 (System des in Griechenland geltenden Kirchenrechts; über Proselytenmacherei S. 383–404).
F. Mourike, *Ἡ συνταγματικὴ προστασία τῆς θρησκευτικῆς ἐλευθερίας* in: *Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικοῦ καὶ κανονικοῦ δικαίου* 11 (1956) 34–42, 133–138, 221–228; 12 (1957) 32–38, 90–96, 161–166; 13 (1958) 43–48, 171–178; 14 (1959) 29–34 (Verfassungsschutz für die Religionsfreiheit, in: Archeion ekklesiastikou kai kanonikou dikaiou...).

IV. DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN KIRCHE UND STAAT

J. C. Murray, La Déclaration sur la Liberté religieuse, in: Nouvelle Revue Théologique 98 (1966) 41–67.

a) Im byzantinischen Reich

Pan. I. Panagiotakos, *Ἐκκλησία καὶ πολιτεία ἀνὰ τοῦς αἰῶνας* (33–1939 M. X.), Athen 1939 (Kirche und Staat im Lauf der Jahrhunderte: 33–1939).
S. Troicki, Crkveno-politička ideologija Svetosavske Krmčije i Vlastareve Syntagme, in: Glas Srpske Akademije Nauka, CCXII, Sektion für Sozialwissenschaften, Belgrad 1953, 155–206 (Kirchenpolitische Ideenwelt des Nomocanon des hl. Sabas und des Syntagma des Matthäus Blastares).
S. L. Greenslade, Church and State from Constantine to Theodosius, London 1945.
H. Alivisatos, Les deux régimes dans l'Eglise unie avant le schisme, in: Etudes L. Beauduin 2 (1955) 105–116.
G. Reilly, Imperium and Sacerdotium according to St Basil the Great, Washington 1945.
B. Stefanidou, *Ὁ α'κραῖος σταθμὸς τῆς ἐξελίξεως τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας τοῦ Βυζαντίου καὶ τὰ ἄμεσα ἀποτελέσματα αὐτοῦ*, in: *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν* 23 (1953) 27–40 (Das Endstadium der Entwicklung der Beziehungen zwischen der Kirche und dem byzantinischen Staat und ihre unmittelbaren Folgen, in: Epeteris Hetaireias Byzantinon spoudon...)
F. Dvornik, Byzantine Political Ideas in Kievan Russia, in: Dumbarton Oaks Papers IX–X, Cambridge–Massachusetts 1956, S. 73–121.
S. Zankov, Četiri glavi v/rchu problemata za otnošenieto meždu C/rkva i D/ržava (Godišnik na Sofijskija Universitet, Bd. 22), 1945 (Vier Kapitel über das Problem der Beziehungen zwischen Kirche und Staat).

b) Konstantinopel unter türkischer Herrschaft

Chrys. Papadopoulos, *Ἡ θέσις τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ γένους ἐν τῷ Τουρκικῷ Κράτει μετὰ τὴν ἅλωσιν τῆς Κπόλεως*, in: *Θεολογία* 12 (1934) 5–24, 97 bis 115 (Die Stellung der Kirche im Türkischen Staat nach dem Fall von Konstantinopel, in: Theologia...); *Ἐκ τῆς ἱστορίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κπόλεως κατὰ τὸν ΙΘ' αἰῶνα*, in: *Θεολογία* 21 (1950) 3–18, 141–158 (Aus der Geschichte der Kirche von Konstantinopel während des neunzehnten Jahrhunderts, in: Theologia...).

Th. M. Papadopoulos, Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination, Brüssel 1958.
A. Fattal, Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, Beyrouth 1958.
W. de Vries, La Chiesa nella Turchia moderna, in: La Civiltà Cattolica 93 (1942), Nr. 2203, S. 16–21; Nr. 2204, S. 92–97.
E. H. Douglas, The Theological Position of Islam concerning Religious Liberty, in: The Ecumenical Review 13 (1961) 450–462.

c) Die Griechische Kirche von heute

Eine bis 1957 reichende Bibliographie ist zu finden in *S. Nanakos*, Staat und Kirche in der griechischen Orthodoxie, in: Ostkirchliche Studien 6 (1957) 268–281. Nachzutragen sind:
P. I. Panagiotakos, *Γενικαὶ παρατηρήσεις ἐπὶ τῆς θέσεος τῆς Θρησκείας καὶ τῆς Ἐκκλησίας ἐν Ἑλλάδι κατὰ τὸν ἰσχύον Σύνταγμα*, in: *Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικοῦ καὶ κανονικοῦ δικαίου* 7 (1952) 3–24 (Allgemeine Bemerkungen über die Stellung der Religion und der Kirche in Griechenland nach der gegenwärtigen Verfassung, in: Archeion ekklesiastikou kai kanonikou dikaiou: *Σκέψεις ἐπὶ τῆς σοβούσης κρίσεως μεταξὺ Πολιτείας καὶ Ἐκκλησίας ἐν Ἑλλάδι*, ibidem 20 (1965) 49–79 (Erwägungen zur gegenwärtigen Krise der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland).
Georgiou (*Metrop.*) *Σχέσεις Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας* ibidem 6 (1951) 155–171 (Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat).
P. Poulitsas, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland, in: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, Bd. II, Stuttgart 1960, S. 38–48.

d) Die Bulgarische und die Rumänische Kirche

S. Zankov, Die Verfassung der Bulgarischen Orthodoxen Kirche, Zürich 1918.
Kirill (der gegenwärtige Patriarch), Katoličeskata propaganda sred B/lgarite prez vtorata polovina na XIX vek, Sofia 1962 (Katholische Propaganda unter Bulgariern in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts); Deset godina na B/lgarskata Patriaršia, Sofia 1963 (Zehn Jahre Bulgarisches Patriarchat).
F. Cavalli, Persecuzione religiosa nella Repubblica Popolare Bulgara, in: La Civiltà Cattolica 104 (1953), Nr. 2462, S. 138–152.
La Documentation Catholique, 1949, col. 1205–1209, Les lois sur les cultes en Bulgarie.
Orthodoxy 1964, Athen 1964.
P. Georgescu, Beiträge zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Rumänien, Bukarest 1913.
I. Mateiu, Politica bisericeasca a Staului romanesc, Sibiu 1931 (Kirchenpolitik im Rumänischen Staate).
Eine gute Bibliographie über die Rumänische Kirche findet sich im Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, 1964, Sp. 98–99.

e) Die Russisch-orthodoxe Kirche.

S. Bolshakoff, Russian Nonconformity, Philadelphia 1950.
M. Zernov, The Russian Religious Renaissance in the Twentieth Century, London 1963.
A. Kartašev, Cerkov' i gosudarstvo, Paris 1932 (Kirche und Staat).
M. Krasnožen, Inovercy na Rusi, Bd. I, Jur'ev, 1903 (Andersgläubige in Rußland).
W. K. Medlin, Moscow and East Rome. A Political Study of the Relations of Church and State in Muscovite Russia, Genf 1952.
P. S. Troicki, Otnošenie gosudarstva k Cerkvi po vozzrenijam najbolee vidnych našich pisatelej i obščestvennych dejatelej, Moskau 1909 (Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Sicht unserer hervorragendsten Schriftsteller und Sozialarbeiter).
N. Struve, Les chrétiens en U.R.R.S., Paris 1963.
N. A. Teodorovic, Processi e condanne contro i sacerdoti e credenti nell'URSS 1956–1965, in: Russia Christiana 7 (1965) 13–25.

V. DIE UKRAINISCHE UND DIE RUMÄNISCHE KATHOLISCHE KIRCHE DES ÖSTLICHEN RITUS

Memorandum sulla persecuzione della Chiesa Cattolica in Ucraina, Rom 1965.
J. Gadžega, Stat'ji po voprosam pravoslavija, narodnosti i katoličestva, Uzhorod 1911 (Aufsätze über die Fragen der Orthodoxie, der Nationalität und des Katholizismus).
Lužnickij, Ukrains'ka Cerkva miž Schodom i Zachodom, Philadelphia 1954 (Die Ukrainische Kirche zwischen Osten und Westen).
C. Korolevskij, Metrolopite Andre Szeptyckyi, 1865–1944, Rom 1964 (in französischer Sprache).
Primi incatenati (libro bianco sulla persecuzione in Ucraina). Rom 1953.
Über Uschgorod und die Slowakei vgl.:
M. Lacko, The Forced Liquidation of the Union of Užhorod, in: Slovak Studies 1 (1961) 145–185.
W. de Vries, Soppressione della Chiesa Greco-Cattolica nella Subcarpazia, in: La Civiltà Cattolica 101 (1950), Bd. II, S. 391–399 (Stimmen der Zeit 146 [1950] 70–72).
Über die Rumänische katholische Kirche vgl.:
P. Tocanel, Storia della Chiesa Cattolica in Romania, Padova 1960.
W. de Vries, Religionsverfolgung in Rumänien, in: Stimmen der Zeit 146 (1950) 120–126.
Biserica Română Unită (verschiedene Autoren), Madrid 1952 (Unierte Rumänische Kirche).
V. Gsovskij, Church and State behind the Iron Curtain: Czechoslovakia, Hungary, Poland, Romania, with an Introduction on the Soviet Union, New York 1955.
Weitere Bibliographie (zusammengestellt von E.

Herman und O. Bârlea) in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, 1964, Sp. 98–99.
Das beste Werk über die Verhältnisse in der Sowjetunion ist: The Church and State under Communism. A Special Study Prepared by the Law Library of Congress for the Subcommittee to Investigate the Administration of the Internal Security Act and Other Internal Security Laws of the Committee on the Judiciary United States Senate, Bd. I, Teile I, II, III, The U.S.S.R., Washington 1964, 1965 (über die Ukrainische Katholische Kirche vgl. Teil III, S. 66–71).

Übersetzt von Dr. August Berz

IVAN ZUZEK

Er 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. iur. 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 Christiania Periodica.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Petrus Huizing

Grundprobleme der kirchlichen Eheordnung

Das Konzil hat stets in der Öffentlichkeit gestanden. Das Interesse an ihm, für seinen Verlauf und seine Wirkung, war groß. Inzwischen hat man mit der Revision des kirchlichen Rechts begonnen. Von ihr wird in hohem Maße die Wirkung des Konzils auf das kirchliche Leben abhängen. Auch für diese Arbeit ist es überaus wichtig, daß sie der öffentlichen Meinung der Weltkirche und der Welt konfrontiert wird. Die folgende Dokumentation ist ein Beitrag zur Diskussion über die Revision der kirchlichen Eheordnung. Sie bringt aus ihr einige grundlegende Probleme zur Sprache. Ihre fachlich-juristische Ausarbeitung ist Aufgabe der Kanonisten. Die Probleme selbst verlangen eine mehrseitige Beleuchtung.

1. Inhalt der Ehezustimmung

Die Pastoralkonstitution über Kirche und Welt erklärt: «Die innige eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft, durch den Schöpfer eingesetzt und durch seine Gebote geordnet, kommt durch den Ehekonsens zustande, d.h. durch eine unwiderrufliche persönliche Zustimmung.» Diese Zustimmung ist «der menschliche Akt, in dem sich die Ehepartner einander übergeben und einander annehmen» (Nr. 48). Es erhebt sich die Frage, ob das Konzil damit eine neue Auffassung vom Wesensinhalt der Ehe – und also auch von der Ehezustimmung – gibt, demnach eine von der alten abweichende Auffassung, wie sie in Canon 1081, § 2 festgelegt ist: «Die Ehezustimmung ist der freie Akt, durch den Mann und Frau einander das Recht auf leibliche Einung geben und bejahen, für immer und ausschließlich: das Recht, das von Natur aus auf Fortpflanzung ausgerichtet ist.» Wird in der neuen Auffassung die Lebens- und Liebesgemeinschaft in den Mittelpunkt gestellt, nicht mehr (wie in der alten Auffassung) die rechtliche Gemeinschaft, fixiert durch den Anspruch auf eheliche Vereinigung? Die Frage ist von grundsätzlicher Bedeutung für die ganze Eheordnung. Ob Mann und Frau von der kirchlichen Gemeinschaft als Verheiratete anerkannt werden, hängt vor allem davon ab, wie diese Gemeinschaft über den Wesensinhalt der Ehe und also auch über die Ehezustimmung denkt.

Der Verfasser dieses Beitrags ist der Ansicht, daß der so oft zitierte Gegensatz von Liebesgemeinschaft und Rechtsgemeinschaft ein Mißverständnis sei – ganz sicher hier. Ehe ist dadurch definiert, daß sich Mann und Frau, die gerade in ihrer geschlechtlichen Verschiedenheit aufeinander ausgerichtet sind, für das Leben und ausschließlich verbinden; und damit geben sie sich gegenseitig auch die mögliche Fruchtbarkeit ihrer leiblichen Einung oder Anspruch auf eine mögliche Vater- und Mutterschaft. Daß sich die Liebe in dieser restlosen Hingabe ausdrückt, kann nicht besser wiedergegeben werden als durch Ausdrücke, die der Ordnung der Gerechtigkeit entnommen sind. Schon Paulus tat dies auf äußerst konkrete Weise: Der Leib des Mannes gehört nicht mehr wirklich ihm selber, sondern der Frau; und der Leib der Frau gehört nicht mehr wirklich ihr, sondern dem Mann. Das Band der Gerechtigkeit steht nicht dem

Liebesband gegenüber, es bezeichnet vielmehr dessen Kraft. Recht ist die Liebe, die sich selber die Norm und die Auflage der Unwiderruflichkeit gibt; die sich selber die Möglichkeit nimmt zurückzunehmen, was von ihr verschenkt wurde. Gerade darin weist die Ehe auf das Band zwischen Christus und seiner Kirche hin, das in seiner Menschwerdung unwiderrufliches Recht geworden ist.

2. Vollwertigkeit der Ehezustimmung

Die Konzilskonstitution betont noch einmal die «unwiderrufliche persönliche Zustimmung» als einzige Ursache für das Zustandekommen einer Ehe. Sie muß sich also auf den vollen Inhalt der Ehe beziehen. Sie ist nicht deshalb unwiderruflich und meint den Ehepartner nicht deshalb ausschließlich, weil ihr von außen her ein Gesetz auferlegt wurde; die zwei selber sind es, die es so wollen. Wenn nicht, so stehen sie (noch) nicht vor einer wirklichen Ehe und werden dadurch also auch (noch) nicht gebunden. Diese logisch unausweichliche Konsequenz stellt eine Reihe von Fragen an die kanonistische Wissenschaft und Rechtsprechung.

a) Ist es richtig – auf Grund der Canones 1068, § 2 und 1092,2 –, lediglich die positive Ausschließung eines Wesenselements der Ehe als Nichtigkeitsursache anzunehmen? Verhindert nicht ebenso das einfache Fehlen eines Wesenselements in der Zustimmung das Zustandekommen einer Ehe? Und kann nicht auch dieses einfache Fehlen mit moralischer Sicherheit feststehen? Kann z. B. eine Teenager-Ehe, die nach ein paar Monaten wieder auseinanderbricht, billigerweise als eine fürs Leben gewollte Verbindung angesehen werden? Selbst wenn die beiden selber von einer «Verbindung fürs Leben» geträumt hätten?

b) Canon 1082 bestimmt für den Abschluß einer Ehe als notwendiges Mindestwissen die Kenntnis, daß Ehe die bleibende Verbindung zwischen Mann und Frau ist, von Natur aus auf die Begründung einer Familie gerichtet. Kann man diese Kenntnis immer genügend voraussetzen, ohne zu erforschen, ob die Zustimmung «virtuell» auf die volle Wirklichkeit der Ehe gerichtet war? Sicherlich *kann* das so sein. Der konkrete Akt der Zustimmung kann und wird sogar für gewöhnlich von Natur aus mehr umfassen als die bewußte Einsicht; aber ist das notwendig so? Zum Beispiel wird ein Mädchen, das wenigstens eine Mindestaufklärung über Sexualität erhielt, sich als junge Frau normalerweise ihrem Mann so hingeben, daß sie die ganze Realität dieser Hingabe spontan, und zwar als von ihr gewollt bejaht. Wenn aber in einem anomalen Fall nicht die ganze Realität bejaht wird, kann man dann behaupten, diese sei trotzdem «implizit» oder «virtuell» mit gemeint gewesen?

c) Nach Canon 1083 und 1084 macht ein einzelner Irrtum bezüglich der wesentlichen Eigenschaften der Ehe oder der Eigenschaften des Partners die Zustimmung nicht nichtig. Nach der gängigen Lehre und Rechtsprechung bedeutet dies, daß lediglich ein positiver Vorbehalt gegen ein Wesenselement der Ehe oder die ausdrückliche Annahme einer allerdings nicht bestehenden Eigenschaft des Partners als Bedingung für die eheliche Zustimmung diese nichtig macht. Ist das richtig? Gesetzt den Fall, ein junger Mann heirate ein Mädchen, weil es ihm weisgemacht hat, es erwarte von ihm ein Kind; nach der Eheschließung kommt aber heraus, daß das Kind von einem anderen ist, worauf der junge Mann sie sogleich verläßt. Bei der Eheschließung hat er nicht an die Möglichkeit eines Betrugs gedacht; und so hat er einfach ja gesagt, ohne die Bedingung stellen zu können: «falls ich der Vater deines Kindes bin». Kann das heißen, er habe sie bedingungslos geheiratet? Seiner Zustimmung wird qua Inhalt – «essentiell» – nichts gefehlt haben; aber die Existenz dieser Zustimmung selbst ist – «existentiell» – offensichtlich ganz und gar an die betrügerisch geschaffene Lage gebunden. Ist es aufrechtzuerhalten, daß sie trotzdem auch für die wirkliche Situation bindend sei?

Meistens – wenn auch nicht notwendig – erhebt sich diese Frage in Fällen ernsten Ehebetrugs. Von mehreren Seiten wird auf die Einführung eines positiven Vorbehalts gedrungen, der die durch einen solchen Betrug erlangte Zustimmung für nichtig erklärt. Die Frage ist berechtigt, ob das nicht ohnehin eine naturrechtliche Norm ist (die eventuell unter die Kategorie «stillschweigende Vorbehalte» einzuordnen wäre).

d) Physische Impotenz sowie von Anfang an bestehende und bleibende Unmöglichkeit zur körperlichen Einung wird in Canon 1068 als naturrechtliches Hindernis für eine Eheschließung anerkannt. Sollte nicht ebenso, und sogar in erhöhtem Maße, das moralische Unvermögen, sich für immer und ausschließlich aneinander zu binden, die Schließung einer wirklichen Ehe unmöglich machen? Die römische Rota hat dies für den Fall der sogenannten Nymphomanie bejaht, einer psychischen Abweichung, die eine Frau so stark zur

Promiskuität zwingt, daß ihr dafür die moralische Verantwortung nicht zugeschrieben werden kann. Es ist ihr also nicht möglich, sich an einen einzigen Mann zu binden, auch nicht, wenn sie es wollte. Selbstverständlich muß dieselbe Norm auch für den Mann gelten. Aber ein strenges Durchdenken dieses Grundsatzes in all seinen Konsequenzen muß zu einer weiteren Anwendung führen. Ist z. B. die tragische Entdeckung, daß ein Mann, dem eine Frau ihr Jawort gegeben hat, ein sadistischer Psychopath ist, lediglich die Feststellung eines «einzigen Irrtums bezüglich einer Eigenschaft», oder ist es nicht vielmehr die Feststellung seines Unvermögens, eine wirkliche Ehe zu schließen? Wenn nahezu von Anfang an offenbar ist, daß eine Verbindung auf einem totalen Irrtum beruht und objektiv festgestellt werden kann, daß eine bleibende Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen den beiden Menschen eine klare moralische Unmöglichkeit darstellt, ist es dann nicht auch klar, daß sie etwas zustande haben bringen wollen, was sie miteinander unmöglich zustande bringen konnten, nämlich eine wirkliche Ehe?

e) Canon 1087 bestimmt, daß eine Ehezustimmung nichtig ist, die gegeben wurde aus Angst vor ernster Bedrohung oder widerrechtlichem Zwang, die durch einen Dritten ausgeübt werden. Kann der für eine bindende Ehezustimmung geforderte hohe Grad menschlicher Freiheit nicht auch durch inneren, psychischen Zwang angetastet werden? Gesetzt den Fall, ein Mädchen stehe zu Hause unter einer bedrückenden Tyrannei elterlicher Gewalt. Es kann sein, daß sie sich vormacht, einen jungen Mann zu lieben, so daß sie ihn heiratet, während sie in Wirklichkeit nur durch das Verlangen getrieben wurde, dem Druck ihrer Eltern zu entkommen. War ihre Zustimmung ein persönlicher, freier Akt? Man kann schwerlich eine persönliche Hingabe nennen, was in Wirklichkeit nur Flucht aus einer unerträglichen Lage war. –

Bei all diesen Fragen geht es nicht um Einführung neuer Prinzipien in die kanonische Eheordnung; es geht um die konsequente Anwendung einer Wahrheit, die durchaus traditionell ist, daß nämlich der persönliche Akt der Ehezustimmung das einzige Fundament ist, auf dem Ehe gebaut werden kann. Man kann dagegen einwenden (und das wurde bereits getan), damit würden die Möglichkeiten zu Nichtigerklärungen bedeutend erweitert, was dann die gesellschaftliche Stabilität der Ehe noch weiter unterminieren müsse. Trotzdem wird sich auch in der Kirchenordnung und besonders in der Eheordnung die Entwicklung durchsetzen müssen, die (nach dem Tode Pius' XII.) in «Pacem in terris» und mehreren Konzilstexten stets stärker als rechtmäßig befunden wurde. In früheren Zeiten konnte der väterliche oder (will man es weniger freundlich sagen) patriarchale, familiale, gesellschaftliche und obrigkeitliche Zwang auf vielen Gebieten die persönliche Freiheit ergänzen. Das wird jetzt anders. Die zentrale Aufgabe für jede gesellschaftliche Ordnung wird stets mehr die Wahrung der individuellen persönlichen Würde und Freiheit des Menschen. Es ist heute nicht mehr annehmbar, daß zugunsten der gesellschaftlichen Stabilität der Ehe Menschen eine Eheverbindung auferlegt wird, die sie selber nicht hatten zustande bringen wollen oder nicht zustande bringen konnten. Die Kirchenordnung muß jetzt eines jeden Menschen persönliche Lage so nehmen, wie sie wirklich ist. Die Stabilität der christlichen Ehe wird heute von der persönlichen Überzeugung der Christen getragen werden müssen. Die Kirche kann sie dabei durch ihre Verkündigung und ihre pastorale Sorge stützen, aber nicht mehr durch juristische Präsumtionen nicht existenter Gültigkeiten.

3. Die Vorwegnahme von Gültigkeit

Dies führt uns von selber zum Grundsatz des Canon 1014, daß nämlich die Ehe den *favor*, d. h. die Begünstigung des Rechts genießt, mit der Norm (als wichtigster Anwendung dieses Canons), daß im Zweifelsfalle, ob eine Ehe gültig ist oder nicht, die Gültigkeit vorausgesetzt wird, solange das Gegenteil nicht bewiesen wird. Ein klassisches Argument ist der Ausspruch Papst Innozenz' III.: «Es ist eher zu tolerieren, einige gegen Gesetze der Menschen verbunden zu lassen, als gesetzlich Verbundene gegen die Gesetze Gottes zu scheiden» (*X 2.20 c. 47: Licet ex quadam*). Die Auslegung dieses Textes ist alles andere als einfach. Schon mehrere ältere Kanonisten fanden es ebenso bedenklich, ein Verhältnis, in dem echter Ehewille fehlt, als Ehe zu behandeln, wie eine gültige Ehe für ungültig zu erklären. Als wichtigsten Beweggrund für Canon 1014 führt man an, daß bei einem Konflikt zwischen allgemeinem und privatem Interesse ersteres überwiege. Bei Zweifel über die Gültigkeit einer Ehe kann eine Scheidung im Interesse der Parteien, aber sicherlich nicht im Interesse der Kinder und der gesellschaftlichen Stabilität der Ehe sein. Aber ist es nicht ebensosehr von gesell-

schaftlichem Interesse, Menschen, die keine Ehepartner sind und es nicht (mehr) sein wollen, keine Eheverpflichtung aufzuerlegen? In Zweifelsfällen ergibt sich aber auch diese Möglichkeit.

Wie soll man aus diesem Dilemma herauskommen? Vielleicht indem man konsequent anwendet, was oben – am Ende von Punkt 2 – über die Aufwertung der persönlichen freien Entscheidung gesagt wurde? Verlangt jemand Nichtigerklärung seiner Ehe aufgrund eines rein formaljuristischen Fehlers – z. B. ungültiger Delegation des Priesters, der bei der Eheschließung assistierte –, dann ist es in jeder Hinsicht geziemend, dafür einen sicheren Beweis zu fordern. Eine Entscheidung, aus einem solch formalen Grund eine wirklich gewollte Eheverbindung zu lösen, kann moralisch nur verantwortet werden, wenn dieser Fehler sicher ist. Anders liegt der Fall bei einem echten Zweifel an der Integrität der Zustimmung. In diesem Fall kann die persönliche Entscheidung, sich gegenüber einer objektiv unsicheren Verpflichtung frei zu fühlen, moralisch verantwortet sein (selbstverständlich unter Beibehaltung der Verbindlichkeiten, die man dem anderen Partner oder den Kindern gegenüber hat). Es scheint nicht – oder wenigstens nicht mehr – Aufgabe des Rechts zu sein, diese Entwicklung von vornherein auszuschließen; eher muß das Recht sie achten, solange nicht feststeht, daß sie moralisch nicht verantwortbar ist. Wie oft kommt es doch vor, daß jemand eine zweite Verbindung, die eindeutig auf echtem Ehewillen beruht, vor der Kirche legitimieren will, während es zwar nicht sicher, wohl aber sehr zweifelhaft ist, ob seine vorhergehende Ehe eine echte Ehe war! Derart sogar, daß die Richter in verschiedenen Instanzen darüber verschieden urteilen! Auch in dieser Unsicherheit kann die Kirche den Menschen helfen, persönlich verantwortete Entscheidungen zu treffen, statt selber für sie zu entscheiden.

Schon Pius XII. warnte mehrere Male die römische Rota vor einer zu rigorosen Anwendung des Canon 1014 (Ansprachen vom 3. September 1941 und 1. Oktober 1942; noch deutlicher vor der Codex-Kommission am 26. Juni 1947). Zumindest beweist dies, daß die Anwendung Fragen aufwirft, die neu untersucht werden müssen.

4. Kompetenz von Kirche und Staat

Zwei Menschen, die sich in einer Ehe miteinander verbinden, erheben damit notwendig gegenüber anderen den Anspruch, ihre Verbindung anzuerkennen und zu achten. Ehe wird notwendig in der Gemeinschaft geschlossen. Für irgendeine willkürliche Verbindung kann man keine Anerkennung seitens der Gemeinschaft verlangen. Sie kann durch den Mund derjenigen, die ermächtigt sind, namens der Gemeinschaft aufzutreten, die Anerkennung für solche Verbindungen verweigern, die den rechtmäßigen Bedingungen nicht entsprechen, z. B. bei nichtöffentlicher Eheschließung oder Verstoß gegen allgemein anerkannte Normen, z. B. Ehen zwischen nächsten Blutsverwandten. Eine Ehe, die von der Rechtsgemeinschaft aus vernünftigen Gründen nicht anerkannt wird, ist keine Ehe.

Die Anerkennung durch welche Gemeinschaft ist nun entscheidend? Welche Rechtsordnung gilt hier? Canon 1016 antwortet: «Die Ehe von Getauften steht nicht allein unter dem göttlichen Gebot, sondern auch unter dem kirchlichen Gesetz, unbeschadet der Kompetenz der weltlichen Obrigkeit hinsichtlich der rein bürgerlichen Folgen.» Dieser Standpunkt ist mindestens schon einige Jahrhunderte alt: Die Kirche ist für alles zuständig, was das Eheband selbst betrifft und damit notwendig zusammenhängt, wie Legitimität der Kinder, und zwar für alle Getauften; mit Hinsicht auf die Getauften ist der Staat lediglich kompetent für Angelegenheiten wie eheliches Vermögensrecht, Erbfolge und dergleichen mehr.

Hier tut sich ein Problem auf, das sich auch auf verschiedenen anderen Gebieten ergeben hat, z. B. beim Zinsproblem und beim Problem der Religionsfreiheit. Ist die Leugnung der Geltung des staatlichen Rechts absolut geltende dogmatische Wahrheit? Oder ist sie ein Standpunkt, der unter bestimmten historischen Umständen eingenommen wird und sich also eventuell ändern kann, je nachdem diese Umstände sich ändern? Die päpstlichen Erklärungen über die ausschließliche Geltung der kirchlichen Eheordnung sind ziemlich neuen Datums. Als älteste wird für gewöhnlich die Erklärung Pius' VI. vom 28. August 1794 angeführt. Sie richtete sich gegen Auffassungen, die die Zuständigkeit der Kirche ganz leugneten oder einen Unterschied zwischen Ehevertrag und Sakrament machen wollten, oder gegen andere falsche Meinungen. Demgegenüber bekräftigte sie die Geltung des Kirchenrechtes, wie sie damals gesehen wurde. Das wichtigste spekulative Argument für die ausschließlich kirchliche Zuständigkeit ist noch stets der sakramentale Charakter der vollchristlichen Ehe zwischen zwei Getauften und der sakrale Cha-

rakter einer halbchristlichen Ehe zwischen einem Getauften und einem Ungetauften.

Thomas von Aquin sah dieses Problem anders. Er unterschied die verschiedenen Finalitäten der Ehe. Jede Finalität hat ihre eigene Gesetzlichkeit. Indem sie auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechts ausgerichtet ist, steht die Ehe unter der Gesetzlichkeit der menschlichen Natur selbst; insofern sie auf das Wohl der politischen Gesellschaft hingeordnet ist, steht sie unter dem bürgerlichen Recht; insofern sie auf das Wohl der Kirche hingeordnet ist, untersteht sie der kirchlichen Ordnung (*Summa contra Gentiles, 4,78*). Diese Schau scheint den Kern der Frage zu treffen. Die Ehe, auch die der Christen, ist nicht nur sakramental oder sakral; sie ist auch eine irdische, profane Wirklichkeit. Die Sendung und damit die Zuständigkeit der Kirche ist – an sich betrachtet – eine ausschließlich religiöse. Es ist zwar verständlich, daß die Menschen der kirchlichen Obrigkeit in früheren Jahrhunderten auch die Ordnung vieler nichtreligiöser Angelegenheiten anvertraut haben und die Kirche dieses Angebot angenommen hat. Das gehört zu ihrer menschlichen, historisch begrenzten, nicht aber zu ihrer für alle Zeiten geltenden christlichen Sendung. Heute ist die Einsicht gereift, daß auch die profanen, irdischen Werte gegenüber den religiösen ihre Selbständigkeit haben; und damit wird auch die Autonomie der staatlichen, politischen Rechtsordnung gegenüber der kirchlichen Rechtsordnung anerkannt. Wäre es da nun nicht nötig, daß sich auch die kirchliche Eheordnung auf die religiösen Aspekte beschränkt und die Regelung der irdischen, zeitlichen, profanen Aspekte den politischen Gesellschaften überläßt? In einem einzigen Punkt ist das schon geschehen, wenigstens in der Praxis: Die verschiedenen gesetzlichen Regelungen des Ehehindernisses der gesetzlichen Verwandtschaft, die durch Adoption entsteht, gelten gemäß kirchlichem Recht auch für Getaufte. Sollte eine gleiche Regelung nicht für alle anderen Hindernisse angezeigt sein, die keinen religiösen Bezug haben, wie Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft, gefährdete öffentliche Ehrbarkeit, Hindernisse aus Gründen des Alters, Entführung? Diese Art Hindernisse sind aus gesellschaftlichen Beweggründen entstanden, nicht aus religiösen. Ist es tatsächlich notwendig, die verschiedenen bürgerlichen Gesetzgebungen in dieser Beziehung kraft kirchlichen Rechts für Katholiken eigens in Geltung zu setzen? Könnte man nicht einfach anerkennen, daß auch der Katholik in Ehesachen an die rechtmäßige bürgerliche Rechtsordnung gebunden ist?

Der Katholik, der als Glied der Kirche am sakramentalen und liturgischen Gemeinschaftsleben teilnehmen will, wird von selbst unter dem Gericht der Kirche verbleiben. Sie kann und soll die biblischen und natürlichen Normen der Ehe aufrechterhalten. Sie bleibt ausschließlich zuständig für die religiös-kirchliche Dimension der Ehe, zu der z. B. gehören: kirchliche Eheschließung, Ehehindernisse, die sich aus Weihen, Gelübden, Mischehen und – wenn man das auch in Zukunft aufrechterhalten will– geistlicher Verwandtschaft ergeben. Der Staat braucht diese Kirchenordnung nicht zu sanktionieren; er soll lediglich die Freiheit dieser Ordnung anerkennen und garantieren, und er darf Katholiken ebensowenig wie anderen Gläubigen Regelungen auferlegen, die ihrem Gewissen widersprächen.

An dieser Stelle muß noch eine andere Frage gestellt werden. Die heutige Kirchenordnung, auch die Eheordnung, gilt im Prinzip auch für nichtkatholische Getaufte. Ausgenommen von dieser Verbindlichkeit sind lediglich die kirchliche Form der Eheschließung und das trennende Hindernis der «Kultverschiedenheit». An alle anderen positiven kirchlichen Bestimmungen: bezüglich der Art und Weise, auf welche die Zustimmung gegeben werden soll, bezüglich Ehehindernisse, sowie die für Gültigmachung einer ungültigen Verbindung erforderliche Erneuerung der Zustimmung und dergleichen sind, nach Ansicht der katholischen Kirche, auch nichtkatholische Getaufte gebunden. Dies führt vorerst zu merkwürdigen Konsequenzen. So schließt ein Protestant gültig mit einer ungetauften Ungläubigen die Ehe, aber ungültig mit seiner getauften christgläubigen Großnichte! Mithin spielen hier theoretische und praktische Beweggründe mit, die sicherlich heute, nach dem Konzil, endgültig veraltet und überwunden sind. Eine gewisse Theologie sah den unauslöschlichen Taufcharakter als eine Art Brandmal in der Seele, durch das diese unveräußerliches Eigentum Christi und dessen Kirche wurde und also für immer unter deren Gewalt fiel. (Man nennt diese Auffassung heute auch die «juridische», in jenem sehr allgemeinen Sinn, in dem dieser Ausdruck zur Zeit in kirchlichen Kreisen oft gebraucht wird, nämlich «verkehrt».) Ein nichtkatholischer Getaufter wurde als ein Mensch angesehen, der verpflichtet war, katholisch zu werden und sich den kirchlichen Gesetzen zu unterwerfen. Wenn

ein nichtkatholischer Getaufter ungültig verheiratet ist, bleibt ihm immer die Möglichkeit offen, zur katholischen Kirche überzutreten und darin eine Ehe mit einem katholischen Partner zu schließen. Man begegnet leider auch in jüngst erschienenen Publikationen noch diesem vollkommen unhaltbaren Motiv.

Hier ist eine radikale Revision absolut notwendig. Selbstverständlich kann die Kirche auch die Ehen von nichtkatholischen Getauften nur nach biblischen und natürlichen Maßstäben beurteilen; aber eine positive kirchliche Gesetzgebung für Menschen, die diese nicht anerkennen und sogar nicht einmal kennen können, ist eine unbedingt veraltete Erscheinung.

In diesem Zusammenhang kann man sich sogar fragen, ob die Ablehnung einer kirchlichen Eheschließung für einen Katholiken immer zur Folge haben darf, daß er die Ehe nicht mehr (gültig) schließen kann. Es ist verständlich, daß man eine kirchliche Feier für unangebracht hält, wenn ein Katholik, der eine gemischte Ehe schließen will, gleichzeitig jegliche Verpflichtung zur katholischen Erziehung seiner Kinder ablehnt. Muß ihm deshalb aber auch die Möglichkeit zu einer nichtkirchlichen, jedoch gültigen Eheschließung genommen werden? Die unlängst erschienene Instructio (der Kardinalskongregation des Heiligen Offiziums) über die gemischten Ehen scheint diese Möglichkeit durchaus offenzulassen.

5. Ehewilligkeit und positive Kirchenordnung

Diese letzte Frage bekommt noch mehr Gewicht, wenn man sie von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet. Einer kann sich immer auf die Nichtigkeit seiner Verbindung berufen, auch nach Jahren des Zusammenlebens mit wirklichem Ehewillen, auch wenn er als Elternteil für eine Familie verantwortlich ist. Ein Katholik, der nur vor dem Standesamt seine Ehezustimmung gegeben, hat stets die «kanonische» Freiheit, Frau und Kinder zu verlassen und eine andere, kirchliche Ehe zu schließen. Er braucht nur eine Erklärung des Bischofs über seinen «ledigen Stand». Auch kirchlich geschlossene Ehen brechen nicht selten auseinander, für gewöhnlich durch ein Verhältnis mit einem Dritten, sogar noch nach Jahren ehelichen Zusammenlebens. Erst dann geht man auf die Suche nach einem Nichtigkeitsgrund. Und manchmal findet man diesen tatsächlich. Meistens ist dann die Ehe unter Zwang geschlossen worden oder nicht mit voller Zustimmung; ab und zu findet man sogar den rein formalen Grund, daß der bei der Eheschließung assistierende Priester nicht gültig delegiert war. Damit kann ein Prozeß auf Nichtigerklärung «gewonnen» und das zweite Verhältnis als christliche Ehe legalisiert werden.

Über die Unhaltbarkeit dieses Zustands ist man sich einig. Die Kirchenordnung soll nicht Menschen für gültig verheiratet erklären, zwischen denen kein vollwertiger christlicher Ehewille besteht; aber ebensowenig darf sie Menschen, zwischen denen dieser Wille durchaus besteht und bestehen bleiben muß, die Möglichkeit bieten, einander – und ihre Familien – im Stich zu lassen, und zwar aus Gründen, die christlich unannehmbar sind, aber zufällig durch positive Bestimmungen gedeckt werden können, die eigentlich nichts mit der wirklichen Lage zu tun haben. Wo ein voller Ehewille gegeben war, wird deshalb die Kirchenordnung diese Ehe soviel wie möglich als gültige Ehe anerkennen; lediglich dann nicht, wenn man diese Anerkennung wirklich nicht geben kann oder geben will. Außerdem wird diese Kirchenordnung nicht – wie es jetzt praktisch oft der Fall ist – positiv-rechtliche Nichtigkeit mit der Freiheit zum Eingehen einer neuen Ehe gleichsetzen dürfen. Sie kann ebensogut die Verpflichtung enthalten, die Nichtigkeit aufzuheben und das Verhältnis zu einer gültigen Ehe zu machen.

Vorschläge zur Verminderung positiv-rechtlicher Nichtigkeiten betreffen die Hindernisse, die kanonische Form und die Gültigmachung einer ungültigen Verbindung.

a) Die Hindernisse. Prozesse wegen Nichtigerklärung auf Grund eines trennenden Hindernisses scheinen äußerst selten vorzukommen. Diese Materie kann in diesem Zusammenhang also außer Betracht bleiben. Eine Beobachtung scheint hier jedoch wichtig. Man wünscht die sogenannten Hindernisse minderen Grades aufzuheben (Canon 1042). Dazu gehört auch eine Form des Hindernisses: Verletzung ehelicher Treue («*crimen*»), namentlich Ehebruch mit Schließung einer ungültigen Ehe. Es kommt praktisch darauf hinaus, daß eine standesamtlich geschlossene Ehe nach Ehescheidung und nach dem Tod des legitimen Partners ohne Dispens nicht gültig gemacht werden kann. Ist die bedingungslose Aufhebung dieses Hindernisses tatsächlich so wünschenswert? So selbstverständlich ist es doch nicht, daß die Kirchengemeinschaft zusammen mit dem öffentlich Ehebrüchigen lediglich den Tod des legitimen

Ehepartners abwartet, um dann das ehebrecherische Verhältnis zu einer christlichen Ehe zu machen. Eine ernsthaftere pastorale Durchdenkung scheint hier doch wohl nötig, nicht nur im öffentlichen Interesse, als Zeugnis vor der christlichen Gemeinschaft, sondern auch und vor allem wegen der religiösen Haltung der Betroffenen selbst.

b) Die kanonische Form. Die Vorschläge zu diesem Punkt gehen in sehr verschiedene Richtungen. Einerseits wünscht man an der kanonischen Form festzuhalten und fordert sie für die Gültigkeit; aber man möchte diese Form so ändern, daß weniger Möglichkeit besteht, daß der Priester, der bei der Eheschließung assistiert, dazu nicht befugt sein könnte. Bevor man solche Änderungen einführt, sollte man jedoch zuerst ihre Notwendigkeit untersuchen. Soweit dem Verfasser bekannt ist, kommen Prozesse wegen Nichtigerklärung aufgrund unbefugter Assistenz höchst selten vor. Das große Problem stellen hier die Ehen, die außerhalb der Kirche geschlossen wurden, praktisch: die außerkirchlichen gemischten Ehen.

Man hat daran gedacht, die Formen, die in den bürgerlichen Gesetzgebungen gelten, auch für Katholiken anzuerkennen, eventuell als Alternative zur kanonischen Form, der u. U. eine kirchliche Segnung folgen könnte. Das Konzil von Trient hat die kanonische Form eingeführt als einzige Alternative zur klandestinen Ehe. Diese besteht nicht mehr. Die Alternative heißt jetzt: kirchliche Eheschließung (in der deutschen Praxis: mit vorheriger staatlich auferlegter standesamtlicher Eheschließung) oder rein standesamtliche Eheschließung. Es gibt kein *grundsätzliches* Bedenken, die standesamtliche Eheschließung auch für Katholiken als gültige Form anzuerkennen; trotzdem gibt es Bedenken: Gleichzeitig mit der kanonischen Form verschwindet nämlich auch die Garantie für eine pastorale Ehevorbereitung; damit wird sich noch häufiger Unsicherheit über die volle Zustimmung ergeben; Hindernisse, sicherlich solche, welche die Ehe lediglich unerlaubt machen, verlieren größtenteils ihre gesellschaftliche Gültigkeit; eine zuverlässige kirchliche Registrierung wird zumindest sehr schwierig; damit auch die Feststellung des «ledigen Standes» der Parteien; und – last not least – ist die kanonische Form faktisch auch die liturgische, und ist die Kirche nicht der sich wie von selbst anbietende Ort, um eine Ehe in Christus einzugehen? Diese Bedenken werden manchmal durch den Vorschlag abgefangen, beide Formen zusammen als gültig anzuerkennen, aber die kanonische für verpflichtend zu erklären, eventuell unter Strafe der Exkommunikation. Aber das scheint wenig befriedigend. Sollte man nicht am besten die kanonische Form aufrechterhalten, aber Anerkennung der staatlich geltenden Formen für jene Fälle offenlassen, in denen dies pastoral der gegebene Weg wäre?

c) Gültigmachen ungültiger Verbindungen. Vorschläge, die automatische Sanierung ungültiger Ehen einzuführen, zum Beispiel nach einer bestimmten Zeit ehelichen Zusammenlebens oder nach der Geburt von Kindern, finden nicht viel Beifall. Damit würden viele Verbindungen, in denen kein wirklicher Ehewille vorhanden ist noch je vorhanden sein wird, zu kanonisch gültigen Ehen gemacht werden. Dergleichen allgemeine Maßregeln, die persönliche pastorale Sorge ausschließen, sind sicherlich unerwünscht, außer für rein formaljuristische Nichtigkeitsgründe wie unbefugte, aber in gutem Glauben geschehene Assistenz; oder für bestimmte trennende Hindernisse, die keinen Einfluß auf die Ehewilligkeit haben.

Das Motuproprio «Pastorale munus» (vom 30. November 1963, Nr. 21 und 22) überträgt den Ortsordinarien die Zuständigkeit, nur standesamtlich geschlossene gemischte Ehen zu sanieren. Das scheint in manchen Gegenden noch nicht genügend angewendet zu werden. Außerdem könnte eine neue Kirchenordnung die Forderungen nach einer «einfachen Gültigmachung» bedeutend erleichtern. Wäre es nicht erwünscht, den Ortsordinarien auch weitreichende Befugnis zu geben, von kirchlichen Hindernissen zu befreien, und vor allem auch die kanonische Form den Umständen anzupassen, z. B. indem man lediglich die Assistenz eines Priesters für verbindlich erklärt? Allerdings sollte man sich zu einer Sanierung oder Gültigmachung niemals entschließen, solange man des wirklichen Ehewillens nicht sicher ist.

6. Eheprozesse

Es wurden verschiedene Wege vorgeschlagen, die Eheprozesse zu beschleunigen, die Rechtsprechung durch fachkundige Richter sicherzustellen, die Kosten für einen Rechtsbeistand zu senken, Mißbräuche zu verhindern, besonders den Mißbrauch von kanonischen Ungültigkeitselementen, die für die wirkliche Situation irrelevant oder sogar fingiert sind. Selbstverständlich ist all das sehr wünschenswert. Der Verfasser ist persönlich jedoch überzeugt, daß eine wirklich befriedigende Kir-

chenordnung eine viel radikalere Revision verlangt. Solange man an der heutigen Eheprozeßordnung mit ihren Gerichten, ihren Akten – und den Übersetzungen dieser Akten! –, ihren mindestens zwei Instanzen und der dritten vor der römischen Rota usw. festhält, wird die Lage der Menschen, die Anspruch auf Befreiung aus einer nun doch schon mißglückten Ehe meinen erheben zu müssen, über alles Maß hinaus peinlich bleiben. Ist es nicht schon eine Anomalie, daß in der Kirche so gut wie alle anderen Angelegenheiten, auch regelrechte Streitfragen, auf administrativem Wege von bischöflichen Kurien und römischen Kongregationen geregelt bzw. geschlichtet werden und praktisch lediglich gerade die so delikaten und persönlich geladenen Fragen nach der Gültigkeit von Ehen vor die Gerichte kommen? Hinzu kommt noch, daß auf diese Weise die doch immer abstrakte Frage nach der Gültigkeit oder Nichtigkeit einer Ehe aus ihrem ganzen pastoralen Zusammenhang herausgerissen, von den in der konkreten Situation christlich zu fällenden Entscheidungen und der Verantwortung der zwei füreinander und für ihre Kinder losgelöst wird. Pastorale Stütze in Zweifelsfällen bei der Suche nach einer verantwortlichen Lösung – und wie oft sind sich sogar die Richter unsicher! – ist ausgeschlossen: Richter haben keine andere Alternative als das *constat* oder *non constat de nullitate*. Sie können nicht aus dem unerbittlichen Canon 1014 heraus!

Es ist verständlich, daß in Zeiten, als die Kirche ein großes Stück gesellschaftlicher Ordnung aufrechtzuerhalten hatte und ihr Urteil über eine Ehe zugleich vermögensrechtliche, erbrechtliche und andere profangesellschaftliche Folgen hatte, eine strenge Prozeßordnung eingeführt wurde. Jetzt aber betrifft ihr Urteil, wenigstens beinahe überall, lediglich die religiös-kirchliche Situation, und diese verlangt eine radikal andere Behandlung.

Für den Anfang müßte es doch wirklich nicht unmöglich sein, in den Diözesen, bestimmt in den größeren, und sonst wenigstens in den Kirchenprovinzen, genügend Priester – und warum nicht auch Laien? – so zu schulen, daß sie in der Lage sind, eine völlig vertrauenswürdige Untersuchung anzustellen und ein glaubwürdiges Urteil über kanonische Gültigkeit oder Ungültigkeit von Ehen abzugeben, ohne daß sich zweite und dritte Instanzen damit befassen müssen. Diese Untersuchung müßte selbstverständlich an die Normen gebunden sein, die wesentlich sind, um zu vertrauenswürdigen Ergebnissen zu kommen, aber ohne weitere forensische Formalitäten. Ferner sollte diese kanonische Beurteilung nicht ohne Zusammenhang mit einer allseitig pastoralen Sorge für die Betroffenen sein, vielmehr sollte sie gerade einen Teil dieser Sorge ausmachen. Es wird für die Betroffenen natürlich die Möglichkeit zu einer Berufung an höhere Instanzen offengelassen werden müssen. Es wird nötig bleiben, eine schriftliche Rechenschaft über die Entscheidungen abzufassen und diese aufzubewahren. Es kann eine regelmäßige Kontrolle vorgesehen werden (wenn es gewünscht wird, sogar durch Rom), zum Beispiel durch jährlichen Bericht oder durch Visitationen, um allzu strenge oder allzu großzügige Praktiken zu korrigieren. Es hat aber vorläufig noch keinen Sinn, das mit Einzelheiten auszuarbeiten. Es geht um diese beiden Dinge: kanonische Untersuchung sowohl in der Regel lediglich an Ort und Stelle wie auch als Bestandteil des pastoralen Beistands.

Diese persönliche Überzeugung, daß die Revision der Eheprozeßordnung in diese Richtung wird gehen müssen, verhehlt sich keineswegs, daß sie auf vielleicht sogar scharfen Widerstand stoßen wird. Sie ist aber stark genug, auch noch anderes als Widerstand in Ruhe zu erwarten.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PETRUS JOSEPHUS MARIA HUIZING

Er ist am 22.2.1911 in Haarlem (Holland) geboren, am 15.8.1942 zum Priester geweiht. 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 Zivilrecht 1938, in Kanonischem Recht 1947. Er war Professor für Kanonisches Recht an der Theologischen Fakultät in Maastricht von 1946 bis 1952 und an der Gregoriana von 1952 bis 1962. Er veröffentlichte seine Dissertation: Doctrina de Excommunicatione apud Decretistas und viele Artikel über kirchenrechtliche Fragen. Er arbeitet ständig mit an: Periodica Gregoriana.

Michel de Certeau

Kulturen und Spiritualitäten

Die heutige Forschung über die Geschichte der Spiritualität bietet auf den ersten Blick ein ziemlich paradoxes Bild. Es stehen sich zwei Haltungen gegenüber, deren Vertreter sich nicht auf der Seite befinden, auf der man sie vermuten würde, sondern auf der Gegenseite. Die einen, denen es um religiöse Anliegen geht, betonen die unglückselige Kluft, welche die Spiritualitäten von der «Welt» und den heutigen Kulturen trennt, und sie bestreben sich, außerhalb dieser «geistlichen» Sprache und auf jeden Fall jenseits dieser Kluft den echten Ausdruck des geistlichen Lebens zu finden. Die Historiker hingegen, die sich von kultursoziologischen Methoden leiten lassen, teilen diese Ansichten nicht, da diese für sie noch das Gepräge eines dogmatisierenden Dualismus tragen. Innerhalb *einer* Sprache und innerhalb des Zusammenhangs *einer* Gesellschaft scheinen ihnen in den Spiritualitäten vielmehr die dunkeln Grundströmungen ans Tageslicht zu treten, die Geisteswelt nach Geisteswelt schaffen.

Im Grunde genommen ist auf der einen wie auf der andern Seite der Blick auf das gleiche Ziel ausgerichtet. Eine heutige Sehweise bestimmt die Sicht auf die Vergangenheit. Es ist jedoch darin auch ein Anliegen geistlicher Ordnung wahrzunehmen. Jede Generation führt mit den vorangegangenen eine Debatte, deren Terrain sie selber bestimmt. Unsere Generation scheint dieses abgesteckt zu haben durch die Unzahl von Bemühungen um eine «Anthropologie»[1], um eine Wissenschaft vom Menschen: Wo ist der Mensch, welches ist seine Fährnis, seine Wahrheit, seine Geschichte? Aus diesem dringlichen Anliegen heraus erklärt es sich auch, daß man von Spiritualitäten, welche die Kultur verachtet zu haben scheinen, Abstand nimmt und darin eine menschliche Ausdrucksform zu erblicken sucht.

Doch diese Hauptproblematik differenziert sich, denn jede Forschungsarbeit entspricht notwendigerweise vorangegangenen Untersuchungen, einer Geschichte, welche die Geschichte der Forschung selbst und nicht mehr allein die ihres Gegenstandes ist. Darum nimmt sie ein anderes Gesicht an, je nachdem der Historiker von einem wissenschaftlichen Positivismus herkommt, der alles, was mit Spiritualität zu tun hat, aus seinem Forschungsgebiete ausschließt, oder von einem Spiritualismus, der darin die einzig echten Zeugnisse über den wahren Menschen erblicken möchte. Unter diesem Gesichtswinkel impliziert die Prüfung der vergangenen Jahrhunderte eine unmittelbare Gegenwart, welche die des Forschers selbst ist und die mit einer heute allgemein verbreiteten anthropologischen Einstellung zu einer besonderen Weise der Erforschung und somit auch der Deutung der Spiritualitäten führt.

Wenn der Forscher die geistliche Literatur in die Kultur einbezieht oder im Gegenteil sie davon unterscheidet, um ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen, ortet er sich gegenüber seiner eigenen Vergangenheit und wird von ihr geortet. Durch das Anliegen, das ihn beseelt (und das das Anliegen unserer Zeit ist), durch seine ihm eigene Art und Weise, es in eine Methode zu übersetzen (die sich auf dieses oder jenes Milieu bezieht), drückt er kulturell eine geistliche Frage aus, während er frühere Situationen und geschichtliche Beziehungen zwischen Kulturen und Spiritualitäten beurteilt. Die Formulierung der Frage gehört somit zum

Problem, mit dem wir uns zu beschäftigen haben. Sie stellt, in den Begriffen unserer Kultur, eine Befragung über den Menschen dar. Um die Beziehungen zwischen Kulturen und Spiritualitäten zu untersuchen, muß man wissen, daß unsere Frage schon ihren eigenen Gegenstand verrät. Eine aktuelle Prüfung der Bande, die zwischen Kultur und Spiritualität bestehen, kann dann die Untersuchung der heutigen Probleme präzisieren.

I. DIE SPIRITUALITÄT IN EINER KULTURELLEN PERSPEKTIVE

Geschichte und Kultur

Die Erkundung der Vergangenheit ist stets eine Frage über die Gegenwart. Das Geschehen läßt sich feststellen in den beiden Perspektiven, die wir zum Ausgangspunkt genommen haben. Bei den einen Forschern soll die historische Untersuchung das Bewußtsein in den Griff bekommen, das eine Gesellschaft von sich selbst hat, und somit die verschieden ausgeprägte, doch einheitliche Gesellschaftssymbolik, auf die sich immerfort eine Geistesgeschichte bezieht: die vielfachen Aspekte der Kultur – «Kommunikation» unter Einschluß der Spiritualitäten stellen hier (durch die bewußten Ideen, Denkstrukturen, unterschwelligen Postulate, Formen des Empfindens hindurch) ebenso viele Register in der Verwendung einer Sprache dar. Alle diese «synchronischen» Aspekte beziehen sich auf den mentalen «Zusammenhang» der Kollektivpsyche. In dieser Reaktion gegen eine Wissenschaft, die von Kultur-«Objekten» in Beschlag genommen und gleichsam besessen ist, liegt eine Sicht, die der Sprache ihre eigentliche Bedeutung wiedergibt. Sie nimmt darin einen Austausch von Gütern und Worten wahr, einen gesellschaftlichen Kreislauf, eine gegenseitige «Unterhaltung», die ihre «Werte» als gemeinsame Beziehungen erarbeitet und eine Kombination von «Interessenzentren» voraussetzt.[2] So kommt unter dem, was gesagt wird, eine unausgesprochene Solidarität zum Vorschein. In dem, was gesagt wird, äußert sich das, was ungesagt bleibt; in dem, was die Menschen denken, etwas «Ungedachtes», das gleich von Anfang an die Gedanken systematisiert und sie für den Rest der Zeit in unbestimmtem Sinne dem Sprechen zugänglich und für die Aufgabe, sie weiterhin zu bedenken, offen macht.[3]

Gewiß, der Begriff eines gesellschaftlichen «Zusammenhanges» – eines «Komplexes», einer «Mentalität» oder eines «kollektiven Specificums» – hat den Charakter einer «Arbeitshypothese». Er ist ein Forschungsinstrument, das an und für sich weder selbstverständlich noch klar definiert, aber zum Verständnis der Geschichte notwendig ist. Er läßt den synchronischen Zusammenhang zwischen den Geistessystemen und den in sie eingebetteten Spiritualitäten an den Tag treten. Bevor sie etwas annimmt oder zurückweist, stellt nämlich jede geistliche Reaktion eine Tat der Adaption dar. Immer ist «die Erfahrung kulturell definiert»[4], selbst wenn sie religiös ist. Sie antwortet auf eine globale Situation und richtet sich somit nach ihr. Selbst die Zeichen eines Protestes, eines «Bruches» oder einer «Rückkehr zu den Quellen» haben eine Form, die sich notwendigerweise auf eine Gesamtproblematik bezieht. Selbst wenn er etwas «verachtet» oder sich isoliert, hängt der Gläubige noch von dem ab, was er bekämpft. Das Neue bestimmt, was er an den Formen von gestern für unveränderlich halten wird, und die Art und Weise, auf die er es leben oder bestätigen wird. Die Gegenwart liefert ihm die Gedanken, die er in der Meinung, sich davon zu entfernen, einfach umkehrt.

Kulturen und geistliche Strömungen

Für jede Kultur gibt es somit einen ausgezeichneten «Entwickler» in den großen geistlichen Strömungen, die den Verlauf ihrer Geschichte markieren. Die neuen Probleme und die Entwicklung einer Gesellschaft, ihre Wirrnisse und Bestrebungen explodieren gleichsam in weitreichenden religiösen Anstößen. So durchzieht und überquert im Mittelalter der Kreuzzug den Raum, um das Ausland und das Außergeschichtliche zu erreichen. Er ist «politische Sublimation», «Ausdruck elementarer und vitaler Bedürfnisse des Kollektivwesens», aus der panischen Angst um das Heil aller hervorgegangene Tat.[5] Desgleichen ist die Aufwertung, dann die Kritik der geistlichen «Armut» von einer kollektiven Entwurzelung begleitet, die eine ganze Gesellschaft erneuert und sodann erschüttert.[6] Im sechzehnten Jahrhundert sind die Gruppen von «Illuminaten» (Alumbrados, Recogidos oder Dejados), die von der subjektiven Erfahrung fasziniert sind, Zeugen des Übergangs, der über eine Enttäuschung über die Tradition hinaus von einer Angelologie und Kosmologie zu einer religiösen Psychologie führt.[7] Während um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts die Politik laizistisch wird, drückt sich in der Entstehung von

geistlichen Rand-«Gesellschaften» ein «mystisches Leben» aus, das sich von den Regeln unterscheidet, die von den christlichen Institutionen oder vom Willen des Königs objektiv auferlegt wurden.[8] In ihr zeichnet sich schon die «Devotion» ab, die im «Jahrhundert der Lichter» in Institutionen wie die «Kongregation der Idioten» reagieren wird. Heute hat die Jamaa-Bewegung, die in den Jahren unmittelbar vor Erlangung der Unabhängigkeit entstand, für den Kongo die geistliche Größe einer historischen Stunde. Sie enthüllt durch ihre religiösen Züge die Probleme der Entkolonialisierung in eben dem Moment, wo diese noch nichts anderes als das notwendige Gegenteil der Vergangenheit ist: die Beziehungen zwischen den Priestern und den Gläubigen werden einfach umgekehrt und damit auch die Beziehungen zwischen dem Weißen und dem Schwarzen, der Mann und der Frau, der Technik und dem Brauchtum, der abendländischen Institution und der Ahnentradition, dem Begrifflichen und dem «Vitalen», ohne daß schon ein planendes Denken zwei Vergangenheiten historisch zusammenzuschließen vermöchte.

Geistliche Ausdrucksweisen, Ausdrucksweisen einer Zeit

In diesen verschiedenen Fällen wird die Ausdrucksweise eines bestimmten Moments der Kultur in eine «geistliche» Haltung übernommen, doch impliziert sie eine Konstellation von anderen, analogen oder verschiedenen, Modalitäten, die im Hinblick auf das Ganze immer «zusammenhängen». Die Strukturen einer Gesellschaft, die Worte, in denen sich ihre Bestrebungen ausdrücken, die objektiven und subjektiven Formen des allgemeinen Bewußtseins bauen das religiöse Bewußtsein auf und äußern sich in diesem. Ein Gesellschaftstypus und ein kulturelles Gleichgewicht (unter Einschluß der wesentlichen Elemente wie des Sinnes der Macht, der Auffassung, welche die Gesellschaft von der Ehe hat usw.) setzen sich in die Problematik der geistlichen Erfahrung um. Noch mehr: Wenn innerhalb einer kollektiven Bewegung eine Spiritualität erarbeitet wird, so zieht das eine neue Deutung der traditionellsten Begriffe (wie Vater, Mutter, Braut, König, Liebe usw.), aber auch des ganzen «geistlichen» Vokabulars nach sich: die gleichen Worte, die gleichen Gedanken und die gleichen Definitionen haben somit in der neuen Sprache, in die sie übernommen und worin sie alle mehr oder weniger merklich transponiert werden, nicht mehr die gleiche Bedeutung und auch nicht mehr die gleiche Funktion.

Welch offensichtlicher geistiger Zusammenhang besteht in einer solchen Perspektive im siebzehnten Jahrhundert zwischen der Erschütterung der christlichen Zivilisation, der es um die Auffindung von ganz sicheren und gewissen «Gegenständen» ging, einerseits, und dem Kult der eucharistischen Realpräsenz oder der Rolle der Hostie, die den Augen und dem Mund dargeboten wird, andererseits; im neunzehnten Jahrhundert zwischen der auf die Prinzipien der sittlichen Autonomie gegründeten «introdeterminierten»[9] Gesellschaft und andererseits der Intensivierung des Schuldgefühls und dem Raum, den das Sündenbekenntnis im religiösen Leben einnimmt; im zwanzigsten Jahrhundert zwischen der «extrodeterminierten» Struktur eines Lebensgefühls, das unter dem Ansporn des Verlangens «mitzusein» nach der Sozialisierung strebt, und andererseits der Funktion, die von der Equipe, der Begegnung, dem Dialog bis in die liturgische Gemeinschaft hinein ausgeübt wird? Liegen in diesen verschiedenen Epochen nicht auch Überlagerungen und Zusammenhänge vor zwischen der Erobererkühnheit des Forschers, der nach «Raritäten» sucht, und dem «mystischen» Itinerar, das von «außerordentlichen Erfahrungen» markiert wird, zwischen der Mentalität des Kolonisatoren und der Spiritualität des Missionars, zwischen dem Bewußtwerden der sozialen Frage und der geistlichen Thematik des Arbeiters, Nazareths oder des modernen «Armen»?

Vielleicht wird man einwenden, das heiße die Dinge nur von außen her erfassen und die Spiritualität bloß oberflächlich betrachten mit der entstellenden Brille einer Religionssoziologie oder einer Geschichte des bloßen religiösen «Gefühls». Doch das Wesentliche liegt nicht außerhalb des Phänomens. Dieses ist übrigens die Form des Bewußtseins und gibt dem Erlebnis des Wesentlichen bei den Christen und bei den Mystikern selber seine Struktur. Wer behaupten wollte, im Erlebnis beharre etwas Wesentliches, müßte somit sich darauf verlassen, daß ein Teil seines Vokabulars unveränderlich sei. Die Geschichtswissenschaft und die Soziologie verwehren uns jedoch eine so oberflächliche Sicht. Sie zeigen mit aller Deutlichkeit auf, daß diese Worte ihren Sinn ändern und ihre Bezüge sich verschieben können. Nein, in jeder Spiritualität liegt das Wesentliche nicht anderswo, außerhalb der Sprache der Zeit. Der Spirituelle nimmt diese Sprache ernst. Hier, in dieser bestimmten

Kulturlage nehmen sein Verlangen und seine Fährnis «Fleisch und Blut» an; durch sie findet er Gott und sucht er ihn weiterhin; durch sie drückt er seinen Glauben aus und versucht er gleichzeitig einen Dialog mit Gott und einen Dialog mit seinen wirklichen Brüdern.

II. DIE SPRACHE DER ERFAHRUNG: DIE HOMOGENITÄT DER KULTUR

Geschichtlichkeit der Spiritualität

Eine Kultur ist der Ausdruck einer geistlichen Erfahrung. Die Geschichte der Spiritualität beweist dies, wenigstens dann, wenn man darauf verzichtet, sie mit Scheuklappen zu betrachten, die es verwehren, ihren Kontext ins Auge zu fassen. Und unter «Kontext» ist nicht nur ein Rahmen oder eine Dekoration zu verstehen, sondern das Element, von dem die Erfahrung ihre Form und ihren Ausdruck erhält. Eine Kulturdialektik definiert jedesmal das Problem, das für den «Spirituellen» zum Problem seiner Vereinigung mit Gott wird. Eine Spiritualität antwortet auf die Fragen einer Zeit und zwar stets nur innerhalb dieser, weil es eben die Fragen sind, von denen die Menschen einer Gesellschaft – die Christen wie die andern – leben und sprechen.

Weil sie oft eine Erfahrung beschreibt und auf alle Fälle auf die in der Praxis erlebten Schwierigkeiten Bedacht nimmt, hat jede Spiritualität einen wesentlich geschichtlichen Charakter. Sie will nicht so sehr eine Theorie erarbeiten als vielmehr aufzeigen, wie man unter den durch eine Kulturlage festgelegten Bedingungen vom Absoluten her leben kann. Sie steht somit im Zusammenhang mit den Erfahrungen, Bestrebungen, Ängsten, Krankheiten und Werten von Menschen, die mit ihren Zeitgenossen in die Welt hineingenommen sind, in der ein bestimmter Typus von Kommunikationen und Daseinsverständnis herrscht. Besser als allgemeine Erwägungen kann uns das ein Beispiel aufzeigen.

Das sechzehnte und siebzehnte Jahrhundert: ein neues Problem

Beispielsweise hängt die Spiritualität des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts aufs engste mit der «Krise» zusammen, die damals die ganze abendländische Zivilisation umformt und ihren geistigen Horizont, ihre intellektuellen Kriterien und ihre Gesellschaftsordnung (die letztlich ihre «raison» ist) erneuert.[10] Eine ganze Welt bricht zusammen: die Religionskriege relativieren die Überzeugungen; der Pluralismus der Kirchen sprengt die Homogenität der religiösen und geistigen Grundlagen; die Bauernaufstände, Hungersnöte, Epidemien bezeugen und verschärfen die Auflösung der politischen Strukturen. Die Natur wird als eine mächtige und allgegenwärtige Flut erlebt: sie vermag alles und reißt alles mit sich – sie, dieses magische und monstruöse Leben, das allein «in der Unordnung und dem Zusammenbruch der Institutionen, Lehren und Glaubensüberzeugungen trotz allem und gegen alles Kraft und Vitalität behält».[11] Daß überall die Furcht herrscht, verrät sich ebenfalls in der sozialen Aggressivität der Gruppen, in der weinerlichen, grausamen, ambitiösen und raffinierten Überempfindlichkeit der Individuen[12] sowie in dunkeln dämonistischen Bewegungen, welche die nicht auszumachende Bedrohung zu lokalisieren suchen, indem sie zu Tausenden «Hexenmeister» und «Hexen» opfern, die in sich selbst keinen Widerstand gegen diese Bezeichnung aufbringen, sondern eher in ihrer eigenen Angst das finden, was sie zu Komplizen dieses Tuns macht. Die Entdeckung unbekannter Menschheiten, die zur Apologie des «guten Wilden» und des «weisen Chinesen» führt, hat zudem zur Folge, daß die traditionellen Werte in Frage gestellt werden, und bringt die von der Vergangenheit übernommene intellektuelle und religiöse Unterweisung noch mehr um ihren Kredit.[13] Im gleichen Sinn wirken die wissenschaftlichen Entdeckungen. Auf dem Gebiet der Astronomie brechen sie die «geschlossene Welt» auf, deren inneres Gefüge von der göttlichen Vorsehung sprach und vom geistlichen Aufstieg von Sphäre zu Sphäre, von der Erdrinde des Kosmos bis zu seinem Empyreum.[14] Ruinen oder Leere entmystifizieren ein Wissen und ein Können des Menschen.

Und doch ist die Reduktion die Kehrseite einer Kulturschöpfung. «Als verirrter Wanderer, nicht mehr in der Welt, sondern durch die Welt»[15], verliert der Mensch dieser Zeit den Kosmos, der den Rahmen seines Daseins und den Gegenstand seines Wissens gebildet hatte, und ist gezwungen, in sich selber eine Gewißheit und eine Regel zu suchen. Durch die Woge des Skeptizismus und des Stoizismus, durch die Kritik der Tradition und der Institutionen hindurch erhebt sich überall die Frage nach dem Subjekt, nach einer vernunftbezeugen-

den und vernunftschaffenden Autonomie, nach einer Individualität, die selber «Welt» ist und als «cogito» Wahrheit der Welt.

Dieser Umschwung einer ganzen Kultur äußert sich in einer illusionistischen Literatur. Die wie eine Seifenblase flüchtige, sich verändernde, schillernde und zerbrechliche Wirklichkeit macht stetsfort eine Metamorphose durch. Sie hat keinerlei Konsistenz. Der Himmel folgt der Bewegung der Kuppeln von Borromini, die sich auflösen und wie von einem kosmischen Schwindel befallen kreisen; die Erde ist nur ein Theater, das aus graziösen und flüchtigen Erscheinungen besteht, «a mad world», wie Thomas Middleton sagt. Die Nichtigkeit hat eine unberechenbare Logik, denn hinter dem Anschein gibt es immer nur den Anschein. Boshafterweise vom Theater selbst eingeladen, nachzusehen, was hinter den Kulissen vor sich geht, findet der Zuschauer auf der Kehrseite der Szene nichts als eine weitere Dekoration.[16] Der Roman kann dem Leser mit den «Paradiesen», die ihm damals so viele literarische[17] oder geistliche Werke vorgaukeln, nur einen Spiegel liefern, um seines verworrenen Zustandes ansichtig zu werden. Unter tausend andern drückt der Arzt und Chemiker Johann Baptist van Helmont (1577–1644) diese Ungewißheit treffend aus, wenn er in einem schon cartesianischen Traum den Kosmos als eine «nichtige Seifenblase» über einem «Abgrund von Dunkelheit» wahrnimmt, sich dazu entschließt, das Kriterium der Gewißheit allein in der Erfahrung zu suchen, und die Struktur dieses illusorischen Kosmos umstürzt, um das Prinzip seines biologischen und geistigen Lebens in das «Zentrum» des Menschen (und nicht mehr in die Spitze des Universums) zu verlegen.[18]

Die Mystik der Neuzeit: Theresia von Avila

Keine andere Sprache sprechen die Mystiker. Man würde ihnen ganz zu unrecht zum Vorwurf machen, daß sie das Drama ihrer Epoche mitlebten. Es ist ihr Problem; sie gewahren und bedenken es aufgrund einer Sensibilität und intellektueller Kategorien, die sie mit andern teilen, aber auch als Stätte ihrer Begegnung mit Gott, der seine Wahrheit stets als die Wahrheit des Menschen offenbart. Darum steht dem philosophischen Traum van Helmonts nichts näher als die Visionen und Erleuchtungen der Mystiker, die seine Zeitgenossen waren.

Um nur eine, aber die berühmteste zu erwähnen, möge es genügen, die Vision anzuführen, die die hl. Theresia von Avila eingangs der «Moradas» erzählt und die sie für das «Thema» (motivo) und «die Grundlage dieser Schrift», ihres großen Traktates über die Mystik hält.[19] Das Sinnbild bedeutet die Struktur, auf die sich das Denken bezieht, ohne sie völlig erklären zu können. In dieser Hinsicht ist es besonders aufschlußreich. Bei Theresia ist es noch kosmologisch und hält sich im großen ganzen an die Struktur des Universums, wie Peter Appianus es in seiner «Cosmographia» (1539) beschreibt: Im Mittelpunkt steht die Erde, von Sphären umgeben, die durch die Umläufe des Mondes, Merkurs, der Venus, der Sonne usw. gebildet werden bis zum achten, neunten und zehnten Himmel; das Ganze wird vom «Coelum empireum habitaculum Dei et omnium electorum»[20] eingehüllt. Doch dieses Schema ist hier genau umgekehrt. Das symbolische «Thema» der hl. Theresia sagt nicht mehr die Struktur eines kosmischen Objektes aus, sondern die des Subjektes; es setzt die alte Kosmologie in eine Anthropologie um. Der Kosmos (dessen Basis die Erde bildet, auf welche die himmlische Flut herniedersteigt und von der sich die Seele erhebt, um das Empyreum zu erreichen) wird zum menschlichen Mikrokosmos: als «Globus» wie die alte Welt und «kristallen» wie die Kugel ist sie eine Welt, die jedes Subjekt für sich allein bildet, deren Zentrum die «Residenz» Gottes und deren Umkreis «dunkler Abgrund» ist. In der Vision Theresias sind ebenfalls die konzentrischen Kreise der alten Kosmologie vorhanden, aber sie markieren ein inneres Werden, das auf die «Sonne» zurückgeht, die im Herzen des Menschen wohnt, und nicht mehr einen Aufstieg von Himmel zu Himmel.

Der Globus wird somit zum neuen Ausdruck der mystischen Erfahrung. Nicht in dem Sinn, daß es sich um ein bis anhin noch nie gebrauchtes Bild oder einen noch nicht eingeführten Begriff handeln würde. Das Vokabular der «Wohnung» oder des «Zentrums» ist traditionell; das Bild von der von Bollwerken umgebenen «Burg» hat im sechzehnten Jahrhundert in Schriften, die Theresia kannte, schon Verwendung gefunden. Was neu ist, ist die totalisatorische Rolle, die das kulturelle Moment einer Auflösung und Neuerung spielt als rekapitulierender und bezeichnender Ort, kulturelle und spirituelle Struktur einer mystischen Erfahrung und Erkenntnis. Das Sinnbild bezeichnet zugleich das, was vergeht, und das, was entsteht. Die Verschlimmerung eines Universums wird für Theresia zum Ausdruck eines andern, eines anthropolo-

gischen Universums. Die Zerrüttung, die den Menschen von seiner Welt und zugleich von den objektiven Zeichen Gottes löste, wird für diesen gerade zur Begegnung mit seiner geistlichen Renaissance. Hier findet der Gläubige das Zeichen Gottes, eine Gewißheit, die von nun an auf ein Wissen um sich selbst gegründet ist. Er entdeckt in sich selbst, was ihn transzendiert und in der Existenz hält.

Zudem besteht seine Geschichte nicht mehr darin, objektiv gegebene Etappen zu durchlaufen; sie hat sich nicht mehr nach Objekten kosmologischer oder religiöser Ordnung zu richten. Sie ist ein Weg in sich selbst hinein. Der geistliche Fortschritt besteht im Weg des Subjektes zu seinem Zentrum. Als Antwort auf das Problem der Epoche, aber den Gegebenheiten dieses Problems entsprechend, entsteht aus einer Ermannung, die sich gegenüber eine «Objektivität», und sei es die der «Nichtigkeit» schafft, ein geistliches Selbstverständnis. Diese gegenseitige Determinierung eines «Innern» und eines «Äußern», die sich damit von der religiösen Erfahrung nicht trennen läßt, erklärt das ungewöhnliche Los, das dem Wort «Mystik» im siebzehnten Jahrhundert beschieden war. Der Begriff bezeichnet ein Itinerar, das nicht mehr durch eine sichtbare Pilgerschaft oder durch ein Wachstum an Wissen charakterisiert ist, denn es ist ein Werden, das unter der Stabilität der religiösen Begriffe verborgen, aber auch der Wandelbarkeit der Dinge entzogen ist; es ist eine geheime Mutation, die aufgrund einer Enttäuschung hinsichtlich des Universums der Worte, der Ideen, der objektiven Gewißheiten ihrer selbst inne wird und zu ihrem Selbstverständnis gelangt.[21] Und in der Schau der Mystik hat dieses Bild nur *einen* Sinn: als einziges Prinzip eines beständigen Überholens ist Gott das «Zentrum», das durch seine Selbstoffenbarung unablässig an sich zieht, und so durch die Vielheit von Episoden, Entscheidungen und Adhäsionen, die dazu führen, das Sein aufbaut.

Fragen des Menschen, Fragen der Spiritualität

Aufgrund dieser Züge entspricht die Erfahrung der Mystiker der der Kühnsten unter ihren Zeitgenossen. Descartes, der sich aufgemacht hat «wie ein Mensch, der allein und im Dunkeln wandelt»[22], wird im «cogito» entdecken, daß die Gottesidee je neu angeboren ist. Und gleich wie bei den Mystikern weist die Form seiner Darlegung auf den Inhalt hin. Er legt den «Discours de la méthode», der dazu bestimmt ist, von einer «perceptio» des Unendlichen im Ich her die Ordnung eines Universums zu rekonstruieren, als eine intellektuelle Autobiographie, als eine persönliche «Geschichte»[23] vor. Die autobiographischen Berichte der Mystiker haben eine ähnliche Tragweite; sie sind von der gleichen Grundfrage (von der nach dem Subjekte) eingegeben und von den gleichen Kriterien (Erfahrungen im Verlauf einer persönlichen Entdeckung) geleitet. Es wäre somit von Grund auf falsch, im psychologischen Vokabular, das die Mystiker verwenden und das uns oft über den Sinn ihrer Aussage täuscht, wie es auch immer wieder die weniger Großen unter ihnen getäuscht hat, nicht das Hauptproblem einer ganzen Kultur zu erblikken.

Solche Konvergenzen lassen sich nicht durch gegenseitige Beeinflussung erklären. Sie hängen mit einer Frage zusammen, die durch eine Kulturlage gestellt und in einer gemeinsamen Ausdrucksweise wahrgenommen wird. Sie sind Zeugen eines großen Problems, das sich in jener Epoche gleichzeitig stellte. Darum machen die Bilder wie die Problematik in der Kultur eine Entwicklung durch. Bei den Mystikern dominiert ihr «mikrokosmologischer» Typus nur während einer ziemlich kurzen Zeit, während der Periode eines Übergangs und einer Geistesrevolution. Bald, schon von der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts an, verschwinden diese «mikrokosmologischen» Bilder und desgleichen die Hinweise auf die «Natur». Es folgt auf sie in der religiösen Sprache ein gesellschaftliches und technisches Register. Das Vokabular der natürlichen «Elemente» wird durch symbolische ersetzt, die der sich bildenden Gesellschaftsordnung entnommen sind (die Funktion des Königs, die Beziehungen zwischen dem «Hof» und der Stadt, das Statut und die Vorverständnisse, welche die Beziehungen zwischen Gesellschaftsständen, die Auffassung der Ehe usw. bestimmen). Immer häufiger wird das technische Schaffen (z. B. das Weben, die Astronomie usw.) zum Ausdruck für das geistliche Streben genommen. Desgleichen hat die Vereinigung mit Gott von da an die gesellschaftlichen Beziehungen zu ihrem Element und Symbol[24], während man früher bei ihrer Darstellung von der Notwendigkeit ausging, seine Kräfte anzuspannen, und noch früher von der Forderung, sich eine empfangene Tradition innerlich anzueignen. Die Entwicklung des geistlichen Vokabulars folgt der kulturellen Erfahrung, weil eben die geistliche Erfahrung völlig von den Fragen ein-

gefordert wird, die seine Geschichte und das Bewußtsein, das er kollektiv von ihr hat, dem Menschen stellen. Sie ist nicht anderswo anzusetzen.

III. «BRÜCHE» IN DER SPIRITUALITÄT

«*Die Erfahrung*»

So evident und nachweisbar diese Homogenität ist, so läßt sich doch nicht alles aus ihr allein erklären. Innerhalb eines kollektiven Systems weist die Spiritualität einen besonderen Charakter auf. Dafür bezeichnend ist die Erfahrung. Die Spiritualität umschreibt ihre Besonderheit als «Erfahrungswissenschaft», «praktische» Weisheit, «existentielles» Schrifttum. Der Begriff «Erfahrung» ist jedoch leider nicht ganz eindeutig. Es ist möglich, ihn nicht in dem Sinn zu verstehen, in welchem er für die Spiritualität allein gelten würde und ebenfalls nicht in dem Sinn, in welchem er mehr in sich schlösse als die Sprache zum Ausdruck bringen kann. Diese Erfahrung wird einerseits vom Ausdruckstypus bestimmt, der sich auf sie bezieht und sich so von andern «Wissenschaften» (wie Theologie, Philosophie, Physik usw.) unterscheidet, die gleichfalls nicht von einer Erfahrung zu trennen sind. Andererseits bildet das «Unsagbare», das sie bezeichnet, in Wirklichkeit eine besondere Aussage, die Spiritualität, die andere Aussageweisen (z. B. die theologische) ausschließt, nicht aber jegliche Redeweise überhaupt. Im Wort «unausdrückbar» bezieht sich die Negation nur auf gewisse Ausdrucksweisen, z. B. die intellektuelle. Aber es gibt kein Sprechen, das nicht auf eine diskursive, deskriptive oder dialektische Weise eine Erfahrung besagte und wäre. Umgekehrt gibt es keine Erfahrung, die nicht ein Sprechen besagte und, tiefer noch, wäre, und wäre es auch nur die Sprache der Intuition. Die Erfahrung ist somit weder einer Sprache zu eigen noch schließt sie die Sprache aus. Infolgedessen ist sie allein nicht imstande, einen besonderen Charakter zu definieren. Sie bildet nur ein Anzeichen dafür, dessen Bedeutung in der Rolle zu suchen ist, die die Notwendigkeit und die Art und Weise, davon zu sprechen, spielen, sowie in der Funktion dieses Notbehelfs.

Der Bruch

Wir kommen somit auf diesen Aspekt der Unterscheidung oder Spaltung zurück, den wir bis jetzt innerhalb eines kulturellen Zusammenhangs ins Auge fassen mußten. Der Bruch ist eine Konstante der Spiritualität. Er läßt sich übrigens schon in der privilegierten Stellung, die der Erfahrung gewährt wird, ausfindig machen. Gewiß liegt das Spezifische nicht in der Erfahrung, sondern in der Tatsache, daß es sich um eine «geistliche» Erfahrung handelt. Zudem ist der Bruch nicht ein Element, das sich in der notwendigerweise kollektiven Sprache der Spiritualität isolieren ließe. Er gehört zum «Stil» dieser Sprache.

Eigentlich ist es vielleicht eine Verdutztheit, die den Bruch charakterisiert. Sie wohnt dem geistlichen Streben inne und wächst mit der Kühnheit des Glaubens, den Gott stets durch eine menschliche Situation auslöst, weckt und aus der Fassung bringt. Die Kühnheit, die verschiedene Formen annehmen kann, besteht im Willen, mit den Spannungen und Bestrebungen, die einer Zeit eignen, bis zum Äußersten mitzugehen, ein Netz von Kommunikationen ernst zu nehmen, um da das Kommen Gottes zu erwarten und wahrzunehmen. Gerade aus diesem Ernst geht eine Verwirrung hervor. Wenn man sich mit seinem Glauben tiefer in eine menschliche Geschichte einläßt, muß man zu seiner Bestürzung eine «Leere» feststellen sowohl auf seiten der religiösen Unterweisung als auch auf seiten der Tätigkeiten und Erkenntnisse, die doch in einer gegebenen Situation zum Ort der Begegnung mit Gott werden könnten.

Der Bruch zwischen der Spiritualität und der Tradition

Einerseits weist die religiöse Tradition ein «Manko» auf, ein Manko an Licht, das man von Rechts wegen von ihr erwarten dürfte. Je nach dem kulturellen Kontext, je nachdem dieser dem Objekt des Glaubens oder dem glaubenden Subjekt Vertrauen schenkt, wird man entweder dem Gläubigen oder der Theologie dieses Manko zum Vorwurf machen, es für ein Versagen des Gläubigen oder der Theologie halten. So berechtigt diese Erklärungen sein mögen, so weisen sie doch auf eine tiefere Kluft hin. Zwischen dem Wort des Evangeliums, auf das der Gläubige antwortet, und der Antwort, die er darin zu finden hofft, fehlt die Entsprechung – eine erste Form des Bruches, eine Prüfung, die heute, gestern oder vorgestern über jeden Gläubigen kommt, der vom Wort, das er gegeben hat, eingefordert wird. So kamen einst am frühen Morgen mutige und treue Frauen, um den Ort aufzusuchen, wo Jesus sich befinden mußte, wo er als ein Gegen-

stand und ein Zeichen niedergelegt worden war. Sie entdeckten, daß das Grab «leer» war, und wurden von «Schrecken» ergriffen (Mk 16, 5–7). Welcher Christ wurde wegen einer ähnlichen Leere nicht auch schon von Schrecken erfaßt?

Die Prüfung wird zum Schuldgefühl oder dann zur Kritik. Sie kann in Verwirrung oder Zweifel bestehen. Sie ist zunächst ein Faktum, das in vielfacher Hinsicht der Erfahrung Jobs gleicht. Als dieser die Wahrheit erörterte, die ihm von seinen Vätern und Freunden mitgeteilt wurde, legte er, wie eine Nacktheit, die «Nichtigkeit» einer Tradition bloß, die ein bloßes Wissen bleibt: «Ihr sagt mir Wahrheiten, aber es sind Gemeinplätze. Welchen Bezug haben sie auf meine Situation? Sie entsprechen meiner Erwartung nicht, weil sie diese nicht kennen. Die Wahrheiten sind für mich null und nichtig, ich kann nicht daraus leben.» Mögen sie auch an und für sich als gültig und somit vielleicht als unabweisbar erkannt werden (was lange nicht immer der Fall ist), so enttäuschen doch die Worte der Weisen und Gelehrten, da sie nicht auf die Frage zugeschnitten sind. Kein Wunder, daß der Spirituelle, «von den Begriffen der gewöhnlichen Sprache enttäuscht», wie Descartes es war[25], mit der hl. Theresia nach «neuen Worten» (nuevas palabras)[26] sucht. Diese am Anfang stehende Verdutztheit lokalisiert einen Bruch. Schon dadurch legt sie eine besondere Sprechweise fest und bestimmt, was sie unter «Erfahrung» versteht. Diese Verdutztheit bleibt, nur nimmt sie in den neuen Auseinandersetzungen zwischen Theologen und Spirituellen eine schärfere Form an.[27]

Es hieße den Sinn dieses Bruches schlecht erfassen, sähe man darin nur das Symptom psychologischer Fixierung oder eine Distanz zwischen Leben und Lehre, zwischen dem Partikularismus des Lebens und dem «Universalismus» der Lehre. Die Isoliertheit des Christen seiner eigenen Tradition gegenüber ist die Kehrseite einer Solidarität, einer Teilnahme an einer Sprechweise, die noch nicht evangelisiert worden ist. Die Enttäuschung des «Spirituellen» spricht eine Sprache, die ihre christliche Akzentuierung noch nicht erhalten oder geschaffen hat. Mit all ihrer Schwäche, Unausgewogenheit oder Illusion (Aspekte, die sich noch auf die Bedürfnisse, Probleme und Formen des Selbstverständnisses beziehen), zeugt sie von einem Glauben, der sich bewußt ist, daß er Gott da zu finden hat, wo es um den Menschen geht, und der sich weigert, das Ungenügen der religiösen Zeichen für Abwesenheit Gottes zu halten.

Zum Teil ist es zwar das Bild, das sich der Christ von der Theologie macht, das eine Distanz schafft. Und doch erhebt sich die tiefer reichende Frage: Warum erweist sich seine Gegenwart, der Mutterboden seiner Erfahrung als Mensch und Christ, als ein der religiösen Unterweisung fremder Ort, wenn nicht darum, weil sie neu und den Kulturen, die schon auf Gott hinzuweisen wußten, fremd ist? Der Christ hat sich in ein Gebiet von Risiken und Neuanfängen geworfen. Dieses bildet in bezug auf seine religiösen Kenntnisse seine «Wüste», eine Wüste, die heute die Stadt ist, in der er wohnt, und auf jeden Fall die Zone des Kulturwandels. In dieser Hinsicht ist die Distanz, die den Gläubigen von seiner Theologie trennt, ein Vorsprung, den er auf dem engen Feld einer besonderen Erfahrung ihr gegenüber gewonnen hat. Er weiht diese einer Aufgabe, die er ihr zuweist. Der Bruch entspricht seiner Kühnheit. Es liegt darin das Zeichen für einen Glauben, der aus einer neuen Mentalität sein eigenes Sinnbild zu machen beginnt, aber ein noch negatives Sinnbild, das durch eine Abwesenheit oder einen Rückstand der Theologie hindurch erfaßt wird, so wie diese vom notwendigerweise engen, aber realen Ort aus, wo die Erfahrung stattfindet, erscheint. Eine menschliche Zugehörigkeit erweist sich als geeignet, zur Sprache einer menschlichen Erfahrung zu werden.

Der Bruch zwischen der Spiritualität und der Welt

Andererseits vollzieht sich auch ein Bruch inmitten dieser Zugehörigkeit. Sie sprengt selbst die Solidarität, die eine Distanzierung von der religiösen Sprache schuf. Dieser neue Aspekt kehrt das Verhältnis, von dem der erste Aspekt zeugt, um. Was ein Mensch in der Verkündigung des Glaubens als notwendig und für das Leben bedeutsam erkannt hat, sucht er in seinen menschlichen Gesprächen und Arbeiten, aber er entdeckt da, wo er es finden sollte, eine neue Form des «Mankos». Er erlebt die Enttäuschung, die dieser Gegenstand, die Welt, hervorruft. Er hofft, im Netz seiner Beziehungen, auf den Wegen seines Forschens ein nicht vorherzusehendes bekanntes Gesicht zu erblicken. Alle Werke der menschlichen Kommunikation sind für ihn Zeichen, die von neuem seine Frage wecken, ohne auf sie zu antworten. «Wo bist du denn verborgen?» Sie geben stets nur seinem Verlangen Ausdruck. Er erhofft mehr von diesen «Boten», als sie geben (nehme er dabei vorläufig das wahr, was sie ihm von andern und von ihm selber geben,

indem sie ihn enttäuschen). «Keiner von ihnen weiß mir zu sagen, was ich erwarte.»[28]

Wie im vorhergehenden Fall bezeugt die Enttäuschung eine Neuerung und eine Begegnung. Der Glaube ist die Entdeckung, die in der Alltagssprache das Wort von Einem wahrnimmt, dem zu antworten ist. Er erfaßt schon so, daß jedes menschliche Sprechen einen göttlichen Sinn hat. Da der Sprache des Glaubens die Wirklichkeitserfahrung der Gläubigen vorausgeht, wird auch das, was sie als Menschen vollbringen und suchen, angerufen, interpelliert von der Gewißheit, die diese Sprache ihnen enthüllt hat. Zwar hat diese Gewißheit, wenn sie auch luzid ist, noch einen negativen Charakter. Sie gründet auf einer göttlichen Gegenwart, die sich darin manifestiert, daß sie Sicherheiten in Frage stellt und am lebendigsten Punkt des Daseins die Notwendigkeit des andern verspüren läßt und sich als das zu erkennen gibt, ohne das man nicht leben kann: «Zu wem sollen wir gehen? Du hast die Worte des ewigen Lebens» (Jo 6,68). Doch so «ewig» und unzugänglich dieses «Leben» auch sein mag, so wird es trotzdem dem Gläubigen angekündigt durch eine Tradition, eine religiöse Unterweisung, eine Kirche, historisch und soziologisch situierte Wirklichkeiten. Die Gewißheit des Glaubens hat schon *eine* Sprache. Somit bildet sich im Namen der katechetischen oder theologischen Kenntnisse, einer liturgischen Erfahrung oder der Meditation der Schrift eine ebenfalls notwendige Kritik der menschlichen Zugehörigkeiten. Sie ist Spannung im doppelten Sinn des Wortes; sie prophezeit eine Gegenwart, die zugleich Sinn und Zukunft ist und die man nicht zurückweisen kann, ohne jeglicher Sprache das Gehör zu versagen, die sich aber doch nicht ohne weiteres in die Partikularität einer Sprache einfangen läßt.

Der Sinn des doppelten Bruches

Mit diesem doppelten «Bruche» kommt somit eine Dialektik zum Vorschein, die nicht nur jeder Kultur innewohnt, sondern durch die unablässige Konfrontation ihrer besonderen Formen charakterisiert wird. Die gegenseitige Kritik ist die Modalität einer Begegnung. Die beiden kontradiktorischen Momente der Erfahrung bezeichnen eine Bewegung, die sich nicht mit irgendeinem ihrer Endpunkte oder ihrer Etappen identifizieren läßt. In jedem der Sektoren, von denen der Christ meinen möchte, er könne oder müsse in ihm die Wahrheit lokalisieren, ist der Sinn für den andern die Wahrheit, die ihn an eine Wechselbeziehung erinnert und die sukzessiven Objekte, die er sich gibt, verschlechtert. Die «Enttäuschung» über jedes von ihnen ist der Widerhall dieser Konfrontation. Der «Bruch» ist die Form, die eine gegenseitige Abhängigkeit annimmt; er ist die vielleicht einzig ausdrückbare Kehrseite der Annäherung an Gott.

Ein kultureller Pluralismus ist hier das Element des geistlichen Itinerars, das schon auf die Einheit abzielt, es aber verwehrt, ihm ein eigenes Land zuzuweisen. Es entmystifiziert die Hoffnung auf ein reines Jenseits, behauptet aber dabei eine Wahrheit, die in der Bewegung der Suche nach ihr schon gegeben ist und die bewußte Geschichte der durch den Abstand angeregten Erneuerungen ist. Innerhalb ein und derselben Kultur werden Sprechweisen symbolisch, wenn ihre Paarung von jeder von ihnen enthüllt, was sie für sich allein genommen nicht zu sagen vermöchten. Die Wahrheit hat nie eine andere Sprache als die der Geschichte. Sie entreißt den, der sie empfangen hat, sich selber. Sie ist stets mehr als das «Ich» oder das «Wir», die sie aussprechen; sie läßt sich wahrnehmen in der Wunde, welche die Sprache, worin sie sich kundtut, aufreißt. Die Theologie der Erfahrung (die den Sinn als einer Sprache immanent erfaßt) kann nur eine Theologie der Distanz (einer Privation, die von der Gegenwart des andern bedingt ist) sein. Ihr Ausdruck bezieht sich stets auf die Situation, in der als Interpellation wiederum das «Manko» sich bemerkbar macht, das einen Symbolismus zwischen verschiedenen Sprechweisen offenbart, die alle zur Manifestation dessen, was wahr ist, notwendig sind.

Jede Spiritualität drückt dieses Wechselverhältnis im Element einer Kultur aus, selbst in der Art, wie sie auf ihr Gegenteil verweist. Die Einsamkeit seiner ägyptischen Wüste verweist den Eremiten immer noch auf die Stadt Alexandrien und auf den Kaufmann, der heiliger ist als er; die mittelalterliche Abtei bleibt auf das Elend ihrer Zeit oder auf die damaligen politischen Notwendigkeiten bezogen, die mystische Psychologie der hl. Theresia auf die Dramen, die vom zunehmenden Verfall der Christenheit hervorgerufen werden usw. Jede Form des Bruches muß in der Anforderung einer Überholung im Innern dieses Bruches selbst ihren eigenen Sinn finden. Die Teilung dringt selbst in die Lage ein, worin sich eine kühne Weise einer Trennung oder eines Weggehens äußerte. Für den Wüstenvater gibt es keine «Einsamkeit» und keine «guten Werke», welche die Treue zum Geist garantieren

würden; für den Mystiker des sechzehnten Jahrhunderts gibt es keinen «Antrieb» und keine «Vision», die sich mit dem Willen oder der Erkenntnis Gottes identifizieren ließen. Keine «Rückkehr zum Evangelium» kann mit der Gewißheit erfolgen, zum wahren Wort zu gelangen. Nie und in keiner Weise vermag der Spirituelle auf einer Karte «die Lage des irdischen Paradieses»[29] zu bestimmen. Er lernt das Paradies kennen durch die Auswanderung aus seinem festen Ort, die von eben denen verlangt wird, die er verlassen hat, um es zu finden.

Er durchgeht die Möglichkeiten, die seine Zeit seiner Erfahrung anbietet. Er drückt durch eine von ihnen ein Objekt aus, das für sein geistliches Suchen und Streben bezeichnend ist, aber dieses Objekt wird ihm genommen durch das, was andere ihm über sein Verlangen offenbaren. Er ist Reisender, Pilgrim, und seine Sprache folgt auf den Wegen, die ihm Beziehungen mit Mitmenschen bahnen, einer begrenzten Reihe kultureller Elemente. Sein Gepäck ist nicht reicher als das seiner Zeitgenossen. Doch was er im Laufe von Kommunikationen, die sich bis in das Geheimnis seines Gewissens, bis in die «Versuchungen» oder «Anrufe» hinein erstrecken, die in ihm immer noch die Sprache der andern sprechen, von ihnen empfängt oder ihnen gibt, erfaßt er als eine Frage, die von jeder Begegnung neu gestellt wird, als eine beglückende Wunde im Herzen jeder menschlichen oder religiösen Solidarität, als eine Gegenwart, nach der alle Abwesenheiten oder Überholungen unaufhörlich rufen.

IV. KULTURELLE UND SPIRITUELLE FIXATIONEN

Der Irrtum besteht nicht darin, an ein kulturelles Gespräch eine Erwiderung anzufügen, die eine religiöse Position zurückweist oder in Schutz nimmt. Diese Reaktionen oder diese «Brüche», die sich stets aufgrund einer Kultur äußern, nehmen an der notwendigen Bewegung teil, dank deren die Kultur vorwärtsschreitet, indem sie die Homologien erfindet, die ihre «Interessenzentren» und die von der Kommunikation postulierten Werte langsam verlagert. Der Irrtum liegt anderswo. Er besteht darin, diese Bewegung zu bremsen im Glauben, sie sei unnütz oder gefährlich geworden. Falsch ist es, einen dieser unerläßlichen «Durchgänge» fixieren zu wollen und ihn allein für *die* Wahrheit zu nehmen, während er bloß *ein* Zeichen für sie ist. Man verweigert andern «Durchgängen» das Recht, im Lauf einer Entwicklung oder einer Spannung etwas zu bedeuten. Man leugnet eine Wechselbeziehung oder einen Symbolismus der Zeichen. Indem sie sich auf ihr eigenes Zeugnis beschränkt, widerspricht die Erfahrung dem, was sie zu bezeugen vorgibt, nämlich der «Ähnlichkeit» in der «Unähnlichkeit», der Einheit in der Verschiedenheit, der Bewegung der Liebe. Die Versuchung ist Fixierung. Während Gott revolutionär ist, scheint der Teufel fixistisch zu sein.

Die Fixation

Der Irrtum besteht in der auf tausend Weisen vorgebrachten Erklärung: «Für mich, für uns heißt Christsein *das*.» Unter dem «das» wird Verschiedenes verstanden, immer aber wird es mit der gleichen Ausschließlichkeit vertreten. Es kann die Einsiedelei in der Wüste Ägyptens sein oder die epische Kameradschaft des Kreuzzuges oder der Pilgerfahrt, das Hochgefühl der Seele inmitten ihrer psychologischen Sammlung oder dann auch die «guten Werke» einer aktiven Generation, das «Engagement», nach dem das Bewußtsein der Verantwortung des Menschen ruft. Im Lauf der Jahrhunderte hat jede dieser Haltungen Entsprechungen und Übereinstimmungen in der Kultur und auch ihre spirituelle Notwendigkeit gehabt. Aber sie hört auf, wahr zu sein, wenn sie innerhalb ihrer selbst nicht über sich selbst hinausgeht, und dieses Über-sich-selbst-Hinausgehen wird immer von einer Begegnung und einer In-Frage-Stellung indiziert, und wären es auch nur die bescheidenen, doch wesentlichen Begegnungen und In-Frage-Stellungen, wie sie die Beziehung zu einem «geistlichen Vater» und zu Mitbrüdern mit sich bringt. Der wahre «Spirituelle» geht darauf aus, den Widerspruch, den er von seiten anderer oder von seiten bestimmter Ereignisse erleidet und den ihm auch das innere Paradox einer besonderen Treue zum Unendlichen enthüllt, als wegweisend anzunehmen. Die Negation wird so bei den größten Mystikern wie Gregor von Nyssa, Meister Eckhart oder Johannes vom Kreuz[30] zur Norm ihres «Fortschreitens» und auch zur Form ihrer «Rede». Aber ein ganz entgegengesetztes Bemühen, z. B. in ihrer Umgebung, behindert diese nimmermüde Kühnheit, hält die Negation in einem ihrer Momente auf, fixiert sie und macht aus dem, was eine Bewegung war, einen geistlichen «Gegenstand». Wenn der «Buchstabe» einer Spiritualität (mit ihrer psychologischen, soziologischen und geistigen Eigenart) im Netz einer

Gruppe zurückbehalten wird, zu einer Statue erstarrt oder zu einer Ideologie wird, besagt er nicht mehr das, was sein Geist war.

Diese Lähmung ist nur allzu verständlich. Sie erklärt auch die Reaktionen, die auf sie folgen. Sie findet sich im «Spiritualismus», der den Ausdruck eines zwar notwendigen «Bruches» fixiert, oder im Humanismus, der von einer unerläßlichen «Insertion» berauscht ist, deren Sinn ihm aber nach und nach abhanden kommt. Ein einziges Element der Bewegung wird behalten, und dieses isolierte Bild gibt nur noch eine Karikatur von ihr wieder. Dieses übertriebene Moment ist dennoch bezeichnend. Wie die Photographie einer Schnittfläche läßt es ersehen, inwieweit eine Spiritualität in einer Psychologie und in der Geistesgeographie eines kosmischen und sozialen Raums wurzelt. Zum Beispiel läßt sich nicht leugnen, daß die «mystische Invasion», die Frankreich während der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts erlebte, eng mit Juristen verbunden ist und daß die «eroberungslustigen» Magistraten damals die neuen Institute zahlen, unterstützen und füllen, deren Gründungen der damaligen Zeit wie Trompeten im Ohr klingen, die ein dem ihrigen entsprechendes Abenteuer auskündigen. Es ist möglich, daß es für die «Spirituellen» eine Soziologie gibt; es gibt auch eine Politik der «Spirituellen» und bald eine «Partei» der Frommen, um Stellung zu nehmen gegen das Aufkommen einer zentralisierenden Macht, die der sterbenden Christenheit gegenüber keine Skrupeln kennt und entschlossen ist, die religiöse Hierarchie zu einem öffentlichen Dienst im Staate zu machen.

Das Urteil der Theologie, der Vernunft und der Tradition

Diese Verumständung der Spiritualität ist nicht zum Verwundern. Diese drückt sich darin aus. Aber eine Spiritualität wird verdächtig, wenn sie es nicht mehr zuläßt, von entgegengesetzten Auffassungen in Frage gestellt zu werden, wenn sie mit dem Schicksal einer Gruppe oder einer Politik identifiziert wird, wenn die gegnerische «Partei» nicht mehr für fähig gehalten wird, auf ihre Weise auch das zu sagen und an den Tag zu bringen, was eine besondere «Schule» in der Haltung, von der aus sie spricht, legitimerweise zu bezeugen vorgibt. Diese Reduktion des Bezeichneten auf das Bezeichnende oder des Geistes auf ein «das» rechtfertigt dann eine Reduktion im umgekehrten Sinn: Die Spiritualität wird von den Theologen als etwas rein «Psychologisches» angesehen, von den Philosophen als eine «sentimentale» oder «pragmatische Geistesrichtung, vom Soziologen als ideologische Verteidigung einer Gruppe, vom Historiker als überspannte Ausprägung der Kultur einer Zeit usw. Und diese Lesarten sind gewiß legitim. Mehr noch, sie sind für das Verständnis der Spiritualität unerläßlich, denn sie brechen mit der Identifizierung der Wahrheit mit einer ihrer Ausdrucksweisen. Sie haben gestern und heute die Funktion, welche die Forderungen, Mahnungen oder auch einfach die Lehre einer Theologie, der Vernunft oder einer Tradition den «Spirituellen» gegenüber unablässig ausüben.

In diesen drei verschiedenen Formen tritt der Bruch wieder auf, aber er betrifft nun die Spiritualität insofern sie notwendigerweise partikulär ist. Die Kritik von seiten der Glaubenslehre, der Vernunft oder der Geschichte gibt dem, was sie sagen will, eine geistliche Sprache. Sie ist für sie unerläßlich, weil sie das Vokabular der geistlichen «Erfahrungen» oder «Wirklichkeiten» entmystifiziert, um dessen Sinn in Erinnerung zu rufen. Die Lehre der Theologie, die ebenfalls an einen Intelligibilitätstypus gebunden ist, repräsentiert die Objektivität der Offenbarung als eine auf die Anerkennung ein und desselben Geistes begründete Gesellschaft. Das Gesetz der Gemeinschaft kann nicht bedeutungslos sein für die, die bezeugen und beanspruchen, durch «neue Worte» und gegenwärtige Gesten die aktuellen Erfindungen des Geistes, der «Gemeinsamkeit» ist (2Kor 13,13), zu bekennen. Auf ihre Weise muß auch die Wissenschaft (wenn man unter diesem Begriff die aufgrund eines schöpferischen Prozesses ihrer Objekte erarbeitete Logik versteht) die Spiritualitäten der affektiven oder subjektiven Unmittelbarkeit einer «Erfahrung» entreißen, die zwar real ist, aber sich über ihre innere Dialektik noch zu wenig klar ist. Sie zerbricht ein naives Sachdenken, aber eben gerade dazu, um dem Objekt oder der Erfahrung ihren Zeichenwert (als operatives Zeichen) wiederzugeben in einem «Diskurs», der dem entspricht, was eine Gesellschaft sich als «Raison» gibt. Die Geschichte endlich enthüllt die kulturelle Verschiedenheit der «geistlichen» Manifestationen. Die Befremdlichkeit dessen, was vergangen ist, bestärkt die religiöse Erfahrung in ihrer Bewegung, verdutzt sie aber immer, indem sie ihr in dem «Unterschied» zwischen den Epochen enthüllt, wie geistlich sinnvoll es ist, daß man über die zwischen Zeitgenossen bestehenden Differenzen hinausgeht. Und

das sind nur drei Formen einer Gegenwart des andern, worin das Prinzip einer geistlichen Bewegung in der modernen Kultur liegt.

Schluß

Wie die Geschichte des religiösen Vokabulars aufzeigt, sind die Begriffe «gottlos», «Atheismus» von den Theologen gegen die «Illuminaten» oder die «Spirituellen» des sechzehnten Jahrhunderts gebraucht worden, und bald haben die Katholiken und die Protestanten sie gebraucht, um sich gegenseitig zu bezeichnen. In der Folge wurden sie auf die Jansenisten des siebzehnten Jahrhunderts übertragen, dann auf die Theisten des achtzehnten Jahrhunderts, dann auf die Sozialisten des neunzehnten Jahrhunderts undsoweiter. Umgekehrt faßten die «Atheisten» in dieses Wort ihre Abneigung gegen die Religion, wie sie ihnen vorlag, diese Religion, die ein oder zwei Jahrhunderte später sogar die Gläubigen nur mit Mühe als die ihre erkennen werden. Jedesmal geben die Opponenten ihre Auffassungen als absolut aus, während sie sich in Wirklichkeit auf eine Verumständung beziehen. Es ist auch nicht einzusehen, wie dem anders sein kann. Die Auffassungen nehmen bestimmte Gestalt an in den Begriffen, die ihnen eine Kultur liefert, aber in diese relativen Begriffe werden radikale Einstellungen gefaßt. In diesem Rückblick liegt eine Lektion. Wie die Grenze zwischen Vernunft und Unvernunft wechselt mit der Gemeinschaft, deren Zeichen sie ist, so läßt sich auch die Beziehung zwischen dem Glauben und dem Atheismus nicht von der geschichtlich bedingten Sprechweise lösen, die diese Beziehung mit der zwischen *diesem* Glauben und *diesem* Atheismus, zwischen *diesen* Gläubigen und *ihren* Gegnern identifiziert.

Die Geschichte dieses Wortes hat Gleichniswert. Man kann daraus zwei Aspekte festhalten, die sich mit dem Problem der Beziehungen zwischen Spiritualitäten und Kultur überschneiden: einerseits die Relativität von Haltungen, die durch ihren gegenseitigen Bezug innerhalb des Kultursystems einer Zeit bestimmt sind; andererseits die (wenigstens theoretische) Behauptung einer Identität zwischen Gott und einer Haltung der Christen, so daß deren Gegner zu dessen Leugnern werden. Der erste Aspekt betont die Übereinstimmung der Haltungen (seien sie nun «geistlich» oder nicht) in ein und derselben Mentalität. Der Bruch äußert sich dann in der Differenz innerhalb von Geistessystemen. Der zweite Aspekt läßt den wahren Bruch da situieren, wo eine Opposition als Zurückweisung Gottes aufgefaßt wird. Verschließen diese Intoleranz gegenüber einem Widerstand und die Unmöglichkeit, dem Andern einen Sinn zu geben, nicht den Weg, welcher der des Glaubens ist? Eine ähnliche Unfähigkeit läßt sich übrigens unter sehr verschiedenen Formen erkennen: Sie kann darin liegen, daß der Gegner des «Atheismus» bezichtigt oder daß, ganz im gleichen Sinn, der «Devote» verächtlich gemacht wird; sie kann in der selbstzufriedenen Haltung liegen, die vom Fremdartigen in der Vergangenheit oder vom Neuartigen in der Gegenwart nichts wissen will; sie kann darin liegen, daß man eine kultursoziologische Deutung der Spiritualitäten zurückweist oder vor der Möglichkeit (und wir behaupten: der Notwendigkeit) einer spirituellen Deutung der Kultur flieht.

Diese beiden Aspekte setzen uns instand, zum Schluß die eingangs gestellte Frage im anderen Sinne wieder aufzunehmen. Einerseits müssen wir wahrnehmen, daß die Haltungen einander entsprechen. Auch wenn sie als «geistlich» oder «weltlich», «übernatürlich» oder «natürlich» qualifiziert werden, hängen sie doch innerhalb einer Kultur, für die sie in gleicher Weise bezeichnend sind, zusammen. In diesem Hinblick sind ihre Gegner oder ihre Kritiker den Spiritualitäten, die gegen sie reagieren oder sich von ihnen unterscheiden, schon zugegen. Eine kulturelle Solidarität verbindet die einen mit den andern nicht nur trotz, sondern selbst vermittels ihrer Unterschiede.

Der Christ muß dieser Sachlage einen Sinn zubilligen. Sie weist ihm eine Aufgabe zu, seine jetzige Aufgabe, und sie auferlegt ihm die Pflicht der Dankbarkeit. Durch seine Anstrengung, als Gläubiger den unerhörten Forderungen nachzuleben, die dem Menschen von seinen eigenen Erfindungen aufgegeben werden, entdeckt er an seinem Glauben, an dem, was schon seine Antwort an Gott ausdrückt, bisher noch nicht Wahrgenommenes. Der Ökumenismus eröffnet ihm die serene Freiheit, die die Orthodoxie den heiligen Mysterien gewahrt hat, oder ein Verständnis der Schrift, das ihm die protestantische Meditation und Exegese erschlossen haben. Die sozialen Bewegungen lehren ihn heute das Evangelium von Nazareth lesen. Die wissenschaftlichen Entdeckungen lassen ihm die Dimensionen der Genesis aufgehen und seine Verantwortlichkeit als Mensch, auf die sein Glaube ihn schon aufmerksam gemacht hatte, aber in den Begriffen einer vergangenen Kultur. Die Entwicklung des Rechts führt ihn dazu, die Achtung Gottes

vor der Gewissensfreiheit besser wahrzunehmen. Die Telepartizipationen liefern ihm die Bilder, worin das dringliche christliche Anliegen einer allgemeinen Solidarität zum Ausdruck kommt... Das alles sind Errungenschaften, welche die Gnade, Gott in der Sprache seiner Zeit zu suchen, erlaubt hat und weiterentwickeln muß. Sie werden aber nur möglich durch die von dieser Kulturlage angeregte Vertiefung des geistlichen Lebens.

[1] Vgl. P. Rivet, Lettre à «Diogène» sur l'évolution du sens du mot Anthropologie, in: Diogène 13 (1956), 140–143.

[2] Es sei hier nur auf die Arbeiten von C. Levi-Strauß verwiesen (insbesondere auf die Kapitel «Histoire et ethnologie» und «Langage et société in: Anthropologie structurale, Paris 1958) oder auf die ganz anders ausgerichteten Aufsätze von A. Dupront, z. B. Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective, in: Annales E. S. C. 16 (1961).

[3] M. Foucault, Naissance da la clinique, Paris 1965, XV.

[4] M.-J. Herskovits, Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris 1952, 17 (aus dem Englischen übersetzt).

[5] Vgl. P. Alphandéry und A. Dupront, La chrétienté et l'idée de croisade, Paris 1954–1959, 2, 273–289.

[6] Wir stützen uns auf die von M. Mollat an der Sorbonne seit 1962 angestellten Untersuchungen über die Armen und die Armut im Mittelalter und über die Zusammenhänge der Spiritualität mit der Zeitlage.

[7] Vgl. die zahlreichen Aufsätze von L. Sala Balust, insbesondere das Werk: En torno al grupo de Alumbrados de Llenera, Madrid 1963, oder die letzten Arbeiten von A. Selke de Sanchez im Bulletin Hispanique.

[8] Vgl. M. de Certeau, Politique et mystique, in: Rev. asc. myst. 39 (1963), 45–82.

[9] Wir gebrauchen die von D. Riesman, Anatomie de la société moderne, Paris 1964 (Übersetzung aus dem Amerikanischen) definierten Begriffe.

[10] Vgl. vor allem R. Mousnier, Les XVIe et XVIIe siècles, Paris ^{3}1961; R. Mandrou, Introduction à la France moderne, 1500–1640, Paris 1961; M. Foucauld, Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris 1961.

[11] A. Koyré, Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand, Paris 1955, 50–51.

[12] Vgl. R. Mandrou, a. a. O., 336–346.

[13] Vgl. G. Atkinson, Les relations de voyages du XVIIe siècle et l'évolution des idées, Paris, o. J.

[14] Vgl. A. Koyré, Du monde clos à l'univers infini, Paris 1962; R. Lenoble, L'évolution de l'idée de nature du XVIe au XVIIIe siècle, in: Rev. de metaphysique et de morale 58 (1953), 108–129; P.-H. Michel, La querelle du géocentrisme, in: Studi Secenteschi, II/1 (1962), 95–118.

[15] P.-H. Michel, a. a. O., 110.

[16] R. Alewyn, Das Große Welttheater, Hamburg 1959. Vgl. auch J. Rousset, La littérature à l'âge baroque en France, Paris ^{3}1960.

[17] Vgl. J. Ehrmann, Un paradis désespéré. L'amour et l'illusion dans «L'Astrée», Paris-New Haven 1963.

[18] J.-B. van Helmont, Confessio authoris, 2, in: Ortus medicinae, Amsterdam 1652.

[19] Moradas del Castillo interior, I, cap. 1–2, in: Obras completas, BAC, Madrid 1954, 2, 341–343, 348–349. Der Gedanke der hl. Theresia stammt vom 2. Juni 1577. Zum Ereignis und zu den geschichtlichen Quellen vgl. Efrén de la Madre de Dios (ebd., 2, 311–314) und vor allem R. Ricard, Le symbolisme du «chateau intérieur» chez sainte Thérèse, in: Bulletin hispanique 67 (1965), 25–41.

[20] Vgl. A. Koyré, Du monde clos à l'univers infini, a. a. O., 31.

[21] M. de Certeau, «Mystique» au XVIIe siècle. Le problème du langage «mystique», in: L'homme devant Dieu, Paris 1964, 2, 267–291.

[22] Discours de la méthode, I, in: Œuvres, éd, Adam et Tannery, 6,16.

[23] ebd., 1; ebd., 4.

[24] Vgl. J.-J. Surin, Correspondance, 1966, 51–56.

[25] Méditations, II, 8, in Œuvres, éd, Adam et Tannery, 9. I, 25; 7, 32.

[26] Vida, 25, in: Obras, BAC, Madrid 1951, 1, 748.

[27] Vgl. F. Vandenbroucke, Le divorce entre théologie et mystique, in: Nouv. Rev. Théol. 72 (1950), 372–389; Y. Congar, Langage des spirituels et langage des théologiens, in: La mystique rhénane, Paris 1963, 15–34.

[28] Johannes vom Kreuz, Cántico espiritual, Str. 1 und 6.

[29] Wortlaut eines Titels in D. Huet, Traité de la situation du paradis terrestre, «mit einer Karte.»

[30] J. Orcibal hat die Analogien zwischen Eckhart und Johannes vom Kreuz und ihren gemeinsamen Apophatismus untersucht in: Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands, Paris 1966, 119–166.

[31] Vgl. M. de Certeau, Situations culturelles, vocation spirituelle, in: Christus 43 (1964), 294–313; Expérience chrétienne et langage de la foi, ebd. 46 (1965), 147–163.

Übersetzt von Dr. August Berz

MICHEL DE CERTEAU

Geboren 1925 in Chambéry, Jesuit, zum Priester geweiht 1956. Er studierte an der philosophischen Fakultät in Grenoble, an der theologischen Fakultät in Lyon, in Paris an der Sorbonne und an der Ecole des Hautes Etudes, die er mit dem Diplom verließ. Zudem erwarb er sich das Lizentiat in Theologie und in Philosophie und 1960 an der Sorbonne das Doktorat in Religionswissenschaft mit der These: Le Mémorial de Favre et les courants spirituels au début du XVIe siècle. Zurzeit ist er zweiter Direktor der Zeitschrift Christus, Vize-Direktor der Recherches de Science religieuse und Direktor des Seminars an der theologischen Fakultät von Paris. Er veröffentlichte: Le Guide spirituel de J.-J. Surin (1963), La Correspondance de J.-J. Surin (1966).

Bernard Cooke

Die existentielle Bedeutung der Religion

In allen Teilen der Welt wird heute die Religion als bedeutungslos angesehen, das Christentum nicht ausgenommen. Nietzsches Wort «Gott ist tot» findet auf manchen Gebieten Widerhall: in der heutigen Literatur, im Theater, sogar in der Kunst, und der Satz wird unter solchen debattiert, die sich plötzlich in die «Gott ist tot»-Theologie verliebt haben. Die heutige Psychologie betrachtet die Religion vielfach als eine Ursache der Retardation des Menschen, als eine Zuflucht, die die Menschen um die Entschlossenheit und Geradheit bringe, deren sie zur Lösung ihrer psychischen Probleme bedürfen, und als eine Belastung des Seelenlebens mit Furcht und Zwang, wodurch die richtige freie Entscheidung verhindert werde. Und in großen Teilen der Welt, wo eine von der marxistischen Theologie bestimmte Lebensauffassung vorherrscht, kommt die Ansicht, daß «Religion Opium für das Volk» sei, in der offiziellen Politik und, wie es scheint, auch weitgehend im Leben des Volkes zum Ausdruck.

Der Vorwurf der Bedeutungslosigkeit der Religion ist auch nicht ganz unbegründet. In der modernen Welt obliegt es den Gläubigen, den Beweis dafür zu erbringen, daß die Formen des religiösen Verhaltens und der religiösen Betätigung für den Fortschritt des Menschen wirklich eine existentielle Bedeutung haben, und zwar sowohl für sein persönliches Leben wie für sein gesellschaftliches Dasein. In diesem Aufsatz geht es somit um die Frage: Lassen sich Denkformen, Grundhaltungen und Verhaltensweisen ausfindig machen, die dem Christentum eigen sind und den Menschen befähigen, tiefer Mensch zu sein, dem Dasein ein Ziel und einen Sinn zu geben, die ohne das Christentum nicht erreicht werden könnten?

Die Lebensauffassung

Jeder Kultur liegt eine Lebensauffassung zugrunde. Eine solche ist im wesentlichen eine Anthropologie, aber eine Anthropologie, die von einer Kosmologie und einer Theologie bestimmt ist, eine Schau des Menschen, die in Rechnung stellt, daß der Mensch ein Wesen ist, das in der Welt lebt, aber irgendwie über diese Welt hinausreicht und durch seine ganz persönliche Daseinsweise einer transzendenten Bestimmung in Gott entgegenstrebt. Für die Geschichte des abendländischen Denkens ist es eine Binsenwahrheit, daß die menschliche Kultur und Gedankenwelt davon bestimmt sind, was der Mensch von den drei großen Wirklichkeitsbereichen: Welt, Ich und Gott hält. Diese Binsenwahrheit beruht auf der Tatsache, daß in jeder Geschichtsperiode die persönliche Existenz des Menschen wesentlich von der Auffassung bestimmt wird, die er sich über die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit, Bedeutung oder Bedeutungslosigkeit der einen oder andern dieser Grundwirklichkeiten macht.

In diesem Hinblick verfügt das Christentum über eine einzig dastehende Perspektive, um dem Menschen eine einzigartige und paradoxe Einsicht in die Struktur und den Sinn der menschlichen Existenz zu vermitteln. Die Grundwahrheit des Christentums, um die alles andere kreist, ist das Mysterium des Todes und der Auferstehung Christi. Dies ist die Frohbotschaft, dies das erste Kerygma, das die christliche Gemeinde sich bilden ließ und der Grund dafür war, daß diese an die Welt heranging und sie zum Christentum zu bekehren suchte.

Es kann sein, daß eine Person oder Kultur sich den Menschen nur vom negativen Faktum des Todes bestimmt denkt. In diesem Fall ist die Welt und der Mensch selber ein Rätsel und Gott eine völlig unbekannte Größe. Doch die christliche Offenbarung sagt uns, daß der Tod für den Menschen nicht das Letzte, sondern eher eine vorletzte Wirklichkeit ist, ein Tor für das, was allein das Endstadium des menschlichen Daseins ist: die Auferstehung.[1] Die Auferstehung Christi, in die der Mensch mithineingenommen werden soll, gibt dem Lauf der mensch-

lichen Geschichte und der Entwicklung des Kosmos eine personale eschatologische Dimension.

Die Menschheit ist ein Volk, das sich auf dem Weg zu seiner Erfüllung befindet. Die Welt nimmt an diesem Streben insoweit teil, als sie der Mensch in den Dienst dieses seines Dranges nach Erfüllung stellt und sie voll verständlich macht, indem er seine eigenen schöpferischen Gedanken in sie hineinträgt. Gott ist nicht ein gänzlich unbekanntes Wesen, das der Menschheitsgeschichte und der Schöpfungswelt fernstände. Er ist in den Lauf der Menschheitsgeschichte hineingenommen infolge des Mysteriums der Inkarnation. Die Eschatologie, welche die teleologische Entwicklung der erschaffenen Wirklichkeit (einschließlich des Menschen) leitet, ist eine Eschatologie, die nicht nur im auferstandenen Christus wurzelt, sondern mit ihm sogar identisch ist. Er ist *das* Eschaton und steht in seiner individuellen menschlichen Existenz im Endstadium der Menschheitsgeschichte. Er bleibt jedoch der christlichen Gemeinde und damit der ganzen Menschheit nahe. Durch seine erlösende Liebe gleicht er nach und nach das Menschengeschlecht dem Status persönlicher Erfüllung an, der die personale und soziale Bestimmung des Menschen darstellt.

Christliche Selbstidentität

Ferner läßt sich auf den Weg hinweisen, auf dem die christliche Sicht – das Menschenleben vom Mysterium des Todes und der Auferstehung Christi verklärt – ein neues und tiefer reichendes Prinzip der Selbstidentität beibringt. Diese Selbstidentifizierung ist selbstverständlich in der individuellen und sozialen Daseinssituation des Menschen von entscheidender Bedeutung. Solange ein Mensch nicht zu bestimmen vermag, wer er ist, und zwar nicht bloß so, daß er sich selber entdeckt, sondern auch so, daß er sich selber erschafft, kann er nie zur persönlichen Erfüllung gelangen und sein Leben ist eine sinnlose Situation, in welcher er sich selbst ein Rätsel bleibt. Und solange eine Gesellschaft nicht irgendwelche Identifikation zustandezubringen vermag, ist sie nicht in der Lage, für die Entwicklung der Einzelpersonen, aus denen sie sich zusammensetzt, einen klaren Rahmen abzugeben.

Mit seiner Lehre, daß der erhöhte Herr weiterhin bei der Christengemeinde zugegen ist, und mit seiner sakramentalen Feier des Pascha Christi, worin die Christen in lebendige Berührung mit dem auferstandenen Christus kommen können, verschafft das Christentum einen vorher unbekannten Grund zur Identifikation.[2] Der Christ ist, wer er ist, weil der menschgewordene Gott durch das Mysterium der Menschwerdung sich mit ihm identifiziert hat und weil er so mit der Person Jesu, der Gott ist, menschlich identisch werden kann. Weil Christus im Sakrament weiterhin in der Kirche zugegen ist, kann der Christ durch die Taufe und den ganzen Zusammenhang des sakramentalen Lebens zu einer bewußten Identifikation mit Christus gelangen.

Christsein heißt viel mehr als einen leeren Titel tragen oder die Pflicht haben, gewisse religiöse Bräuche zu vollziehen. Christsein heißt, mit dem Menschen Jesus von Nazareth, der nun zur Lebensfülle gelangt ist und bei uns bleibt, damit auch wir zu dieser Fülle gelangen, zutiefst eins sein. Nicht nur werden wir mit Christus als einer Einzelperson eins, sondern vermittels dieser Identifizierung gelangen wir auch zur Identität mit allen andern, die den Glauben an das Mysterium der Auferstehung Christi mit uns teilen. Diese Selbstidentifikation erstreckt sich im Mysterium der Gnade auf den Vater, der der Vater Jesu Christi ist, aber auch der Vater derer, die mit Christus eins geworden sind. Die Identität des Menschen beruht dann nicht bloß auf den beständig wechselnden Vorgängen der menschlichen Geschichte und menschlichen Gemeinschaft, sondern auf dem letzten, unwandelbaren Zusammenhang der drei göttlichen Personen, die sich dem Menschen in tiefer persönlicher Freundschaft schenken.

Die Selbstidentifizierung, die den Christen in der Gemeinschaft gegeben ist, läßt sich funktional sehen. Die Taufe richtet die Gläubigen auf eine geschichtliche Funktion aus, auf die Sendung, an der Erlösung der Menschheit mitzuwirken.[3] Das Volk Gottes, die Christengemeinschaft, ist ein priesterliches Volk, das zur Aufgabe hat, an einem gegebenen Punkt der Geschichte die priesterliche und heilschaffende Sendung Christi selbst mitzuvollziehen. Dieses Erlebnis der Teilnahme am christlichen Leben und am christlichen Apostolat sollte nicht nur den einzelnen Christen, sondern auch die Christengemeinschaft mit Leistungsdrang, Zielstrebigkeit und der Bereitschaft erfüllen, sich in die Prozesse der Geschichte einzugliedern, die die Menschheit zur Entfaltung bringen soll.

Es ist einer der Wesenszüge des modernen Lebens, daß wir nach geschichtlichen Einsichten suchen. Wir sind von der evolutionären Dimension der Wirklichkeit fasziniert und versuchen uns aus unserer Vergangenheit heraus zu erklären. Das

Christentum läßt sich mit dieser Geisteshaltung ganz vereinbaren, ist es doch unter den Religionen der Menschheit durch seine historische Perspektive charakterisiert. Wenn wir die Tatsachen, die uns im christlichen Glauben mitgeteilt werden, annehmen, erhält die Geschichte eine sinnvolle Struktur, in die wir uns selber einordnen können.[4] Das Leben des Menschen auf diesem Planeten ist nicht einfach ein sinnloses und zielloses Vorwärtsschreiten. Die Menschheitsgeschichte ist ein Herausarbeiten des göttlichen Plans, in dessen Zentrum das Mysterium Christi und die Ausdehnung seines Einflusses auf das Leben der Menschheit steht.

Der einzelne Christ in der Kirche kann zu jedem Zeitpunkt in deren Geschichte das Bewußtsein haben, daß wir uns im letzten Stadium der Entfaltung des Mysteriums Christi befinden, in einem Stadium, das kommenden Generationen von Christen Platz schaffen muß, damit sie auf noch vollkommenere Weise das sich entfaltende Mysterium der Errettung des Menschen in Christus ausdrükken. So ist für den einzelnen Christen das Leben sinnvoll aufgrund seiner Verbundenheit mit Christus und seiner Verbundenheit mit den Mitchristen im Mysterium der Kirche, die zugleich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist. Er kann zu seiner Identität finden als einer, der mit Christus vereint ist, und als einer, an dem das Mysterium Christi in unwiederholbarer Form sich vollzogen hat. Er kann zu seiner Identität finden als Sohn Gottes des Vaters, der mit jener Person in Beziehung steht, die das letzte Los der ganzen Wirklichkeit wie auch deren letzten Ursprung ist.

Zu der Lebensanschauung, deren es bedarf, damit das menschliche Dasein sinnvoll ist, hat, wie es scheint, das Christentum etwas Unschätzbares beizutragen: nicht nur seinen innern Glauben, sondern auch seine äußere Form, seine Liturgie, Katechese, gesellschaftliche Existenz. Es versieht den Menschen mit einer Lebensanschauung, die es ihm ermöglicht, um den Sinn seines Daseins zu wissen und in innerer Sicherheit zu leben. Und in dem Maße, als einzelne Christen oder eine Gruppe von Christen zu diesem Daseinsverständnis besser herangebildet sind und das christliche Dasein als sinnvoll erleben, werden sie befähigt, mehr Mensch zu sein und in ihrem übrigen Leben die ihnen zuteilgewordene personale Fülle zum Ausdruck zu bringen.

Affektive Offenheit

Doch das menschliche Leben und die menschliche Persönlichkeit ist nicht bloß Sache der Erkenntnis. Wir werden in der modernen Welt mehr und mehr inne, daß Person sein heißt, andern Personen gegenüber offen sein. Dies gilt sowohl für die Einzelperson wie für die menschliche Gesellschaft.[5] Eines der schwersten Probleme, denen wir heute gegenüberstehen, ist die Trennung des Menschen vom Menschen, die gegenseitige Entfremdung der Völker, die Anonymität, die inmitten unserer heutigen verwickelten Zivilisation am Entstehen ist.[6] Infolge der Bedrohungen, denen der Mensch ausgesetzt ist, wachsen überdies die Ängste, die wiederum den Menschen vom Menschen zu isolieren suchen.

Demgegenüber scheint die Religion, insbesondere eine institutionalisierte Religion, keine große Hilfe zu bieten. Es macht in der Tat den Anschein, daß die Religionsgemeinschaften Westeuropas und Amerikas eines der größten Hindernisse für die Einigung der Menschheit bilden. Trotz der Fortschritte, welche die ökumenische Bewegung gemacht hat, stehen wir vor Feindschaften und Gegensätzen. Manche Leute fragen sich ernstlich: «Stände es mit dem Menschengeschlecht nicht besser, wenn es keine institutionellen Formen der Religion gäbe, denen die Menschen ausgeliefert sind? Dann könnten die Menschen sich ohne weiteres Gott nähern aufgrund ihrer innern Gläubigkeit und ihrer großmütigen Hingabe aneinander.» Dies ist jedoch eine oberflächliche und unzutreffende Antwort auf das Problem, so wie es sich in Wirklichkeit stellt.

Das Christentum sagt uns, daß aufgrund des Mysteriums der Gegenwart Gottes der Mensch im vollsten Sinne Mensch ist und für die menschliche Gemeinsamkeit und persönliche Entfaltung Raum läßt. Menschen entfalten sich als Menschen und sind für das Mysterium der menschlichen Freundschaft und Liebe und den gegenseitigen Verkehr zugänglich, weil die Gegenwart von Personen auf ihr Erleben einwirkt. Die größten Personen aber, die in den Bekanntenkreis des Christen treten, sind der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Ihre Gegenwart, ist nicht nur bei uns, sondern auch für unser Dasein geeignet, die psychischen Grundlagen der menschlichen Person und der menschlichen Gesellschaft aufzubrechen und sie einem ganz neuen Bereich des personalen Daseins zu erschließen.

Diese durch die liebende Gegenwart Gottes zu-

standegekommene Offenheit des Menschen für das personale Dasein ist nicht etwas völlig Verborgenes. Sie ist dazu bestimmt, sich auszuwirken im und durch das Wissen, das der Mensch von diesem Mysterium der göttlichen Gegenwart hat. Mit andern Worten: Die Selbstschenkung Gottes an den Menschen ist davon abhängig, daß der Mensch diese Glaubensgegenwart annimmt. Das Wort Gottes, das eine belebende Kraft ist, kann nur in dem Maße Leben schenken, als der Mensch gewillt ist, auf dieses Wort zu hören.

Damit die umgestaltende Gegenwart Gottes sich voll auswirken kann, müssen sich somit die Christen dieser Gegenwart klar bewußt sein. Soll es aber zu einem solch klaren Bewußtsein kommen, müssen in der christlichen Gesellschaft institutionelle Kriterien vorhanden sein, die dem Menschen als Normen zur richtigen Einschätzung dieser göttlichen Gegenwart dienen können. Nur auf diesem Wege wird man diese richtig verstehen und nicht völlig von subjektiven Neigungen abhängen. Überdies, wenn der Mensch Gott in Gemeinschaft mit andern zusammen erleben soll, sollten die nötigen Voraussetzungen vorliegen, damit ein solches Erlebnis stattfinden kann. Und obwohl sich das Gotteserlebnis im Glauben nicht auf die wörtlich formulierten Glaubenskriterien beschränkt und dieses Erlebnis auch nicht auf die Zeit der strukturierten liturgischen Handlung eingeengt ist, so zeigt uns die Geschichte der letzten paar Jahrhunderte ganz klar auf, daß die Frage der Glaubenskriterien im Leben des Menschen von höchster Bedeutung ist.[7]

Das Erlebnis der Gemeinschaft

Ein anderes entscheidendes Element, das das Christentum zum Menschsein beiträgt, ist das Erlebnis, an einer Gemeinschaft teilzuhaben. Dieses Erlebnis kommt vor allem in der Liturgiefeier zustande, beschränkt sich aber nicht auf sie. Es greift auf alle Gebiete des menschlichen Lebens über, auf denen die Christen ein gemeinsames Ziel und ein gemeinsames Anliegen haben können. Damit aber dieses Erlebnis wirklich ins Leben eingreift und einen umgestaltenden Einfluß auf die Einzelperson und die Gesellschaft ausübt, muß es ein bewußtes und gepflegtes Erlebnis sein. Nur die bewußte Begegnung mit dem Mysterium Christi bildet die richtige Grundlage für den Glauben und ermöglicht es einer christlichen Gemeinschaft, ihre Welt und ihre Geschichte im Licht des Mysteriums des erhöhten Herrn zu sehen.[8] Wenn es zu diesem klaren Verständnis, zu diesem einsichtsvollen und sinnhaltigen Erlebnis kommen soll, muß die Affektivität, Erkenntnis und Entschiedenheit einer gegebenen Gruppe von Christen entfaltet werden.

Dazu braucht es Formen des religiösen Ausdrucks, Strukturen des religiösen Lebens, die Institutionalisierung des Christseins der Gemeinschaft. Selbstverständlich müssen diese Elemente flexibel bleiben. Die institutionellen Aspekte des religiösen Lebens dürfen sich dem Mysterium der Bekehrung und Reform nicht verschließen. Deswegen brauchen wir aber keineswegs die Notwendigkeit von Formen des äußern Ausdrucks und Verhaltens zu bestreiten, die für die Formung innerer Überzeugungen und Haltungen von so grundlegender Wichtigkeit sind.

Die Psychologie hat zum Selbstverständnis des modernen Menschen einen wichtigen Beitrag geleistet. Infolge ihrer Einsichten sind Einzelpersonen und ganze Gesellschaften besser imstande, ihre Motive, Haltungen und Handlungsweisen zu verstehen. Gleichzeitig aber hat dieses vertiefte Wissen um das innere Leben des Menschen zuweilen dazu geführt, sich mit den psychischen Nöten des Menschen übermäßig zu beschäftigen und in ungesunder Weise um sich selber zu kreisen. Insbesondere manche junge Menschen scheinen vom Streben nach Selbsterfüllung wie besessen zu sein und nicht immer genügend einzusehen, daß man nur in Selbstlosigkeit und Selbsthingabe zur Selbsterfüllung gelangen kann. Es ist von entscheidender Wichtigkeit, daß das Mysterium der christlichen Selbsthingabe sich innerhalb einer Gesellschaft auswirke, um sie davor zu bewahren, einer narzistischen Introvertiertheit zu verfallen. Eine feste Grundlage für das christliche Erlebnis wahrer Liebe zu schaffen, ist etwas vom Allerwichtigsten, was Christen heute zum menschlichen Leben beitragen sollten. Nur wenn die Würde der menschlichen Person und ihre transzendente Bestimmung in tiefer Liebe von Person zu Person erfahren wird, werden wir eine Sicht des Menschen besitzen, die uns als Norm dienen kann zur Beurteilung der vielschichtigen Umwälzungen, die heute auf dem Gebiet der Gesellschaft und der Technik vor sich gehen. Nur wenn sich eine solch tiefe Sicht des Menschen auswirkt, können wir die Würde des Menschen sichern und ihn davor bewahren, in Prozesse hineingerissen zu werden, die ihn um seine Persönlichkeit bringen.

Der Kampf gegen das Übel

Wie die christliche Offenbarung uns sagt, ist das menschliche Leben eine komplexe Angelegenheit, die eine Dialektik zwischen den Kräften des Guten und des Bösen in sich schließt. Die Erfahrung des Nichtchristen kann uns über das Mysterium der Sünde, die Verfallenheit des Menschen in die Sünde und seine Erlösung aus ihr nicht direkt Auskunft geben. Aber die Erfahrung der Menschheit bezeugt, daß im Menschenleben eine gewisse Spannung zwischen den Elementen der Ordnung und den Elementen des Chaos vorhanden ist. Die alten Völker waren sich dieser Spannung bewußt und suchten in religiösen Mythen und Riten eine Lösung für sie zu finden. Die Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments sieht die Wurzel dieser Schwierigkeit darin, daß der Mensch seine Freiheit mißbraucht hat. Aus diesem Freiheitsmißbrauch haben sich die verworrenen Anlagen zu Unordnung und unrechtem Tun ergeben, so daß es mit der Menschheit im Verlauf der Jahrhunderte immer aufwärts und abwärts ging. Es gibt ein Mysterium des Bösen, das nicht nur im Bewußtsein und in der freien Entscheidung des Menschen existiert. Es liegt in jeder Situation der menschlichen Existenz vor und wurde in die Lebenssanchauungen umgesetzt, die darauf ausgingen, die menschliche Person zu verkürzen, zu unterdrücken, ja zu zerstören.[9] Um zu sehen, wie das Mysterium der Sünde sich auf die Existenz der Menschheit auswirkte, brauchen wir in der Geschichte nicht weiter zurückzugehen als bis zu den verhängnisvollen Folgen des Nazismus.

Diesem Mysterium des Bösen ist der Mensch durch seine zielbewußte Selbstbehauptung gegenübergestellt. Wenn das Problem des Bösen darin wurzelt, daß der Mensch seine Freiheit mißbraucht hat, dann muß die Lösung dieses Problems irgendwie darin liegen, daß der Mensch von seiner Freiheit und Verantwortung einen richtigen Gebrauch macht. Das war das Hauptproblem in den Strömungen des Denkens, die mit dem Personalismus und Existentialismus des zwanzigsten Jahrhunderts zusammenhängen. Das Christentum verheißt eine Vertiefung dieser Einsicht, eine Grundlage zum Verständnis der Freiheit, Verantwortung und Selbstbehauptung, die dem menschlichen Leben, wenn nicht eine adäquate Antwort, so doch wenigstens einen Zusammenhang geben kann, der eschatologisch auf die Erfüllung des Menschen der eigentlichen Dimension seines Seins nach ausgerichtet ist. Im Werdegang der Menschheit muß es irgendwie zu einer Bestätigung des Menschen in seiner freien Verantwortlichkeit kommen, oder der Mensch kann nie zu seiner Erfüllung gelangen.

Wenn die christliche Bildung das ist, was sie sein soll, ist sie wesentlich eine Erziehung zu verantwortlicher Freiheit. Der ganze Fortschritt der Offenbarung sowohl im Alten wie im Neuen Testament geht auf eine größere Freiheit der Einzelperson und des in Gesellschaft lebenden Menschen zu. Diese Freiheit ist nur dann zu erreichen, wenn die einzelnen Glieder dieser Gesellschaft zum Verständnis dessen kommen, was sie selber sind, und wissen, welche Aufgabe ihnen im Gang der Geschichte obliegt. Zu dieser Bildung führt nicht einfach eine rein akademische Unterweisung. Es braucht dazu zwar eine solche Unterweisung, formeller oder unformeller Art; sie muß aber vertieft werden durch das Mitleben mit der Liturgie und durch die Eingliederung in das verantwortliche Leben der Gemeinschaft. Die Entfaltung der religiösen Bildung ist somit ein Haupterfordernis, damit die Einzelperson und die menschliche Gesellschaft das vom Christentum gesetzte Ziel erreicht. Ohne diese Bildung bleibt das Christentum (in seinen menschlichen Elementen) auf weite Strecken hin eine oberflächliche Angelegenheit, die weder für sich selbst noch für die Gegenwart Gottes in der Welt Zeugnis gibt.

Die Freiheit, zu der die Christen berufen sind, schließt die Freiheit von den Ängsten in sich, die den Einzelnen und die Gesellschaft behindern, sie davon abhalten, das zu sein, was sie sind, und es ihnen verwehren, das Ziel zu erreichen, für das sie da sind.[10] Erlösung im christlichen Sinn soll Erlösung von eben solchen Ängsten sein, dank der innern Sicherheit, die aus der Annahme durch Gott und die Mitmenschen kommt und aus der Selbstbestätigung, die man in der religiösen Gemeinschaft erfährt. Damit diese Freiheit von Furcht, dieses Hingeordnetsein auf freie Entscheidung standhält, braucht es die Solidität stabiler Gemeinschaftsstrukturen, auf die man sich verlassen kann und in denen man ein Bezugssystem für sein Denken und Handeln findet.

Somit scheinen die formalen und institutionellen Aspekte des Christentums für die Erreichung personaler Freiheit höchst wichtig zu sein. Obwohl sie oft ihren Zweck nicht erfüllen, weil sie übersystematisiert und zu starr sind, wäre es falsch, solche institutionelle Formen einfach zu beseitigen. Die richtige Lösung liegt darin, sie ihrem Sinn und

der Natur der Wahrheit, der sie dienen sollen, entsprechend zu gestalten.

Die soziale Dynamik der christlichen Gemeinschaft ist indes nicht auf sich selber bezogen. Das Volk Gottes existiert nicht um seiner selbst willen, sondern ist dazu da, die erlösende Gegenwart Christi zu bezeugen, die den ganzen Umkreis des menschlichen Lebens umzugestalten sucht. Darum hat der christliche Glaube in seinen institutionalisierten Formen eine Bedeutung, die sich auf die ganze Menschheit in jeder Periode der menschlichen Geschichte erstreckt. Den Christen stellt sich die unausweichliche Forderung, die Lage der Gesellschaft, in der sie sich befinden, zu verbessern.[11] Damit ist für die Christen ein echtes, altruistisches Betätigungsfeld für ihre aggressiven Impulse gegeben. Christen sollen auf dem Gebiet der Leistung nicht durch ichbezogene und selbstsüchtige Anstrengungen ihre Erfüllung finden, sondern indem sie ihre Energien für die Verbesserung der Gesamtlage der Menschheit einsetzen. Wenn die christliche Gemeinschaft ihrem Wesen treu bleibt, ist sie ebenso tief humanistisch ausgerichtet wie jede andere Menschheitsgruppe, ja, noch tiefer, bekennt sie doch, daß es für die Menschheit eine Endgültigkeit, Würde und Hoffnung auf Vollendung gibt, die über all das hinausgeht, was sich außerhalb der Glaubenseinsicht erfassen läßt.

Der Mensch ist zum Leben in einer Gemeinschaft bestimmt. Er ist dazu ausersehen, sich selber die Formen menschlicher Erfahrung, Einsicht und Vollendung zu schaffen, die wir menschliche Kultur nennen. Der Christ soll ein integrierender Bestandteil dieser andauernden Bemühungen um die Hebung und Verbesserung der Lage des Menschen sein. Sein Christentum soll ihn nicht vom Leben der Menschen trennen, sondern ihn in es eintauchen, indem er sich damit identifiziert und es umgestaltet. So wird der Christ die Tatsache bezeugen, daß die Religion keineswegs zu Retardierung führt, sondern im Gegenteil eine dynamische Kraft zur Veredelung der Menschheit ist. Nicht der Gedanke, daß Gott tot sei, sondern ein echtes Verständnis Gottes, der sich im Mysterium des auferstandenen Christus kundgetan hat, kann eine umgestaltende Kraft zur Verbesserung des menschlichen Lebens sein.

[1] Vgl. vor allem F. X. Durrwell, Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium, Salzburg 1958. Ferner D. Stanley, Christ's Resurrection in Pauline Soteriology, Rom 1961; W. Künneth, Theologie der Auferstehung, München 1951.

[2] Vgl. Konstitution über die heilige Liturgie, Nr. 6–7.

[3] Vgl. Konstitution über die Kirche, Nr. 34.

[4] Eine ausgezeichnete Zusammenfassung des christlichen Denkens über den Sinn der Geschichte findet sich in J. Connolly, Human History and the Word of God, New York 1965.

[5] Vgl. E. Fromm, The Act of Loving, New York 1956, und The Sane Society, London 1956.

[6] Vgl. H. Cox, The Secular City, New York 1965, 38–59. Ferner D. Riesma, The Lonely Crowd, New York 1953; P. Tillich, The Courage To Be, New York 1952.

[7] Diese Frage liegt den heutigen hermeneutischen Auseinandersetzungen zugrunde. Vgl. die Reihe New Frontiers in Theology, hrg. von J. Robinson und J. Cobb, New York 1963 ff.

[8] Vgl. Konstitution über die heilige Liturgie, Nr. 10, 47, 48.

[9] Vgl. P. Schoonenberg, Sin and Man, Notre Dame 1965, insbesondere das Kapitel The Sin of the World.

[10] Vgl. C. Rogers, On Becoming a Person, Boston 1961, S. 39–58, 103–125.

[11] Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 25–39.

Übersetzt von Dr. August Berz

BERNARD COOKE

Geboren 1922 in Norway (Michigan, USA), Jesuit, zum Priester geweiht 1952. Er studierte an der Graduate School and School of Divinity der Universität St. Louis (USA), am Institut catholique und am Institut catéchétique in Paris. Er erwarb sich 1946 den Master of Arts in St. Louis und 1956 in Paris das theologische Doktorat mit der These: The Idea of Covenant in the Synoptic Gospels. Er ist Theologieprofessor an der Universität Marquette (USA). Er ist regelmäßiger Mitarbeiter an: Theological Studies, Worship, Journal of Ecumenical Studies und anderen Zeitschriften. Er veröffentlichte zudem: The Body of Christ, Catholic Theoligical View, in: The Church as the body of Christ (1963).

Robert Bultot

Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes

Jede christliche Spiritualität hängt von der Dogmatik und der Moraltheologie ab. Eine Spiritualität des Laienstandes setzt somit eine Theologie des Laienstandes voraus. Um eine solche zu erarbeiten, stehen zwei Wege offen. Entweder kann man von der allgemeinen Ekklesiologie ausgehen, wie das der Ekklesiologe ganz spontan tun wird, oder man kann von der Lage des Laien ausgehen, wie das unserer Ansicht nach ohne weiteres der Laie tun wird, der über sich selbst eine theologische Reflexion anstellt. Welchen Weg man auch wählen mag, ist man um des Daseins und Wesens des Laien willen verpflichtet, eine der fundamentalsten Fragen der Ekklesiologie zu stellen und zu lösen; ja, man ist gezwungen, sogar das Objekt der Theologie neu ins Auge zu fassen. «Das Objekt der Theologie ist der lebendige Gott. Von den geschaffenen Wesen spricht diese Weisheitslehre insofern, als sie zum lebendigen Gott als zu ihrem Urheber und Ziel in Beziehung stehen.»[1] Nun aber ist der christliche Laie wesensgemäß der Mensch, der die Fülle des Menschseins seinen natürlichen und übernatürlichen Dimensionen nach in besonderer Weise verkörpert. Er stellt darum in ihrer ganzen Tiefe und Weite die Frage nach den Zusammenhängen zwischen der Schöpfung und der Erlösung. Man kann ihm seinen Platz in der Ekklesiologie nicht zuweisen, ohne auf das Bedacht zu nehmen, was er ganz konkret ist, und das erfordert eine Theologie der irdischen Wirklichkeiten.[2] Diese Problematik läßt übrigens zutagetreten, daß der Laie den Knotenpunkt der Beziehung zwischen der Kirche und der Welt bildet und daß er innerhalb der Sendung der Kirche eine eigene, nicht bloß subsidiäre, sondern unabdingbare Aufgabe erfüllt.

Es ist bezeichnend, daß die Emanzipation des Laienstandes zu der gleichen Geschichtsstunde erfolgt, in der die Kirche unter dem Druck der Gegebenheiten sich der Autonomie (die nicht Unabhängigkeit bedeutet) der profanen Wirklichkeiten bewußt wird. Von den Laien aus gesehen, sind das zwei Kehrseiten einer einzigen Behauptung: der der Eigenständigkeit, des innern Sinnes und spezifischen Wertes der Schöpfung, die sie als Menschen unmittelbar erfahren, und einer einzigen Frage: der nach dem konkreten Bezug zwischen der profanen Geschichte und der Heilsgeschichte, die sie als Christen an die Kirche als göttliche Institution stellen.

Wenn man die Vergangenheit mit einem ebenso scharfen Sinn für die Natur wie für die Gnade befragt, so kann einem nicht zweifelhaft sein: die Tatsache, daß die Laien innerhalb der Kirche lange Zeit ein Aschenbrödeldasein führten, ist zu einem großen Teil einer gewissen Verkennung der profanen Werte, ja einer abschätzigen Beurteilung mehrerer Aspekte des irdischen Daseins zuzuschreiben[3], die man bei Geistesmännern, Theologen, Seelsorgern im Lauf der Jahrhunderte antrifft. Der Laie ist lange Zeit als Randchrist dagestanden, weil die Kirche erst spät den eigenen (nicht unmittelbar symbolischen oder religiösen) Sinn der Schöpfung wahrgenommen hat.

Gewiß hat es innerhalb des Christentums zu allen Zeiten verschiedene Strömungen gegeben, von denen die einen die natürlichen Wirklichkeiten günstiger beurteilten als andere. Aufs Ganze besehen, haben aber die Haltungen des Mißtrauens und manchmal der Feindseligkeit trotz ebenfalls vorhandener humanistischer Tendenzen so sehr überwogen, daß seit der Renaissance zwischen dem Christentum und der modernen Gesellschaft nach und nach ein Bruch eintrat.

Mehrere Faktoren haben dazu beigetragen. Vorerst öfters, man kann es nicht anders sagen, ein gewisser «Imperialismus» des religiösen Geistes,

der zum vornherein das Maximum für Gott und das Minimum für den Menschen fordert. Man geht dabei so weit, daß man den Menschen möglichst auszulöschen sucht, ob es sich nun um das Verhältnis von Gnade und Freiheit oder um irgendein anderes Problem handelt. Und da die Bibel nicht zur Aufgabe hat, uns wissenschaftliche Kenntnisse zu liefern, sondern nur die, den übernatürlichen Heilsplan Gottes zu offenbaren, und da sie ziemlich einseitig die Transzendenz und Allmacht Gottes betont, manchmal zum Nachteil der Zweitursachen, haben ihr besonderer Charakter und ihre eigentümliche Ausrichtung eine Gleichgewichtsstörung verursacht und auf lange hinaus die den Christen mögliche Aufgeschlossenheit für die eigene Stimme der Schöpfung eingeengt. Denken wir nur an die Tatsache, daß in den neutestamentlichen Schriften an den Stellen, die von der königlichen Herrschaft Christi über das Universum sprechen, nicht das Wort «Welt» gebraucht wird, sondern, dem hebräischen Sprachgebrauch entsprechend, der Ausdruck «alles», «alle Dinge»; daß aber im Gegensatz dazu das Wort «Welt» sehr oft in einem abschätzigen religiösen oder moralischen Sinn verwendet wird, der sich mit der kosmologischen und soziologischen Bedeutung des Wortes überschneidet, was die Auffassung vom irdischen Dasein in einem ungünstigen Sinn beeeinflussen konnte.

Um sich in ihrer ganzen Tiefe zu offenbaren, bedurfte die positive letzte Aussage der Bibel über die irdischen Wirklichkeiten[4] geschichtlicher Umstände, die nicht alle sogleich vorhanden waren. Die feindselige Haltung des Römischen Reiches gegenüber den ersten Christen und der götzendienerische und unmoralische Charakter der Gesellschaft, die sie umgab, trugen viel dazu bei, die Werturteile zu bestärken, die einen Status der irdische Civitas und deren Natur als Menschenwerk miteinander blockierten. Dann brachen die politischen, administrativen, wirtschaftlichen, kulturellen Strukturen des Reiches zusammen, und in dem so geschaffenen Leerraum setzte sich die Kirche, die inzwischen seit Konstantin zu einer privilegierten und schon dominierenden Stellung gelangt war, an die Stelle der zivilen Gewalten und übernahm Funktionen, die nicht mit ihrer Sendung gegeben waren. So bildete sich ein «Regime der Christenheit» heraus. Es besteht in der allgemeinen Klerikalisierung der Tätigkeiten, deren Rechtfertigung und Sinn nur darin gesehen wird, daß sie unmittelbar übernatürlichen oder kirchlichen Zielen dienen. Die natürliche Ordnung ist darin irgendwie ihrer Eigensubstanz und ihres inneren Sinnes entleert zugunsten rein religiöser Sinndeutungen. Sie wurde konfisziert und absorbiert, bevor sie sich selber sein konnte.

Andererseits drangen schon sehr früh Gedanken griechischen Ursprungs in das Bild des Menschen und der Welt ein, das sich manche christliche Autoren machten. Gewiß wurden die eigentlichen Häresien des Origenes und seiner Schüler von den Konzilien ihrer Zeit verurteilt. Aber mehrere ihrer Ideen, denen die Autorität weniger Beachtung schenkte oder mehr Nachsicht entgegenbrachte, weil sie anthropologischer und nicht christologischer Natur waren, zirkulierten weiterhin anonym und wurden incognito von Jahrhundert zu Jahrhundert weitergereicht. Bei Klemens, Origenes, Methodios von Olympos, Athanasios, Basileios, Gregorios von Nazianz, Gregorios von Nyssa, Ambrosius, Augustinus koexistieren die griechischen pejorativen Auffassungen über den Körper und das Fleisch, die auf dem metaphysischen Dualismus beruhen, kontradiktorisch mit den biblischen, ganzheitlichen und sittlich bestimmten Begriffen. Davon wird ihr Bild des menschlichen Daseins und infolgedessen auch ihre Spiritualität beeinflußt. Innerhalb dieses heterogenen Kontextes wird der paulinische Konflikt zwischen dem «Fleisch» und dem «Geist» oft in platonischen Kategorien interpretiert.[5] Bei Euagrios Pontikos, dem Hauptvertreter des Origenismus, der 553 vom Fünften Konzil von Konstantinopel verurteilt wurde, hängt die asketische und mystische Lehre so eng von der Metaphysik, Anthropologie und Kosmologie ab, daß man sie nur innerhalb des Gesamtsystems voll erfassen kann: «Nur da treten ihre eigentliche Natur und ihr eigentlicher Sinn ans Licht.» Umgekehrt läßt sich die Metaphysik des Euagrios nicht von der asketischen und mystischen Lehre trennen, die deren konkreten und ins Leben umgesetzten Teil ausmacht.»[6] Nun vertritt aber Euagrios eine Theorie von einer doppelten Schöpfung: zuerst wurden unsichtbare Wesen, reine Geister erschaffen, deren Tätigkeit sich in der Erkenntnis Gottes erschöpfte; durch ihr Versagen wandten sie sich von ihm ab; infolge dieses Falles erschuf Gott die sichtbare Welt, die ihrer Verderbnis angepaßt war, damit sie auf dem Umwege über die sinnliche Erkenntnis etappenweise zu ihrem ursprünglichen Zustande zurückkehren könnten. Die Eschatologie des Euagrios läuft auf das vollständige und endgültige Verschwinden der körperlichen Welt hinaus. Seine Askese ist im Hinblick auf diesen Ursprung und

diese Rückkehr konzipiert. Daß der Mensch in einem Leib und einem materiellen Universum weilt, wird als eine Folge der Sünde angesehen, als ein Exil, das in Ungeduld zu ertragen ist, in der Sehnsucht, davon befreit zu werden. Man muß sich soweit als möglich von der Materie lösen. Griechische und syrische Theologen haben die asketische und mystische Lehre des Euagrios künstlich aus ihrem natürlichen Rahmen gelöst, damit sie den orthodoxen Mönchen dienlich sein könne... Aber die Purgierung war nicht vollständig. Mag man auch dieses so kohärente Gedankensystem von den Thesen befreien, die am offensichtlichsten heterodox sind, so erscheint in den übriggelassenen Teilen doch filigranartig die Gesamtstruktur und sondert im Innern den Geist ab, der das Ganze beseelt.

Als Mittelsmann zwischen dem Osten und dem Westen hat Johannes Cassianus das abendländische Mönchtum zutiefst geprägt. Cassianus ist aber Schüler des Euagrios, und seine asketische Doktrin hängt im wesentlichen von dem «Praktikos» seines Meisters ab. Darum stellt sich das immense Problem, mit dem sich die Historiker der Spiritualität seit einigen Jahren beschäftigen: «In welchem Maß hat der Origenismus des Euagrios die hesychastische Spiritualität und die abendländische asketische Überlieferung bestimmt?».[7] Die mehr oder weniger ausdrücklich vorgetragene Lehre von der doppelten Erschaffung zieht sich durch das ganze Hochmittelalter hin: sie findet sich bei dem hl. Gregor d. Gr., bei Odo von Cluny, der sie kopiert, und auch bei Johannes Skotus Eriugena.[8]

Die ersten großen theologischen Arbeiten gingen im hellenistischen Kulturmilieu vor sich, in welchem den Philosophen, zum Unterschied von den inspirierten Autoren, der Sinn für die Geschichte praktisch abging. Für die Griechen war werden gleichbedeutend mit sich verändern, schlechter werden, also etwas Übles. Sosehr auch der hl. Augustinus Geschichtstheologe ist, so sieht er doch die Zeit als eine Folge der Sünde, als ein für den Menschen, der sich hier im Exil befindet, unpassendes Milieu an.[9] Nach ihm bringt die Zeit aus sich nichts hervor, im Gegenteil löst sie auf; was es an Positivem in der Geschichte gibt, stammt von der Gnade Gottes. Der berühmte Vergleich des Volkes Gottes mit einem Menschen, der heranwächst (De vera religione, 50; In Ps. 118,16,6; De Civitate Dei, X, 14), bezieht sich nur auf den religiösen Bereich. Da nach der Genesis Gott am siebten Tage von seinem Werk ruhte, haben übrigens einzelne Theologen in diesem «Sabbat» das Aufhören jeglicher Bewegung, jedes Werdens der Schöpfung gesehen: sie war vollendet und abgeschlossen. Die Sünde brach als eine radikal neue Peripetie herein. Sie hat eine Geschichte eröffnet, aber eine Geschichte der Seelen, die auf einer ein für allemal feststehenden Grundlage vor sich geht. Die Welt muß sich mit der Funktion einer bloßen Szenerie für die sich auf der Bühne abspielende Heilsgeschichte bescheiden. Das Heil, als Inbegriff der Bemühungen Gottes und des Gläubigen um die Befreiung vom Bösen verstanden, wurde oft nicht mehr darin gesehen, daß man immer mehr die Fülle eines Sinns verwirklicht und so einen Seinszuwachs erreicht; sie wurde nicht mehr als eine Erfüllung aufgefaßt, sondern als eine Rettung aus einer gefährlich gewordenen Welt. Es wurde zu Unrecht so gedeutet, als ob es ein spezifisches, vom Ziel der belanglos gewordenen Schöpfung verschiedenes Ziel anstrebe. Auf der ganzen Linie hat sich die Problematik des Bösen und des Heils von der Problematik der Schöpfung gelöst.[10]

Wenn man sie aufmerksam durchgeht, läßt sich aus zahlreichen patristischen und mittelalterlichen Texten die Anthropologie herauslesen, die sie enthalten: eine zwar weder systematische noch technische, sondern im Gegenteil in der einfachen Sprache des Alltags formulierte Philosophie des Menschen und der Welt, die aber manchmal erstaunlicherweise wie aus einem Guß ist – zwei Vorzüge, die ihr zu einem tiefreichenden Einfluß verhalfen. Aufs Ganze besehen ergibt sich daraus der Gedanke, daß der Mensch ursprünglich ein geistiges oder vergeistigtes Wesen war, das mit der Sexualität, der Welt und den profanen Beschäftigungen nichts zu tun hatte, sondern einzig der Anschauung Gottes hingegeben war, der es aus der Zeit heraushob.

Wenn so das irdische Dasein und die damit verbundenen Tätigkeiten in ihrem Wert herabgemindert wurden, wie hätte dann der Stand des Laien, der gerade durch sie bestimmt ist, seinen Rang behalten können? Die Begriffe «Welt», «weltlich», «Zeit», «zeitlich», «Erde», «irdisch», die bald in einem positiven oder wenigstens neutralen Sinn, bald in einem vom moralischen und religiösen Gesichtspunkt aus negativen Sinn verstanden werden konnten und verstanden wurden, nahmen oft alle diese Bedeutungen zugleich an. In vielen Texten ist der «Weltmensch» der Laie, der *in* der Welt in ihrem doppelten Sinn als profane Gesellschaft und als verdorbene Gesellschaft lebt, und der darin *gemäß* der ebenfalls in einem doppelten Sinn ge-

nommenen Welt lebt: gemäß den charakteristischen Bedingungen des irdischen Daseins (Heirat, Beruf, Eigentum...) und in einem Geist der Unmoral und Areligiosität. Die «Welt» verlassen heißt soviel wie die Form des Laienlebens und das sogenannte Sündenleben verlassen. Man charakterisiert die Laien als Fleischesmenschen im Gegensatz zu den Geistesmenschen, nämlich den Mönchen (und Klerikern), und das in einem Sinn, der nicht einmal exklusiv paulinisch ist, sondern von der Anthropologie, deren Hauptzüge wir skizziert haben, eine metaphysische Dimension erhalten hat.[11]

Das sind die Zusammenhänge, innerhalb derer sich die Lehre von der Verachtung der Welt bildete und entfaltete.[12] Sie ist nicht eindeutig. Bald besteht der «contemptus mundi» einfach in der Verwerfung der Sünde, in der Weigerung, aus den irdischen Gütern die höchsten Werte zu machen, die das Dasein beherrschen, und das für alle Christen; bald bezeichnet er den mönchischen Verzicht auf gewisse erlaubte Güter und Beschäftigungen. Zwar nicht immer, aber doch oft paaren sich diese beiden Formen der Weltverachtung mit einer eigentlichen Herabwürdigung der Wirklichkeiten, auf die man verzichtet oder von denen sich zu lösen man andere auffordert. Durch Gegenüberstellungen wie: veränderlich – beständig, vorübergehend – ewig, irdisch – himmlisch, fleischlich – geistlich, sinnlich – übersinnlich, sichtbar – unsichtbar usw. wird die Welt entwertet. Da sie durch und durch kontingent ist, beschränkt sich ihre Funktion mehr oder weniger darauf, eine Ansammlung moralischer und religiöser Sinnbilder zu sein und sich nach Gottes Plänen nach Belieben formen zu lassen. Und diese Gegensatzpaare drükken nicht nur den unendlichen Abstand zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung, das Mißverhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen aus; in vielen Fällen liegt diesen Werturteilen die oben erwähnte mehr oder weniger platonische Anthropologie zugrunde und verleiht ihnen eine philosophische Dimension. Die einseitige Blickrichtung auf die im Vergleich zur Absolutheit Gottes radikale Kontingenz und Begrenztheit der geschaffenen Wesen läßt diese übrigens nicht richtig ermessen. Um sie als das zu erkennen, was sie sind (nachdem man festgestellt hat, was sie nicht sind), und sie objektiv einzuschätzen, muß man sich auch nach ihrem Eigensein fragen.[13] Wohl gibt die Verachtung der Welt dem Menschen die heilsame Mahnung, daß er über dem Universum steht und zu einem Leben anderer, übernatürlicher Ordnung berufen ist, und daß er sich selber fremd wird, wenn er sein Streben auf einen rein irdischen Horizont beschränkt. Wohl liegt in ihr ein gültiger Ausdruck dafür, daß Gott in erster Linie zu lieben ist, sei es in der Loslösung, in der fundamentalen Distanzierung vom Geschaffenen, sei es im Verzicht auf gewisse menschliche Güter. Aber diese Weltverachtung, wie sie im Lauf der Geschichte zutage getreten ist, wird den irdischen Wirklichkeiten und dem Wirken des Menschen eben doch nicht immer gerecht.

Hellenisches Erbe, das das Sein im Leibe, das Weilen in einem empirischen Universum, das aktive Leben, die Zeit, die Sexualität entwertet; anfechtbare Schriftauslegungen, die gewissen Theorien den Anschein geben, sie seien biblisch begründet, die aber in Wirklichkeit darin bestehen, daß vorgefaßte Ideen, die aus der Mentalität einer bestimmten Epoche stammen, zum vornherein in die Heilige Schrift hineinprojiziert werden; Zusammenbruch der Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft und Zurückweichen der profanen Kultur: alle diese Faktoren haben zusammengewirkt, um die echte Liebe zu Gott und die Verwirklichung gewisser evangelischer Werte mit einer Sicht des Menschen und der Welt zu kompromittieren, die die charakteristischen Grundzüge des Lebensstandes als Laie in einem ungünstigen Licht erblicken ließ, so daß man diesen nicht nur als ein weniger vollkommenes christliches Leben empfand, sondern daß dieser fast zu einem gnadenlosen Leben zu werden scheint[14] und seine Wesenszüge geradezu als Momente erscheinen, die dem Heil entgegenstehen.[15]

Nun lag es aber in der Natur der Dinge, daß die bürgerliche Gesellschaft nicht für immer zur Bedeutungslosigkeit verurteilt, die profanen Tätigkeiten nicht auf die Dauer vernachlässigt und ihre eigene Finalität nicht immerzu unterdrückt, je übersehen werden konnte. Schon seit dem Mittelalter nahm, wie es nicht anders sein konnte, die Ordnung der profanen Wirklichkeiten nach und nach wieder feste Gestalt an; das Gewissen ihr gegenüber erwachte, und es äußerte sich das Bedürfnis nach einer als legitim empfundenen Autonomie.[16] Es war ein Irrtum der Leiter der Kirche, ihre Theologie mit einem Bild des Menschen und der Welt zu blockieren, das von einer vergangenen Epoche geprägt war[17], und sich an ein politisch-religiöses System zu klammern, das sich anmaß, als richtig und endgültig zu gelten. Es war vieles unbedacht

an dieser «gewaltsamen» Synthese, die das Regime der Christenheit zum Gesetz erhob.[18] Diese Unbedachtheit war einesteils unvermeidlich. Auch das religiöse Bewußtsein kann nur mit der Zeit reifen; es treten nicht alle Wahrheiten, zu denen es fähig ist, auf einmal in seinen Blick, sondern es muß sie vorerst mit der von der Gnade erleuchteten Vernunft und mit Hilfe der Profangeschichte entdecken. Aber zum Teil ist diese Unbedachtheit auch auf ein «totalitäres» religiöses Streben zurückzuführen in dem Sinn, daß manche zum vornherein der Ansicht sind, es heiße Gott etwas wegnehmen, wenn man dem Menschen anderes zuschreibe als das Schlechte.

In dem Maße, als sich diese voreilig geschlossene Synthese verfestigte, zwang sie jede Bewegung zur legitimen Zurückgewinnung des Profanen, jedes Bemühen, den Wert des Profanen geltend zu machen, dazu, sich gegen sie zu behaupten und so zwangsläufig als Apostasie zu erscheinen. So kam es zum Bruch zwischen dem Christentum und der modernen Welt. Je mehr der Mensch seine Erforschung des Universums vor allem seit der Renaissance ausdehnte und vertiefte, je mehr er über sein eigenes Dasein nachsann, entdeckte er mit der Kraft, welche die unmittelbare Evidenz der Wahrheit verleiht, daß er die Macht besitzt, die Natur zu beherrschen und umzugestalten. Er entdeckte, daß er keineswegs ein Ausgestoßener in einem seiner Seele fremden Universum ist, sondern daß die Welt sein naturgemäßes Lebensmilieu bildet, ja seinen Mutterboden, denn er wurde nur dadurch zum Menschen, wurde erst dadurch ganz sich selber, indem er das Universum seinen Bedürfnissen, Sehnsüchten und Träumen entsprechend umgestaltete. Die Entfaltung von Wissenschaft, Technik, Wirtschaft, Politik, Kunst in einem gesellschaftlichen Werden, das von der kosmischen Zukunft getragen wird: dies ist die eigentlich menschliche Existenzweise. Aber die Kirche hat mit dieser Entwicklung nicht Schritt gehalten: oft hat sie den Neuerungen und Entdeckungen mißtraut. Sie hat den Fortschritt verdächtigt und manchmal mitsamt dem Unkraut auch die gute Saat ausgerissen.[19] Das Christentum schien den Menschen wenig zu kennen und noch weniger ihn zur Entfaltung zu bringen. Darin lag das Drama des atheistischen Humanismus[20] und innerhalb der Kirche die Herzensnot der hellsichtigsten Geister. In einer Untersuchung über das Daseinsgefühl in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts stellte P. H. Simon 1954 fest: «Die bei den Christen häufig anzutreffende und oft heftige Verurteilung der modernen Welt ist nicht nur von einem Gefühl des Widerwillens gegenüber einer materiellen und gottlosen Zivilisation inspiriert; im allgemeinen steckt dahinter mehr eine bleibende Tendenz, die Trennungslinie zwischen den beiden Welten, den beiden Geschichten zu vergröbern. Wenn die moderne Welt als der zu besiegende Gegner und der zu exorzierende böse Geist erscheint, dann nicht so sehr aufgrund einer außergewöhnlichen Bosheit, sondern weil sie *hic et nunc* die Inkarnierung der verdammten profanen Welt darstellt.»[21] Gegen dieses ungerechte Verdammungsurteil erhoben sich revoltierende Stimmen: «Es ist meine innerste, unerschütterliche Überzeugung – sollte sie häretisch sein, um so schlimmer für die Orthodoxie! – daß Gott, was auch so viele Geistesmänner und Lehrer darüber gesagt haben mögen, von uns keineswegs *gegen* das Geschaffene geliebt, sondern durch das Geschaffene hindurch und von ihm her verherrlicht werden will. Das ist der Grund, weshalb mir so viele Erbauungsbücher unerträglich sind. Dieser Gott, der dem Geschaffenen gegenübergestellt wird und auf seine eigenen Werke neidisch ist, stellt in meinen Augen nichts anderes als ein Idol dar. Es bildet für mich eine Befreiung, daß ich das geschrieben habe. Und so lange von mir keine Gegenweisung erfolgt, erkläre ich, daß ich jedesmal unaufrichtig bin, wenn ich etwas zu behaupten scheine, das dem, was ich eben geschrieben habe, widerspricht»: diese tragischen Worte stammen von Gabriel Marcel, der sie am 5. März 1933 in seinem «Metaphysischen Tagebuch» niedergeschrieben hat.

So drang von außen und von innen her die Stimme der Schöpfung mehr oder weniger rein an das Ohr der Theologen und Seelenhirten, die bis jetzt allzu ausschließlich ihre Aufmerksamkeit auf die Sünde und deren Folgen gelenkt hatten.

«In der Welt, doch nicht von der Welt» – dieses Doppelaxiom, in das man für gewöhnlich das Christsein faßt und womit man die Grundbefindlichkeit des Christen definiert, erweist sich als nicht ganz zutreffend. Es schließt nur einen Teil der Wirklichkeit in sich und tönt so, als ob das Wort «Christ» die Bezogenheit auf die Übernatur bezeichne unter Ausschluß des ganzen Menschen, der sich in dieser Bezogenheit befindet. Die von der biblischen Anthropologie bestätigte Weltbezogenheit des Menschen erscheint im modernen Denken mehr denn ja als eigentlich konstitutiv: «Die Welt ist nicht nur ein Universum von Ob-

jekten, mit denen der Mensch wie von außen her in Beziehung träte; sie ist viel mehr: die Bedingung für die Möglichkeit des menschlichen Wesens selbst».[22] Auf der Welt sein bedeutet somit nicht, der Welt gegenüber oder von ihr umgeben sein, sondern in ihr in einer gegenseitigen Beziehung des einander Konstituierens sein. Die Welt als eine vom Menschen angenommene und von ihm im Lauf der Geschichte umgestaltete Gegebenheit hat ihrerseits ihre eigene Konsistenz, einen innern Sinn, der sie dem Verständnis erschließt in einer ganzen Reihe von Projekten, die Ziele, Zwecke sind, die einen Wert in sich haben: die Wissenschaft, die Kunst, die Gesellschaftsordnung usw.

Der Laie, der durch seinen Lebensstand in den Stoff der Schöpfung eingetaucht ist, steht mit ihr in innerster Verbindung und in direkter Fühlung mit ihrem innern Sinn. Durch die Ehe, die wissenschaftliche Forschung, den politischen und sozialen Einsatz, durch die Wirtschaftsunternehmungen, die Schöpfungen der Technik und der Kunst ist er in das Mysterium der menschlichen Natur und der Welt hineingenommen. Er ist gleichzeitig Bürger der Welt und Bürger der Kirche[23] und stellt dieser so die Frage nach dem Sinn, den die profanen Tätigkeiten und Werte für das Heilsgeschehen haben, mit andern Worten die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Schöpfung und der Erlösung.

Er beschränkt sich übrigens nicht auf das Fragen: er steuert einen Teil der Antwort bei, zeigt er doch durch sein Dasein und sein Verhalten auf, daß die Ekklesiologie und die dogmatische Theologie im allgemeinen aufgrund der Natur der Dinge und der Einheit der gesamten Wirklichkeit nicht auf eine Theologie der irdischen Wirklichkeiten verzichten darf. Das Hervortreten der profanen Welt als solchen, ihre Entfaltung nach ihren innern Gesetzen, der Anspruch auf Autonomie, den sie gegenüber dem Regime der Christenheit erhebt, das diese Autonomie in Abrede stellte und ihr verweigerte, der Beweis für ihre Legitimität, den sie durch den unbestreitbaren Wert einer großen Zahl ihrer Werke und Bestrebungen erbracht hat, die Läuterung, zu der sie die Religion und die Kirche wohl oder übel gedrängt hat: all dies hat es den Theologen zur Pflicht gemacht, den Gegenstand der Erlösung adäquater zu erfassen, ihre konkreten Ausmaße besser zu erschließen und den Texten Rechnung zu tragen, die in ihrem Denken ein gewisses Randdasein geführt haben. Daraus tritt die Einheit des göttlichen Heilsplans deutlicher hervor. Im Licht des Dynamismus und des schöpferischen Einsatzes der Menschheitsgeschichte geben gewisse Stellen der Bibel ihren ganzen Sinn her, der in ihnen ans Licht drängte, den aber die von uns geschilderten Umstände mehr oder weniger unberücksichtigt gelassen hatten. So der Sinn des ersten Kapitels der Genesis, der die Welt als das Universum darstellt, das für den Menschen erschaffen wurde und von ihm umgestaltet und vermenschlicht werden soll im Hinblick auf eine liebende Gemeinschaft mit Gott. So der Sinn des ersten Kapitels des Johannesevangeliums, das uns sagt, daß der Logos, der Mensch geworden ist, auch der Logos ist, durch den alle Dinge erschaffen wurden und ohne den nichts geworden ist, von dem, was ist (1,3), und durch den die Welt erschaffen wurde (1,10). So auch der Sinn der Worte des Briefes an die Kolosser, worin der hl. Paulus erklärt, in Ihm durch Ihn und auf Ihn hin sei alles erschaffen worden, das Sichtbare und das Unsichtbare, und es sei Gottes Wille gewesen, durch Ihn alles mit sich zu versöhnen, was auf Erden und im Himmel ist (1,15–20). Der fleischgewordene und erlösende Logos setzt das Werk des schöpferischen Logos fort: die persönliche Identität verbietet, die beiden Werke voneinander zu trennen.

Kurz, die profanen Werke der Menschen zwingen die Theologen, über die Schöpfung nachzusinnen, und bringen sie so dazu, die Christozentrik der Bibel vollständiger zu entdecken.[24] Das neu erwachte Bewußtsein der von Paulus (Röm 8,19–21) proklamierten Einheit der Vollendung des Menschen und der Welt und der Zusammenhang der Auferstehung Christi und der Leiber mit dem Kosmos[25] erfordern auch eine Überprüfung der Eschatologie.

Die Ekklesiologie muß sich entsprechend ausweiten. Um dem Laien seinen Platz im Leben der Kirche anzuweisen, muß man unbedingt die bis jetzt ziemlich unbestimmten oder zu juridisch gesehenen Beziehungen zwischen der Kirche und der Welt besser definieren und insbesondere klarer bestimmen, worin die Sendung der Kirche besteht. Man kann das nicht, so lange man die Heilsgeschichte nur als Geschichte der Seelen ansieht, die aus dem Schiffbruch der Schöpfung zu retten wären. Was erlöst ist, ist die Schöpfung selbst. Die Sendung der Kirche als Institution bezieht sich somit zugleich auf Jesus Christus, ihren Urheber und ihr Ziel, und auf die Welt, deren Eigensein, Strukturen, innern Sinn sie zu respektieren hat. Das Eigensein der Welt geht ja auf die Erschaffung

durch Gott zurück. Diese Sendung hat eine dialogische Struktur[26], das heißt, sie schließt von Natur aus einen Wahrheitsaustausch mit der Welt in sich: einen Austausch von Wahrheiten, die auf verschiedenen Ebenen liegen, auf der Ebene der Natur und auf der Ebene der Gnade, aber sowohl die einen wie die anderen Wahrheiten sind unerläßlich für die Erkenntnis, das Leben, das Zeugnis. Das Volk Gottes in seiner Gesamtheit, mit den Klerikern und den Laien, ist für diese Sendung verantwortlich, namentlich für das Bild, das es von Jesus gibt, und für das Bild, das es von der Schöpfung gibt, an der sich das von Jesus Christus gebrachte Heil vollzieht. Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten findet hier auf einem anderen Weg ihre Begründung und Rechtfertigung.

Dabei scheint zugleich die theologische Funktion des Laien auf, der von sich aus Interpret der Schöpfung ist. Durch seine unmittelbare Teilnahme an ihrem Mysterium ist der Laie durch den Lauf der Zeiten hindurch «Enthüller» der natürlichen Wahrheit. Als Knotenpunkt der Beziehungen zwischen der Kirche und der Welt erfüllt er schon durch den Vollzug seiner menschlichen Existenz eine für die Sendung der Kirche wesentliche Funktion. Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und der Dialog hängen eng zusammen. Und die Laien haben dabei eine wichtige Aufgabe zu erfüllen, denn mehr als jede andere theologische Disziplin hängt die Theologie der irdischen Wirklichkeiten von der Naturwissenschaft und der Philosophie ab. Die Bibel hatte nicht zur Aufgabe, die Menschheit über das konkrete Wesen der Dinge dieser Welt zu belehren; das wenige, das sie darüber sagt, entgeht nicht immer der Relativität der Geschichte.[27] An den Menschen liegt es, ihren natürlichen Lebensbereich zu erforschen, aus ihrem Handeln zu lernen, was sie selber sind, und ihre Erkenntnisse in das einzubauen, was sie von anderswoher über den Plan wissen, den Gott ihnen geoffenbart hat. Diese Aufgabe erfordert «eine neue Art Theologie». Der «Spezialist» dieser Disziplin muß gleichsam ein «Professor der Kultursynthese» sein. Er muß sich für beinahe alles interessieren, muß seine Inspiration und seinen Antrieb in einem alles verschlingenden Appetit nach Tatsachen haben, einfach darum, weil es Tatsachen sind, und in einem unersättlichen Interesse für alle Wesen, einfach darum, weil ihnen die Existenz zuteil geworden ist. Gewiß wird eine solche Einstellung fast allgemein als ein moderner Wesenszug angesehen, aber für ihn erscheint sie im Gegenteil als eigentlich und einzig christlich, als das selbstverständliche praktische Korollar der grundlegenden biblischen Aussage, daß diese Welt die Welt Gottes ist. Er muß darauf abzielen und es muß ihm bis zu einem gewissen Grade gelingen, irgendwie zu einem von Gott «angesteckten» Humanisten zu werden, zu einem Menschen, dem nichts in der Natur und nichts am Menschen fremd ist, weil die ganze Natur und der ganze Mensch Gott gehören. Nur eine zugleich allumfassende und tief christliche Liebe zum Leben wird uns die echt «katholischen» Theologen schenken können, deren unsere Welt und unsere Kultur so dringend bedarf. Das Thema der Theologie ist das Leben, und das Leben muß als eine unerschöpfliche Freudenquelle voll erfahren werden, bevor man es theologisch deuten kann.[28] Der Laie ist wesensgemäß für diese Aufgabe wie geschaffen. Das christliche Denken, das lange in einseitiger Weise ein Denken von Klerikern war, muß von nun an von Laien und Klerikern gemeinsam erarbeitet werden.

Der Laie ist in der Kirche nicht nur Empfänger; er trägt auch bei und strahlt aus, weil er der Entzifferer der Schöpfung ist und aus ihrer Geschichte die Geschichte eines unbeirrten Heils macht. Aus dieser zentralen Funktion in der göttlichen Heilsökonomie muß sich seine ganze Spiritualität ergeben.

[1] Y. Congar, La foi et la théologie, Tournai 1962, 133.

[2] «Eine vollständige Theologie vom Laientum wäre... eine Gesamtlehre von der Kirche; sie wäre dazu eine Anthropologie, ja sogar eine Theologie von der Schöpfung in ihrer Beziehung zur Christologie» (Y. Congar, Der Laie, Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart o. J., 15).

[3] Mehr als der Reaktion gegen die Eingriffe der «weltlichen» Macht (R. Cox, A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writung of the Medieval Canonists, Washington 1959) und gegen die anthihierarchischen häretischen Bewegungen.

[4] Vgl. M. Dubarle, Optimisme devant ce monde, Paris 1949.

[5] Vgl. P. Daubercies, La condition charnelle. Recherches positives pour la théologie d'une réalite terrestre, Tournai 1959.

[6] A. Guillaumont, Les «Képhalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens, Paris 1962 (Patrist. Sorbon. 5) 336.

[7] F. Refoulé, La mystique d'Evagre et l'origénisme, in: Vie spirituelle 66 (Sept. 1963) 461–462.

[8] Gregorius Magnus, Moralia in Job, V, 61 (Patr. Lat., 75, 712 D – 713 A); Odo Cluniacensis, Collationes, III, 29 (Patr. Lat., 133, 612 AD). Zu Johannes Skotus Eriugena vgl. M. Cappuyns, Jean Scot Erigène, Sa vie, son œuvre, sa pensée, Louvain-Paris 1933, 357–358, 370, 373–374; E. Gilson, La philosophie au moyen âge, Paris ^{3}1948, 218.

[9] Augustinus, In Epist. Joannis ad Parthos II,10; In Ps. 147,5; In Ps. 146,4. Vgl. Plotin, Ennéades, Ed. Bréhier, III, 7,10,7. Vgl. L.

Boros, Les catégories de la temporalité chez saint Augustin, in: Arch. de philos. 22 (1959) 323–385.

[10] Vgl. P. Ricoeur, Philosophie de la volonté. II, Finitude et culpabilité, 2, La symbolique du mal, Paris, 1960, 163–164.

[11] Zur Detaillierung und Nuancierung des Bildes vgl. einen genauen Fall bei: R. Bultot, La doctrine du mépris du monde..., t. IV, Vol. I: Pierre Damien, Louvain-Paris 1963, 17–65.

[12] Zu ihrer Geschichte vgl. unsere Veröffentlichungen.

[13] Vgl. Ch. Duquoc, Eschatologie et réalités terrestres, in: Lum. et vie 9 (1960) Nr. 50, 13–14.

[14] G. Miccoli, Théologie de la vie monastique chez St. Pierre Damien, in: Théologie de la vie monastique, Paris 1961, 47.

[15] Aus dem zu Beginn angegebenen Grunde halten wir hier die negativste Strömung fest, Doch war gleichzeitig und, je nach Epochen verschieden stark, eine positivere Haltung vorhanden, welche die Stände und Funktionen der Gesellschaft zur Geltung brachte: Theorie der *ordines*, Predigten *ad status* usw.

[16] Vgl. z. B. G. de Lagarde, La naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge, Louvain-Paris 1956–1963 (5 Bde.).

[17] Vgl. R. Lavocat, L'Eglise et la communauté scientifique internationale, Paris 1965.

[18] Zu diesem Begriff der Gewaltsamkeit, vgl. P. Ricoeur, Histoire et vérité, Paris 1955, 141–182.

[19] Vgl. Ch. Duquoc, L'Eglise et le progrès, Paris 1964.

[20] H. de Lubac, Le drame de humanisme athée, Paris 1945.

[21] P.-H. Simon, L'esprit et l'histoire, Paris 1954, 112.

[22] J.-Y. Jolif, Le monde. Remarque sur la signification du terme, in: Lum. et vie 14 (1965), Nr. 73 43–44.

[23] Das Konzil hat das zweimal proklamiert in der Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute», Art. 40 und 43.

[24] Vgl. A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie, in: J: Feiner, J. Trütsch u. F. Böckle, Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 265–299.

[25] H. U. von Balthasar, Eschatologie, in: Feiner/Trütsch/ Böckle, Fragen der Theologie heute, 403–421.

[26] Vgl. Y. Congar im zit. Aufsatz, 356–357.

[27] Ch. Duquoc, Eschatologie et réalités terrestres, 12–15.

[28] J.-V. Langmead Casserley, Absence du christianisme, Desclée de Brouwer 1957, 123–124.

Übersetzt von Dr. August Berz

ROBERT BULTOT

Geboren 1929 in Charleroi (Belgien). Er studierte an der Universität Löwen und an der Ecole pratique des Hautes Etudes in Paris und erwarb sich 1960 in Löwen das philosophisch-historische Doktorat. Er ist qualifizierter Forscher beim Fonds National belge de la Recherche Scientifique, Mitarbeiter an Zeitschriften wie: Ephemerides Theologicae Lovanienses und Le Moyen Age. Zudem veröffentlichte er: La doctrine du mépris du monde en Occident, de Saint Ambroise à Innocent III, Tome IV, Le Xme siècle (1963 f.), Le «Dialogus de mundi contemptu vel amore» attribué à Conrad d'Hirsau (1966).

José-Maria González-Ruiz

Geistigkeit für eine Zeit der Ungewißheit

Das riesige Gewicht der alten hellenischen Tradition hat verhindert, daß sich eine dynamische und geschichtsgetragene Geistigkeit, wie die tiefste biblische Sicht sie verlangt, frei entfalten und ausbreiten konnte.

In den großen «Metaphysiken» des Westens – Plato, Aristoteles, Augustin, Malebranche – stoßen wir auf gewisse feste Koordinaten der Geistigkeit des «vorausbestimmten Transzendenten». Nach ihnen läßt sich die Moral nicht erfinden; sie besteht schon vor der Überlegung des Denkers; für ihn bleibt nur noch die Aufgabe, sie zu entdecken. Sie besteht in der Summe der Regeln, die sich logisch aus den Eigenschaften des Universums und der Stellung, die der Mensch darin einnimmt, ergeben. Diese Auffassung von einer vorhergegebenen Moral ist in unsern Tagen vom marxistischen und existentialistischen Humanismus scharf angegriffen worden. J.P. Sartre schreibt:[1] «Der Mensch schafft sich. Er ist nicht zum voraus gemacht, sondern macht sich in der Wahl seiner Moral, und der Druck der Umstände ist so stark, daß es nichts anderes gibt, als eine zu wählen.»

Der tschechische Marxist und Philosoph Karel Kosík stellt sich die Frage: «Was verwirklicht den Menschen in der Geschichte? Der Plan der Vorsehung? Der Gang der Notwendigkeit? Der Fortschritt der Freiheit? In der Geschichte verwirklicht der Mensch sich selber. Der Sinn der Geschichte liegt in ihr selbst: in der Geschichte entfaltet der Mensch sich selber, und diese geschichtliche Entfaltung, welche die Erschaffung des Menschen und der Menschheit bedeutet, ist der einzige Sinn der Geschichte.»[2] Derselbe Kosík schreibt diese revolutionäre, antitheologische Auffassung auch dem Kardinal Nikolaus von Cues zu, schreibt dieser doch: «Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas»: die aktive Schöpfung der Menschheit hat keinen andern Zweck als die Menschheit.

Es ist offen anzuerkennen, daß in der Moralüberlieferung, die soziologisch als christlich gilt, der Aspekt des «vorausgegebenen Modells» betont worden ist; man hielt ihn für die einzige Möglichkeit einer gültigen sittlichen Ordnung. Nach dieser Auffassung ist das sittliche Leben des Menschen die bloße Ausführung einiger konkreter, transzendenter Gesetze, die a priori gültig und in Raum und Zeit unveränderlich sind. Letztlich schließt diese Sicht des Menschen die Verneinung der Geschichte in sich: die Menschen haben untereinander keine andere Bindung als die vieler Strahlen, welche auf einen einzigen, vorausgegebenen Mittelpunkt hin konvergieren; das Abenteuer des Menschen hat keinen Sinn. Statt der Geschichte gibt es eine riesige Bürokratie, die einem vorausbestehenden Absoluten untersteht, das man als Gott, Fortschritt, Vernunft oder sonst eine der Illusionen des Menschengeistes bezeichnen und mit großem Anfangsbuchstaben schreiben kann.

Die Denker, die sich weigern, für die schöpferische Tätigkeit des Menschen nur einen solchen rein ausführenden Sinn gelten zu lassen, wollen die Tätigkeit jedes Einzelmenschen nicht je als absoluten Anfang der Geschichte auffassen, der keinen Zusammenhang mit der Summe der Anstrengungen aufweist, die früher oder außer dem eigenen Raum verwirklicht worden sind. So fährt Kosík fort: «Wenn die erste grundlegende Prämisse der Geschichte die Tatsache ist, daß sie *vom Menschen geschaffen wird*, so ist die zweite, ebenfalls fundamentale Prämisse die Notwendigkeit, daß in dieser Schöpfung eine *Kontinuität* vorhanden ist. Die Geschichte ist nur insofern möglich, als der Mensch nicht stets von neuem und vorne anfängt, sondern daß er an die Arbeit und an die Ergebnisse anknüpft, welche die vorausgegangenen Geschlechter geleistet und errungen haben.»[3]

Wir können uns hier nicht auf eine ins Einzelne gehende Analyse der Irrtümer und richtigen An-

sichten einlassen, welche die «Moral des Vorausgegebenen» in der Länge und Breite unserer zweitausendjährigen christlichen Überlieferung aufweist. Ich beschränke mich darauf, das Wasser aus der Quelle zu schöpfen, d.h. vom geschichtsgetragenen Sinn der Geistigkeit der Bibel selbst auszugehen. Die biblische Religion unterscheidet sich radikal von allen andern historischen Religionen, weil sie eine typische Auffassung von «Geistigkeit» besitzt. Während bei den andern Religionen die «Geistigkeit», d.h. die Verbindung mit Gott, auf Kosten eines mehr oder weniger großen Verzichtes auf die Aufgabe, die Welt aufzubauen, erlangt wird, erscheint der Mensch in der Bibel mit Gott verbunden – «Bild und Ähnlichkeit Gottes» –, weil er für die Umgestaltung des Kosmos, in den sein Leben eingetaucht ist, eine Verantwortung trägt (Gn 1,26).

Diese Aufgabe nun, «die Geschichte zu erfinden», wird dem Menschen mit allen Folgen seiner schöpferischen Autonomie übertragen. Der Ausdruck, einer Sache «den Namen geben» bedeutete für die Semiten so viel wie über sie umgestaltende Macht besitzen. Im Schöpfungsbericht von den sechs Tagen gibt Gott dem «den Namen», was wir als die objektiven Vorbedingungen der Geschichte bezeichnen könnten: Licht, Finsternis, Firmament, Festland, Wasser, Sonne, Mond. Die Tiere dagegen, den ersten Gegenstand des menschlichen Eingreifens, läßt er ohne Namen. Der biblische Gott nimmt eine paradoxe Haltung an: er verhält sich zu der umgestaltenden Initiative des Menschen abwartend: «... um zu sehen, wie er sie benennen würde» (Gn 2,19).

Mehr noch, wie H. Duméry[4] treffend bemerkt hat: eine absolute Neuigkeit der Bibel im Rahmen aller Religionen besteht darin, daß sie die Geschichte als Offenbarung Gottes darstellt. Da nun der Mensch beauftragt ist, seine eigene Geschichte zu gestalten, ist von einer biblischen Sicht aus ein Gott undenkbar, der dem Menschen ein vorfabriziertes Modell vor die Augen stellt, das er nun in einer rein nachahmenden Tätigkeit ausführen soll. Die Nichtbeachtung der schöpferischen Verantwortlichkeit des Menschen in seiner Selbstverwirklichung hat der christlichen Geistigkeit eine Färbung von Sicherheit und Festigkeit gegeben, die weit entfernt ist vom wahren wandernden Charakter der großen Gläubigen und Propheten, die in der Bibel geschildert sind.

1. Die christliche Geistigkeit ist Verbundenheit mit einem transzendenten und frei waltenden Gott

Wenn wir von einem transzendenten Gott als Gegenstand geistiger Verbundenheit sprechen, so stellen wir die Transzendenz der Immanenz, nicht aber der «Inkarnation» entgegen. Der strenge biblische Monotheismus unterstreicht dauernd die Transzendenz Gottes, die als radikaler Gegensatz zur Reduzierbarkeit des Göttlichen ins Geschöpfliche aufgefaßt wird. Gott muß immer außer dem innern Getriebe des menschlichen und weltlichen Dynamismus bleiben. Gott hat nichts an sich, das ihn als eine immanente Erklärung der Rätsel des Wissens oder als inneres Glied im Getriebe der sich entwickelnden geschöpflichen Wirklichkeit auffassen ließe.

Durch die ganze Bibel zieht sich von Text zu Text die angstvolle Frage der gequälten Gerechten hin, die sich immer wieder mit dem Problem an ihn wenden, wieso er sich von ihnen entfernt und sie dem innern Rhythmus der Geschichte ausgeliefert habe. Von dieser Fragehaltung ist auch der größte der gemarterten Gerechten nicht befreit worden: Jesus stirbt, indem er in seiner Qual den Klageruf der Psalmisten und Propheten wiederholt: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich preisgegeben?» (Mt 27,46; Mk 15,34).

Die Versuchung, Gott ins Getriebe der Welt einzubeziehen, um mit ihm nach einer geordneten Planung verfahren zu können, wird in der Bibel als Vorgehen der Infrastruktur der menschlichen Geschichte beschrieben: mitten im Paradies steht der Baum des vollständigen Wissens («des Guten und des Bösen»), und der Versucher versichert, man brauche nur die Hand auszustrecken und von der Frucht des Baumes zu essen, um rasch zu erlangen, was im gegenteiligen Fall das Ergebnis einer schwierigen, langen Bemühung sein müßte (Gn 2,17; 3,2–4). Der Mensch begeht die Sünde der Magie: er verwendet ein abgekürztes Verfahren und mißbraucht die Religion, um sich seiner verpflichtenden Aufgabe, die Geschichte mit seinen eigenen Mitteln zu gestalten, zu entziehen.

Die Religion wird in dem Maße zum Mittel der «Entfremdung», als der Gläubige den unbequemen Weg der Verbindung mit dem absolut Transzendenten umgehen will.

Man sucht Gott zu verniedlichen, um ihn in ein Spiel unmittelbarer Nützlichkeit stecken zu können, und bietet ihm die erste Stelle in allen Verwaltungsräten der menschlichen Unternehmungen an.

Die Verbindung mit dem absolut Transzendenten muß in einem dialektischen Rhythmus erfolgen, gegen dessen schwieriges Gleichgewicht die menschliche Trägheit sich aber oft sträubt. Der biblische, «absolut andere» Gott hält sich dem Dynamismus der menschlichen Geschichte nicht fern; er wirkt im Gegenteil immer wieder auf sie ein und nimmt an allen menschlichen Aufgaben teil, ohne aber jemals ihnen anzugehören.

Der transzendente Gott der Bibel ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; er «ist einem jeden von uns nicht fern, da wir in ihm leben, uns bewegen und das Dasein haben» (Apg 17,27–28; cf. Is 55,6; Ps 145,18; Röm 1,19).

Seine Gegenwart ist aber völlig frei. Es gibt nichts im innern Mechanismus des kosmischen Aufbaus und des geschichtlichen Ablaufs, das Gott als immanente Erklärung des Seins oder Werdens verlangt. Nach dem geläufigen Ausdruck der Bibel ist Gott immer der Kommende, «ho erchómenos», und pocht an die Türe des menschlichen Gewissens, wo man es am wenigsten erwartet, wie ein Dieb in den sorglosen Stunden der Nacht (Mt 24,43; Lk 12,39; 1 Thess 5,2; 2 Petr 3,10; Apk 3,3; 16,15). Der biblische Gott ist ein «Dieb-Gott», dessen Gegenwart sich nicht in die Voraussetzungen der häuslichen Sicherheit einfügt.

Diese dialektische Spannung zwischen Transzendenz und Inkarnation kann von beiden Seiten her ungebührlich gebrochen werden.

Erstens kann man sich durch eine Art Übertreibung der Transzendenz verfehlen: als der absolut andere würde Gott von seinen Anbetern eine vollständige oder teilweise Absonderung aus ihrem raum-zeitlichen Rahmen fordern. In diesem Falle muß sich die Religion in die Kirchen flüchten; diese werden zu heiligen Bezirken, in deren Mauern sich ein Leben der Flucht und des Ausweichens abspielt. Der religiöse Mensch verwandelt sich in einen echten «Getrennten», der im Schoße der «sacra civitas» sein eigenes Streben organisiert.

In der Geschichte der christlichen Geistigkeit erkennt man diesen Ausweiche- und Entfremdungspol leicht in den besondern religiösen Institutionen und den verschiedenen Vollkommenheitsschulen. Man erhält durch sie den Eindruck, in einem eigenen religiösen Universum zu leben, außer dem sich die Sphäre des Unheiligen befindet; wer die Grenze dieses religiösen Universums überschreiten will, muß im günstigsten Fall schweren Zoll entrichten.

Die Folge dieser Übertreibung ist eine unausweichliche Überbewertung der Gnade. Der Besitz der Gnade wird zu einem Schlüssel der menschlichen Fülle, welcher irgendwie davon dispensiert, andere Werkzeuge des Fortschritts und der Förderung zu verwenden. Eindringlich wird die Entscheidung für «das einzig Notwendige» gepredigt. Der marxistische Humanismus findet hier mit seiner Kritik der Religion als Opium für das Volk den passendsten Fall.

Diese «transzendentalistische» Übertreibung der christlichen Geistigkeit hat ihr geheimes psychologisches Motiv in der verzweifelten Suche nach Sicherheit.

Der polnische marxistische Philosoph Adam Schaff bietet diesbezüglich eine feine Analyse dieser «religiösen Verbürgerlichung». «Für einen Gläubigen ist das Problem sehr einfach: das Leben hat immer einen Sinn – d.h. es lohnt sich in jeder Lage zu leben –; denn selbst das Leiden, der Schmerz und der Tod entsprechen den Plänen des höheren Wesens, das die Leiden im jenseitigen Leben belohnt oder beschlossen hat, für die begangenen Sünden solch irdische Strafen aufzuerlegen. Es sei zugegeben, daß es unter vielen Umständen und auch in diesem Fall sehr bequem ist, gläubig zu sein: die schwierigsten Dinge werden maßlos einfach. Aber der Preis für diese Bequemlichkeit ist ungeheuer: man muß auf jede wissenschaftliche Haltung verzichten. Gerade aus diesem Grund scheint es immer schwieriger, sich den Luxus solcher «Bequemlichkeiten» und Vereinfachungen zu leisten».[5]

Um dieses Extrem transzendentalistischer Radikalisierung zu vermeiden, zeigt die Geschichte der christlichen Geistigkeit im Laufe ihrer fast zweitausend Jahre zahlreiche Beispiele «inkarnationistischer» Übertreibungen. Der einsame Mönch verläßt plötzlich seine Zelle und beginnt mit einem Sprung, die Geschicke der weltlichen «civitas» zu leiten. Man versucht eine Versöhnung mit der «Welt», beginnt aber gleichzeitig, ihr gegenüber einen mehr oder weniger unverschämten Paternalismus auszuüben. Dieser Prozeß «inkarnationistischer Radikalisierung» beginnt in großem Stil mit der konstantinischen Versöhnung und findet ihre volle Ausbildung im grandiosen Aufbau der mittelalterlichen Christenheit. Im 14. Jahrhundert nehmen die profanen Werte den Kampf auf, um sich vom religiösen Joch zu befreien, und nun beginnt ein langer Säkularisierungsprozeß, der noch heute nicht zum Abschluß gelangt ist. Reste dieser

Unterjochung des Profanen durch das Religiöse sind die «konfessionellen» Haltungen, die noch immer wichtige Gebiete der Wirtschaft, Gesellschaft und Politik beeinflussen.

Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der heutigen Welt ist ein schwieriges, schmerzliches Bemühen, die christliche Geistigkeit von diesem unberechtigten Anspruch zu reinigen. Wir müssen jedoch anerkennen, daß die «Welt» eine Menge lebendiger Zeugen braucht, um sich zu überzeugen, daß es sich nicht um ein taktisches Manöver handelt, das der Kirche ermöglichen soll, die Säkularisationskrise zu überwinden. Noch wird diese «Öffnung» der Kirche als ein «Kokettieren» mit dem Gegner gedeutet, das einen Waffenstillstand erreichen möchte. In diesem Lichte sieht es der Sowjetphilosoph F.V. Konstantinov: «In unserer Epoche sind Religion und Kirche immer noch unversöhnliche Feinde der Wissenschaft. Das hindert aber den Vatikan und andere religiöse Institutionen nicht, mit ihr zu liebäugeln und zu versuchen, die wissenschaftlichen Entdeckungen mit den religiösen Dogmen zu «versöhnen»... Die katholische Kirche ist eine machtvolle, weitverzweigte politische Organisation, die bedeutende Kapitalien und bewegliche und unbewegliche Güter besitzt. Ihr Mittelpunkt, der Vatikan, ist eine Aktiengesellschaft, eine Zunft, welche die geistige Unterjochung und die soziale Ausbeutung vieler Völker anstrebt. Er hat die faschistischen Regierungen unterstützt, begünstigt heute jede Art von Reaktion und regt reaktionäre Verschwörungen an. Mit Hilfe der christlichen Parteien und anderer katholischer Organisationen verwirklicht der Vatikan seine reaktionäre Politik. Zur Stärkung ihres Einflusses auf die Arbeiter und zur Intensivierung ihres Kampfes gegen den Kommunismus verbreitet die Kirche die falsche Idee des sogenannten «christlichen Sozialismus», greift in großem Maße zur Demagogie und spielt in Wirklichkeit die Rolle eines geistigen Würgeisens in der Hand der ausbeuterischen Klassen.»[6]

Trotzdem müssen wir auch anerkennen, daß die katholische Kirche auf dem 2. Vatikankonzil die Grundsätze ihrer «weltlichen Inkarnation» klar definiert hat, indem sie die inkarnationistischen Übertreibungen, welche Kritiken wie die, welche wir eben gelesen haben, zum großen Teil rechtfertigen, eindeutig verurteilt.

Vor allem wird die «klerikale Leitsucht» gegenüber der politischen Tätigkeit der Katholiken klar abgelehnt. Die Laien «sollen nicht glauben, ihre Hirten seien immer in der Lage, ihnen unmittelbar die Lösung aller, auch der schwierigen Fragen, die auftauchen, zu bieten. Das ist nicht ihre Aufgabe. ... Jedermann soll wissen, daß es in solchen Fällen niemand erlaubt ist, die Autorität der Kirche ausschließlich für seine Auffassung in Anspruch zu nehmen».[7] Gleichzeitig verzichtet die Kirche darauf, technische Lösungen für den sozialen Aufbau herzustellen, und beschränkt sich demütig und religiös darauf, «Zeuge davon zu sein, daß ein neuer Humanismus entsteht, in dem der Mensch vor allem durch seine Verantwortlichkeit gegen seine Brüder und vor der Geschichte bestimmt wird».[8]

Wir Katholiken sehen mit Besorgnis, was für ein Abstand zwischen diesen klaren offiziellen Erklärungen der Kirche und der tatsächlichen Haltung so vieler unserer hervorragendsten Institutionen noch besteht. Immer noch wird der Name «katholisch» oder «christlich» eng mit zahlreichen Institutionsformen der Reaktionäre auf dem Gebiete der Wirtschaft, des Sozialen, der Kultur und Politik verbunden.

Am meisten zu beklagen ist daran, daß diese «klerikale Leitsucht», die unter uns weiterlebt, eine Geistigkeit verbreitet und aufdrängt, die sich auf bürgerliche und neukapitalistische Sicherheiten stützt und damit diesen eine transzendente Rechtfertigung bietet.

Beide Übertreibungen – die der Transzendenz und die der Inkarnation – vereinigen sich oft in einer verborgenen Infrastruktur, auf die sie sich letztlich stützen. Wieder einmal «berühren sich die Extreme». Die gemeinsame Grundlage für ihre Begegnung ist ohne Zweifel das verzweifelte Suchen nach geistiger Sicherheit. Der Mensch neigt dazu, sich ein für allemal in einer festen, sichern Stellung heimisch zu machen; es widerstrebt ihm dagegen, jeden Tag und fast jeden Augenblick die für einen echten Gläubigen einzig mögliche Haltung, d.h. die dialektische Spannung zwischen der Transzendenz und der Inkarnation zu wahren.

Vom religiösen Menschen gilt, daß er, je religiöser er ist, in seiner Lebenshaltung um so menschlicher sein wird. Nie aber wird er seine religiöse Stellung als Werkzeug der Herrschsucht oder eines Monopols auf dem Markt der verschiedenen Techniken im sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Bereich benützen.

2. *Die christliche «Religiosität» ist in erster Linie anthropozentrisch*

Eine falsche Sicht, die auf dem Feld der christlichen Geistigkeit nicht selten ist, verlegt den ethischen und mystischen Ansporn des Gläubigen in erster Linie in Gott und erst durch Gott in die Welt und in den Menschen.

Der humanistische Atheismus sowohl marxistischer wie existentialistischer Prägung ging von dieser Sicht aus, um dem Christentum den ausgefallenen Vorwurf zu machen, es zerstöre die Nächstenliebe. Wenn ich tatsächlich den Nächsten einzig und allein deswegen liebe, weil er die Menschwerdung und das Abbild Gottes ist, so liebe ich nicht den Menschen, sondern Gott im Menschen. Der Mensch verflüchtigt sich vor Gott; er wird zur bloßen Strohpuppe, an der man die einzig interessante Wirklichkeit aufhängt, Gott. Der Nächste müßte sich gedemütigt und entwertet vorkommen, da er als Person nicht interessant ist, außer insofern er von einem höheren Wesen «empfohlen» wird.

Diese Verirrung in der Richtung der Nächstenliebe wird in der Praxis vieler Ordensinstitutionen sichtbar, die durch ihre Verfassung zur Übung der Nächstenliebe verpflichtet sind. Ausdrücklich oder stillschweigend läßt man den Nächsten, den Gegenstand der Sorgen und Dienstleistungen der «Professionisten der Nächstenliebe» merken, daß seine konkrete Wirklichkeit als Mensch nicht zählt, sondern einzig der durch seine Gebrechlichkeit durchscheinende Gott. Von da fällt man leicht in eine wirkliche Teilnahmslosigkeit der Tragödie des Menschen gegenüber, den man zu lieben versucht, und oft läßt man ihn wissen, daß er gar keine Aufmerksamkeit auf sich lenken würde, wenn nicht Gott in seiner Gestalt dargestellt würde. Damit erklärt sich der «Angelismus» vieler christlicher Haltungen der menschlichen Wirklichkeit gegenüber. Man prahlt ausdrücklich damit, man kenne die Tragödie seiner Nächsten nicht; denn was uns schließlich interessiere, sei diese mißverstandene Gegenwart Gottes in unsern Brüdern. – Und doch ist durch die ganze Bibel hindurch fortwährend die gegenteilige Anschauung zu finden. Gott selber interessiert sich für den Menschen, insofern dieser eine Wirklichkeit in sich ist.

Eine prophetische Linie, die die ganze Bibel durchzieht, besteht darin, dem Menschen vorzuwerfen, er versuche einen abgekürzten Weg zu erfinden, auf dem er direkt, ohne den Umweg über den Nächsten, zu Gott gelangen könne.

Der Gläubige fällt häufig in die Versuchung, mit der Gottheit direkte Drahtverbindung bekommen zu wollen, ohne den wirklichkeitsgegebenen Weg der Verbindung mit dem Nächsten zu gehen. So schafft man eine Geistigkeit der bloßen Transzendenz, die sich in den Tempel als den Ort der vollkommenen Sicherheit flüchtet. Das ist die Geistigkeit der «liturgischen Sicherheit», die der Prophet Jeremias mit kraftvollen Zügen zeichnet (Jr 7, 1–7). Er behauptet eindeutig, ehe man den Tempel betrete, müsse man den unausweichlichen Weg der tatsächlichen Aufmerksamkeit auf den Nächsten gehen; das bedeutet aber die Anerkennung, daß man Gott auf dem Weg über den Nächsten findet, nicht den Nächsten auf dem Weg über Gott. Der Nächste wird als etwas Vorgängiges und an sich Wertvolles betrachtet.

Seltsam ist die Beobachtung, daß dieser vom Propheten verurteilte «Theozentrismus» deutlich mit einer Geistigkeit der Sicherheit verknüpft ist: «Zuerst habt ihr gestohlen, gemordet, Ehebruch begangen, Meineide geschworen, dem Baal geweihräuchert, seid fremden, unbekannten Göttern nachgelaufen, und nun kommt ihr und stellt euch in diesem Hause, das nach mir benannt ist, vor mich hin und sagt: Wir sind gerettet!, obwohl ihr all diese abscheulichen Taten begangen habt» (Jr 7, 9–10).

In der biblischen Geistigkeit wird der Nächste als etwas so Selbständiges betrachtet, daß für die eschatologische Rettung des Menschen der Weg über ihn als genügend betrachtet wird, selbst wenn man nicht ausdrücklich in den königlichen Weg zu Gott eingemündet ist. Nach Mt 25, 31–46 wird der Menschensohn all die als die Seinen anerkennen, welche den Nächsten gedient haben, auch wenn sie ihn in ihnen nicht ausdrücklich erkannt haben. Nur so erklärt sich die erstaunte Frage der «Guten»: «Und dann werden ihm die Gerechten antworten: Herr, wann haben wir dich hungern sehen und dir zu essen, dürsten und dir zu trinken gegeben?» Mt 25, 37).

Nachdem wir nun diese schwere Verwechslung aus dem Wege geräumt, dürfen wir nicht vergessen, daß der «Nächste» als Gegenstand der christlichen Liebe tatsächlich ein Abbild Gottes ist, eine echte «Menschwerdung» Gottes. Der «Nächste» hat daher an der Transzendenz und dem freien Walten Gottes Anteil, da dies dialektisch in der Inkarnation verbunden ist.

In erster Linie ist er irgendwie frei waltend und transzendent. Die Liebe zum Nächsten, deren Träger der Christ ist, betreibt keine Konkurrenz gegen

die entsprechenden Vermenschlichungstechniken, die sich auf dem Markt der verschiedenen Humanismen herumtreiben. Es wäre ein Irrtum zu glauben, die Liebe zum Nächsten sei ein Allheilmittel, das den Menschen von der Anstrengung der individuellen und kollektiven Selbstverwirklichung entbindet. Die christliche Liebe steht jenseits aller menschlichen Voraussetzungen, ohne sie jedoch nutzlos zu machen.

Der Nächste reicht über alle fleischlichen, geographischen, rassenmäßigen, kulturellen, politischen Bindungen hinaus.

Der Nächste bricht ins Leben eines jeden ein, außerhalb aller Voraussicht und über jede Planung hinweg.

Die große Neuheit der christlichen Botschaft ist das Bemühen, «sich zum Nächsten» der andern zu machen (Lk 10,36).

Die Nächsten wählt man nicht aus, sondern nimmt sie auch in den ungelegensten Augenblicken hin.

Diese Transzendenz und Freiheit des Nächsten müßte ihr Zeichen in einer Art Allergie auf die Institutionalisierungsversuche finden. Wie man im Verlauf der Geschichte der christlichen Geistigkeit versucht hat, Gott in die Welt einzubeziehen, ihn zu verkleinern und in den Rahmen des menschlichen Verstehens einzuordnen, so hat man sich auch bemüht, die Nächstenliebe auf einige eingehende und peinlich genaue Regeln einzuengen, welche die Überraschung und Unsicherheit aus dem Leben ausschließen sollten.

So hat sich der nicht seltene Fall ergeben, daß viele religiöse Institutionen, die geschaffen worden waren, um diese Nächstenliebe zu üben, zu einer so eingehenden Planung gelangen, daß für den authentischen Nächsten, der gegen alle Berechnung und Voraussicht daherkommt, kein Platz mehr bleibt.

In einer Welt wie der unsrigen, in der glücklicherweise viele Ursachen der menschlichen Unsicherheit ausgemerzt werden, ist die «Nächstenliebe» nützlicher als je. Nur im Namen einer absoluten Transzendenz und Verpflichtungslosigkeit kann das verquickte Räderwerk durchbrochen werden, welches den Einzelmenschen in einer Reihe von aufeinander abgestimmten Sicherheiten mitschleppt, die ihn zur Sinnlosigkeit einer Zeitangabe «25 Uhr» schieben können.

Anderseits ist die Nächstenliebe trotz ihrer Weigerung, sich in ein Sicherheitssystem einsperren zu lassen, nichts Abstraktes und Weltfernes, sondern muß im Gegenteil Wirklichkeit werden, indem sie in die konkrete, unmittelbare Wirklichkeit eingreift.

Wir Christen müssen die Menschen in ihrer nicht voraussehbaren konkreten Wirklichkeit lieben.

Diese «inkarnierte», Wirklichkeit gewordene Liebe ist ein tiefer Gleichklang mit den Menschen unserer Zeit und unseres Raumes. Eine «Engelgeistigkeit», die den Menschen aus seinen geschichtlichen Angeln hebt und in nachtdunkle Gegenden und Zeiten versetzt, verstößt schwer gegen diese «Menschwerdungspflicht» der christlichen Liebe.

Von diesem Gesichtspunkt aus müssen viele unserer Einrichtungen auf dem Gebiet der Orden, der religiösen und auch der von Laien getragenen Einrichtungen, die im Übersehen der zeitgenössischen Ereignisse eine Art «geistige» Sicherheit suchen, eine Erneuerung finden. Das schneidende Verbot in Ordenshäusern, Zeitungen zu lesen, kann sich für diese unausweichliche Aufgabe des Gleichklangs, der Abgestimmtheit auf die andern Menschen, die für die Übung echter Nächstenliebe notwendig ist, ohne weiteres schädlich auswirken.

Hier wäre das überaus schwierige Problem der «zeitlichen Kompromisse» einzureihen, das heutzutage für die besten einsatzbereiten Laien eine Sorge bedeutet. Ein Christ, der in Höhepunkten des Kampfes für den Fortschritt der Menschen seinen revolutionären Schwung abbremst, weil er fürchtet, seine Aufgabe als Vertreter der christlichen Grundsätze im konkreten, unmittelbaren Geschehen zu «kompromittieren», steht in den Augen der Übrigen bei der Suche nach neuen und gerechteren Wegen der Geschichte unausweichlich als Bremsklotz und Symbol der Ausflüchte da.

Mit einem Wort: die Nächstenliebe muß als typisch christliche Leistung in ihrer Verwirklichung eine Art dialektischer Spannung zwischen der Transzendenz und der «Inkarnation» aufweisen.

Die Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) kann uns einen ausgezeichneten Anhaltspunkt zum Verständnis dieses dialektischen Gleichgewichts bieten.

Einerseits war der «Nächste» etwas Unvoraussehbares, das außer jedem Programm stand. Der Priester und der Levit gingen vorüber, da sie fanden, in ihrer liturgischen Aufgabe sei für diese unvermutete Hilfeleistung nichts vorgesehen. Mit dieser Haltung verzichtet man auf die Transzendenz der Nächstenliebe. Der Samariter beabsichtigte bei seinem Vorgehen nicht, die normalen Kanäle der Sanitätseinrichtungen zu ersetzen; er dachte nicht daran, Hilfsorganisationen für Verkehrsverwun-

dete zu organisieren; dadurch nahm er die Transzendenz und Freiheit der Nächstenliebe an. Anderseits begriff er, daß er zum konkreten Menschen in seiner bestimmten Situation hingehen mußte, wenn er «der Nächste» werden wollte.

3. Folgerung

Wie wir in diesem kurzen Überblick gesehen haben, ist die christliche Geistigkeit ihrer Natur nach eine Geistigkeit der Ungewißheit, selbst in Zeiten, die nicht wie die unsrige Zeiten der Unsicherheit sind.

In Zeiten der Unsicherheit, wie der Kreuzweg der Geschichte, in der wir leben, eine ist, muß diese unausweichliche dialektische Spannung zwischen Transzendenz und «Inkarnation», die den Charakter echter christlicher Geistigkeit bildet, dringend betont werden.

In der Konzilskonstitution über die Kirche in der heutigen Zeit wird diese Notwendigkeit dauernden Aufbauens und Niederreißens unserer religiösen Welt ausdrücklich anerkannt: «Unsere Geschichte steht in einem solchen Beschleunigungsprozeß, daß der Mensch ihm kaum folgen kann. Das Menschengeschlecht lebte ein einziges Schicksal, das sich nicht mehr in verschiedene getrennte Geschichten aufteilt. Die Menschheit geht so von einer eher statischen Auffassung der Wirklichkeit zu einer dynamischeren, entwicklungsbetonten über. Daraus ergibt sich eine neue Summe von Problemen, die neue Analysen und Synthesen verlangt.»[9]

Diese Forderung neuer Analysen und Synthesen schließt zweifellos eine schmerzliche Anstrengung in sich. Vielleicht beruht unser Widerstand, diesen dialektischen Weg einzuschlagen, auf der unleugbaren Tatsache, daß die Kirche in Formen und Handlungsweisen des altbürgerlichen Lebens verstrickt ist.

Ich glaube, wir stehen im günstigen Augenblick, um das Gewissen der Christen aufzurütteln und sie aufzurufen, den königlichen Weg zu betreten, den alle Gläubigen aller Zeiten nach dem Beispiel ihres Vaters Abraham gegangen sind. Als er den Ruf Gottes vernommen, an einen Ort zu gehen, den er als Erbteil erhalten sollte, machte er sich auf den Weg, «ohne zu wissen, wohin er ging» (Hebr 11, 8).

[1] L'existentialisme est un humanisme, Paris 1965, 78.
[2] Dialektika konkrétního, ital. Übers. Dialettica del concreto, Mailand 1965, 260.
[3] a. a. O. 261.
[4] Phénoménologie et Religion, Paris, PUF 1962, 9.
[5] Filosofia czlowieka, span. Übers.: La filosofía del hombre, Buenos Aires 1964, 74.
[6] Fundamentos de la filosofía marxista, 2. span. Ausg., Mexiko 1965, 585 s.
[7] Gaudium et spes, n. 43.
[8] Gaudium et spes, n. 55.
[9] Gaudium et spes, n. 3.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

JOSÉ-MARIA GONZALEZ-RUIZ

Geboren 1916 in Sevilla (Spanien), zum Priester geweiht 1939. Er studierte an der Gregoriana und am Bibelinstitut in Rom. Er erwarb sich 1940 das theologische Doktorat und 1953 das Lizentiat der Bibelwissenschaften und ist Professor für Neues Testament an der päpstlichen Universität von Salamanca. Er ist Mitarbeiter an: Estudios Bíblicos, Semanas Bíblicas Españolas und Bíblica. Er veröffentlichte zudem: El Evangelio de Pablo (1963), El Cristianismo no es un humanismo (1966), Pobreza evangélica y promoción humana (1966), und bearbeitet die spanische Fassung des Corpus Paulinum der Herder-Bibel.

Pierre Cren

Christ und Welt nach Teilhard de Chardin

Die zum Konzil versammelte Kirche hat die «Zeichen der Zeit» durchforscht, ist dabei zu der Erkenntnis gelangt, daß «das Menschengeschlecht heute ein neues Zeitalter seiner Geschichte» erlebt, hat diese Neuheit als Übergang «von einer mehr statischen Vorstellung von der Ordnung der Dinge zu einer dynamischeren und evolutiven Konzeption» charakterisiert, die «eine neue Problematik» auf den Plan ruft, und schließlich ihrem Gefühle einer «echten und engen Solidarität» mit dem Menschheitsabenteuer Ausdruck gegeben.[1] Im Hinblick darauf und von diesen Feststellungen ausgehend, hat sie sich in pastoraler Hinsicht als im Dialog mit der Welt befindlich definiert, und das gerade zehn Jahre nach dem Tode eines Mannes, dessen Leben und Denken ein unermüdliches Zeugnis für diesen Dialog gewesen ist und weiterhin kennzeichnend bleiben wird für diese zugleich neue und alte geistig-geistliche Haltung, welche die des Christen sein muß, der der Erde und dem Himmel treu ist. In dem Maße, wie die Zeit verfließt und an ihren Ufern sowohl die Produkte einer unumschränkten, bedingungslosen Begeisterung wie auch einer parteiischen Polemik zurückläßt, – wie sich die Aufmerksamkeit befreit und der Blick an das neue Bild angepaßt hat, – wie die Veröffentlichung der Briefe und der ersten Werke einen Zugang zu den ersten und innersten Erfahrungen eröffnet, – wie schließlich das Gesamtwerk unter philosophischem und theologischem Aspekt durch große Kommentare markiert ist[2], kann man nun mit einiger Ruhe und ohne den Verdacht zu befürchten, man sei von vornherein blind für seine Grenzen, feststellen, daß P. Teilhard de Chardin ein authentischer geistlicher Lehrer dieser Zeit ist.

Die Problemstellung

Die übliche Stellung des Problemes der Harmonie oder des Gegensatzes zwischen Gottesliebe und Weltliebe, leidet zweifellos in einem gewissen Umfang daran, daß man die Dinge von außen her betrachtet. Bei der Lektüre bestimmter Theologen oder geistlicher Schriftsteller wird dem Leser sehr schnell klar, daß die Welt-Seite der Gleichung nicht in realer Weise gegenwärtig ist, weil sie nicht in realer Form gelebt wird. Unter dem Druck der monastischen Spiritualität der Weltflucht, deren prophetische Bedeutung P. Teilhard nie geleugnet hat, deren Exklusivität jedoch anfechtbar ist, wird diese Welt-Seite a priori Gegenstand der Verlockung und Versuchung und somit auch der Ablehnung. Häufig hat der Priester, der Gewissen anleiten und beraten soll, in Ermangelung eines echten Kontaktes mit den menschlichen Aufgaben, nur eine sehr theoretische Vorstellung davon. Auf der anderen Seite macht es der verderbliche Bruch zwischen Spiritualität und Theologie weitgehend unmöglich, der Mystik und dem weltlichen Handeln in einer globalen Schau, die allein ihr Verhältnis zueinander zu klären vermag, in authentischer Weise ihren Platz und ihre Stelle zuzuweisen.

Was dagegen die «asketische und mystische Lehre» von P. Teilhard kennzeichnet, ist ihr Hervorquellen aus einer echten, geradezu angeborenen Teilhabe an der Welt der Erde, die sich im Aufbau befindet, und an der Welt Gottes. Das Problem ihrer Aussöhnung berührt ihn nicht von außen her. Es liegt in ihm selbst, so wesentlich, daß die Geschichte seines Lebens und seines Denkens mit der Geschichte der Stellung und schrittweisen Lösung dieses Problems verschmilzt.[3] Er hat sich wiederholt vertraulich darüber geäußert. «Das Eigentümliche an meinem Glauben ist, daß er seine Wurzeln in zwei Bereichen des Lebens hat, die man für gewöhnlich als im Gegensatz zu einander stehend ansieht. Durch meine Erziehung und intellektuelle Schulung gehöre ich zu den «Kindern des Himmels.» Doch durch mein Tempera-

ment und meine Fachstudien bin ich «Kind der Erde». Derart durch das Leben in das Herz der beiden Welten gestellt, deren Theorie, Sprache und Gefühlswerte mir durch einen vertrauten Umgang bekannt sind, habe ich in meinem Inneren keine Scheidewand zwischen ihnen errichtet. Ich habe vielmehr im Grunde meiner selbst zwei dem Anschein nach widersprüchliche Einflüsse in voller Freiheit aufeinander wirken lassen. Nachdem ich nun dreißig Jahre auf die Herstellung dieser inneren Einheit verwandt habe, gewinne ich am Ende dieses Vorganges den Eindruck, daß sich auf eine ganz natürliche Weise zwischen diesen beiden Strömungen, die mich bewegen, eine Synthese ergeben hat.»[4]

Die Herstellung der inneren Einheit, das ist das zentrale Anliegen des teilhardschen Bemühens. «Eins bleibt über jede Diskussion erhaben: das Anliegen, aus meinem inneren Leben eine Einheit zu machen, das ich viel zu lebhaft verspüre, als daß nicht viele es empfinden könnten wie ich.»[5] Hier deutet Teilhard mit einem Wort seine bleibende Überzeugung an, daß der Konflikt zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zur Erde, dessen «Versuchsfeld»[6] für Gott er ist, keineswegs ein spezielles Problem seines persönlichen geistlichen Lebens darstelle, sondern vielmehr die zentrale Auseinandersetzung, die eine ihrer Aufgaben bewußte und von einer prometheischen Religion angezogene Menschheit und die Kirche, die Trägerin des entscheidenden Lichtes, die jedoch seit der Renaissance von den lebendigen Kräften abgeschnitten ist, die eine neue Welt schaffen, in eine Kampfstellung zueinander bringt.[7] Was bei der Herstellung der inneren Einheit auf dem Spiele steht, ist das, was beim christlichen Apostolat überhaupt auf dem Spiel steht.

Die Herstellung dieser inneren Einheit, die niemals ohne Kämpfe vonstatten geht, leitet sich aus einer Ursprungs-Erfahrung von außerordentlicher Dichte her. Ihre Implikationen sollte P. Teilhard sein ganzes Leben lang in theoretischen Entwürfen, die der am Anfang stehenden und permanenten Vision einen adäquaten Ausdruck zu geben bestrebt sind, zu entwickeln, zu präzisieren und zu systematisieren suchen, ohne indessen dieses Ziel jemals vollkommen zu erreichen. In seinen «Schriften aus der Kriegszeit *(Ecrits du temps de la guerre)*», jener Zeit des «Aufbrechens der Ideen, der geistigen Flitterwochen»[8], wird uns die grundlegende Erfahrung mit einer glutvollen Lyrik enthüllt, die keineswegs nur ein oberflächliches Schmuckelement ist, sondern uns vielmehr zeigt, welche Tiefenschichten der Seele mitgeschwungen haben. In «*La Vie Cosmique*» (1916), «der ersten ein wenig beachtenswerteren Schrift» von P. Teilhard, wo wir «eine Art geistiger Kristallisation miterleben, die Geburt einer Synthese, die sich bereits in ihrer Ganzheit und in einer einzigen Bewegung abzeichnet»[9], ist das Problem folgendermaßen formuliert: «Für keinen ist die Entscheidung so sehr mit Bedenken und Ängsten geladen, wie für den Christen, das heißt für den, der vor einem Kreuz die Knie beugt, und dem eine angebetete Stimme immer wiederholt: ‚Verlasse alles, um alles zu besitzen'.[10]. Denn muß man denn letzten Endes, um Christ zu sein, darauf verzichten, menschlich zu sein, menschlich im weiten und tiefen Sinne des Wortes, menschlich in herber und leidenschaftlicher Weise? Muß man, um Jesus zu folgen und an seinem himmlischen Leib teilzuhaben, auf die Hoffnung verzichten, daß wir jedesmal ein wenig von dem Absoluten betasten und vorbereiten, wenn unter den Schlägen unserer Arbeit ein wenig mehr Determinismus gemeistert, ein wenig mehr Wahrheit gewonnen, ein wenig mehr Fortschritt erreicht ist?»[11]

Die Lösung: Die synthetische Anfangserfahrung

Wenn das Dilemma überwunden und Welt und Gott miteinander versöhnt werden, so geschieht das nicht durch irgendeinen frommen Trick, sondern durch eine religiöse Erfahrung, in der zugleich und vermischt drei Faktoren zusammenströmen und von der ausgehend sie sich entwickeln: eine wissenschaftliche Sicht, eine metaphysische Perzeption und eine theologische Annäherung an die Wirklichkeit. Unter den Kriegsschriften, in denen P. Teilhard versucht hat, diese synthetische Ursprungserfahrung darzustellen[12], ist eine der bezeichnendsten *Le Milieu Mystique* (1917), eine Beschreibung der fünf konzentrischen Kreise, die das Milieu definieren, in dem die vom Sinne für den Kosmos belebte Seele sich badet[13], während sie bereits «wie von einer Gegenwart» ein Bewußtsein «von einer tiefen, ontologischen, totalen Trift des Universums» um sich herum[14] hat, das leidenschaftlich nach dem Absoluten und Definitiven sucht und verlangt.[15]

Der erste Kreis ist der der Gegenwart.[16] Jenseits der schillernden Welt des Scheines wird die Allgegenwart Gottes erkannt. «Was du vorübergehen sahest wie eine Welt, hinter dem Gesang, hinter

der Färbung, hinter den Augen, ist weder hier noch dort: es ist eine überall ausgebreitete Gegenwart... Von dieser weit ausgestreuten Realität vermag man noch nichts anderes zu sagen, als das sie ist und daß sie einhüllt und daß sie auf geheimnisvolle Weise beseligt.» Aber diese Realität, die sich von der Sinnesempfindung ausgehend enthüllt, ist nichts anderes als Gott, das «immanente Göttliche», das zugleich im strengen Sinne «das andere» ist. Aus dieser Erfahrung ergeben sich zwei Folgerungen. Da der Kosmos Transparenz des Göttlichen, Ort und Mittlung dieser ersten Offenbarung Gottes ist, da die Sinneserfahrung der Kanal dafür ist, – wie sollte man da, um dem Herrn zu begegnen, die Welt fliehen und ihre sinnliche Wahrnehmbarkeit verschmähen? Ganz im Gegenteil, «wenn jemand in sich für Gott das Gebäude einer erhabenen Liebe aufrichten will, so muß er sich vor allem für diese Sinneseindrücke empfänglich machen; er muß durch einen klugen, aber fleißigen Umgang mit den bewegendsten Realitäten in sich selbst sorgfältig das Gefühl, den Blick, das Empfinden für die Allgegenwart nähren, mit der alle Dinge in der Natur sich umgeben, wie mit einem Heiligenschein». Dann aber, durch diese Entdeckung der göttlichen Immanenz in allen Dingen und in ihm selbst, wird die Welt, deren Antlitz Vielfalt ist, ganz plötzlich zur Einheit in Gott und ermöglicht im gleichen Augenblick eine erste Herstellung der Einheit der Seele.[17]

In vertiefter Form kommen wir Gott im Kosmos näher, wenn wir zum zweiten Kreis weitergehen: dem der Konsistenz. «Unter der einigenden Wirkung der allumfassenden Gegenwart sieht die Seele, daß das Reale nicht nur transparent, sondern «*solide*» geworden ist. Das unzerstörbare Prinzip des Kosmos ist damit gefunden, und es ist überall ausgebreitet.» – «Was eben noch einfacher, ungreifbarer Lichtschein war, der das allen Dingen gemeinsame Innen erleuchtete, ist nun zur universalen Konsistenz geworden, in der wir alle unseren Bestand haben und uns bewegen.» Gott ist nicht mehr allein derjenige, der sich betrachten läßt; er ist der, in dem wir uns durch den Kosmos ausliefern müssen. Damit wird die Lüge des Scheines und der Schmerz der inneren Endlichkeit unbedeutend, das Welken der Blume und die Prüfung, die uns überkommt, «du allein bist bleibend und beständig, mein Gott». Doch der allgegenwärtige und beständige Gott ist zugleich der, der handelt.

Im dritten Kreis, dem der «Energie», macht der Mystiker die Erfahrung des Schöpfergottes, dessen Schöpfungsakt für uns «eine große anhaltende Geste ist, die sich über die Gesamtheit der Zeiten hinzieht», und «unaufhörlich, wenn auch unwahrnehmbar» «die Welt etwas mehr über dem Nichts ‚emergieren' läßt.» «Was uns daher, wie den Lehm des ersten Tages, durch die ganze Oberfläche und Dicke des Kosmos hindurch formt, ist in Wahrheit nichts anderes, als das göttliche Handeln. Der Mystiker sammelt sich also in der geheiligten Kommunion mit dem allwirkenden Willen.» In allem, was wir passiv über uns ergehen lassen: Leid, Mißerfolg und Tod, – ist es die Hand Gottes, die voll Liebe ergriffen wird. Doch gibt es «eine neue, vollkommenere Weise als das Leiden, sich dem göttlichen Einfluß anzuschließen... die Kommunion im Handeln». Durch die innere Reinigung, das Eingehen auf die menschliche Pflicht und die Gnade, die Entwicklung seines Denkens, die Weitung seines Herzens, die Intensivierung seiner äußeren Tätigkeit, strebt der Mystiker, der danach trachtet, sich mit seinem Gott zu identifizieren, immer mehr mit dem schöpferischen Wirken zu verschmelzen.[18]

Verweilen wir einen Augenblick an dieser Stelle und werfen einen Blick auf den Weg, den die mystische Erfahrung bis hierher zurückgelegt hat. Man möchte fast sagen, es sei gar nichts Originelles, daß Sinn und Empfinden für den Kosmos am Ausgangspunkt der Begegnung mit dem allgegenwärtigen und allwirkenden Gott steht, und der von P. Teilhard erprobte Weg sei durchaus dem analog, der in der Tradition der Entwicklung der großen theologischen Konzeptionen über Gott den Einen und Gott den Schöpfer zugrunde lag, vor allem und in besonderer Weise beim hl. Thomas von Aquin. Doch verdient dieser Weg eine besondere Aufmerksamkeit zu einer Zeit, in der wir unter dem Einfluß der Philosophien und Theologien des Bruches – von denen übrigens verschiedene den Ansprüchen der wissenschaftlichen Analyse stattgeben wollen – den Weg vom Geschaffenen zum Schöpfer verlernt und aus Furcht vor jeder Art von Immanentismus den Sinn für den immanenten Gott, «in dem wir leben, uns bewegen und sind», getrübt haben. Es ist zweifellos etwas Außergewöhnliches festzustellen, daß es ein authentischer Vertreter der Wissenschaft war, der Gott im Kosmos wiederentdeckt und uns die natürlichen Wurzeln der religiösen Erfahrung neu zeigt.[19] Die drei ersten Kreise des mystischen Milieus sollten für P. Teilhard sein Leben lang die bevorzugten Zufluchtsplätze seiner inneren Burg bleiben.[20] «Domine, fac ut Te videam, ut Te *omnipraesentem* et

omnianimantem videam et sentiam. – Gott gib, daß ich dich sehe, daß ich dich als den Allgegenwärtigen und alles Belebenden sehe und fühle» (1945). Doch damit ist das Bild noch nicht vollständig. Ja, es ist so bruchstückhaft, daß P. Teilhard selbst es als «Wachtraum», als «Anfangsvision, die in unerfreulicher Weise überall die Züge des Dualismus, der Projektion in die Außenwelt und des Fixismus trägt», bezeichnet hat.

Was fehlt ihr? Die Perzeption, daß der Kosmos nicht allein Transparenz der göttlichen Gegenwart und Milieu seines Handelns ist, sondern zugleich unmittelbares Objekt, das Gott durchdringt, um es zu vergöttlichen – oder sagen wir es genauer in Teilhards Worten: um es zu divinisieren. Die Erscheinung dieses neuen Zugriffes göttlichen Handelns, die das Bewußtwerden der kosmischen Evolution möglich macht, ist für P. Teilhards persönliche Erfahrung entscheidend. Die Geschichte des Kosmos als transformierender und rekapitulierender Schöpfung ist Geschichte einer «Divinisation». Nicht Gott selbst, sondern eine göttliche Realität – sein Reich – erbaut sich im Ablauf der Zeit. Die Energie, die, von Anbeginn an gegenwärtig, um das Vielfache in einer Reihe von Stufen in dem Einen zu konzentrieren, die Leidenschaft für den Fortschritt der Söhne der Erde entzündet, ist die Energie Gottes selbst, der alle Dinge an sich zieht, um durch eine gnadenhafte Metamorphose aus der rekapitulierten kosmischen Gesamtheit einen Göttlichen Bereich zu machen. Aus dieser Perspektive gesehen enthüllt sich Gott nicht mehr allein als Der-in-der-Höhe oder Der-in-den-Dingen, sondern auch als Der-uns-voraus (En-Avant). Am Ende der Odyssee der in Evolution befindlichen Schöpfung erscheint wiederum Gott. Damit aber besteht die Aufgabe dessen, der die Einigung mit Gott sucht, nicht mehr allein darin, unter der Oberfläche der Dinge den Allgegenwärtigen zu betrachten, an sich geschehen zu lassen von der Hand des Allwirkenden und in Übereinstimmung mit ihm zu handeln. Sie besteht darin, sich der Erde zu bemächtigen, um sie in dem göttlichen Ziel münden zu lassen, das Gott ihr bestimmt und dessen Kommen er seit Anbeginn der Zeiten mit einer unfehlbaren Logik vorbereitet. «Doch nun, wo die menschliche Arbeit ihn nicht mehr allein als Vorgang interessiert, der mit dem göttlichen Handeln vereinigt, sondern als Werk (opus), das die Gegenwart Gottes unter uns bedingt; jetzt, da es ihm möglich wird, nicht nur den göttlichen Bereich zu fühlen, sondern ihn zu schaffen, und sich darin einzuhüllen wie in ein immer dichter werdendes Licht; jetzt, da es ihm nicht mehr genügt, sich, um Gott anzuhängen, dem Tätigsein zu widmen, um zu handeln, sondern dem Tätigsein zu widmen, um Erfolg zu haben, erfaßt er (der Mystiker) ohne Mühe in seinem mystischen Aufschwung die erbarmungslose Glut, die für den Fortschritt der Söhne der Erde zur Leidenschaft entbrennt.» In diesem vierten Kreis scheint sich die Versöhnung der Liebe zu Gott und der Liebe zur Welt vollzogen zu haben. Der Mystiker fürchtet nicht mehr, ein Flüchtling oder ein Träumer zu sein; er ist der größte Realist unter den Menschen, denn er muß nun bei seiner Suche nach Gott die Gesamtheit des Wirklichen umfassen.

Und doch ist noch nichts Endgültiges gesagt, solange die Gestalt Jesu Christi nicht erscheint. In dem fünften Kreis des mystischen Bereiches enthüllt sie sich und rekapituliert dabei sowohl die Welt wie die mystische Erfahrung. «Ich habe einen Schatten vorüberziehen sehen... Wie ist der Name dieser geheimnisvollen Wesenheit, die ein wenig unser Werk ist und mit der wir vor allem kommunizieren, die etwas von uns selbst ist, und die uns doch unter ihr Joch zwingt, die unser bedarf, um zu sein, und die zugleich mit ihrer ganzen Absolutheit über uns herrscht... Ich fühle es. Sie hat einen Namen und ein Antlitz. Doch nur sie selbst kann sich enthüllen und benennen... Jesus.» Die Gleichnisse aus «*Au Cœur de la Matière*» (1916)[21] geben Zeugnis von der Art und Weise, wie sich für P. Teilhard die Frage nach dem universalen Charakter Christi, die ihn bedrängte, gelöst hat: «Ein Christus, der sich nur über einen Teil des Universums erstreckte, ein Christus, der nicht irgendwie die Welt zusammenfaßte, käme mir vor wie ein Christus, der kleiner wäre als die Wirklichkeit... Der Gott unseres Glaubens würde mir weniger groß, weniger herrscherlich als das Universum unserer Erfahrung erscheinen!»[12] Das Antlitz des allgegenwärtigen und allwirkenden Gottes, das sich in der Schönheit und den Energien des Kosmos erkennen läßt, ist das Antlitz Christi. Die Konsistenz ist er, «in quo omnia constant». Der Gott des Uns-Voraus, das Zentrum der Konvergenz und der Brennpunkt der Anziehung aller Schöpfung, ist er. Und die göttliche Wirklichkeit, die sich im Ablauf der Geschichte des Kosmos unter Mitwirkung der menschlichen Arbeit und Mühen erbaut, ist wiederum er, «die Synthese des geschaffenen Universums und seines Schöpfers»[23], das ist das Pleroma dessen, in dem alles rekapituliert sein muß, «die geheimnis-

volle Wirklichkeit, die wir nicht schöner bezeichnen können, als Gott allein (da Gott auf die Welt verzichten könnte), die wir uns aber auch nicht mehr als absolut zweckfrei und grundlos, als absolut unwesentlich vorstellen können, ohne damit die Schöpfung unbegreiflich zu machen, das Leiden Christi sinnlos und unsere Bemühungen uninteressant.»[24] Nunmehr ist der Ring der mystischen Erfahrung von den Beziehungen zwischen Gott und dem Universum geschlossen.[25] Es gibt in der Seele nicht mehr zwei beziehungslos nebeneinander und im Gegensatz zueinander stehende Welten. Begegnung mit Gott und Aufbau der Erde sind keine Widersprüche mehr. Es ist nunmehr ohne innere Überspannung und ohne Bewußtseinsspaltung möglich, Leidenschaft für die Erde und Leidenschaft für Gott auf einen Nenner zu bringen.

Wenn wir uns zur Aufgabe gemacht haben, diesen mystischen Weg zu beschreiben, dessen anfangs noch unvollkommener Ausdruck in der Folgezeit immer weitere Präzisionen erfahren und dem ganzen weiteren Werk und Leben P. Teilhards zugrunde liegen sollte, dann weil dies nach unserer Auffassung ein wesentlicher Beitrag zur Geschichte des geistlichen Lebens unserer Zeit ist. Denn jeder, der zum Verständnis des Zeugnisses Teilhards gelangen will, darf sich nicht in seine theoretischen Konstruktionen vertiefen, die bei aller Größe immer ein inadäquater Ausdruck seiner Anfangsintuition bleiben, sondern muß sich mit den vertraulichen Mitteilungen seiner mystischen Erfahrung befassen. Darin wird sichtbar, wie das Problem des inneren Zusammenhanges zwischen einem vollmenschlichen Engagement und einer bedingungslosen Treue zu Gott in einem von Gebet durchdrungenen Voranschreiten, das Teilhard zur Heiligkeit geführt hat, ohne Kompromisse gelöst worden ist. Denn das bezweifelt niemand, der die von P. Teilhard hinterlassenen geistlichen Notizen gelesen hat. Durch diese mystische Erfahrung wird er zu einem geistlichen Lehrer unserer Zeit. Er lädt uns ein, sie uns zu eigen zu machen. Die philosophischen und theologischen Diskussionen über diese oder jene von Teilhard aufgestellte oder entwickelte Theorie laufen – so notwendig und fruchtbar sie sein mögen – immer Gefahr, an dem Wesentlichen vorbeizugehen, solange die innere Evidenz, die der Pater besessen hat, nicht erfaßt wird. Das Wesentliche ist zunächst und immer das «Sehen».

Die geistliche Schau, Wunsch einer Theologie

Die geistliche Schau erfaßt die Wahrheit auf dem Erfahrungsweg, denn was sie erfaßt, ist letzten Endes die Kohärenz des Wirklichen. Jede mystische Erfahrung im Vollsinne des Wortes ist eine intuitive Synthese der Ganzheit. Sie ist in einem und demselben Akt Wahrnehmung Gottes, der Welt und ihrer Beziehungen zueinander. Indem sie in einer ständigen Bewegung alle festgefahrenen Dualismen hinter sich läßt, erfaßt sie die organische Einheit aller Dinge in Gott. Und zugleich erkennt sie mit einem einzigen Blick, daß sich von Anbeginn der Zeiten an bis zur Erscheinung der neuen Erde und des neuen Himmels ein einziges und gleiches Abenteuer abspielt. Niemals bleibt sie bei der Betrachtung einer Einzeletappe um ihrer selbst willen stehen – ohne sie indessen zu leugnen –, denn allein das vollständige Ganze ist offenbarend. Die Schöpfung hat keinen Sinn außerhalb Christi, der sich in ihr inkarniert und sie vollendet. Und die wahre Bedeutung des Kreuzes entzieht sich dem, der es nicht in der Auferstehung und Konstitution des mystischen und kosmischen Pleroma bis zu dem Zielpunkt, an dem «Gott alles in allem ist», aufgehen sieht.

Durch ihre Bewegung der Verganzheitlichung ist die geistliche Vision, welche die Liebe zu Gott und die Liebe zur Welt miteinander versöhnt, Ziel und Wunsch einer Ganzheitstheologie, in der das organische Band zwischen Gott und seiner in Evolution befindlichen Schöpfung in seiner Ganzheit Ausdruck finden soll. Daher ist, auf der Grundlage seiner inneren Erfahrung, die fundamentale Intention, die das ganze Werk Teilhards beseelt, eine wesenhaft theologische Intention einer integralen Theologie.[26] Das bedeutet indessen nicht, daß er der Versuchung einer Harmonisierung um jeden Preis erlegen wäre und die verschiedenen Ebenen miteinander verwechselt hätte, namentlich die Ebene der naturwissenschaftlichen Forschung und der theologischen Reflexion. Er hat sie allerdings um der Erfordernis der Kohärenz, das heißt der Wahrheit und letztlich der theologischen Wahrheit willen, in einen Zusammenhang gebracht. Denn nicht die partikulären und regionalen Theologien, in denen die christliche Reflexion gegenwärtig festzulaufen droht, schaffen die Möglichkeit zum Ausdruck und zur Befriedigung der geistlichen Erfahrung und zur Lösung des Problems, welchen Platz der Christ in der Welt einnimmt. Das vermag nur eine große theologische Synthese, die

in ihrer Zielsetzung ebenso ehrgeizig ist wie diejenigen, die sich in den Summen des Mittelalters einen Ausdruck geschaffen haben, – eine Synthese, die das mit integriert, was für P. Teilhard der zweifache Beitrag seiner kosmischen und christlichen Vision bedeutet: auf der einen Seite die Entdeckung der Evolution und ihrer Gesetze, die sich in einer Erneuerung der theologischen Lehre von der transformierenden, einigenden Schöpfung niederschlägt, – auf der anderen Seite die Wiederentdeckung der kosmischen Funktion Christi als das Universum rekapitulierender Erlöser, wie ihn der hl. Paulus verkündet und die griechischen Väter betrachtet haben. Sein ganzes Leben lang hat P. Teilhard sehnlichst das Zustandekommen einer derartigen Synthese herbeigewünscht, er hat die Grundrichtung dafür gewiesen, er hat in einer ungeschickten und wenig angemessenen Ausdrucksweise selbst dieses Gebäude zu errichten gesucht, zumindest die Teile dieses Gebäudes, die nach seiner Meinung in der theologischen Situation seiner Zeit am meisten vergessen wurden. «Die ganze Welt horcht auf seine Botschaft», erklärt P. Congar, «weil sie, so unvollkommen sie in vielen Punkten sein mag, die einzige ist, die in unseren Tagen ein neues kosmologisches, anthropologisches und theologisch-christologisches Sechstagewerk in den Ausmaßen unseres neuen Weltbewußtseins vorlegt.» Und nachdem er die Verwirrung vieler Theologen angesichts dieses Versuches erklärt hat, fügt er hinzu: «Man ist derart daran gewöhnt, die Realitäten, von denen die Offenbarung spricht, *für sich* und *von den übrigen getrennt* zu betrachten, daß der Anschein entsteht, man verliere sie, wenn sie in den Zusammenhang der Welt und ihrer Geschichte hineingestellt werden. Hier muß eine große Arbeit geleistet werden, doch sie muß auch wirklich und wahrhaftig geleistet werden.»[27]

Darin hat P. Teilhard sich nicht getäuscht: Nur durch die Erarbeitung dieser integralen Theologie des konvergierenden geschaffenen Universums und Christi, der es rekapituliert, kann das Problem der Spiritualität des Christen in der Welt, der Versöhnung der beiden Leidenschaften, die ihn beseelen müssen, des Dialoges zwischen Kirche und Welt, geklärt werden. Angesichts dieser Forderung muß man zugeben, daß die theologische Grundlage der Konzilskonstitution *Gaudium et Spes* ein wenig enttäuscht.

Ein «Evangelium» der menschlichen Eroberungskraft

Wenn es stimmt, daß, wie die geistliche Erfahrung in evidenter Weise lehrt und die Offenbarung bei der Durchleuchtung der unermeßlichen Weiten des kosmischen Abenteuers bestätigt, Christus das Zentrum der Konvergenz der Evolution ist, welche die menschlichen Bemühungen durch ihren freien Einsatz herbeiführen müssen, dann kann und muß das Christentum, ohne daß es sich damit in einen weltlichen Humanismus verflüchtigt, ein «Evangelium» (d. h. eine evangelische Mystik und Ethik) menschlicher Eroberung[28] sein. «Alles versuchen für Christus. Alles hoffen für Christus.» «Nihil intentatum – nichts unversucht (lassen).» Vergöttlichen (diviniser) heißt nicht zerstören, sondern über-schaffen (surcréer). Niemals werden wir alles wissen, was die Menschwerdung des Sohnes Gottes noch von Kräften der Erde erwartet. Niemals werden wir genug von der wachsenden menschlichen Einheit erhoffen. Erhebe dein Haupt, Jerusalem! Betrachte die unermeßliche Menge derer, die aufbauen und derer, die suchen. Siehst du die Menschen, die sich plagen – in den großen Laboratorien, in den Studios, in den Wüsten, in den Fabriken, in dem ungeheuren sozialen Schmelztiegel? Alles, was durch sie auf dem Gebiet der Kunst, der Wissenschaft, der Gedanken, in Gärung gerät, das alles ist für dich. Öffne deine Arme und dein Herz. Empfange diese Flut, diese Überflutung an menschlicher Lebenskraft. Nimm sie auf, diese Lebenskraft, – denn ohne ihre Taufe wirst du ohne Verlangen noch Sehnen verkümmern, wie eine Blume ohne Wasser. Und rette sie, da sie sich ohne deine Worte in unfruchtbaren Halmen vergeudet.»[29]

In dieser Perspektive der Menschwerdung[30] gewinnen die grundlegenden christlichen Haltungen eine neue Dimension, und eine «neue Formel der Heiligkeit» wird damit notwendig.[31] Einige Zeit vor seinem Tode sprach Teilhard eindringlich den Wunsch danach aus.[32] Doch sollte ihm nicht mehr die Zeit gewährt sein, diese Formel systematisch zu entwickeln. Immerhin aber hat er sie in ihren Grundzügen entworfen, die in jenem berühmten Text aus dem Jahre 1933 anklingen: «Früher hieß anbeten Gott den Vorzug geben vor den Dingen, indem man sie auf ihn bezog und sie ihm opferte; heute heißt anbeten, sich mit Leib und Seele dem Schöpferakt weihen, indem man sich ihm beigesellt, um die Welt durch tätiges Bemühen und Forschen zu vollenden. Den Nächsten lieben hieß frü-

her, ihm kein Unrecht antun und seine Wunden verbinden. Die Nächstenliebe wird sich hinfort, ohne daß sie dadurch aufhörte, mitleidig zu sein, darin vollenden, daß man sein Leben für den gemeinsamen Fortschritt einsetzt. Rein sein hieß früher vor allem, sich enthalten, sich vor Makeln hüten. Keuschheit wird morgen vor allem die Sublimierung der Kräfte des Fleisches und jeglicher Leidenschaft sein. Losgelöst sein von den Dingen hieß früher, sich nicht für sie interessieren und nur so wenig wie möglich von ihnen nehmen. Heute dagegen wird losgelöst-sein mehr und mehr darin bestehen, daß man nach und nach jede Wahrheit und jede Schönheit gerade durch die Kraft der Liebe übersteigt, die man ihnen entgegenbringt. Sich ergeben konnte früher bedeuten, die gegenwärtigen Bedingungen des Universums passiv annehmen. Heute aber ist diese Ergebung nur noch dem sterbenden Kämpfer in den Armen des Engels gestattet.»[33] Weil die Anhänglichkeit an die Welt zu einer Anhänglichkeit an Christus geworden ist, wird die hier von P. Teilhard entworfene Spiritualität keineswegs ein leichter Weg, sondern immer ein Weg des Kreuzes hin zur Auferstehung, der schmerzhaften Metamorphose in das, was größer ist als man selbst. Davon zeigen Leben und Werk des Mannes, der «Verkündiger des Evangeliums Christi im Universum»[34] sein wollte und war.

[1] Konzilskonstitution Gaudium et Spes, Vorwort und einleitende Übersicht.

[2] Vgl. M. Barthélémy-Madaule, Bergson et Teilhard de Chardin, Paris, 1963; H. de Lubac, La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, Paris, 1963; ders. La prière du Père Teilhard de Chardin, Paris 1964; P. Smulders, La vision de Teilhard de Chardin, Paris 1964; E. Rideau, La pensée du Père Teilhard de Chardin, Paris, 1965; usw. – Alle diese Werke behandeln ausführlich das gleiche Thema wie wir. Man hätte daher ständig Verweise auf die ausgezeichneten Analysen geben müssen, die sie enthalten. Damit aber die Zahl der Anmerkungen nicht allzu groß wird, beschränken wir uns darauf, ein für allemal darauf hinzuweisen.

[3] C'est «le problème de ma vie» (Mon Univers. (1918) = Ecrits du temps de la guerre, Paris, 1965, 278). – Wenn wir uns bei den vom Autor dieses Beitrages gebrachten Teilhard-Zitaten, auch soweit sie vorliegt, nicht an die «authentische» deutsche Teilhard-Übersetzung von Josef Vital Kopp, Lorenz Häfliger, Karl Schmitz-Moormann, Josef Bader und Helmut Stechl gehalten haben, so geschah dies ausschließlich aus technischen Gründen (d. Übersetzer).

[4] Comment je crois (1934): P. Teilhard de Chardin, Je m'explique, Paris, 1966, 213. «Die beiden Komponenten (die Liebe zu Gott und der Glaube an die Welt) liegen überall «in der Luft», aber im allgemeinen beide zugleich nie stark genug, um sich in einem und demselben Menschen miteinander zu kombinieren. Da sich in mir durch einen reinen Glücksfall (Temperament, Erziehung, Lebensraum...) das eine zum anderen in einem günstigen Verhältnis befindet, ist die Fusion ganz spontan erfolgt...» Le Christique (1955): Je m'explique, 220.

[5] Mon Univers (1918) = Ecrits, 278.

[6] Lettres à Léontine Zanta, Paris, 1965, 76: «Es wäre schon viel, wenn man Gott als Versuchsfeld für diese wunderbare Verbindung der Liebe zum Himmel und zur Erde gedient hätte» (28. August 1926).

[7] Siehe z. B.: La Maîtrise du monde et le Règne de Dieu = Ecrits, 67f.

[8] Lettres à L. Zanta, 57.

[9] C. d'Armagnac, Le premier Teilhard, Etudes, 1966, 654; Revue Teilhard de Chardin, (Perspectives, Nr. 23, 23.

[10] Bekanntlich hat diese Frage sich P. Teilhard während seines Ordensnoviziats in sehr scharfer Form gestellt und wurde dank dem «unverwüstlichen gesunden Menschenverstand» seines Novizenmeisters gelöst. Vgl. C. Cuénot, P. Teilhard de Chardin, les grandes étapes de son évolution, Paris, 1958, 19.

[11] Ecrits, 7–8.

[12] Als Philosoph hat Barthélémy-Madaule die Bedeutung dieser initialen synthetischen Intuition analysiert. Vgl. op. cit., 19f., 79f., usw.

[13] Vgl. Je m'explique, 161–162. Das kosmische Empfinden ist ein religiöses Empfinden. Bei P. Teilhard ist das Herantreten an die Natur etwas Religiöses. «Wenn ich die Natur immer geliebt und durchforscht habe, dann – so kann ich sagen – nicht als Wissenschaftler, sondern als «Verehrer». Mir scheint, daß jede Bemühung bei mir, selbst wenn sie sich auf einen rein natürlichen Gegenstand bezog, von jeher ein religiöses und der Substanz nach einziges Bemühen gewesen ist» (Mon Univers (1918) = Ecrits, 270).

[14] Le Cœur de la Matière, (1950), 1. Teil, 3.

[15] Mon Univers (1918) = Ecrits, 269.

[16] Soweit nichts anderes angegeben ist, stammen alle in diesem zweiten Teil unseres Beitrages zitierten Stellen aus Milieu Mystique = Ecrits, 137–167.

[17] Die Einswerdung, ausgehend von den vielen, – ein im tiefsten Grunde Teilhard eigentümliches Thema und bevorzugte Richtung, in der sich seine Überlegungen über die Schöpfung und das geistliche Leben bewegten. Vgl. z. B. La lutte contre la Multitude (1917) und l'Union créatrice (1917) = Ecrits, 113–132, 175–197.

[18] Diese Themen sind ausgeführt in Le Milieu Divin (1927) = Œuvres de P. Teilhard de Chardin, Paris, 1957.

[19] Der Grund dafür ist, daß P. Teilhards wissenschaftliches Verfahren in der synthetischen Bewegung, welche die Ganzheiten (totalités) erfaßt, über die reine Analyse hinausgeht. Vgl. Science et Christ ou Analyse et Synthèse (= Œuvres, IX, Paris, 1965, 45f.), wo er ausführt, daß «1. das wissenschaftliche Studium der Welt uns, weil es seinem Wesen nach analytisch ist, zunächst in einer den göttlichen Realitäten entgegengesetzten Richtung gehen läßt; 2. ... dieselbe wissenschaftliche Durchdringung der Dinge uns, indem sie uns die synthetische Struktur der Welt enthüllt, dann dazu führt, kehrtzumachen und uns durch seine Verlängerung ins Natürliche hinein auf das einzige Zentrum der Dinge zurückwirft: Gott unseren Herrn» (ebd., 47–48).

[20] Dieser Vergleich mit der Seelenburg der hl. Theresia von Avila ist häufig gemacht worden.

[21] Ecrits, 85 f.; Hymne de l'Univers, Paris, 1961, 39f.

[22] Mon Univers (1918) = Ecrits, 273.

[23] Ebd., 272.

[24] Mon Univers (1924): Œuvres, IX, 114.

[25] Die mystische Erfahrung von den Beziehungen zwischen Gott und dem Universum bildet nicht die ganze Mystik. Sie ist selbst für Pater Teilhard letzten Endes nur eine Einführung in die Mystik des persönlichen Gespräches der Seele mit ihrem Gott, der «liebenden Hinführung einer Person zu einer unergründlichen anderen Person». Vgl. Schlußzusammenfassung von Milieu Mystique = Ecrits, 166.

[26] Das ist klar für die Texte über die schöpferische Einigung, die vielmehr theologischer als philosophischer Natur sind. Le Phénomène Humain entzieht sich ebensowenig der theologischen Intention, selbst wenn sein innerer Aufbau und sein Vorgehen die Eigenständigkeit der naturwissenschaftlichen Disziplinen berücksichtigen.

[27] Y.Congar, in Mélanges de Lubac, I, Paris, 1964, 189f.

[28] Quelques réflexions sur la conversion du Monde (1936) = Œuvres, IX, 161.

[29] Le Milieu Divin = Œuvres, IV, 201–202.

[30] «Sich versenken, um wiederaufzutauchen und emporzuheben, teilnehmen, um zu sublimieren. Das ist das Gesetz der Inkarnation.» Quelques réflexions = Œuvres, IX, 166.

[31] Le Phénomène spirituel (1937) = Œuvres, VI, Paris, 1962, 136.

[32] «Ebenso wie die dogmatische Christologie fordert bereits der Begriff der christlichen Vollendung an sich eine Wiederaufnahme und Neuvertiefung (seines Sinnes)», wenn «der alte Gegensatz Erde-Himmel verschwindet (oder berichtigt wird) in der neuen Formel: in den Himmel durch die Vollendung der Erde.» Recherche, Travail et Adoration (1955) = Œuvres, IX, 289.

[33] Christologie et Evolution (1933), 11–12.

[34] Le Prêtre (1918) = Ecrits, 298.

Übersetzt von Karlhermann Bergner.

PIERRE REGINALD CREN

Geboren 1932 in Lamballe (Frankreich), Dominikaner, zum Priester geweiht 1958. Er studierte an der Ordenshochschule von Saulchoir, an der Sorbonne und am Collège de France in Paris. Seine theologische Doktorarbeit wird er bald abschließen können. Er ist Professor am Studium der Dominikaner von Arbresle und Mitglied des Direktionskomitees von Lumière et Vie. Aus ökumenischem Engagement heraus arbeitet er im Ökumenischen Zentrum von S. Irénée in Lyon mit.

Christian Duquoc

Theologie und Spiritualität

Religiöse Bildung, kritischer Geist, Glaubensdemut und kirchlicher Gehorsam

Wer dem Beruf des Theologen fernsteht, ist leicht der Meinung, die Reflexion über den Glauben, das Nachsinnen über das Wort Gottes sei ein ganz besonders günstiger Weg zur Begegnung mit Gott. Er denkt, wer in den theologischen Wissenschaften bewandert sei, kenne nicht das Problem, mit dem sich seine Zeitgenossen herumschlagen: die Frage, wie das profane und das theologale Leben sich miteinander vereinbaren lassen. Der Beruf des Theologen hänge so eng mit dem Glauben zusammen, daß der Theologe den Zwiespalt, aus dem die meisten Gläubigen nicht herauszukommen vermögen, in seinem Dasein nicht verspüre.

Diese idyllische Ansicht über den Beruf des Theologen ist eine Illusion. Sie verleitet manchen Priester, Seminaristen und Laien, an die Reflexion über das Wort Gottes, an die religiöse Bildung Erwartungen zu knüpfen, die sie nicht ohne weiteres zu erfüllen vermag. Da man der naiven Auffassung ist, daß die Theologie überaus geeignet sei, in der Begegnung mit Christus das Leben zu einer Einheit zusammenzuschließen, aber dabei wahrnimmt, daß sich in Wirklichkeit dieser Wunsch nicht erfüllt, kehrt man dem, was nur ein intellektueller Beruf und keine christliche Haltung zu sein scheint, den Rücken. Man begreift nicht, wie dieser mehr oder weniger wissenschaftliche Apparat dazu dienen kann, das Wort Gottes in sich Frucht tragen zu lassen. Man wirft der Theologie Abstraktheit vor, und einzelne, die meinen, es im geistlichen Leben ein klein wenig zu etwas gebracht zu haben, vermuten bei solchen, die sich gern diesen Studien widmen, einen geheimen Stolz. Man wittert darin die Gefahr, daß sich der kritische Geist selbst im Innersten der Kirche breitmache. Kurz, man hält die Theologie für pastoral unergiebig. Die Kirche habe eifrige Seelsorger, gehorsame Laien nötig, nicht aber verwegene, hochmütige Geister. Überlassen wir einigen wenigen die Sorge, sich mit dem, was das Herz kalt läßt, abzugeben. So läßt man die Theologie nur noch als Fachdisziplin, als Sache von Spezialisten gelten. Da man von ihr für die Einheit der christlichen Existenz zu viel erwartet hat und über ihre Unfruchtbarkeit und Trockenheit enttäuscht ist, nimmt man sie nicht mehr ins «Leben» hinein. Sie vermöge doch nicht, zu einer persönlichen Begegnung mit Gott zu werden. Sie lasse sich darum weder ins Leben des Gläubigen noch in das Leben der Kirche integrieren.

Der ganze Fehler liegt in der Ungeduld. Wer von der Theologie oder von irgendeiner ihr verwandten Form religiöser Bildung verlangt, das Leben ohne weiteres im Glauben zu einer Einheit zusammenzuschließen, verrät, daß er seine Wünsche nicht zu zügeln weiß und sich nicht damit abfinden will, daß etwas nur langsam heranreift. «Religiöse Bildung» führt nur mittelbar zu «Spiritualität» (wenn wir unter «Spiritualität» die Lebenseinheit der christlichen Existenz im Glauben verstehen). Die Theologie geleitet auf einem Umweg zu Christus, und auf diesem Umweg schöpft sie beispielhafte Kraft, um auf die Fragen zu antworten, welche die Christen von heute bedrängen, und die alle im Zwiespalt zwischen ihrem profanen Leben und ihrem Glauben wurzeln.

Merleau-Ponty pries einst die Philosophie. Heute wäre es angezeigt, ein Loblied auf die Theologie anzustimmen. Vielleicht klängen diese beiden Loblieder miteinander überein: beide Disziplinen sind für die, die sich mit ihnen beschäftigen, und für die Gesellschaften, die ihnen keine Ketten anlegen, unbehaglich.

Mit dieser Behauptung werden nicht alle einverstanden sein. Manche werden darin die Sucht wittern, die unsere Gesellschaft untergräbt: die Sucht, alles in Frage zu stellen. Da sie nie eine andere Form religiöser Bildung gepflegt haben als die Schultheologie, und da sie nie das Risiko jedes Denkens, des profanen wie des religiösen, erfahren haben, werden sie darin nur eine verbale Konzes-

sion an den philosophischen Dämon unserer Zeit sehen: an die Überbetonung der Ungewißheit und den Götzendienst, der mit der Frage getrieben wird.

Gewiß ist die Methode der Schultheologie durch ihre Funktion gerechtfertigt. Nur soll sie dann nicht behaupten, sie sei die allein gültige theologische Haltung. Wenn ich von der Theologie als einem Berufe rede, so meine ich damit, daß sie die verschiedenen Kräfte im Menschen im Hinblick auf ein zu unternehmendes Werk zusammenfaßt. Zudem nenne ich die Theologie einen «menschlichen Beruf». Der Theologe wiederholt nicht tradierte Aussagen, wie der Arbeiter am Fließband stereotype Gesten. Ich habe einmal gehört, wie eine hohe kirchliche Autorität die Aufgabe des Theologen wie folgt definierte: «die Worte der römischen Päpste weitersagen – bis zu solchen, die ohne Belang sind.» Das wäre kein menschlicher Beruf, und ich habe eine zu hohe Auffassung von der Theologie und vom Ernst der religiösen Bildung im allgemeinen, als daß ich sie dermaßen erniedrigen könnte. Wenn es in der Kirche nur darum geht, die Aussagen der Autorität im platten Sinn des Wortes zu wiederholen, so braucht es keine Theologen. Der Theologe liebt seinen Beruf wie der Künstler. Ein Beruf kann nur Sache eines freien Menschen, nicht eines Roboters sein. Ich bestreite nicht, daß es Repetitoren braucht; ich behaupte nur, daß es der Kirche nicht an Repetitoren fehlt, und ich denke, daß sie mehr wahrer Theologen als schüchterner «Doktoren» bedarf. Die Theologie auf die Funktion beschränken, die Aussagen des Lehramtes wortwörtlich weiterzugeben, heißt die Erforschung des Gotteswortes verachten und sie dem entziehen, was die Größe eines Menschenberufes ausmacht: der Verantwortung.

Die Theologie ist ein menschlicher Beruf, und jede religiöse Bildung muß bestrebt sein, die darin liegende Verantwortung auf sich zu nehmen. Der Theologe hat eine christliche Berufung. Die Tatsache, daß er aus Passion (sonst wäre er ein bloßer Repetitor) das Wort Gottes erforscht, entwurzelt ihn nicht aus der Welt. Im Gegenteil geht es ihm gerade um den Zusammenhang zwischen der Welt und dem Wort. Er wird vom Gotteswort nicht, wie der Mystiker, entrückt; er hält sich nicht, wie der Philosoph, einzig in der Immanenz auf. Sein Ort ist die Stelle, wo sich der Riß zwischen dem Wort und der Welt befindet; nicht der Dogmatismus, der nicht um die Revolte weiß, die sich aufbäumt, und um die Frage, die erschüttert, sondern eben diese stets neue Spannung zwischen einem göttlichen Wort, das den Menschen in Frage stellt, packt und rettet, und einer menschlichen Welt, die Gott den Prozeß macht. Es ist ein unbehaglicher Ort, denn der Theologe ist nicht so sehr auf seiten Gottes, daß er die Augen schlösse, sich den Glauben Abrahams von neuem zu eigen machte und heldenhaft die Vernunft zum Opfer brächte: «Ich glaube, weil es absurd ist». Er steht auch nicht sosehr auf seiten des Menschen, daß er den göttlichen Anruf als null und nichtig betrachten würde. Er wohnt an der dunkeln Stätte, wo der Mensch und das Wort einander begegnen. Er steht auf seiten des Wortes, das jeden Stolz zurückweist und verbannt; er steht auf seiten des Menschen, der sich sträubt und sich nicht etwas weismachen läßt.

Die Theologie ist somit nicht der ideale Weg zur Einheit zwischen Glauben und Leben, als den der Nichtfachmann sie sich allzu gern vorstellt. Wie jede Bildung schließt die Theologie ein kritisches Moment in sich. Infolgedessen läuft sie Gefahr, den Mann der Praxis und den Seelsorger, die unmittelbarer Gewißheiten bedürfen, zu enttäuschen. Der Theologe befindet sich stets ein wenig abseits der offiziellen Wahrheiten, nicht aber abseits des Wortes Gottes, sonst hätte er keine Existenzberechtigung mehr. Es wäre verwegen, wollte man behaupten, daß dies im Lauf der Geschichte nicht schon vorgekommen sei. Er ist für den, der regiert, ein nicht ganz zuverlässiger Bundesgenosse. Er kann die allzu rasch gewonnenen und sehr dienlichen «Gewißheiten» von heute morgen wieder in Zweifel ziehen. Seine Aufgabe ist es nicht, das, was praktiziert wird, zu rechtfertigen, sondern er hat das Wort Gottes und die «Zeichen der Zeit» zu konfrontieren. Doch um der Sicherheit oder des Ehrgeizes willen kann er seinen Beruf aufgeben, zum Repetitor werden, auf hören, in der Kirche der Anwalt des Menschen und der Freiheit, in der Welt der Wortführer der in Frage stellenden Botschaft des Evangeliums zu sein. Nicht, als ob das Evangelium nicht auch die Kirche in Frage stellte. Es stellt sie in Frage, aber dabei hat die theologische Bildung mehr die besondere Aufgabe, diese Herausforderung aus dem Zusammenhang zwischen dem Menschen in seinem Werden und dem Wort Gottes zu Gehör zu bringen.

Der Weg der Theologie ist keine Triumphstraße, sondern voller Hindernisse. Die Geschichte, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil voranging, mag uns daran erinnern.

Heißt das nicht, die Haltung des Theologen der

des Philosophen gleichsetzen? Überdies, wozu sollen wir eine Einstellung schildern, die nur seltenen Spezialisten zu eigen sein kann? Wie lassen sich eine solche Theologie und die religiöse Bildung, die man gern einer immer größern Zahl Laien vermitteln möchte, ohne Trugschluß einander an die Seite stellen? Wie endlich läßt sich eine dermaßen kritische Haltung mit der Demut des Glaubens und dem kirchlichen Gehorsam in Einklang bringen?

Umreißen wir zunächst in vereinfachenden Zügen den Unterschied zwischen der Haltung des Philosophen und der des Theologen. Der Philosoph ist frei: das Wort Gottes nimmt ihn nicht in Beschlag; es bildet nicht Gegenstand seines Denkens. Kein Lehramt verpflichtet ihn zu einer Interpretation. Der Philosoph ist gegenüber einer Tradition, die eine Offenbarung mit sich trägt, autonom. Doch diese Freiheit ist vielleicht zu schön, um im Fall des gläubigen Philosophen konkret zu bestehen. Er setzt das, was an die Wurzeln seines Menschendaseins rührt, das Wort Gottes, in Klammern. Nicht, daß diese Freiheit keinen konkreten Bezug auf die Lage des Menschen in unsern Gesellschaften hätte. Im Gegenteil, die Mehrheit unserer Zeitgenossen hält es nicht der Mühe wert, über die In-Frage-Stellung des Menschen durch das Wort Gottes zu reflektieren. Der Philosoph, selbst der gläubige Philosoph – insofern er nicht, ohne daß er das zuzugeben wagt, ein Theologe ist – steht der modernen Problematik viel näher. Gewiß, seine Lage als glaubender Mensch ist unbehaglich: die Autonomie der Vernunft stößt nicht auf die Frage des Glaubens, um sich mit ihr denkerisch zu beschäftigen. Diese Unzukömmlichkeit rührt mehr von seiner Situation als Gläubiger als von seiner Haltung als Philosoph her. Für den Philosophen erscheint mir der Glaube als etwas Gefährliches, aber da der Philosoph nicht mit offenem Visier mit ihm ringt, kommt er über diese Herausforderung hinaus, indem er den Glauben in Klammern setzt, oder dann wird er zum Theologen. Somit besteht die Freiheit des gläubigen Philosophen nur insoweit, als das göttliche Wort nicht in den Gang seines Denkens eindringt.

Es sei mir fern, die gläubigen katholischen Philosophen zu verunglimpfen. Und doch verwundere ich mich darüber, daß es so viele Gläubige gibt, die die Philosophie als ein ernstes Abenteuer erleben, und daß für so wenige die Theologie eine Passion ist. Stellt diese mehr oder weniger offen zutagetretende Abkehr von der Theologie einen Fluchtreflex dar? Ich wage nicht, diese Frage zu beantworten. Ist es leichter, einen Gedankengang zu verfolgen, wenn man das Wort Gottes in Klammern setzt, als wenn man sich mit ihm auseinandersetzt? Ließe sich nicht vorstellen, daß der Gläubige die Haltung des Philosophen in der Luzidität einer Reflexion über den Glauben selbst übernimmt? Ließe sich nicht denken, daß die Theologie sich das Unbehagen des ungläubigen Philosophen mehr zu eigen macht, indem sie am Wort festhält und es reflexiv in Frage stellt? Die Theologie würde dann zu dieser unüberholbaren Spannung, die den Kampf zwischen dem Menschen und Gott ernst nimmt. Gewiß ist sie auch noch etwas anderes, aber sie muß das sein; heute erst recht muß sie inmitten des Unglaubens zum Zeugnis werden und für den Gläubigen zur beispielhaften Kraft. Sagen wir mit aller nötigen Behutsamkeit: Die Theologie allein ist imstande, die Frage, die der Unglaube an die im Christentum manifestierte, konkrete, historische Form der Transzendenz stellt, hellhörig zu vernehmen. Sie macht sich diese Frage im Glauben zu eigen. Der Theologe würde sich selber untreu werden, wenn er den Glauben unter den Scheffel stellte oder methodisch ihm nicht mehr Rechnung trüge. Das besagt auch, daß der Theologe nur dann seinem Vorhaben treu bleibt, wenn er in unablässigem Kontakt mit dem Philosophen steht.

Der Theologe begegnet dem Worte Gottes auf dem Umweg über das Denken. Ein beispielhafter Umweg, denn was zu bedenken ist, ist der erlebte Zwiespalt zwischen dem Glauben und dem Leben. Die Theologie ist nur dann Weg zur Einheit, wenn sie die Dualität, die jeder auf verschiedenen Ebenen erfährt, ernst nimmt.

Der Christ fühlt sich, insbesondere heute, nicht imstande, in sein Inneres eine gewisse Einheit zu bringen. Er ist von so vielen verschiedenen Aufgaben und Gedanken in Anspruch genommen, daß er sie nicht miteinander zu verknüpfen weiß. Wie oft war nicht schon von dieser Zerstückelung die Rede! Der Christ von heute nimmt die Umgestaltung dieser Welt ernst; er nimmt am Abenteuer der Wissenschaft und Kultur teil. Er ermißt die Gültigkeit des gesellschaftlichen Bereiches. Er hat Freude an irdischen Aufgaben. Er arbeitet mit Nichtchristen zusammen, deren wirtschaftliche oder politische Ansichten er oft teilt. Wie soll er das alles in seinem Glauben eingliedern? Zumeist weiß er das nicht. Und wenn er bestenfalls einen Weg dazu wahrnimmt, so entspringt diese Wahrnehmung

einer Anstrengung des Verstandes, einer Art Selbstüberredung, die stets neu zu leisten ist, weil sie fortwährend in Frage gestellt wird. Es gelingt ihm nicht, das, wovon er zwar weiß, daß es wahr sein muß, auf der Ebene der Lebenseinheit, des «Lebensgefühls» in sein Dasein hineinzubringen. Aus diesem Grunde ist den Bemühungen, die religiöse Bildung zu heben, zumeist so wenig Erfolg beschieden. Ist diese Bildung biblisch ausgerichtet, gerät sie in Gefahr, in Archäologie zu machen. Ist sie theologisch ausgerichtet, behandelt sie Probleme, deren Zusammenhang mit dem täglichen Leben die meisten Laien nicht wahrzunehmen vermögen.

Infolge dieses Unvermögens, die Vielfalt der Aufgaben und Interessen in den Glauben einzugliedern, infolge dieses halben Scheiterns aller Bemühungen, zu einer wahren religiösen Kultur zu gelangen, verdrängt man die entscheidenden Fragen. Man sieht nicht mehr, worin die Eigenart des Christentums besteht. Alles, womit man sich auf dem Gebiet der Kultur oder Gesellschaft befaßt, erklärt sich vom Menschen aus. Man stößt nur auf begrenzte Probleme, auf die man eine genaue Antwort zu geben hat, wenn man nicht dem Idealismus anheimzufallen wünscht. Nie begegnet man der christlichen Transzendenz. Was der Christ mit dem Herzen oder der Vernunft glaubt, erfährt er nicht, findet er nicht im täglichen Leben bestätigt. Er wird irre, und hinter dem Abgleiten in die Gleichgültigkeit steckt oft nichts anderes als der Kummer, das, was spezifisch christlich wäre, nicht isolieren zu können. Um überall zu sein, ist das Christentum nirgends.

Alle diese Fragen lassen den Geist nicht mehr los. Wenn sie sich allzusehr aufdrängen, weist man sie ab wie einen schlechten Gedanken: Wozu das Gebet, die Liturgie, die Sakramente? Wozu die Christengemeinde und ihre positiven Gesetze? Wozu soll ich ausdrücklich an Gott, an Jesus Christus glauben, wenn ich doch auch sonst, ohne diesen dogmatischen, kultischen, kirchlichen Überbau meine Menschenaufgabe nicht weniger gut zu erfüllen vermag?

Diese Fragen ergeben sich daraus, daß der Gläubige den heutigen Dynamismus der Zivilisation teilt oder erleidet und so das, was das Eigentliche seines Glaubens ausmacht, nicht mehr als Sinn und Mitte seines Daseins erfährt. Dieses Eigentliche liegt außerhalb seiner täglichen Aufgabe und bleibt seinem Empfinden fremd. Vielleicht hält noch die Vernunft daran fest; vielleicht handelt es sich nur um ein soziologisch bedingtes Beharren. Viele Christen kennen sich nicht mehr aus. Der Glaube ist nicht mehr lebenskräftig. Wenn der Christ noch leidenschaftlich am Glauben festhält, so ist er innerlich zerrissen. Wenn er von der Angst, nicht zu glauben, gequält wird, schließt er die Augen und verstopft sich die Ohren. Er möchte möglichst wenig über die «Religion» wissen, damit in ihm keine Frage aufsteigt. Dank dieser Kräfteökonomie erhält er das Feuer, das noch mottet, am Leben, während es endgültig erlöschen würde, wenn man es dem Winde aussetzte. Er lebt mit dieser Furcht, die in seinem Herzen hockt. Er weicht der Auseinandersetzung aus. Er fühlt mehr als er weiß, daß sich sonst der Unglaube seiner bemächtigen würde. Die Reaktion gegenüber jeder Veränderung der «religiösen» Bräuche ist bei gewissen Menschen eine Art biologischen Selbstschutzes. Manche zieht es nicht sosehr zum Unglauben hin, sondern sie sind einfach des Kämpfens müde: sie mögen sich nicht mehr länger hartnäckig mit Fragen herumquälen, die ja doch nie eine Lösung finden, sondern möchten sich endlich auf die unmittelbare Sicherheit der Dinge beschränken, die uns umgeben. Wenn man das Fragen aufgäbe, wäre man vielleicht glücklich. Die Gleichgültigkeit hat etwas von der Rückkehr zu der Unbekümmertheit des Kindes an sich. Einst gewährte der Glaube diese «Kindlichkeit»: die Einfachheit des Evangeliums verband sich mit der Spontaneität des Lebens. Heute ist nichts einfach, weder die Kindererziehung, noch die menschliche Liebe, noch das Finanzwesen, noch die Politik. Ohne Zweifel machen wir uns ein idyllisches Bild von der vergangenen Zeit. Aber auf alle Fälle war sie weniger kompliziert. Heute weiß man nicht mehr, wo einem der Kopf steht; man bedarf der Ruhe. In einer Art Unglauben kann der unruhige Geist sich entspannen. Man hat nicht mehr genug Kraft, im rein physischen Sinn des Wortes, um den Anspruch des Glaubens und sein Dunkel auszuhalten. Es gab eine Zeit, wo die Religion «Opium für das Volk» war. Heute ist die Religion drauf und dran, zu dessen Gegenteil zu werden: zu etwas, das aus dem Gleichgewicht bringt. Sie verlangt vom Menschen zu viel und läßt ihm dabei doch einen zu großen Spielraum für Phantasie und Freiheit. Sie erfüllt mit Schuldgefühlen. Sich endlich einfach dem Leben überlassen, nur an das Nächste denken, sich keine Gedanken über die Zukunft machen, die Sorge von sich weisen: das ließe noch Zeit, Mensch zu sein. Der Christ ist überfordert. Alles klagt ihn an: die Ungläubigen

sagen, er sei unsolidarisch und lebensfremd; das Evangelium sagt, er trage die Verantwortung und sei lau. Der Christ erstickt, und die Indifferenz bietet einen Ausweg. Es ist nicht ein Unglaube aus Entscheidung, sondern eine vitale, kaum überlegte Reaktion auf die übermenschliche Anstrengung, zu verstehen zu suchen, was das Christentum in der heutigen komplexen Welt will, und zu der vom Glauben verlangten Einheit zu gelangen. Die christliche Existenz ist so problematisch geworden, daß sie irgendwie unmenschlich ist.

Nimmt die Haltung des Theologen diese Form des Unglaubens auf sich? Sie stellt sie in Frage, indem sie in ihr einen Unglauben ans Licht bringt, der nicht zu sich selber stehen will. Sie möchte ihn zur Freiheit erwecken, ansonst er nur Schicksal, soziologischer Zwang ist.

Es hat schon immer soziologisch bedingten Glauben oder Unglauben gegeben, worin ein Zeugnis dafür liegt, daß der Mensch der Freiheit ausweicht. Einst war der soziologisch bedingte Glauben unendlich viel mehr verbreitet als der soziologisch bedingte Unglauben. Heute verhält es sich anders. Für viele bildet die weite Verbreitung des Phänomens ihrer religiösen Indifferenz eine rationale Begründung. Unglaube aus freier Entscheidung war und ist immer noch Sache weniger: er verlangt, daß man von den unmittelbar vordringlichen Anliegen Abstand nimmt; er erfordert einen luziden Blick für die Lage des Menschen. Er gibt sich über die Zukunft keinen Täuschungen hin. «Der Atheismus ist ein langwieriges Unternehmen», hat J. P. Sartre geschrieben. Und Simone de Beauvoir ist sich bewußt, daß nicht glauben heißt, sich sterblich fühlen und mit dem Gedanken an den Tod beschäftigt sein. Ein solcher Unglaube ist nicht ein bloßes Lippenbekenntnis. In seiner Klarsicht klagt er den Glauben an, eine Flucht aus der Lage zu sein, die für uns gegeben ist. Der Unglaube scheint die Versuchung der Stärkeren, das Tor zur wahren Freiheit zu sein. Da er keine Flucht in das Vordringliche ist, wird er zu einem Kampf für den Menschen, um den sich keine Vorsehung kümmere. Er ist keineswegs Resignation, sondern Einsatz, aber Einsatz, der seine Grenzen kennt. Sofern er nicht der Freiheit und Klarsicht überdrüssig ist, schafft er neue Idole, einen Glauben, der sich nicht als solchen zu bezeichnen wagt.

Inwiefern ist das für die Theologie und die religiöse Bildung von Belang?

Die Theologie ist ein beispielhafter Umweg. Sie gibt nicht vor, mit einem Schlag aus dem Glauben und dem Leben eine Einheit zu schaffen. Sie geht vom Zwiespalt aus, den jeder verspürt. Sie nimmt seine atheistische Deutung ernst, da diese zum Teil vom heutigen Schwund der Religion bedingt ist. Dieser Unglaube bleibt Gegenstand ihrer Reflexion selbst in dem Moment, wo das Wort Gottes Ausgangspunkt ihrer Meditation ist. Die Freiheit, die zur atheistischen Raison wird und doch nicht aufhört, von Gott angerufen zu werden, ist das Hauptobjekt der heutigen theologischen Forschung. Der heutige Atheismus stellt die radikalste Herausforderung dar, die der Kirche entgegengeschleudert werden konnte. Er läßt sich nicht mit Großmut allein besiegen. Man muß ihn zunächst verstehen – nicht einfach als etwas Böses, als das der Mystiker ihn verstehen möchte, sondern als etwas Menschliches und als Frage. Man muß ihn wie von innen her, so weit man das nur kann, gleichsam sich zu eigen machen. Nicht, daß der Theologe die vom Atheismus gestellte Frage und das Wort Gottes ideell miteinander in Einklang bringen wollte. Er will der Frage des Menschen bis auf den Grund gehen, weil der Anruf Gottes gerade da einbricht, wo sich der Geist des Menschen regt. Heute ist es Aufgabe der Theologie, die Kirche die vom Atheismus gestellte Frage ernst nehmen zu lassen und den Christen behilflich zu sein, diese Versuchung in ihrem eigenen Innern zu überwinden, nicht, indem sie den Christen in das Ghetto des braven Denkens einschließt, sondern indem sie ihn seinen besonderen Möglichkeiten entsprechend zu einer religiösen Bildung führt, die in die Reflexion über den Glauben die Frage, die der Atheismus auf seine Weise interpretiert, mit hineinnimmt. Damit wird die Theologie zu einer beispielhaften Kraft und zu einer indirekten Quelle der Spiritualität. Indem sie sich auf ihre eigene Gefahr hin bemüht, den Glauben zu bedenken, und indem sie den atheistischen Gedankengang mitvollzieht, vereinigt sie in ihrer Haltung das, was am radikalsten entzweit ist. So will der Theologe aus Beruf und Leidenschaft die Dualität leben, die jeden Christen heute zerreißt: der Glaube einerseits und die Abwesenheit Gottes im Alltag andererseits. Er erwählt die radikalste Dualität zum Gegenstand seiner Reflexion, die in *einem* Beruf und in *einer* Kultur vereinigt, was sonst überall entzweigebrochen ist. Und doch hört er nicht auf, selbst zerrissen zu sein. Damit er das nicht wäre, müßte entweder die Frage des Menschen nicht atheistisch sein oder der Glaube nicht dunkel. Der Beruf des Theologen wird so zum Paradigma einer Spirituali-

tät für schwer zu bestehende Zeiten. Wird der Zwiespalt nicht überwunden und ängstigt uns die Abwesenheit Gottes, so ist es, wie die Theologie bezeugt, dem christlichen Dasein aufgegeben, nach einer menschlichen und nicht bloß mystischen Einheit zu streben. Ein Verzicht auf die menschliche Einheit liefe darauf hinaus, das Christentum zu etwas zu machen, das außerhalb der ganzen Menschheitskultur steht. Es könnte nicht mehr mitgeteilt, nicht mehr diskutiert, nicht mehr durchdacht werden. Es hörte auf, etwas zu sein, das den Menschen angeht. Die Anklage der Atheisten, der Mensch wisse mit Gott nichts anzufangen, wäre vollauf gerechtfertigt.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun rasch die Antwort auf die gestellte Frage: Läßt man es so nicht an der Demut des Glaubens und am kirchlichen Gehorsam fehlen?

Die Antwort wird einfach sein. Der Christ ist stets versucht, die Einheit vorwegzunehmen, auf das Reich Gottes nicht zu warten. Diese Ungeduld verfälscht den Sinn dieses Reiches. Indem der Christ die Einheit schon hienieden inkarnieren will, bringt er die langsame Entwicklung der menschlichen Gegebenheiten durcheinander. Er vergißt, daß das Reich, auch wenn es von oben geschenkt wird, die Vollendung alles Menschlichen ist. Man muß also alles erst heranreifen lassen. Wenn man etwas zu rasch dem Reich eingliedern oder zu ungeduldig zu einem Zeichen des Reiches machen will, entwertet man den Sinn dessen, was am Ende eintrifft. Man hält sich selbst für den für alles Menschliche allein Zuständigen, behauptet, Gott habe uns schon anerboten, die Welt in Recht und Gerechtigkeit zu regieren, und wir seien die einzigen, die zur Arbeit an einer solchen Zukunft befähigt seien. Wie uns die Geschichte der Kirche bezeugt, führte die Verwirklichung solcher Ambitionen stets zu Katastrophen, das heißt sie beeinträchtigten den wahren evangelischen Geist.

Jede Menschheitsfrage ernst nehmen, jede menschliche Anstrengung schätzen, selbst wenn es sich um eine Frage oder Anstrengung von Atheisten handelt, heißt Demut an den Tag legen, weil man den Christen nicht mit Gott identifiziert und nicht meint, man sei durch den Glauben zu der klaren Weltsicht erhoben, die Gott zu eigen ist. Es liefe auf Stolz hinaus, wollte der Christ den Glauben aufgeben, weil er ihn nicht zu meistern vermag. Die Demut kann ihm eine große kritische Kühnheit erlauben. Bei einer solchen Einstellung wird er der Kirche unendlich besser dienen als durch einen Herdengehorsam, durch einen Gehorsam, der ihn schwarz für weiß ansehen ließe.

Was somit die Kirche in dieser Zeit des Unglaubens benötigt, sind freie Menschen. Wenn die religiöse Bildung das sein will, was sie sein soll, so muß sie, den Fähigkeiten des Hörers entsprechend, den Fragen, die sich unsere Zeitgenossen stellen, Raum geben. Ist sie für jede Geistesströmung aufgeschlossen, führt sie zur Freiheit. Das wird nur in dem Maße der Fall sein, als sie keine Repetitoren, sondern Männer mit selbständigem Urteil heranzubilden sucht.

Dann wird sie lehren, dieser hienieden unüberbrückbaren Dualität im Leben gewachsen zu sein. Sie kann dann, auf einer untern Ebene als die der reflexiven Theologie, beispielgebend und zu einem Hoffnungsfaktor werden für solche, die weder über die Zeit noch die Mittel verfügen, um zu dieser Bildung zu gelangen.

Man muß nur auf die Rolle achten, die heute die religiöse Bildung spielt, um zu sehen, wie sehr sie in das christliche Dasein eingefügt ist, und wie in ihr eine «Spiritualität» liegt. Der Christ kann dieser Welt nicht entfliehen. Er muß den Zwiespalt leben. Dieser persönliche oder kollektive Zwiespalt ist, wie mir scheint, die einzige Situation, die der Lage der Kirche vor der Parusie entspricht.

Übersetzt von Dr. August Berz

CHRISTIAN PAUL ANDRÉ DUQUOC

Geboren am 22. Dezember 1926, Dominikaner, studierte Theologie, speziell Exegese in St. Alban Leysse (Savoyen), an der Universität Fribourg, an der Ordenshochschule von Saulchoir und an der Ecole 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 ist Mitglied des Direktionskomitees von Lumière et Vie, in welcher er zahlreiche Aufsätze veröffentlichte. Eine neuere Veröffentlichung ist: L'Eglise et le Progrès (1964).

Ernest Larkin

Die Askese im modernen Leben

Einleitung: Problemstellung

Kreuz und Auferstehung bilden den negativen und positiven Pol von Tod und Leben in der christlichen Existenz. Sie stehen in einem korrelativen Verhältnis zueinander. Die Forderung des Evangeliums nach einer totalen Verzichtleistung (Lk 14, 26) ist das direkte und unmittelbare Gegenstück zu dem Gesetz der totalen Liebe (Mt 22,37). Ähnlich wie Armut im Geist und Kontemplation beim hl. Johannes vom Kreuz sind Selbstlosigkeit und Nächstenliebe praktisch ein und dasselbe; sie stehen in einem direkten Verhältnis zueinander. Totale Hingabe an Christus bedeutet totale Abschwörung jeglicher Egozentrik.

Der Tod des alten Menschen und ein volles Leben im Geist werden durch den Prozeß der Askese erreicht. Dieses menschliche Bemühen unter der Gnade wird durch die passiven Läuterungen und mystischen Gnaden ergänzt. In der Vergangenheit hat die Askese den negativen Pol betont und Übungen sowie die Beobachtungen von Gesetzen und Bestimmungen ersonnen, um den Leib zu züchtigen und zur Unterwerfung zu bringen (1 Kor 9,27), die Werke des Fleisches abzutöten (Gal 5,16–21), mit Christus zu leiden, um mit ihm verherrlicht zu werden (Röm 8,16). Die Aufgabe der Askese war die Schaffung einer Disziplin und Kontrolle, ihr Ziel die Erreichung eines dynamischen Gleichgewichtes oder einer Loslösung: der rechten Einstellung und Vorbereitung, um Gott in einer kontemplativen Einigung zu besitzen. Die hl. Therese von Avila formuliert diesen Gesichtspunkt sehr geschickt: «Wenn wir uns von allem leer machen, was Geschöpf ist, und uns von ihm befreien um der Liebe Gottes willen, dann wird derselbe Gott und Herr unsere Seelen mit sich anfüllen».[1] Selbstverleugnung, Verzicht, Buße und Opfer haben so in einem geistlichen Leben, das vom Kreuz beherrscht und auf eine liebende Erkenntnis Gottes ausgerichtet war, im Vordergrund gestanden.

Unsere Zeit hat auf diesen Typ von Askese negativ reagiert, da er ihr künstlich und unorganisch vorkommt, und sich statt dessen für eine abweichende, positivere, auf die Auferstehung zentrierte Spiritualität entschieden. Die heutigen Menschen wissen mit einem Kreuz, das von der Auferstehung getrennt ist, und mit künstlichen Bußübungen nichts anzufangen; vor allem aber stehen sie einem System verständnislos gegenüber, das sie von den Forderungen und Leiden eines mit ihren Mitmenschen voll und ganz und aufs engste verbundenen Lebens trennen möchte. Das bedeutet nicht, daß sie weniger bereit wären, zu leiden oder sich zu bemühen und zu ringen, sondern vielmehr daß sie die Selbstverleugnung annehmen möchten, die mit einer Liebe zu Gott *und* dieser Welt verbunden ist.

«Ich möchte gern fähig sein, eine große Liebe zu Christus zu haben», schreibt einer der entschiedensten Wortführer dieser neuen Askese, Teilhard de Chardin, «und zwar in dem Akt der Liebe zum Universum... Gibt es neben der Einigung mit Gott und der Einigung mit der Welt nicht auch noch eine Einigung mit Gott durch die Welt?»[2] Eine solche Zielsetzung bringt ihre eigene Form von Askese mit; die Askese materiellen Verzichts und bewußter Einschränkung des Gedankens an den eigenen Nutzen räumt den Ehrenplatz einer anderen Art der Askese, die darin besteht, die unvorhersehbaren Forderungen des täglichen Lebens und der täglichen Pflicht, der täglichen Prüfungen und Enttäuschungen anzunehmen, kurzum jene im Gang des menschlichen Lebens unvermeidbaren «Minderungen», wie Teilhard de Chardin es nennt.

Dieser neue Weg ist ein Appell an den modernen Menschen; ist er gangbar? Ist er gleich wirksam wie die alte Askese des frontalen Angriffes und der strategischen Flucht? Kann der engagierte Christ des 20. Jahrhunderts zur Heiligkeit finden, ohne die Stille und Weltabgeschiedenheit zu suchen und zu pflegen, ohne die langen formellen

Gebete und geistlichen Lesungen, ohne Buße und Abtötung, ohne all das, was die Schlüsselpunkte im geistlichen Leben seiner Vorfahren bildete? Mit einem Wort, ist die alte *askesis* überholt? Das sind die Fragen des vorliegenden Beitrages.

1. Grundprinzipien

Christenleben heißt immer, das Ostermysterium leben und besteht in einem Übergang vom Tod zum Leben; seinen sakramentalen Ausdruck findet dieser Übergang vor allem in der Taufe und der heiligen Eucharistie, und existenziell gelebt wird er im Alltagsleben. Konkreter gesagt: das geistliche Leben ist ein Prozeß der Abtötung des Egoismus und der Vertiefung der Liebe. Dieser Übergang kann die Züge seines negativen oder seines positiven Elementes tragen, das heißt eines besonderen Bemühens um die Abtötung oder um ein Wachsen in der Tugend.

Theologisch gesprochen sind beide Akzentsetzungen annehmbar, weil die Abtötung die Liebe einschlußweise enthält, und die Akte der Tugend einschlußweise Akte der Abtötung sind. Christliche Askese ist, mit anderen Worten, immer und ausschließlich geordnete moralische Tätigkeit. Nur ungeordnete Selbstliebe und selbstsüchtige Neigungen müssen zurückgewiesen werden, wenn es um eine totale Selbstverleugnung geht, die für die höheren Grade der Heiligkeit eine *unerläßliche* Bedingung ist. Totale Selbstverleugnung und vollkommene moralische Tugend sind vollkommene Äquivalente. Totale Selbstverleugnung bedeutet indessen nicht, daß jedes natürliche Verlangen schlecht wäre. Sie verträgt durchaus geordnete Liebe zu irdischen Werten, ergriffenes und hingebungsvolles Sich-Einlassen auf menschliche Dinge und Tätigkeiten oder die «leidenschaftliche Indifferenz» Teilhard de Chardins.

Mag daher das asketische Bemühen sich explicite auf die Selbstverleugnung oder auf die Tugend richten, unerbittlich lenkt es die menschliche Persönlichkeit zur Loslösung und zur Liebe. Die grundlegende Entscheidung für den Christen liegt nicht allein in einer Ausrichtung auf Gott, sondern in einer Umkehr von der ungeordneten Selbstliebe; daher erfüllt sie sich gleicherweise in negativen wie in positiven Handlungen. Eine spezielle geistliche Führung entscheidet für den einzelnen darüber, in welchem Umfang er sich persönlich auf die Welt einlassen und wie weit er sich von ihr zurückziehen soll, wie weit er die menschlichen Güter gebrauchen und wie weit er auf sie verzichten soll. Gerade die Loslösung aber schließt eine besonders starke Liebe zur Welt in sich, ist sie doch nichts anderes als in der Liebe wurzelnde Freiheit. Sie ist eine vollkommene Offenheit für das Wirkliche und eine bewußte und gewollte Bereitschaft, auf jeden Ruf zu antworten, den Gott gibt. Jeder Christ muß vollkommen losgelöst sein; Stolz und Begehrlichkeit darf es auf dem Wege seines Dienstes für Gott niemals geben. Doch diese Loslösung kann sich sowohl in einer Hingabe an den Aufbau der Erde als in der Flucht in die Wüste äußern. «Wir sehen mit einmal», schrieb seinerzeit Kardinal Suhard, «unter welchen Bedingungen menschliches Streben möglich gemacht und legitim ist; es geht dabei nicht um ein Wieviel, noch um ein Wo, sondern um den Geist.»[3]

2. Formen des Askese

Der Zustand der vollkommenen Loslösung und vollkommenen Liebe läßt sich nur schrittweise erreichen. Belastet mit dem Erbe der Ursünde betreten wir die Welt, Gott entfremdet und in uns selbst desintegriert. Zwar sind wir als Christen erlöst und es gibt «nichts Verdammungswürdiges an denen, die in Christus Jesus sind» (Röm 8,1). Doch das Werk der progressiven Erlösung bleibt bestehen. Im Inneren erleben wir immer noch den Widerstreit zwischen dem Gesetz Gottes und dem Gesetz in unseren Gliedern (vgl. Röm 7) und nach außen hin den Kampf gegen die Feindschaft unserem Nächsten gegenüber (vgl. Eph 2,14); die *askesis* ist notwendig, um im Inneren zu einer Integration und im äußeren Bereich zur Einigkeit und Einheit zu gelangen. Dieses Werk wirkt der Geist, vom Anfang bis zum Ende, doch ruft er uns zu einer freien Antwort und Mitarbeit auf. Die zwei Formen der Askese sind zwei solche Antworten.

Die ältere Form sieht das christliche Leben vielmehr unter dem Aspekt einer persönlichen Umformung als dem eines Dienstes oder Apostolates. Die Umformung kommt zuerst, der Dienst ist eine Zugabe oder Auswirkung. Sie verlegt das Zentrum des Christenlebens in das Gebet, das heißt in das Gespräch mit Gott, das hier beginnt und in der Ewigkeit fortgeführt wird. Sie hebt die außerweltlichen, transzendenten Aspekte des Mysteriums Christi hervor, konzentriert sich fast ausschließlich auf das individuelle Verhältnis des Christen zu Gott und nicht auf sein Verhältnis zu seinem Mit-

menschen oder seiner Welt und beachtet nur wenig die Verantwortung des Menschen für den Aufbau des neuen Himmels und der neuen Erde. Das Reich Gottes ist ein Reich der Seelen, deren Rettung das «einzig Notwendige», das einzig Absolute ist. Alles übrige ist relativ. So besitzen zum Beispiel menschliche Angelegenheiten und Verrichtungen oder zeitliche Dinge keine bleibende Bedeutung. Sie sind nur Mittel. Ihre Gültigkeit und ihr Wert bemißt sich nach ihrem Nutzen für die Rettung der Seelen, doch sie selbst sind für den Kehricht bestimmt.

Aus dieser Perspektive betrachtet und in Anbetracht der menschlichen Schwachheit besteht das einzig logische Verhalten des Christen darin, diese Welt als Gefahr und Falle zu betrachten und ihr zu entfliehen. Der Grundsatz der größeren Sicherheit gewinnt die Oberhand und läßt es geraten erscheinen, sich von den irdischen Interessen und Angelegenheiten fernzuhalten, damit man nicht auf den falschen Weg gelenkt wird. Die Übungen der Abtötung zielen darauf ab, den Einfluß des Leibes zu neutralisieren; seinen Sinnen und ihren Fähigkeiten werden ihre spezifischen Objekte vorenthalten, damit ein besseres Gleichgewicht entwickelt und ein friedliches Suchen nach der kontemplativen Einigung mit Gott ermöglicht werden kann. Stille und Einsamkeit wirken der Zerstreuung und Weltlichkeit entgegen. Ungeordnete Selbstliebe wird unbarmherzig in jeder einzelnen Handlung aufgespürt und bekämpft, – entweder durch Ablehnung des Handelns oder durch ein entsprechendes Einschreiten; eine besondere Versicherung gegen ungeordnete Selbstliebe besteht darin, immer das Schwere lieber zu suchen als das Leichte, das Nichtanziehende an Stelle des Anziehenden und Erfreuenden.

So stehen in diesem System die asketischen Bemühungen mehr unter dem Gesetz der Loslösung als dem der Liebe. Wenn der Mensch in Gebet und religiösen Handlungen Gott begegnen will, so ist es seine Pflicht, sich vom Weltlichen zu reinigen und seine Seele für diese Begegnung vorzubereiten. Das aber tut der Mensch, indem er den alten Menschen aus- und den neuen Menschen anzieht. Diese Umkehr wird vollendet durch Vereitelung des eigenen an der Erde haftenden Willens; durch Verzicht auf Trost und Erfüllung; dadurch, daß man in allem, was man tut, das göttliche Element sucht. Letztenendes bedeutete dieses göttliche Element die gute Absicht: der Mensch hatte seine Werke aus der Reinheit seiner Absicht zu rechtfertigen, da dies seinem Handeln erst die eigentliche spirituelle Bedeutung verlieh. Kurzum, das geistliche Leben war ein Kampf zwischen den beiden Polen der Gottesliebe und der (ungeordneten) Selbstliebe. Wenn es gelang, diese letztere auszuklammern, so trat die erste unverhüllt im Leben des Menschen zu Tage. Die Einfachheit dieses Systems hat viel für sich, doch heutzutage läßt sich unschwer auch ihre Schwäche entdecken, die in ihrer Vernachlässigung der Dimensionen des Zeitlichen und des Geschaffenen liegt.

Die neue asketische Richtung unterscheidet sich von der alten in vielerlei Weise. Während der Christ von gestern die Selbstsucht und Weltlichkeit fürchtete und danach trachtete, Gott außerhalb dieser Welt in reiner Anbetung zu suchen, beginnt der Christ von heute bei sich und der Welt, so wie er sie vorfindet, und erwartet, Gott dort zu finden. Der auferstandene Christus lebt und wirkt nun in der Gemeinschaft derer, die ihm folgen, und durch seine eigene apostolische Tätigkeit wird der Christ mit Christus emporgehoben. Die heutige Spiritualität ist zutiefst weltlich, «inkarnatorisch» (incarnational), ja «religionslos» im Sinne Bonhöffers. Die Welt ist verdorben und für sündhafte Zwecke mißbraucht worden, doch sie ist auch eine erlöste Welt, die sich auf dem Wege zu ihrer endgültigen und vollen Erlösung befindet (Röm 8,21). Man richtet heute sein Augenmerk weniger auf die Sünde in der Welt als auf die Gnade für die Welt, weniger auf die unreine oder ambivalente Motivierung beim Christen als auf sein Wesen als Werkzeug der Gnade, das mitwirkt an der Ausbreitung des Reiches Christi auf Erden. Sünde und Selbstsucht bleiben weiterhin Steine, die den Weg des Fortschrittes des Reiches Gottes behindern, doch werden diese Hindernisse durch die Werke der positiven Liebe ebenso wirkungsvoll ausgeschaltet wie durch einen frontalen Angriff. Der Christ von heute betrachtet die Bemühungen zur Neutralisierung oder Vereitelung der ungeordneten Liebe als etwas, das nicht unmittelbar in der Hauptlinie des geistlichen Strebens liegt. Sein Hauptinteresse ist nicht die Reinigung, sondern das Engagement, und das bedeutet für ihn Handeln, Wirken, Schaffen für andere. In recht optimistischer und bisweilen selbst vermessener Weise greift er zu menschlichen Motivierungen und identifiziert seine Pläne mit dem Werk des Herrn. Er nimmt Schwierigkeiten auf sich: er weiß, daß er sich über ambivalente oder selbstsüchtige Regungen erheben, Enttäuschungen, Undankbarkeit und die übrigen Hinder-

nisse überwinden muß, um seinerseits seine Bemühungen fortzusetzen. Dabei findet er reichlich Gelegenheit zur Selbstverleugnung und zum Leiden. Abtötungen, die der Mensch sich selbst auferlegt, kommen ihm wie menschliche Erfindungen und künstlich geschaffen vor, wenn er sie neben die unvermeidlichen Kreuze und Leiden stellt, die die menschliche Situation als solche mit sich bringt.

Dieses Bemühen wirkt heiligend im Maße seines Tugendcharakters. Es ist eine wertvolle und echte Verwirklichung des Ostermysteriums, insofern es Inkarnation einer echten Liebe ist. Der Unterschied der neuen Askese von der alten ist daher, mit anderen Worten ausgedrückt, ein Unterschied in der Akzentsetzung. Die alte Askese lieferte ein Rückzugsgefecht und suchte den Feind außerhalb der Wälle zu halten, feindliche Kräfte, die in die eigenen Linien eingebrochen waren, niederzuwerfen und zu töten. Die neue Askese ist mehr offensiv und trägt den Kampf auf einen neuen Boden vor. Sie sucht die eigenen Wälle zu erweitern. Sie schaut über sie hinaus anstatt nur nach innen; ja, der neuen Askese kommt die introspektive Haltung geradezu verdächtig vor, gerade im Hinblick auf die Klärung der Motive, und sie hält Introversion für einen schlechten Begriff. Die neue Askese lehrt einen Weg zu Gott durch Extraversion und Aktion. Sie neigt zu einer Vernachlässigung der Kontemplation; das ist eine ihrer großen Schwächen. Doch während die Stoßrichtung der christlichen Liebe heute mehr in der Linie des Engagements für die Erlösung der Welt als in der kontemplativen Einigung mit dem Herrn liegt, wird der apostolisch Tätige bald erkennen, daß diese beiden Zielsetzungen zusammenfallen und daß ihr Fortschritt oder Rückgang Hand in Hand erfolgt.

Wenn man daher die beiden asketischen Strömungen in Schwarzweißzeichnung einander gegenüberstellt, karikiert man beide in einem gewissen Umfang. Worin aber besteht ihr relativer Wert? Kann die zweite Form die erste ersetzen, als Askese unserer Zeit? Mit diesen Fragen wollen wir uns in unserem Schlußabschnitt befassen.

3. Bewertung der beiden asketischen Richtungen

Das Zweite Vatikanum hält uns vor Augen, daß wir weiterhin «allezeit das Sterben Jesu an unserem Leib tragen, auf daß auch das Leben Jesu offenbar werde an unserem sterblichen Fleisch.»[4] Dieser Satz des Apostels Paulus legt die neue Askese nahe, das heißt eine indirekte Überwindung des Bösen, nämlich dadurch, daß wir ganz einfach gute Christen sind, unseren Verpflichtungen gerecht werden, Prüfungen und Schläge annehmen und in vollem Umfang auf die Führung des Geistes eingehen. Die paulinische Askese ist eine stufenweise Verwirklichung der Forderungen der Gnade in allen Bereichen des menschlichen Lebens. Sie ist keine Technik zur Neutralisierung oder Abtötung niederer Neigungen im Menschen mit dem Ziele, danach eine höhere Tätigkeit aufzunehmen, sondern ein Eingehen auf den Ruf Gottes, über sich selbst hinauszuschreiten im Hier und Jetzt, in einem Akt der Liebe und des Dienens. Der Kampf wird ausgefochten zwischen dem «sarkischen» und «psychischen» Menschen oder mit anderen Worten: dem Menschen ohne Gnade und dem geistlichen oder aus dem Pneuma lebenden Menschen, der im Heiligen Geist lebt.

Die Methode, die wir als neue Askese bezeichnet haben, wird in verschiedenen Einzeldekreten ausführlich gelehrt. Um nur ein Beispiel zu nennen: in dem *Dekret über den Dienst und das Leben der Priester*; es entwickelt eine priesterliche Askese der Arbeit und Liebestätigkeit.[5]. Die Priester werden darin aufgefordert, die «dem Seelenhirten eigentümliche Askese zu pflegen, durch Verzicht auf eigene Bequemlichkeit und Vorteile, durch das Suchen nach dem, was für die vielen nützlich ist und nicht für den Priester selbst.»[6]

Der Hauptvorzug dieser Art der Askese liegt darin, daß sie Gott da findet, wo Gott zu uns kommen will; in den Menschen, denen wir begegnen, der Arbeit, die wir tun, der weltlichen Gesellschaft, in der wir leben. Diese Betonung des Zurück-zur-Erde schließt eine ungesunde, emotional gefärbte Flucht aus der Welt aus, die unter dem Vorwand einhergeht, sich dem geistlichen Leben zu weihen. Der Mensch kann am Anfang danach streben, nichts anderes zu lieben als Gott, um dann am Ende weder die Welt noch Gott zu lieben. Hier liegt die Gefahr einer Flucht ins Mönchsleben oder einer vorschnellen bzw. übertriebenen Furcht vor ungeordneter Anhänglichkeit. Mit anderen Worten: die Loslösung kann – bewußt oder unbewußt – der Teilnahmslosigkeit als Vorwand und Entschuldigung für eine selbstsüchtige Weigerung dienen, sich für den anderen zu interessieren oder sich auf menschliche Aufgaben einzulassen. Das ist dann natürlich eine falsche und unechte Spiritualität, die in unserer Zeit bereits vielfach kritisiert worden ist.

Doch auch in der neuen Askese drohen Gefah-

ren. Eine der am meisten ins Auge fallenden ist wohl die eines übertriebenen Optimismus. Fromme Leute neigen dazu, jede in sich moralisch gerechtfertigte Liebe und jeden in sich unanfechtbaren Genuß der Güter dieser Welt als authentisch christliches Handeln gutzuheißen, ohne sich dabei die Frage zu stellen, ob diese Dinge im Einzelfalle nach dem Willen Gottes geordnet sind und ihm entsprechen. Eine Spiritualität der Inkarnierung, wie man sie bisweilen nennt, kann damit leicht zur Ausrede für eine zu große Nachsicht sich selbst gegenüber werden. Dabei verlangt in Wirklichkeit eine echt «inkarnatorische» Spiritualität bedeutend mehr als daß man unter «eschatologischem» Aspekt an die Dinge herantritt, denn sie fordert letztenendes, daß der Christ in positiver Weise in jeder Wirklichkeit den ihr eigentümlichen Gehalt und Anteil am Mysterium Christi erkennt. Intellektuelle Ehrlichkeit auf der einen und eine größere Liebe auf der anderen Seite, so lauten die Forderungen. Eschatologische Einstellungen können durchaus pragmatisch und utilitaristisch sein. Es ist oft genug leichter, ein Verlangen mit einem Schlag ganz zurückzuweisen, als ihm auf die Dauer mit der im konkreten Falle geforderten Mäßigung nachzugeben. «Der königliche Weg des Kreuzes ist nicht mehr und nicht weniger als der Weg menschlichen Strebens, auf das Übernatürliche ausgerichtet und ins Übernatürliche hinein verlängert», erklärt Teilhard de Chardin.[7] Worauf es dabei ankommt, ist jedoch, daß die übernatürliche Ausrichtung und Erneuerung eine wirkliche Askese darstellen. Ohne ständige Selbstkontrolle kann der Mensch allzuleicht von seiner Arbeit oder seinen Vergnügen verschlungen werden, wenn er seine eigenen Pläne leichtfertig mit Gottes Willen identifiziert und seine Pflichten zugunsten persönlicher Neigungen hintanstellt und vernachlässigt. Die neue Askese bleibt jedoch Askese, da sie Antwort auf die Wirklichkeit der Gnade ist in Lieben und Dienen. Sie ist der Weg des Kreuzes.

Der positivste Vertreter einer Spiritualität der Inkarniertheit muß sich daher von Zeit zu Zeit wie es sich gerade trifft oder in regelmäßigen Abständen von der Welt zurückziehen und – zumindest symbolisch – in die Wüste gehen, wo er sich selbst und Gott von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht. Er muß nachsinnen, beten und sich selbst neu ausrichten. Andernfalls wird er wachsen und der Herr abnehmen. Geistliche Übungen wie die *lectio divina* und Akte freiwilliger Selbstverleugnung behalten einen realen, wenn auch begrenzten und weniger zentralen Platz in seinem Leben. Auf verschiedene der herkömmlichen Übungen, wie zum Beispiel auf die «Disziplin», kann verzichtet werden; andere wie das Fasten bedürfen einer Erneuerung, die ihre reale Bedeutung und die heutigen Umstände miteinander in Einklang bringt. In manchen Fällen wird bei einem Menschen das geistliche Leben nicht um das Problem ungeordneter Begierden und Neigungen kreisen, gerade weil es auf unmittelbare Aktion ausgerichtet ist.

Wird die neue Askese, wenn sie sich wirklich durchsetzt, den Christen zu einem hohen Grad der Heiligkeit führen? Wir sehen keinen plausiblen Grund, ihren Nutzen in Frage zu stellen. Eine vollkommene Umwandlung ist erforderlich, und diese totale Liebe wird um den Preis totaler Selbstverleugnung erreicht. Doch die totale Selbstverleugnung muß nicht immer die vom hl. Johannes vom Kreuz beschriebene Form annehmen. Der heilige Christ kann diese Höhen durchaus in der Welt und durch die Welt erreichen; doch wird das dadurch geschehen, daß sein Leben mehr und mehr zu einem Dienen, einer Hingabe und einer Liebe wird, bis er schließlich vollkommen für die anderen, für Gott und seine Mitmenschen da ist und sein eigenes Ich hinter sich läßt. Bis dieser Punkt erreicht ist, dient er zwei Herren (Mt 6,24). Doch nach Meinung vieler Autoren gibt es keinen Grund, weshalb ein Christ durch die Askese der Liebe und des Dienstes Gottes in der Welt nicht vollkommen mit dem einen Herrn identisch werden kann.

[1] Die Seelenburg, VII Mansions c. 2, n. 7

[2] H. de Lubac, La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, (Paris, 1962) 350.

[3] «Le sens de Dieu», Edition A. Lahure 1948.

[4] Konstitution über die heilige Liturgie, n. 12, zit. Kor 4,10.

[5] nn. 5,6,12.

[6] n. 13.

[7] Le Milieu Divin, (Paris 1947) (deutsch von Josef Vital Kopp, Der göttliche Bereich, Olten 1957).

Übersetzt von Karlhermann Bergner.

ERNEST LARKIN

Geboren 1922 in Chicago (USA), Karmelit, zum Priester geweiht 1946. Er studierte an der Katholischen Universität von Amerika und am Angelikum in Rom, wo er 1954 mit der These: The ecstasies of the Fourty Days of Saint Mary Magdalen de Pazzi. Er ist seit 1960 Dozent für Theologie an der Katholischen Universität von Amerika und publizierte unter anderem: The Role of Creatures in the Spiritual Life, in: Proceedings of the Catholic Theological Society of America (1962).

Claude J. Geffré

Entsakralisierung und Heiligung

Es ist immer unerfreulich, ja verdächtig, wenn jemand von «neuer Spiritualität» spricht, wo es sich doch nur um eine unterschiedliche Brechung desselben Evangeliums in der gläubigen Existenz des Christen handelt. Doch läßt sich nicht bestreiten, daß wir unter dem Einfluß der sozio-kulturellen Bedingungen der christlichen Existenz und der historischen Situation, die der Kirche in der Welt bereitet ist, eine Periode der Veränderung, der Anfechtung und der Unsicherheit durchschreiten, welche es für die kirchlichen Spiritualitäten traditionellen Typs recht problematisch macht, Anklang zu gewinnen.

Verschiedene haben bereits versucht, die «Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit» ausfindig zu machen und zu markieren.[1] Uns beeindrucken vor allem drei Themen, die unaufhörlich in dem Schrifttum der postkonziliaren Periode wiederkehren und uns zur Charakterisierung eines gewissen Stiles christlicher Existenz in der heutigen Zeit recht entscheidend vorkommen. Zunächst eine Spiritualität der *Welt-Gegenwärtigkeit*. Man sucht um jeden Preis den Unterschied zwischen einer «weltlichen (laïque)» und einer «christlichen» Existenz zu überwinden. Das Christentum erscheint dabei als eine Art und Weise der Bewältigung der menschlichen Situation und eine Form, die Welt zu leben. Auf der anderen Seite präsentiert sich die zeitgenössische Spiritualität als die Spiritualität einer «*nachreligiösen Phase des Glaubens.*»[2] Sie wird sich, bisweilen mit einer gewissen Angst, der Kluft bewußt, die zwischen den traditionellen Ausdrucksformen des christlichen Mysteriums und dem kulturellen Horizont des modernen Menschen aufgerissen ist. Der Gläubige stürzt sich also eifrig in eine umfassende Kritik der uneigentlichen Ärgernisse des Glaubens, die von dieser oder jener bestimmten Einkleidung der Botschaft der Offenbarung herrühren mögen, um sich dann auf der anderen Seite um so nachhaltiger von dem eigentlichen Ärgernis des Glaubens in die Zange nehmen zu lassen. Und schließlich möchten wir von einer Spiritualität der *Anonymität der Liebe* sprechen: Weit entfernt von jedem Dogmatismus und Triumphalismus wie auch von den allzu verführerischen Synthesen zwischen Christentum und modernen Ideologien, sucht der Christ an seinem Platz in einer Welt, so wie er sie vorfindet, im Namen der Liebe Christi zu dienen.[3]

Die beiden letzten Themen wollen wir ausklammern, da sie bereits in einem früheren Artikel dieser Zeitschrift von P. Duquoc behandelt worden sind.[4] Wir wollen uns vielmehr auf das Thema der Welt-Gegenwärtigkeit konzentrieren und zu zeigen suchen, daß es eine ganz bestimmte Konzeption von dem Verhältnis *sakral – profan* voraussetzt, eine Unterscheidung, über die wir uns bei weitem noch nicht klar sind. Das Problem, das uns bewegt, läßt sich also folgendermaßen formulieren: Steht der Prozeß der Entsakralisierung der modernen Welt im Dienste des wahren Sakralcharakters des Glaubens, das heißt der Heiligkeit? – oder müssen wir gegen den Strom dieser Entsakralisierungsbewegung schwimmen und neue sakrale Zonen schaffen, damit darin der Glaube des modernen Menschen Wurzel fassen kann? Wir wollen bei dieser Frage-

stellung an zwei kürzlich erschienene Bücher anknüpfen, die für die im Gang befindliche Diskussion über die Gegenwärtigkeit der Kirche in der Welt besonders bezeichnend sind. Sie lassen zwei verschiedene historische Urteile über die religiöse Situation der Welt erkennen und setzen dementsprechend in der Praxis zwei verschiedene geistliche Haltungen oder besser gesagt: zwei unterschiedliche Stile der christlichen Existenz in der Welt voraus.[5]

Das Ende der konstantinischen Ära

Bereits seit Jahren hat P. Chenu in zahlreichen Artikeln darauf aufmerksam gemacht, daß die Christenheit in eine Kirche reiner Welt-Gegenwärtigkeit übergeht. Diesen Prozeß analysiert er als Historiker und Theologe und sucht darin geradezu die Form der Inkarnation des Evangeliums in der Zeit nachzuweisen. Je mehr die Welt sie selbst ist, desto mehr sind auch die Menschen sie selbst, desto mehr ist auch das Wort Gottes es selbst, und desto mehr ist die Gegenwart des Wortes Gottes reine «Gegenwärtigkeit» nach dem der Geschichte eigentümlichen Rhythmus der Humanisierung. Als guter Schüler des hl. Thomas von Aquin stellt P. Chenu mit Genugtuung ein Fortschreiten der natürlichen Konsistenzen und der profanen Mächte im Ablauf der Geschichte fest und verficht den Standpunkt, daß dieses Fortschreiten keineswegs den Bereich der Gnade bedroht, sondern vielmehr seine Transzendenz und seinen ihm eigenen Reichtum garantiert.

Voll Optimismus begrüßt P. Chenu daher auch die gegenwärtige Bewegung der Entsakralisierung und Verweltlichung (*laïcisation*) in dem Maße, wie sie uns durch die Kraft der Ereignisse nötigt, «aus dem geistigen und institutionellen Komplex der Christenheit heraus (zu) treten.» «Die Infragestellung der konstantinischen Ära und der abendländischen Christenheit ist ein Problem voll dramatischer Spannung, doch erwächst aus dieser Infragestellung eine herrliche Hoffnung, wenn dieses Vergehen den Platz frei macht für eine neue Christenheit: damit ist der gesamte Boden, auf dem das Konzil steht, gekennzeichnet.»[6] Es geht gar nicht darum, soziologisch gesehen die Massen zu christianisieren, sondern in Achtung vor der Eigenständigkeit der Welt ein reineres Zeugnis für das Evangelium zu geben, indem man dem Worte Gottes den Primat vor allen kultischen und institutionellen Formen einräumt. «Für die Kirche geht es nicht darum, sich für sich selbst eine christliche Welt neben der Welt schlechthin aufzubauen, sondern die Welt, so wie sie sich aufbaut, so wie sie dabei ist, sich in diesem außerordentlichen 20. Jahrhundert aufzubauen, christlich zu machen!»[7]

Es läßt sich ahnen, daß diese Loslösung der Kirche von der Vergangenheit angehörenden Engagements und überholten Institutionen zu Gunsten einer «reineren» Gegenwart in der Welt als solcher, einen neuen Typ des Christen in der Welt ins Leben rufen wird. Ein solcher Christ wird in seinem Alltagsleben diese Dialektik der Sendung der Kirche erfahren und erproben. Er wird sich gewissen christlichen Institutionen, gewissen allzu belastenden Begleiterscheinugen gegenüber seine Freiheit nehmen, doch nur um die neuen Engagements, die sein christliches Gewissen ihm auferlegt, einzugehen. Vor diesen neuen geographischen, kulturellen, sozialen und politischen Räumen der modernen Welt will er Missionar des Evangeliums und nicht «Vormund einer von ihm selbst organisierten Zivilisation sein.»[8] Jenseits der Einflußzone der Kirche wird der mitten in die Welt eingetauchte Laie als Christ handeln, den Imperativen seines Gewissens folgend und ohne sich unbedingt auf die Direktiven der Hierarchie stützen zu können. Wie es P. Duquoc formuliert hat, wird die eigentümliche Berufung des Laien darin bestehen, zu zeigen, daß «das Christentum nicht Weltverachtung ist, sondern Annahme, Konsekration und Vollendung der Welt».[9] Aus dieser Perspektive heraus wird er sich bemühen, die echten Fortschritte der Welt im Bereich der Humanisierung, der Sozialisierung, der friedlichen Beziehungen zwischen den Menschen, des Bewußtseinsaufstiegs der Völker und der Kultur als «Zeichen der Zeit» zu erkennen und zu lesen. P. Chenu stellt sich voll Optimismus vor, daß alle diese profanen Werte Anlässe zu großen Hoffnungen und Erwartungen bieten können: eine Art *Praeparatio evangelica* im Hinblick auf die letzte Wirklichkeit über den Menschen.[10] Von seiner neuen Situation in der Welt aus betrachtet, hat es der christliche Laie begreiflicherweise recht schwer, sich in gewissen der Vergangenheit angehörigen Spiritualitäten wiederzuerkennen, die allzu gern mahnend auf die «gefährlichen Gelegenheiten» hinweisen würden, die das Leben in der Welt biete.[11] Er sucht nach einer Spiritualität, die seine Lebensform in der Welt als dem besonderen Ort seiner Heiligung einbezieht.

Das Gebet, ein politisches Problem

Wenn man danach das Buch P. Daniélou aufschlägt, gewinnt man den Eindruck, daß es genau das Gegenteil von dem vertritt, was P. Chenu sagt. Begnügen wir uns, einige besonders aufschlußreiche und charakteristische Zitate herauszugreifen: «Die Bekehrung Konstantins hat das Evangeliums den Armen zugänglich gemacht» (S. 12); «Der Glaube kann nur dann in einem Land wahrhaft Wurzel fassen, wenn er seine Kultur und Zivilisation durchdrungen hat, wenn es in ihm eine Christenheit gibt» (S. 14); «Es gibt kein Christentum der Massen ohne Christenheit, hier liegt die Entscheidung» (ebd.); «In einer vom Atheismus bedrohten Welt muß die Substanz des Sakralen überall verteidigt werden, wo sie vorhanden ist» (S. 98). – Während manche sich im Gefolge von P. Chenu darüber freuen, daß der Kirche manche zeitlichen Institutionen genommen sind, möchte P. Daniélou die Christenheit erneuern. Denen gegenüber, die freudig den Prozeß der Entsakralisierung der Welt – das ist geradezu ein Schlagwort geworden! – begrüßen, betont P. Daniélou in geradezu provozierender Form, daß man die Welt zunächst wieder sakralisieren müßte, um sie heiligen zu können.

Doch müssen wir diese Gegensätze einmal näher betrachten. Im Grunde ist das, was die Patres Chenu und Daniélou beide suchen, die notwendige Verwurzelung des Glaubens im Sozialen und Politischen. Was beide ablehnen, ist eine vereinfachende Trennung des Geistlichen und des Weltlichen, des Sakralen und des Profanen, des Christlichen und des Politischen. Handelt es sich also um einen unechten Streit? Nein, sondern um eine durchaus grundlegende Auseinandersetzung. Beide Autoren sind vom Gedanken der Durchdringung der Welt mit dem Evangelium, der konkreten, realen Gegenwart der Kirche in der Welt, ergriffen. Doch unterscheidet sich ihr Blick auf den Menschen, auf die Welt und auf die Durchdringung mit dem Evangelium, weil sie eine unterschiedliche theologische Auffassung von der Gnade oder besser besagt von der Inkarnation des Wortes Gottes in der Geschichte vertreten.

Für P. Chenu geschieht der Fortschritt der christlichen Existenz «nicht durch eine Beschlagnahme der Welt zu Gunsten der Gnade in einem intellektuellen oder politischen Klerikalismus, sondern im Gegenteil durch eine Förderung des natürlichen Eigenstandes und der inneren Freiheiten dieser Welt».[12] Liest man dagegen P. Daniélou, so fragt man sich bisweilen, ob er wirklich auf den Menschen und die Möglichkeit eines sich auf das Wort Gottes stützenden Glaubens vertraut. Gewiß, er hat auf den Traum von einer Christenheit, die der des Mittelalters ähnlich wäre, verzichtet, doch will er, daß der Glaube sich auf andere Sicherheiten stützt als allein auf die Sicherheit des Wortes Gottes. Er will daher soziologische Voraussetzungen schaffen, Zonen des Sakralen und Religiösen neu errichten, damit der Glaube der schlichten Seelen nicht ohne kulturelle und soziale Hilfen bleibt.

Zweifellos rührt P. Daniélou ein echtes Problem an, wenn er fürchtet, die gegenwärtige evangelische Erneuerung im Sinne einer größeren Personalisierung des Glaubens, führe schließlich zu einem «Elite-Christentum», einem winzigen, verlorenen Kern inmitten einer atheistischen Welt. (dabei denkt er vor allem an die *Diasporasituation der Kirche*, wie sie P. Rahner zeichnet). Er verteidigt die Armen, die schlichten Seelen, die Länder, die noch eine Christenheit haben und leicht von den Propheten einer reinen Kirche geopfert werden können, die einen Rückfall des Glaubens in sehr gemischte religiöse Praktiken nicht zulassen wollen.

Man begreift die Sorge von P. Daniélou. Doch fürchtet man, daß er vor allem denen neue Waffen liefert, die Heimweh haben nach der Vergangenheit, und man sähe es lieber, er wäre auch von der Not der anderen «Armen» ergriffen, der Armen der modernen Welt, die sich der Kirche gegenüber immer fremder fühlen, in dem Maße, in dem diese nach wie vor durch abergläubische Praktiken und überholte Institutionen kompromittiert ist. Er erhebt sich zum Vorkämpfer eines Massen-Christentums und glaubt ehrlich, in den Spuren eines Péguy zu gehen, der die Kirche als «Religion eines Volkes» verteidigte.[13] Unbestreitbar sind die Armen die bevorzugten Schutzbefohlenen des Evangeliums, und ebenso unbestreitbar ist das Christentum keine kleine Sekte von Reinen, sondern ein aus Heiligen und Sündern gemischtes Volk; unbestreitbar aber ist auch eine reine Kirche, ohne leibliche Verwurzelung in der Kultur und Zivilisation, eine in zweifachem Sinne verhängnisvolle Abstraktion: für die Religion wie für die Kultur und Zivilisation. Doch wenn man uns zur Förderung dieses «Volks-Christentums» vorschlägt, die Gesellschaft in der Weise zu organisieren, daß Gebet und Kirche vermittels ihrer Institutionen in ihrem Rahmen einen anerkannten, offiziellen Platz haben, so müssen wir zugeben, daß wir absolut nicht davon angetan sind. Vielleicht

wird auf diese Weise für eine Zeitlang das «christliche Volk» der alten Christenheiten gerettet. Doch wenn man auf der anderen Seite an die Mittel denkt, mit denen die Kirche den vom Evangelium noch nicht berührten Massen der modernen Welt gegenwärtig gemacht werden soll, dann ist ein solcher Gedanke reine Utopie. Möglicherweise verzweifelt P. Daniélou bei seinem Traum von einer Christenheit «neuer Art» allzu schnell an der Erfindungsmacht des Heiligen Geistes. Wir sind durchaus soweit einverstanden, daß wir die gegenseitige lebendige Durchdringung von Kirche und Zivilisation wünschen, damit das Christentum der Einfachen sich überhaupt leben läßt. Doch in den Mitteln, die er zur Erreichung dieses Zieles vorschlägt, können wir dem Verfasser nicht mehr folgen. Nach unserer Auffassung gibt es andere Mittel, um die Anwesenheit des Sauerteigs des Evangeliums im Herzen der modernen Zivilisation sicherzustellen, als eine Resakralisierung der Institutionen und Sitten der Gesellschaft. Man kann sich im übrigen fragen, ob in der hohen Zeit der Christenheit dieses Mittel kollektiver und individueller Heiligung nicht allzu oft die wahre Verkündigung des Evangeliums verschleiert hat.

P. Daniélou hat recht, wenn er vor den Risiken einer heute sehr verbreiteten Pastoral warnt: einer Pastoral, die darin besteht, im Namen einer fast manichäischen Reinheit des Glaubens die Doppelsinnigkeiten der Religion zu kritisieren. Doch in seiner hochherzigen Leidenschaft verfällt er dabei einer anderen Gefahr: der die Echtheit des Christentums seiner Universalität unterzuordnen. Das erscheint uns sehr ernst, in jedem Falle aber ist es eine falsche Alternative. Zwar sagt er an einer Stelle, er lehne «Kirchen (ab), die soziologische Überbleibsel sakraler Gesellschaften seien, in denen weiter mechanische Gesten ausgeführt werden» (S. 41). Doch hindert das nichts daran, daß er dazu neigt, eine Situation, die ein *Randphänomen* sein müßte, in der Kirche als normal anzusehen: Getaufte, denen nicht wirklich das Evangelium verkündet ist. – Wir finden dagegen unseren eigenen Standpunkt eher in den folgenden Zeilen von Hans Urs von Balthasar wieder: «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 anderen völlig unglaubhaftes und ärgerniserregendes Rätselgebilde macht. Nur bei solchen Randphänomen 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.»[14]

Unser tiefster Widerspruch aber betrifft die Rolle, die P. Daniélou dem Religiösen und dem Sakralen im Verhältnis zum Glauben zuweist: eine Stellung, die bei ihm untrennbar ist von einem sehr anfechtbaren historischen Urteil über die religöse Entwicklung der Menschheit und den Sinn und die Bedeutung des heutigen Atheismus. Im Grunde geht es darum, ob die Welt zunächst wieder sakralisiert werden muß, damit man sie heiligen kann, oder ob die gegenwärtige Bewegung der Entsakralisierung – trotz des ungeheuren Verlustes unter religiösem Gesichtspunkt – eine neue Chance für die Authentizität des christlichen Glaubens bilden kann. Das ist eine große Diskussion, in der niemand beansprucht, vollkommen klar zu sehen. Zumindest aber müßte man, wenn man von einer Wiederaufwertung des «Religiösen» und des «Sakralen» als Vorbedingung für den Glauben spricht, wissen, um welches «Religiöse» und welches «Sakrale» es sich dabei handelt.

Das Sakrale und das Profane

Zweifellos ließen sich viele Unklarheiten in der gegenwärtigen Diskussion über die Beziehungen zwischen Kirche und Welt, über Zivilisation und Christentum, über die Konsekration der Welt durch die Laien, vermeiden, wenn man beginnen wollte, ganz streng das Verhältnis zwischen *Sakalem und Profanem* zu definieren. In seiner letzten Auflage von *Jalons pour une théologie du laïcat*, schreibt P. Congar: «Würden wir heute die Frage nach den Beziehungen zwischen Schöpfung und Reich Gottes wieder aufgreifen, so würden wir bis zu einer Kritik der Kategorien des «Sakralen» und des «Profanen» vorstoßen.[15]. Die Tatsache, daß verschiedene Leute (Daniélou) die christliche Religion so verstehen, als wurzele sie in der Sakralität der Welt, während andere (Chenu) in der Bewegung der Entsakralisierung den Aufstieg einer reineren Christenheit erkennen, zeigt deutlich die Zweideutigkeit des Wortes «sakral (sacré)».[16] Die gleichen, die sich über die Entsakralisierung der Welt freuen, sind übrigens die ersten, welche die Laien auf die großartige Aufgabe der «Konsekration der Welt» hinweisen, ein guter Beweis dafür, daß sie das Wort «sakral» nicht in einem äquivoken Sinne verwenden.

Unsere beiden Autoren stimmen darin überein,

daß sie eine verhängnisvolle Trennung zwischen Zivilisation, Kultur und Christentum ablehnen. Doch P. Daniélou träumt von einem neuen Typ sakraler Zivilisation, während P. Chenu sich darüber freut, daß «ganze Zonen wirtschaftlicher Organisationen, sozialer Beziehungen, internationaler Koexistenz und kultureller Werte auf diese Weise in einer technischen Zivilisation ihre funktionelle Autonomie und ihren institutionellen Bestand finden».[17] Rührt eine solche Divergenz nicht daher, daß man sich bereits am Ausgangspunkt der Diskussion auf eine falsche Gegensatzstellung zwischen Sakralem und Profanem festgelegt hat, als würde die Konsekration der Welt die Achtung vor ihrem legitimen, profanen Charakter ausschließen. P. Chenu selbst vermeidet diese Gefahr nicht vollständig, da er von einer Konzeption des Sakralen als «Ausgesondertem» ausgeht.[18] Daher meldet er auch Vorbehalte gegen den Ausdruck «*consecratio mundi*» an und möchte sie vom Aufbau der Welt unterscheiden. Vollkommen Recht hat er darin, daß er Sakralisierung und Heiligkeit nicht miteinander verwechselt. «Wenn das Profane ins Sakrale übergeht, hört es auf, profan zu sein; das Profane, das heilig wird, bleibt dagegen profan.»[19] *Das Heilige* (*sacré*) *des Glaubens* an Jesus Christus, der alles Gott weiht, nimmt nichts von dem profanen Charakter der Welt weg. Doch wir fragen uns, ob man nicht bereits auf der Ebene *der Schöpfung* einem Sakralen seinen Platz einräumen muß, das das Profane nicht ausschließt, sondern es ganz im Gegenteil begründet und fordert. Kraft des Mysteriums der Schöpfung gibt es ein *Ur-Sakrales* (*sacré originel*), das mit der Wahrheit der Welt in ihrem «In-Sich» zusammenfällt. Das wahrhaft religiöse Sakrale ist relationaler Natur: daher beeinträchtigt es nicht den Bestand und die Eigenständigkeit des Profanen. Man kann das Sakrale und Profane nicht als zwei «In-Sich-Seiende» einander gegenüberstellen, sonst verwechselt man das wahrhaft religiöse Sakrale (sacré) mit dem Sakralen (sacré) der Magie oder des Tabu.

Eine Bestätigung dieses Sachverhaltes, den wir zunächst erst ahnten, haben wir in dem sehr aufschlußreichen und klärenden Büchlein von *Jacques Grand'Maison*[20] gefunden. Es bemüht sich, die Konvergenz aufzuzeigen, die zwischen dem besteht, was eine Theologie der Schöpfung uns hinsichtlich der zweifachen Dimension des Sakralen und Profanen an jeder Realität lehrt, und den Ergebnissen einer Untersuchung über die Natur des wahrhaft religiösen Sakralen, die im Rahmen der Religionspsychologie und -Soziologie angestellt worden ist. Man muß sich hüten, damit zu beginnen, daß man das Sakrale im Sinne einer Trennung definiert: «Das Sakrale ist kein «In-Sich-Sein» wie das Profane, sondern vielmehr eine Relation.» Daher sind auch die Grenzüberschreitungen derer abzulehnen, die das Sakrale lokalisieren und sakrale Zonen wiederherstellen wollen: das hieße in den magischen Sakralbegriff der Religionen zurückfallen. Ebenso aber sind die Übertreibungen jener anderen zu vermeiden, die zur besseren Sicherung des profanen Charakters der Welt nur das spezifisch christliche Sakrale, das Sakrale des Glaubens, bewahren wollen. Man muß die Verwurzelung des christlichen Sakralen in jenem Ur-Sakralen aufzeigen, das zum Mysterium des Menschen gehört, als Öffnung in Richtung auf eine Transzendenz. Und schließlich erscheint uns in der gegenwärtigen Auseinandersetzung über *Glaube und Religion* das Kriterium für das wahrhaft religiöse Sakrale: *sein anthropologischer Wert*, – außerordentlich wichtig. Man kann sagen, daß der ursprüngliche Platz des Sakralen das Herz des Menschen ist, wo es die Öffnung auf eine Transzendenz hin, die Verfügbarkeit für einen Anruf, bedeutet.

Wir wollen nur einige Zeilen aus dem Buche von Jacques Grand'Maison zitieren, die sein Anliegen in zusammengefaßter Form darstellen:

«Im Gegensatz zu den beiden erstgenannten Verhaltensweisen: Tabu und Magie, – nimmt es (das authentisch religiöse Sakrale) die irdische Situation auf, ja begründet und fordert sie. Es leitet ein Verhältnis der Unterwerfung, ein Suchen nach Gemeinschaft mit einem – oder mehreren – Wesen ein, wovon der Mensch sich, individuell und in Solidarität mit allen Wesen, abhängig fühlt. Dieses Bewußtsein einer totalen, ontologischen Zugehörigkeit fordert eine vollkommene Konsekration des Menschen selbst, seiner Aufgaben und seiner Umwelt.

Unter diesen Bedingungen ist das Sakrale nicht zunächst eine gesonderte, verdinglichte Realität, noch ein «In-Sich» wie das Profane, sondern eine objektive jedem Sein und jeder Wirklichkeit gegenwärtige, ko-extensive Relation. Es muß so beschaffen sein, daß es sich von dem Profanen unterscheidet, es aber zugleich zur Konsekration ruft. Das führt uns zu einer bedeutend klareren Sicht der Zweiheit Sakral-Profan, als zwei konstante Dimensionen des Realen, die sich nicht zueinander in Gegensatz bringen lassen, weil sie auf zwei verschiedenen Ebenen stehen.»[21]

Wenn wir nun zu den Äußerungen von P. Daniélou zurückkehren, erkennen wir, wie bedauerlich es ist, daß er nicht wenigstens eine Anzahl von den Zweideutigkeiten des Begriffes des Sakralen beseitigt hat, ehe er erneut die Resakralisierung zur Voraussetzung für ein Volks-Christentum erklärte. In seinem Kapitel «Religion und Offenbarung» sagt er sehr zutreffende Dinge über die notwendige Einwurzelung des Glaubens im Sakralen und Religiösen. Doch leider handelt es sich hier allem Anschein nach um ein recht ungeklärtes Sakrales und ein noch sehr naturhaftes Religiöses. Daher auch seine erstaunlich günstige Meinung über das *Heidentum*, wo doch die heidnischen Religionen das echt religiöse Sakrale sehr häufig zugunsten eines magischen oder rein ritualistischen Sakralen beschlagnahmt haben. Wenn er schreibt: «In einer vom Atheismus bedrohten Welt muß man zunächst die Substanz des Sakralen überall wo sie sich findet, verteidigen» (S. 101), so würden wir ihm gern zustimmen, verstände er das Sakrale im Sinne des *Ur-Sakralen*, von dem wir gesprochen haben, das heißt die Wahrheit des Menschen als Mysterium der Gemeinschaft mit Gott und den anderen. Doch versteht er es im Sinne des mehrdeutigen Sakralen der heidnischen Religionen. Daher betrachtet er schließlich eine Situation als für das Christentum normal, die leider in der Praxis noch allzuhäufig vorkommt: daß «in einem christlichen Lande viele das Christentum zunächst als Religion leben, ehe sie es als Offenbarung entdecken» (S. 101). Doch das scheint uns sowohl dem Wesen des Christentums wie dem gegenwärtigen Stand der Menschheit widersprechend zu sein.

Daraus entsteht dann der Traum von einem Neuheidentum des Menschen von morgen, von einer Art «Frühling der Magier», als müßte jenes kosmische, wissenschaftliche, sentimentale Heidentum der bevorzugte Gesprächspartner des Christentums sein. Es bleibt P. Daniélou unbenommen, anzunehmen, der heutige Atheismus sei ein Kennzeichen der *Adoleszenz* der Menschheit (S. 36). Das ist außerordentlich unsicher. Jedenfalls aber wäre es noch besser, als zu einem religiösen Archaïsmus als Vorbedingung des Glaubens zurückzukehren, man nähme das gegenwärtige Phänomen der Entsakralisierung als unbestreitbares Element unserer modernen Kultur und Zivilisation zur Kenntnis und suchte seine Bedeutung für die Zukunft des Glaubens zu erfassen. Das tut in einer recht hellsichtigen Weise *Paul Ricoeur*, wenn er sagt, wir lebten in einer «nachreligiösen Phase des Glaubens» und «eine gewisse Kritik der Religion (gehöre) für die Zukunft zur Interpretation und Reinterpretation der Sprache des Glaubens».[22]

Wir begreifen nicht, was P. Daniélou sagen will, wenn er behauptet, der Atheismus unserer Zeit sei nur eine vorübergehende Etappe zwischen dem Heidentum von gestern und dem von morgen. Es ist durchaus möglich, daß die übertriebene Rationalität des technischen Zeitalters ein neues Streben nach dem Irrationalen und Wunderbaren auslöst. Was aber kann man von dieser neuen kosmischen Religion für eine christliche Erneuerung erwarten? Wie ganz richtig P. Jeannière schreibt, «... findet sich dieser Ruf nach dem Unbekannten innerhalb der Natur, das größer ist als der Mensch, in einer Zeitschrift wie *Planète* wieder. Ihr Erfolg und ihre Verbreitungsform sagen genug über die Adaptationsfähigkeit der archaïsierenden Kräfte. Wir begegnen hier einer Neugeburt des Aberglaubens: Hüten wir uns, darin eine Erneuerung der Religion zu sehen.»[23]

Die Kritik an der Religion

Anstatt voll Heimweh von einem verflossenen religiösen Zeitalter zu träumen oder sich Chancen vom Aufkommen eines Neuheidentums zu errechnen, sollte man lieber über die neue, von Seiten der Kritik an der Religion für den Glauben entstehende Frage und Aufforderung nachdenken. Heute spricht man, im Gefolge von Karl Barth und Dietrich Bonhöffer, von einem *Gegensatz zwischen Glauben und Religion*.[24] Die darum entbrannte Diskussion bringt viele Unklarheiten mit sich, da man sich nicht über die genaue Bedeutung und den Inhalt des Religionsbegriffes verständigt. Dabei ist sie keineswegs zufällig in Gang geraten. Allerdings auch nicht aus den Anliegen einer rein pastoralen Taktik. Sie ist ebensowenig zufällig entstanden, wie das Problem einer Entmythologisierung der Sprache und Ausdrucksweise des Glaubens. Diese Krise entspricht vielmehr voll und ganz dem Stadium, in dem sich unsere Kultur befindet, das heißt eine Kultur, die derart schwerwiegende Ereignisse zu bewältigen hat wie einen *Marx*, einen *Nietzsche* und einen *Freud*, jene «drei Lehrer des Argwohns (soupçon)», wie Paul Ricoeur sie tituliert, die die Illusionen des menschlichen Bewußtseins in einer höchst radikalen Weise abgebaut haben. Dabei übertrugen sie letztlich nur *Feuerbachs* Intuition in die Praxis, die Intuition «jenes ersten, der gesehen und gesagt hat, der Mensch entleere sich im Absoluten, das Absolute bedeute für ihn ei-

ne Art Substanzverlust, und daher bestehe die Aufgabe des Menschen darin, sich seine ihm gehörende Substanz wieder anzueignen und jenes Verbluten der Substanz im Sakralen zum Stehen zu bringen». Und Paul Ricoeur fügt dann weiter hinzu: «Ich möchte durchaus mit Bonhöffer und anderen annehmen, daß in Zukunft eine aus Feuerbach und jenen drei Lehrern des Argwohns genährte Kritik der Religion zum gereiften Glauben eines modernen Menschen gehört. In diesem Sinne gehört, so kann man sagen, der Atheismus, der die Götter der Menschen betrifft, künftig durchaus zu jedem möglichen Glauben. Was wir uns also anzueignen haben, ist zunächst die Kritik der Religion als Maske, – als Maske der Angst, als Maske der Herrschaft und als Maske des Hasses. Eine marxsche Kritik der Ideologie, eine nietzschesche Kritik des Ressentiments, eine freudsche Kritik der infantilen Angst und Hilflosigkeit sind hier die Zukunftswege, die jede Art tieferen Nachdenkens über den Glauben betreten muß.»[25] Wenn wir danach dann in einem Buch einen Satz wie diesen lesen: «Das Problem von morgen ist nicht das Problem des Atheismus»[26], so sind wir zu der Annahme versucht, man spreche hier zu uns von einem anderen Zeitalter als dem unseren.

Zweifellos befinden wir uns, unter religiösem Gesichtspunkt betrachtet, in einer im Verhältnis zur Zeit Christi völlig neuen Situation. Die Zeitgenossen Christi waren spontan religiöse Menschen. In dem Maße, in dem die Religion dem Menschen von seiner Substanz nimmt, zugunsten eines magischen Sakralen, kann man mit Bonhöffer sagen, daß die Religion einem Kindheitszustand der Menschheit entspricht. Daher kann man, insofern und insoweit die Menschheit ihre Großjährigkeit erreicht hat, oder zumindest danach strebt, sie zu erreichen, den modernen Menschen als ein *unreligiöses* Wesen definieren. In diesem historischen Urteil liegt etwas Wahres. Selbst wenn der moderne Mensch noch lange nicht das Erwachsenenalter erreicht hat, selbst wenn die religiöse Funktion sich weiter in ihm auswirkt, unter Formen, die von denen verschieden sind, unter denen sie in den großen historischen Religionen auftrat, so ist es gewiß, daß jede Bewegung des heutigen Denkens in zunehmendem Maße dahin tendiert, Gott seine Attribute zu nehmen, damit der Mensch in ihren Genuß kommt .

So bleibt, selbst wenn man die vielfältigen Mehrdeutigkeiten einer systematischen Gegenüberstellung von Glaube und Religion klar als solche kennzeichnen muß, die Tatsache, daß *Bonhöffer* eine richtige Frage gestellt hat, wenn er sich fragte, wie man den Gott Jesu Christi einem Menschen verkünden solle, für den es kein «religiöses Apriori» mehr gibt, wie man es anstellen solle, daß Jesus Christus der Herr der Religionslosen wird.[27]

Müssen wir also eine religiöse Vorstufe im Sinne der abergläubischen und götzendienerischen heidnischen Religionen begünstigen? Wir antworten mit einem entschiedenen Nein. Wir können uns diesen religiösen Archaismus sehr gut ersparen. Das liefe der Humanisierungsbewegung als Rhythmus der Geschichte zuwider; das liefe aber auch der Bewegung des jüdisch-christlichen Glaubens zuwider, soweit man diesen als Kritik der Religion im Sinne des Bemühens des Menschen um eine Selbstrechtfertigung durch Riten oder einer Demission des Menschen in der Ordnung seiner Verantwortlichkeiten zu verstehen hat. Damit das Wort Gottes einen Ansatzpunkt im Menschen unserer entsakralisierten Zivilisation finden kann, bedarf es nicht der Erneuerung einer archaischen oder illusorischen Sakralität; was notwendig ist, ist vielmehr eine Erneuerung jenes *Ur-Sakralen*, von dem wir oben gesprochen haben, jenes Sakralen, das mit der Wahrheit des Menschen als Mysterium seiner Offenheit für eine Transzendenz zusammenfällt. Es genügt nicht, von menschlicher Natur zu sprechen. Vom Mysterium seiner Schöpfung her fällt die Wahrheit des Menschen in seiner – Bonhöffer sagt *weltlichen* – Autonomie mit seinem Geöffnetsein für das Kommen eines Wortes zusammen, worüber er nicht verfügt. Dieses *Ur-Sakrale* hat notwendig eine *ethische* Dimension. Und man wundert sich, daß P. Daniélou in seinem Bemühen, den Glauben in der Religion zu verwurzeln, diese ethische Forderung völlig mit Schweigen übergeht. Daher kommt ihm ein *religionsloses* Christentum als etwas viel Ungeheuerlicheres vor als ein *soziologisches* Christentum. Wer weiß? Das Sakrale des christlichen Glaubens ist Forderung nach Heiligkeit: es betrifft das ganze Leben, es schließt ein moralisches Engagement ein. So neigen wir am Ende zu der Annahme, daß ein Atheismus mit einer ethischen Forderung der wahren Substanz des Christentums näher ist, als ein abergläubischer oder mystifizierender Theismus.

Mann kann für ein «Volks-Christentum» plädieren, für ein Christentum der einfachen Seelen und der Sünder. Doch kann man gewiß nicht für ein soziologisches Christentum plädieren, das vom persönlichen Glaubensengagement dispensieren

würde. Das hieße den spezifischen Charakter des Christentums als «bevorzugten Platzes der Dialektik Glaube-Religion» verkennen.[28] Wir können nicht zugeben, daß das einzige Mittel der Förderung eines Christentums der Armen darin bestehen soll, sich wie mit einer historischen Schicksalhaftigkeit mit dem allzu leichten Rückfall des Christentums in eine «Religion für das Volk» abzufinden. Das hieße der Macht des Evangeliums wie der ihm entströmenden Hilfe für die Armen unrecht tun.

Die Chancen der Entsakralisierung

Wir können nun auf die Frage zurückkommen, die am Ausgangspunkt dieser Betrachtung stand: Bietet uns die unerbittliche und nicht mehr rückgängig zu machende Entsakralisierungsbewegung eine neue Chance für die Heiligung des Menschen?

Die Antwort muß notwendig sehr nuanciert ausfallen. Selbstverständlich ist die Bewegung der Entsakralisierung ein tragisches Phänomen in dem Maße, in dem es in religiöser Hinsicht leer macht. Doch insoweit es mit einer radikalen Entmystifizierung der Illusionen und des Götzendienstes des religiösen Bewußtseins zusammenfällt, kann es paradoxerweise dem authentisch religiösen Sakralen dienen, in dem der Glaube einwurzeln muß. In diesem Sinne steht die Eroberung des Universums durch den modernen Menschen und damit der Rückgang des Sakralen auf derselben Linie wie der Prozeß der Entsakralisierung im Herzen der jüdisch-christlichen Religion. Man darf also angesichts des Niederganges der Religion durchaus weniger pessimistisch sein, als manche es tatsächlich sind. Wenn die Entsakralisierung im Sinne der Wahrheit des Menschen verläuft: Autonomie, verantwortliche Bewältigung des Lebens, Solidarität mit den Menschen, so kann sie durchaus das Sakrale im Sinne des wahrhaft Religiösen, als Gemeinschaft bildende und gemeinschaftsbestimmte Wirklichkeit, als Anlaß zur Hoffnung auf das vom Glauben gebildete echte religiöse Beziehungsverhältnis, begünstigen.

Man kann daher nicht von einer Rückkehr ins Vergangene träumen. Es geht darum, das Wort Gottes einem Menschen zu verkünden, der seine Selbständigkeit gewonnen und eine gewisse Anzahl religiöser Überfremdungen entmystifiziert hat. Ist dieser «religionslose» Mensch für den Anruf eines Wortes, das ihm neue Existenzmöglichkeiten offenbart, verfügbarer? Man muß sich hier vor jedem naiven Optimismus hüten. Wie es Paul Ricoeur deutlich erkennt, setzt mit dem Rückgang des Sakralen in der modernen Welt ein neues Vordringen der Rationalität ein. Doch diese wachsende Rationalität fällt ihrerseits mit einer wachsenden Absurdität zusammen.[29] In unserem entsakralisierten Universum wird alles zum «Verfügbaren», was kein Mysterium mehr birgt. Selbst Geburt und Tod sind keine sakralen Dinge mehr: man plant Geburten, und der Tod ist nur noch ein Bruch, ein Zufall in der Ordnung der menschlichen Verfügbarkeiten. Da aber andererseits die wachsende Rationalität mit einem stetigen Wachsen der menschlichen Macht in der Ordnung der Produktion, der Nutzung und der technischen Umwandlung des Universums Hand in Hand geht, begreift man, daß die Frage nach dem Warum, die Frage nach dem Sinn, immer dringlicher wird.[30]

Die Eroberung des Kosmos löst also auf der Gegenseite ein lebendigeres Gefühl für die Sinnlosigkeit der menschlichen Situation aus, dessen Echo sich unschwer in der modernen Literatur und Kunst finden läßt. Man könnte ebenfalls zeigen, daß die Entsakralisierung der Natur und das Übermaß an Rationalität in unserer technischen Welt als Kompensation ein Phänomen der Resakralisierung auslöst, wobei aber das Sakrale nicht mehr an den unmittelbaren Kontakt mit der Natur geknüpft ist, sondern an die großen Kollektivmythen der sozialen Gruppe. «Die Gesellschaft wird zum Feld und Ort der Kräfte, die der Mensch als sakral erkennt und empfindet... Die Entsakralisierung der Natur geht mit einer Sakralisierung der Gesellschaft Hand in Hand. Eine in der Menschheitsgeschichte einmalige Erfahrung.»[31]

Müssen wir unter Berufung darauf, daß seit der Entmystifizierung des religiösen Bewußtseins die *Innerlichkeit* (intériorité) als mögliches Feld für das wahrhaft Sakrale des Glaubens mehrdeutig geworden ist, stärker auf diese quasi-sakrale Kommunion mit der Geschichte, der Welt der Arbeit und des Fortschrittes setzen? Nach unserer Meinung nicht. Weder die Innerlichkeit, noch die Kommunion mit modernen Kollektivitätsmythen in der Ordnung des Politischen oder des technischen Fortschrittes sind bevorzugte Stellen, an denen die Frage nach Gott eine Bedeutung bekommen kann. Die Geschichte ist zu sehr generisch als daß das Persönliche darin anerkannt wäre, und außerdem ist sie zu sehr der Zukunft zugewandt. Was es zu erneuern gilt, ist der Bereich der *menschlichen Existenz* und der durch die Begegnung mit dem Anderen enthüllten Existenzmöglichkeiten. Das ist

zugleich etwas anderes als die reine Innenwendung mit all ihren Gefahren der Illusion, aber auch etwas anderes als die quasi-sakrale Kommunion mit der Gruppe und all den damit verbundenen Gefahren einer magischen Sakralität.

Wir wären also vollkommen bereit, die Formel anzunehmen: «Wir müssen die Substanz des Sakralen überall da verteidigen, wo sie sich findet», doch unter der Bedingung, daß das Sakrale im Sinne der Ur-Wahrheit des Menschen als Mysterium des Geöffnetseins und der Kommunion verstanden wird. Alles, was den Menschen als «heilige (sacré) Geschichte» wieder hergestellt, hat im Verhältnis zum Worte Gottes die Bedeutung eines Vorverständnisses. Wir müssen zum Ursprünglichen zurückkehren, um im Menschen diesen Boden, diesen Mutterboden zu finden, den Boden der Absichtslosigkeit, des Geöffnetseins für den anderen, der Freiheit, – nicht als unbegrenzte Fähigkeit des Bestreitens, sondern als Liebe und Geschenk. Der Sinn für die zwischenmenschliche Begegnung muß gepflegt werden, jedoch unter der Bedingung, daß nicht der Magie der «Begegnung» geopfert wird. Es geht also um die Begegnung als Engagement, als Anerkennung des anderen in seiner Eigenart als unverletzliches Mysterium der Freiheit. In diesem Sinne kann man die Zeilen von Hans Urs von Balthasar neu lesen: «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 ernst zu nehmen, wie sie selber als Nächste von den (wahren) Christen ernst genommen werden, um den kürzesten, zwingendsten Weg zu Gott gefunden zu haben.»[32]

In dem Augenblick, in dem Gott mit der Feststellung behaftet ist, er sei unnütz in unserer Welt der Verfügbarkeit, der Leistung und der Wirksamkeit, hat der Mensch möglicherweise eine neue Möglichkeit, Gott um *seiner selbst willen* zu suchen und nicht um seines Nutzens willen. Es geht nicht an, daß wir Gott nur suchen, wenn wir die Grenzen unseres Erfahrungsbereiches erreicht haben, gewissermaßen als Nothelfer unserer Unzulänglichkeiten oder als Patentlösung für unsere unlösbaren Probleme .Es geht darum, daß wir in uns einen «Raum für das Befragtwerden» schaffen, derart, daß wir Gott als einen Anruf *erwarten* können, als ein Ereignis, als ein schöpferisches Wort, das in uns neue Existenzmöglichkeiten weckt.[33]

Die Grenzen der Unterscheidung Glaube-Religion

Wenn wir uns zum Abschluß ein Urteil über den Plan eines religionslosen Christentums im Sinne *Bonhöffers* bilden müßten, würden wir folgendes sagen: Der unerbittliche und nicht umkehrbare Prozeß der Entsakralisierung, der sich in der modernen Welt vollzieht, kann die Wiederentdeckung des spezifisch christlichen Religiösen fördern, in dem Maße, in dem es das Wesen des christlichen Glaubens ist, danach zu streben, die allen Religionen gemeinsame Kluft zwischen Sakralem und Profanem zu überbrücken. Der Glaube ist ein ganzheitlicher Akt, der die gesamte Existenz des Menschen einbezieht und keine profane oder vom moralischen Gesichtspunkt aus betrachtet neutrale Zone «draußen» läßt. Es gibt also, wie wir oben sahen, eine *Kritik der Religion*, die nicht nur berechtigt, sondern geradezu eine Forderung des Glaubens und der Heiligkeit ist, in dem Umfang, in dem die Religion mit einem Bestreben der Selbstrechtfertigung oder einer Demission von der verantwortlichen Bewältigung des Lebens zusammenfällt. Doch wenn man von einem religionslosen Christentum spricht und damit leugnen will, daß der Glaube seine Wurzeln in einer religiösen Dimension des Menschen besitzt und sich notwendig religiöse Ausdrücke verschafft, so gelangt man in eine Sackgasse.

Denn der christliche Glaube ist Glaube des Menschen *auf eine menschliche Weise*. Er wurzelt im Ur-Sakralen; der Wirklichkeit des Menschen als Geschöpf Gottes. Ohne daß der Mensch es weiß, ist Gott der *Horizont*, von dem aus er seine eigene Existenz und die Begegnung mit den anderen als menschlichen Personen bestimmt. Auf der anderen Seite sind das Hören des Wortes Gottes, der Empfang der sakramentalen Zeichen, die der Herr sich ausgewählt hat, um sich selbst mitzuteilen, und das Gebet, in dem der Mensch sich an seinen Gott wendet, um ihn anzubeten, seine Gnade und seine Hilfe zu erbitten, menschliche Ausdrucksformen, die notwendigerweise einen religiösen Charakter besitzen. Das *Gebet* vor allem stellt ein entscheidendes Kriterium dar, an Hand dessen sich alle Mehrdeutigkeiten sichtbar machen lassen, die sich hinter der Idee eines religionslosen Christentums verbergen.[34] Mit anderen Worten, das Christentum ist nicht reiner Glaube: es ist die wahre Religion, weil es die Antwort des Menschen an den wahren Gott ist. Der Glaube verdrängt die Reli-

gion nicht, sondern nimmt sie in sich auf und heiligt sie. Er verpflichtet den Menschen, alle religiösen Ausdrucksformen zu reinigen, in denen er Gefahr läuft, seine eigene Gerechtigkeit zu suchen.

Wir haben wiederholt auf den vorhergehenden Seiten die Gefahren eines soziologischen Christentums aufzeigt, das den Menschen von einem persönlichen Engagement dispensieren würde, oder eines allzu oberflächlich religiösen Christentums, das den Menschen der Verpflichtung entheben würde, seine menschliche Existenz energisch und mutig auf sich zu nehmen. Gott muß im Mittelpunkt unseres Lebens anerkannt werden und nicht allein an der Grenze unserer Möglichkeiten und Fähigkeiten. Doch darf man nicht, unter dem Vorwand, der moderne Mensch sei mündig geworden oder glaube es wenigstens, ein *religionsloses Christentum* predigen, das sich mit der Neigung des Menschen, *sich selbst zu genügen*, abfinden könnte.

Der Glaube als Antwort an den wahren Gott bildet das wahre religiöse Verhältnis zu Gott, in welchen Phasen und Zeitaltern der Menschheitskultur wir auch stehen mögen: er wird immer eine vertrauensvolle *Hingabe* in die Hände Gottes fordern. Der Gläubige weiß, daß diese Hingabe keine Demission, keine Entlassung aus der Verantwortung und auch keine Überfremdung ist. Die seltsame Wahrheit lautet, daß der Mensch sich selbst nur findet, wenn er sich verliert und in dem, der sein Leben, seine Freiheit und sein Glück ist, über sich selbst hinausschreitet.

[1] A.-M. Besnard, Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit: Concilium I (1965) 723–734.

[2] Wir entnehmen diesen Ausdruck Paul Ricoeur, La critique de la religion, Bulletin du Centre protestant d'études, Juni 1964, 6.– Über diesen Stand des Glaubens für eine Zeit der Ungewißheit sei verwiesen auf das besonders anregende Werk von O. Rabut, La vérification religieuse, Editions du Cerf, Paris 1964. (Vgl. 95: «Da der Glaube Prinzip des Lichtes oder der geistigen Durchdringung ist, ist er vielmehr an einen geistigen Keimungsakt als an logische Schlußfolgerungen gebunden. Daher sind Anhänglichkeit an das Christentum (mit ihrer Erleuchtung) und die Zurückstellung des Urteils keine einander widersprechende Verhaltensweisen.») Siehe auch J. Metz, Der Unglaube als theologisches Problem: Concilium I (1965) 484–492; I. F. Görres, Der Unglaube des Gläubigen, Incroyance du croyant, Signes des temps IV (April) 1959; Ph. Roquelo, Une foi normalement difficile? Science et Foi, Fayard, Paris 1963, 35–67. Man lese ferner das ergreifende Zeugnis von P. D. Dubarle in seinen Ausführungen auf der Woche der katholischen Intellektuellen, 1965. Wir wollen nur folgende Zeilen zitieren: «Der hl. Johannes vom Kreuz beschreibt in seinem Werk das Grauen der Nacht des Geistes, durch das derjenige hindurchgehen muß, der bis zum Ende seiner Gottgewißheit gelangen will. Zweifeln Sie nicht daran: die moderne Menschheit mit der ihr eigenen Bewußtseinsform und dem unaufhaltsamen Aufstieg der ihr eigenen Kräfte, mit der geistigen Negativität, die Freiheit ist, mit der Wissenschaft, mit der Beherrschung der Natur, mit der, wenn auch zunächst nur in der Planung, die Herrschaft über sich selbst Hand in Hand geht, diese Menschheit und ihre Energie sind nichts anderes als die alle betreffende Banalisierung – die für europäische Gesellschaften geltende Demokratisierung, wenn man mir diesen Ausdruck gestatten will – der Nacht des Geistes, von der bei dem mystischen Schriftsteller des 16. Jahrhunderts die Rede ist.» (Dieu aujourd'hui, Desclée de Bouwer, 1965, 35).

[3] Wir nehmen hier Bezug auf jene charakteristische Bemerkung von P. Y. Congar: «Die Leuchttürme, die Gottes Hand an der Schwelle des Atomzeitalters entzündet hat, heißen Therese von Lisieux, Charles de Foucauld, die Kleinen Brüder und Kleinen Schwestern und ihre Parallele in Taizé...» in: Pour une Eglise servante et pauvre, Editions du Cerf, Paris 1963, 123. – Über die Ablehnung der «Synthese» zwischen Christus und der Welt und über den Gehorsam der Liebe als grundlegende Haltung des Christen, vgl. den schönen Artikel von H. Urs von Balthasar, Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualitäten der Kirche: Concilium I (1965) 715–722. – Verwiesen sei ferner auf sein Büchlein, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln, 1963, das eine ausgezeichnete Einführung zu den meisterlichen Thesen ist, die er in seinem großen Werk: Herrlichkeit, entwickelt. – Zu den schönsten jüngeren Zeugnissen über das, was wir anonymer Charakter der Liebe nennen, sei nur zitiert: Carnet de route de Jean Ploussard, Texte, gesammelt von Th. Rey-Mermet, Vorwort von Paul-André Lesort, Ed. du Seuil, Paris 1964 und S. de Beaurecueil, Nous avons partagé le pain et le sel, Ed. du Cerf, Paris 1965.

[4] Ch. Duquoc, Historische Situation des Gläubigen und christliche Existenz, Concilium I (1965) 776–783.

[5] M.-D. Chenu, La Parole de Dieu II: L'Evangile dans le temps, Editions du Cerf, Paris 1964, und J. Daniélou, L'Oraison problème politique, A. Fayard, Paris 1965.

[6] M.-D. Chenu, op. cit., 29.

[7] M.-D. Chenu, op. cit., 33.

[8] M.-D. Chenu, op. cit., 299. In demselben Sinne bewegt sich die Unterscheidung, die K. Rahner vorschlägt, zwischen Handeln der Kirche und christlichem Handeln außerhalb des Einflußbereiches der Kirche. (Vgl. Sendung und Gnade, Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 3 1961.).

[9] Ch. Duquoc, Signification ecclésiale du laïcat, Lumière et Vie 65 (1963) 84.

[10] M.-D. Chenu, Les signes des temps, Nouv. Rev. Theol. Jan. (1965) 37.

[11] Wir verweisen auf die Arbeiten von R. Bultot, La doctrine du mépris du monde, IV, 1 u. 2: 1e XI° siècle, Paris-Löwen 1964. Siehe auch das Sammelwerk: Le mépris du monde, (Problèmes de vie religieuse) Editions du Cerf, Paris 1965.

[12] M.-D. Chenu, op. cit., 298.

[13] J. Daniélou, Le peuple chrétien selon Péguy, Etudes, Sept. (1965) 175–186.

[14] H. Urs von Balthasar, Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche, Concilium I (1965) 720.

[15] Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcat, Editions du Cerf, Paris 1964, 652. (Deutsch: Der Laie, Übers. von der Gemeinschaft der Dominikaner in Walberberg, Stuttgart 1964).

[16] Zu dieser doppelten Haltung dem sakralen Charakter der Natur gegenüber vgl. den Artikel von A. Jeannière, L'athéisme aujourd'hui, Rev. de l'Action populaire, Juni (1965) 645–660. – Unter den zahlreichen Werken, die sich der Untersuchung des Phänomens der Desakralisierung widmen, wollen wir hier außer dem Buch von P. Chenu nur die folgenden zitieren: H. Urs von Balthasar, Dieu et l'homme d'aujourd'hui, Desclée de Brouwer, 1958; E. Borne, Dieu n'est pas mort, Fayard, Paris 1956; J. Lacroix, Le sens de l'athéisme moderne, Casterman, Tournai-Paris 1958; A. Dondeyne, La foi écoute le monde, Ed. universitaires, Paris 1964; O. Rabut, Valeur spirituelle du profane, Editions du Cerf, Paris 1963; Weltverständnis im Glauben, hrsg. von J. Metz.

17 M.-D. Chenu, op. cit., 252.

18 M.-D. Chenu, Consecratio mundi, Nouv. Rev. Theol. Juni (1964) 608–618.

19 M.-D. Chenu, art. cit., 612.

20 J. Grand'Maison, Le monde et le sacré, I: Le sacré (Collection points d'appui), Les Editions ouvrières, Paris 1966. Für eine allgemeine Auseinandersetzung mit der Frage des Sakralen und des Profanen, sei auf die klassischen Arbeiten verwiesen: M. Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris, Payot 1949; M. Eliade, Le sacré et le profan, Gallimard, Paris 1965; J. Cazeneuve, Les rites et la condition humaine, P.U.F., Paris 1958; G. van der Leeuw, La religion dans son essence et ses manifestations, Paris, Payot 1948, (Original niederländisch); R. Caillois, L'homme et le sacré, Gallimard, Paris 1962. – Für eine christliche Reflexion über das Sakrale und das Profane seien folgende Untersuchungen genannt: L. Bouyer, Le rite et l'homme, Paris, Editions du Cerf, 1962; J.-P. Audet, Le sacré et le profane: leur situation en Christianisme, Nouv. Rev. theol. 79 (1957) 33–61; Le sens actuel du sacré, Maison-Dieu 17 (1949); A. Martimort, Le sens du sacré, Maison-Dieu 25 (1951), 47–74; B. Häring, Das Heilige und das Gute, Le sacré et le bien, übers. von R. Givord, Paris, Fleurus, 1963.

21 J. Grand-Maison, op. cit., 26.

22 P. Ricoeur, La critique de la religion, Bulletin du centre protestant d'études, Juni (1964) 6.

23 A. Jeannière, art. cit., 653.

24 Es gibt bereits eine sehr reichhaltige Literatur über Bonhöffer. Unter den in französischer Sprache erschienenen Arbeiten greife man zu: R. Marlé, Un témoin de l'Eglise évangélique: Dietrich Bonhoeffer, Rech. sc. rel. 53 (1965) 44–76; A. Dumas, Dietrich Bonhoeffer et l'interprétation du Christianisme comme non-religion, Arch. de sociol. des religions 19 (Jan. bis Juni 1965) 5–29; C. Geffré, La critique de la religion chez Barth et Bonhoeffer, Parole et Mission 31 (Okt. 1965) 567-583.

25 P. Ricoeur, art. cit., 12.

26 «Das Problem von morgen ist nicht das Problem des Atheismus, sondern das des Neu-Heidentums, das dabei ist, sich zu formieren und seinen Ausdruck zu suchen.» (J. Daniélou, op. cit., 99).

27 D. Bonhöffer, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1951.

28 P. Ricoeur, Sciences humaines et conditionnements de la foi, Dieu aujourd'hui, Paris, Desclée de Brouwer 1965, 141–143.

29 P. Riceur, Le langage de la foi, Bulletin du centre protestant d'Etudes Juni (1964) 20.

30 P. Ricoeur, Dieu aujourd'hui, 140.

31 J. Ellul, Le sacré dans le monde moderne, Le semeur 2 (1963) 36.

32 H. Urs von Balthasar, Gott begegnen in der heutigen Welt, Concilium I (1965) 473.

33 In dieser Richtung versucht Paul Ricoeur über die freudsche Kritik der Religionen hinaus zu kommen in seinem Buch: De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris, Editions du Seuil, 1965. P. Ricoeur ist der Auffassung, daß die Aufgabe der Entmystifizierung, die durch das kulturelle Ereignis der Psycho-Analyse unvermeidlich geworden ist, die Aufgabe des Glaubens schlechthin ist. Wer an der Auffassung des Theologen über das Werk Ricoeurs interessiert ist, lese den ausgezeichneten Bericht darüber von J. Pohier, Au nom du Pére..., Esprit (März 1966) 480–500 und April 1966, 947–970.

34 Vgl. J. Bosc, Note sur Foi chrétienne et religion, Parole et Mission, 31 (Okt. 1965) 584–589.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CLAUDE GEFFRÉ

Geboren 1926 in Niort (Frankreich), Dominikaner, zum Priester geweiht 1953. Er studierte am Seminar S. Sulpice, am Angelicum in Rom und an der Ordenshochschule in Saulchoir (Frankreich). 1956 doktorierte er mit der These: Le péché comme injustice et comme manquement à l'amour. Er ist Dogmatikprofessor und Rektor der Ordenshochschule von Saulchoir. Er veröffentlichte verschiedene Aufsätze in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques, La vie spirituelle, Parole et Mission.

Baldomero Jiménez Duque

Aktuelle spanische Literatur über Spiritualität

Die Literatur über die Probleme des geistlichen Lebens beginnt in der spanischen Literatur wichtig zu werden. Es ist bekannt, daß diese Literatur in früheren Zeiten sowohl in ihrem lebendigen Erfahrungsmaterial als auch in ihrer Theorie, die nach mehr oder weniger scholastischen Formen aufgebaut wurde, sowie als «fromme» Verbreitungsliteratur in Spanien eine außerordentlich reiche Fülle aufwies. Im 18. und 19. Jahrhundert aber folgte ein Zusammenbruch, der in der ganzen christlichen Welt gemeinsam stattfand; nur wenige prophetische Gestalten, die im vergangenen Jahrhundert emporragen, bilden eine Ausnahme.

In der ersten Hälfte des jetzigen Jahrhunderts kam es zu einem Erwachen der Studien über Geistigkeit, doch in sehr beschränkter Form. Man wollte an das 17. Jahrhundert anknüpfen und die Probleme von dort weiterführen, wo und wie die quietistische Krise sie gelassen hatte. Auf der Grundlage gewisser mehr oder weniger anfechtbarer Prinzipien der Theologie und einer rationalen, abstrakten Psychologie diskutierte man reichlich und selbst heftig über einige Probleme, die infolgedessen aprioristisch aufgezogen waren und nach Schulvorurteilen gelöst wurden, wobei man zuweilen beinahe auf das juridische Gebiet abschweifte. Beispiele solcher Probleme sind: ob die erworbene Kontemplation möglich sei oder nicht; ob die Berufung zur Mystik allgemein sei oder nicht; ob die Vollkommenheit der Heiligkeit ohne Mystik oder mit ihr möglich sei oder nicht usw. Unter Mystik verstand man immer in irgendeiner Färbung die Erfahrung des Wirkens Gottes im Herzen. Die Namen Villada SJ., Seisdedos SJ., Arintero OP., Crisógono OCD. hatten den besten Klang. Ehrenvoll und auf einer eigenen Ebene ist Amor Ruibal zu erwähnen, der in seinen Studien über Philosophie und Dogma nicht nur mit historischer, sondern gleichzeitig auch philosophischer und theologischer Perspektive an die großen Fragen der Geistigkeit herantrat, ohne jedoch zu positiven und abschließenden Lösungen zu gelangen.

Heute stehen wir vor einem sehr klaren Panorama. Die Literatur über Spiritualität in spanischer Sprache fügt sich rasch in die überall herrschenden Strömungen ein, denen das 2. Vatikanische Konzil einen machtvollen Auftrieb gegeben hat. Natürlich wird sie bei ihrer gewissen Rückständigkeit durch zahlreiche Übersetzungen fremdsprachiger Werke angeregt und angespornt. Wir werden hier nur spanische Erzeugnisse nennen, die wegen ihres Wertes Erwähnung verdienen. Ich werde sie in die fünf Richtungen eingliedern, die mir am interessantesten erscheinen. Von geschichtlichen Werken sehe ich vollständig ab, obwohl sie durch das ganze Jahrhundert mehr und mehr in großer Zahl erschienen und von großem Werte sind. Ebenso gehe ich nicht auf die Bemühungen zur Ausgrabung und Veröffentlichung alter Texte ein, die sich bei dem gewaltigen alten Reichtum des geistigen Lebens und seiner Literatur in Spanien leicht erklären lassen. Nur schon die Aufzählung der aktuellen Werke über allgemein anerkannte Gestalten wie Raimundus Lullus, Ignatius von Loyola, Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz, würde mehrere Bände füllen.

Die glutvoll empfundene Leidenschaft für das Ewige, das Absolute, ist immer eine Konstante der spanischen Seele gewesen. Daher stand das religiöse Problem bei ihr immer im Vordergrund und bildete den Kern ihrer Kultur. Und da aus historischen Gründen vom 15. bis zum 19. Jahrhundert die einzige praktisch vorhandene «Religion» das römisch-katholische Christentum war, bildeten die Kundgebungen dieser religiösen Leidenschaft eine intensive Äußerung des Katholizismus oder dann aus Reaktion beinahe einen religiösen Nihilismus wütend antikatholischer Prägung. Wir stehen hier letztlich vor dem tiefsten, unausweichlichen Problem aller Zeiten und Kulturen.

Die moderne Version dieser Leidenschaft für das Ewige, in letzter Hinsicht für Gott hat uns Miguel de Unamuno geboten. Sein Fall ist in dieser

Hinsicht kennzeichnend. Und sein Einfluß ist auf weite Gebiete der spanischen Kultur stark gewesen. Er hat um das Thema Gott nicht nur eine Problematik elementarer Prägung aufgeworfen, sondern durch seine kraftvolle Darstellung und seinen «gefühlsmäßigen» Existentialismus seine blendende Unruhe und seine unsichere Lösung, die verzweifelte Hoffnung, auf die Ebene der Mystik erhoben. Auf der Bahn, die er gezogen, haben seither Autoren mit rechtgläubigem Empfinden und tiefem Denken weiter gearbeitet, z. B. X. Zubiri[1], J.-L. Aranguren[2], P. Laín Entralgo[3], A. Ortega[4], M. Benzo[5] usw. Bei ihnen begegnen die Zonen der Geistigkeit und des Religiösen wechselseitig der des Christlichen und blicken auf hohe Horizonte.

Die Entdeckung Gottes durch den Menschen ist nicht der Abschluß eines dialektischen, rationalistischen Prozesses, sondern eine lebendige und daher auch rationale Intuition. Sie steht in der Dimension des Geheimnisses. Darnach wird, wenn man will, die Dialektik um dieses Geheimnis, das nun zum Problem geworden ist, aufsteigen. Die Wiederbegegnung mit Gott wird besonders wachsen, wenn sich das Herz des Menschen der Offenbarung erschließt, welche der Glaube entdecken kann und die Liebe zu lebendiger Erfahrung macht. Die metaphysische Erfahrung verlängert sich so in die mystische und wird zur «integralen Erfahrung», welche Bergson in den großen christlichen Mystikern anerkannte. Auf dieser Linie bewegt sich die Arbeit von O. González de Cardenal[6]; seiner Ansicht nach ist es die Auffassung des hl. Thomas, der darin zahlreichen, mehr oder weniger vollständigen Dokumenten der früheren christlichen Literatur folgt, daß der Mensch, Geschöpf und Abbild Gottes, seine mögliche Vollkommenheit nur in Gott entfaltet und gewinnt.

Die Sicht des konkreten Menschen, wie er sich heute immer besser erkennt und folglich sein religiöses Leben gestaltet und Gott es überdies in jedem Menschen neuzuschaffen scheint, ruft heutzutage eine Reihe psychologischer Veröffentlichungen hervor, die sich den Problemen widmet, welche die Phänomenologie des geistlichen Lebens auf der ganzen Skala seiner Möglichkeiten und Bestrebungen aufwirft. Es handelt sich nicht um abstrakte Aufstellungen, sondern um solche existentieller Natur, die aber mit Hilfe einer wissenschaftlichen, nicht bloß beschreibenden, partikulären und individualistischen Psychologie erreicht werden, an die sich die spanische geistliche Literatur seit dem 16. Jahrhundert gehalten hatte. Es seien als Beispiele die Studien von C. Vaca[7], A. Roldàn[8] und zahlreiche Artikel in Zeitschriften[9] erwähnt.

Die Hebung der Stellung der Laien in der Kirche, welche das 2. Vatikankonzil feierlich bekräftigt hat, spiegelt sich unter anderem in dem Drang nach einer Vollkommenheit des christlichen Lebens aus, die für die Menschen in der Welt, welche ja den größten Teil des heiligen Volkes bilden, passen kann. Bekanntlich war die geistliche Literatur im allgemeinen für Menschen gedacht, welche von den weltlichen Bindungen des menschlichen Lebens absahen oder sich ihnen nach Möglichkeit zu entziehen suchten. Das Mönchtum bildete für sie das *analogatum princeps* der Vollkommenheit und Heiligkeit. Die vertiefenden Studien, die in der letzten Zeit über das Geheimnis der Kirche erschienen, sowie die verschiedenen Apostolatsbewegungen der Laien, die seit einem Jahrhundert verwirklicht worden sind, haben das Bewußtsein dafür geweckt, daß alle Getauften die Berufung zur Vollkommenheit haben. Vieles ist hierüber geschrieben worden. Das Buch von Lili Alvarez[10], köstlich in seiner angriffigen Art, erlebt immer neue Auflagen; es bildet gleichzeitig ein Manifest und ein Dokument, ein Werk voller Leben und Ungenauigkeit. Auch die gewandten Schriften von L. De Echeverría[11], J. Urteaga[12], J. Ma. Cabodevilla[13], A. Huerga[14], J. Ordóñez Márquez[15] gehen in der Richtung dieser steigenden Flut der Wünsche und Bestrebungen der Laien. Neben andern Veröffentlichungen hält die Zeitschrift «Laienapostolat» die Flamme lebendig.

Vor allem ist es das konkrete Thema der Heiligkeit in der Ehe, die eine der nachdrücklichsten Situationen des Laienlebens darstellt – das Buch Cabodevillas befaßt sich mit ihr –, das eine sehr weite, mehr oder weniger wertvolle und wiederholte Literatur hervorruft. F. Pagés Vidal[16] hat eine tiefschürfende Studie über die Laienspiritualität geschrieben. Mehrere theologische Wochen des Instituts Francisco Suarez widmeten ihre Arbeit der Auseinandersetzung über diese Probleme. Y. B. Jiménez Duque hat vor kurzem der Öffentlichkeit ein entsprechendes theologisches Buch übergeben.[17] Die Geistigkeit der Laien wird darin als die ganz allgemeine Geistigkeit des christlichen Lebens betrachtet, die sich aus sich selber erklärt, da die Taufe den Menschen zur christlichen «Person» macht, zur «Person» in der Kirche. Seine Ethik als Nachfolger Christi ist die der Seligkeiten. Sie verpflichtet ihn auf jeden Fall, in eschatologischer und

transzendenter Spannung und als Pilger zu leben, der jetzt hier inmitten der zeitlichen Wirklichkeiten wandert, der in sie eingesenkt ist, um sie zu erlösen und mit seinem christlichen Hauch zu heiligen, in einer unerläßlichen Askese, die seine Natur als Sünder und seine Teilnahme am Geheimnis Christi bis zum Tode immer von ihm fordern, damit er auf diese Weise den Himmel und die glorreiche Auferstehung erlangt. Die Geistigkeit der Nichtlaien (Kleriker, Mönche...) muß hernach als eigene Modalitäten ausgeprägt werden, wie es ihre ontische und juridische Stellung im Volke Gottes verlangt. Es geht nicht an, den Laien negativ als Nichtkleriker zu definieren, sondern der Kleriker ist als Nichtlaie, oder besser als qualifizierter Laie zu bestimmen. Letztlich muß das zu einem großen Teil künstliche Problem der «Spiritualitäten» innerhalb des Christentums vereinfacht werden. Das Grundgeheimnis ist für alle das gleiche; die existentielle Verwirklichung ist für jedermann persönlich und unwiederholbar. Einzig die Modalitäten, die von den Funktionscharismen einzelner «Orden» oder Gruppen zum Wohl der Kirche verlangt werden, können erlauben, daß man mit einer gewissen theologischen Grundlage von verschiedener Geistigkeit spricht, von mehreren Geistigkeiten einer einzigen gleichen Geistigkeit. Über priesterliche Geistigkeit verdient das Buch von J. Capmany erwähnt zu werden;[18] neben ihm stehen viele andere Arbeiten in Zeitschriften oder Sammelwerken, wie z. B. der Band *Homo Dei*.[19] Über monastische Geistigkeit sei der Band von G. Colombàs genannt[20] sowie sein Artikel «Die Auffassung vom Mönch und vom monastischen Leben bis zum Ende des 5. Jahrhunderts».[21] Interessantes Material stellen auch die 4 Bände der Akten des Kongresses über Vollkommenheit und Apostolat zusammen, der 1956 in Madrid abgehalten wurde.

Diese Hinwendung zum Geheimnis der Kirche mit allen Folgerungen, die sie in sich schließt, hat in Spanien und anderswo schon vor dem Konzil eine Spiritualität mit starken gemeinschaftlichem und sozialem Einschlag geweckt und zur Überwindung des Individualismus und Devotionalismus beigetragen, die in den Zeiten der Renaissance, des Barocks und der Romantik in der westlichen Kultur herrschten. Freilich sei anerkannt, daß diesem Individualismus und Devotionalismus oft ein genügender Inhalt nicht fehlte, und daß sie bei vielen Gelegenheiten sogar reich an caritativer und brüderlicher Auswirkung waren. Wir sehen hier von allgemeineren Werken ab, die jedoch kostbare Hinweise auf unser Thema enthalten, wie z. B. J.-Ma. Bover[22], E. Sauras[23], A. A. Galve[24], A. Bandera[25], J. A. Segarra[26], Theologische Wochen[27] usw., sondern wenden unsern Blick auf einige Studien über Liturgie und Geistigkeit; auf diesem Gebiet kommt die Geistigkeit kirchlicher Prägung besonders lebensvoll und tief zum Ausdruck. Wir finden auf diesem Feld einen fernen, aber für seine Zeit sehr wertvollen Vorläufer, der jedoch die verdiente Nachwirkung nicht erreichte. Es handelt sich um das Werk des Kardinals I. Gomà.[28] In neuerer Zeit sind die Beiträge von C. Floristán[29], I. Oñatibia[30], G. M. Brassò[31], J.-A. Pascual[32] hervorzuheben; besonders reichhaltig ist dank seiner breiten kulturellen Grundlage das Werk von C. Castro Cubells.[33] Erwähnt seien auch die Kommentare, die über die Liturgiekonstitution des zweiten Vatikankonzils erschienen sind, z. B. das Sammelwerk der BAC[34] und der Kommentar von M. Nicolau.[35] Nicht voll und befriedigend ist bis heute das gewaltige Problem des Verhältnisses zwischen Gemeinschaft und Person im religiösen Leben des christlichen Menschen erklärt worden, das die Liturgie lebendig verwirklicht und zeigt. Die Lösungen verschiedener unter den erwähnten Autoren sind zwar nicht originell, bieten aber trotzdem Anregungen von mehr oder weniger großem Interesse.

Heute wird die kirchliche Geistigkeit eingehend in den Kommentaren studiert, die fortwährend über die Kirchenkonstitution des zweiten Vatikanums erscheinen. Das geschieht z. B. im Sammelwerk, das die BAC in Bälde herausbringt, besonders im Abschnitt über das 5. Kapitel der Konstitution, der von B. Jiménez Duque unterzeichnet ist; sodann in der Zeitschrift Salmanticensis[36] usw.

Ich sehe hier von besonderen Themen, die sich aber in Spanien eigener Beliebtheit erfreuen, ab; ein Beispiel dafür wäre die Lehre und Praxis der *Geistlichen Übungen* nach der Methode des hl. Ignatius; die heutige Literatur darüber ist gut und reich: Casanovas, Calveras, Iparraguirre, González, Hernandez, Morta... Ebensowenig will ich mich länger bei den Verfassern von Synthesen aufhalten oder bei denen mit im engeren Sinne theologischer Tendenz, die sich mit dem Thema der Vollendung der christlichen Heiligkeit befassen.

Unsern Tagen zunächst stehen die Handbücher von E. Hernández[37], V. M. Balirach[38] und Royo Marín.[36] Sie alle folgen dem klassischen neuscholastischen aszetisch-mystischen Schema, nach dem man in den letzten Jahrzehnten gewöhnlich den

Aufbau der christlichen Vollkommenheit dargestellt hat. Der letzte der erwähnten Autoren hat eine außerordentliche Verbreitung erlangt. Und alle nehmen in den diskutierten Schulfragen eine entschlossene, starre Haltung ein, die dem «Feind» keine leichten Zugeständnisse macht. Die Methode, die sie befolgen, legt diese wenig biegsame Haltung nahe. Das Buch von G. Suárez bietet eine sehr solide Doktrin, hat aber vielleicht einen zu gedrängten Stil, so daß es weniger anziehend wirkt, als es verdient.[40] Eine sehr ausgeglichene Grundthese auf breiter theologischer Basis, die man im Auge behalten muß, wenn man die Grundlage für die christliche Geistigkeit und das Menschenbild, das sie aufbaut, besitzen will, bietet P. J. Alfaro.

Sehr interessante Teilstudien haben J. Alfaro[41], T. Urdánoz[42], B. Aperribay[43], A. De Villalmonte[44], E. M. Mendizábal[45], J. M. Alonso[46], M. Llamera[47] verfaßt. Die Liste ließe sich noch viel weiter führen. Es handelt sich hier um Arbeiten, die nach theologischen, biblischen und patristischen Kriterien durchgeführt sind, zuweilen auch die theologischen Konstruktionen des Mittelalters benützen, dabei aber mit Aufgeschlossenheit und feinem geschichtlichem Empfinden vorgehen und positive, tiefschürfende Lösungen zutage fördern. Der gewaltige Band von O. González de Cardedal[48] ist seiner Grundlage nach eine geschichtliche Studie über den hl. Bonaventura; aber der Verfasser leitet daraus Folgerungen und Erweiterungen ab, die aus der Studie ein großes Lehrwerk machen, welches eine glänzende Basis für den Aufbau einer trinitarischen Geistigkeitstheologie bietet, wie sie das christliche Dasein tatsächlich als Ausgangspunkt und als End- und Vollendungsziel, stets durch Christus, voraussetzt. Für das Studium einer trinitarischen Mystik ist auch das Buch von A. Garcia Evangelista[49] mit seinem Reichtum an theologischen Angaben und seiner wertvollen Synthese unerläßlich.

Eine Theologie der Vollkommenheit, die auf dem Geheimnis Christi aufbaut und in ihm mystisch erreicht wird, ist das Anliegen, dem B. Jiménez Duque[50] seine Kräfte gewidmet hat. Er ist dazu von der menschlichen Situation in ihrer natürlichen Beschränktheit und Unzulänglichkeit ausgegangen, welche aber *de facto* in ihrer Existenz in ein übernatürliches Klima der Offenbarung, des Glaubens, des vergöttlichenden Geheimnisses eingetaucht ist. Für, mit und in Jesus Christus. Wir müssen uns dabei auf die Bibel, die Liturgie, die Väter stützen, ohne die besten Theologen und die Zeugnisse der Erfahrung und der Psychologie dieses mystischen Lebens, das man erklären möchte, zu vergessen. Die lebenswichtige Intensität dieser Begegnung des Menschen mit Gott (mit dem Vater durch das Menschgewordene Wort im Heiligen Geist) auf verschiedenen Ebenen im Bereich der Kirche ist es, welche dynamisch die Vollkommenheit in der Heiligkeit, die Mystik in ihrer Spannung zur vollständigen Vergöttlichung hin bilden wird. Mit besonderer Sorge werden die großen Probleme z. B. das der Kontemplation und Aktion untersucht, da sie dem Studium der übernatürlichen Psychologie des nach Vollkommenheit strebenden Christen manches Rätsel aufgeben.

Die Institute für das Studium der Geistigkeit an der päpstlichen Universität von Salamanca mit ihren Kongressen und Studienwochen und deren Veröffentlichungen, das Institut der unbeschuhten Karmeliter in Madrid, das Zentrum Sáinz Rodriguez in Madrid für geschichtliche Studien der Spiritualität, sowie die zahlreichen spezialisierten Zeitschriften (La Vida Sobrenatural, Teología Espiritual, Revista de Espiritualidad, El Monte Carmelo, Manresa, Revista de Espiritualidad Agustiniana): all dies verspricht eine hoffnungsvolle, glänzende Zukunft für die Studien der Geistigkeit in Spanien. Die baldige Veröffentlichung der ersten drei großen Bände des monumentalen Gemeinschaftswerkes La Perfección Cristiana (Doctrina e historia) (Die christliche Vollkommenheit (Lehre und Geschichte), welches unter der Leitung der Professoren Sala Balust (+) und Jiménez Duque in Barcelona von J. Flors herausgegeben wird, bildet einen weiteren Beweis für diese Verheißung, die ihrer Verwirklichung entgegenwächst.

[1] Naturaleza, Historia y Dios, Madrid 1944 (Natur, Geschichte und Gott).

[2] Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia, Madrid 1952.

[3] La espera y la esperanza, Madrid 1956 (Das Warten und die Hoffnung).

[4] Razón teológica y experiencia mística. (En torno a la mística de S. Juan de la Cruz), Madrid 1944. (Theologische Vernunft und myst. Erfahrung.

[5] Teología para universitarios, Madrid 1961 (Theol. für Universitätsstud.).

[6] Teología y Antropología. El hombre imagen de Dios en el pensamiento de Sto. Tomás, Madrid 1966 (... Der Mensch als Abbild Gottes im Denken des hl. Thomas).

[7] Psicoanálisis y dirección espiritual, Madrid 1952.

[8] Introducción a la ascética diferencial, Madrid 1960.

[9] J.-Ma Povede Ariño, Las anomalías psíquicas en la dirección espiritual, in: Revista de Espiritualidad 94 (1965) 53–66. – J. Antonio Del Val, Contribución a la dirección espíritual del psicópata, ib. 83–84 (1962) 349–367. etc.

[10] En tierra extraña, Madrid 1956 (In fremdem Land).

[11] Ascética del hombre de la calle, Barcelona 1954 (Aszetik des Mannes der Straße).

[12] El valor divino de lo humano, Madrid 1950 (Der göttliche Wert des Menschlichen)

[13] Hombre y mujer, Madrid 1960 (Mann und Frau).

[14] La espiritualidad seglar, Barcelona 1964 (Die Geistigkeit des Laien).

[15] Oración y vida del laicado actual, Madrid 1964 (Gebet und Leben...).

[16] Mística para seglares, Bilbao 1963 (M. für Weltleute).

[17] Santidad y vida seglar, Salamanca 1965 (Heiligkeit und Leben in der Welt).

[18] Espiritualidad del sacerdote diocesano, Barcelona 1962.

[19] Vitoria 1962.

[20] Paraíso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana, Montserrat 1958 (Paradies und Leben der Engel. Eschat. Sinn...). – Cf. das umstrittene Buch F. Sebastian Aguilar, La vida de perfección en la Iglesia, Madrid 1963.

[21] Studia Monastica 1 (1959) 257–342.

[22] S. Pablo, maestro de la vida espiritual, o la ascética de S. Pablo, Barcelona 1952.

[23] El cuerpo místico de Cristo, Madrid 1952.

[24] La Iglesia. Misterio y Misión, Madrid 1963.

[25] La Iglesia misterio de comunión, Salamanca 1965.

[26] El misterio de Cristo. Introducción dogmática a la vida espiritual. Madrid 1964.

[27] Teología del laicado, Madrid 1954. – El movimiento ecumenista, 1953.

[28] El valor educativo de la liturgia católica, Barcelona 1918.

[29] La parroquia, comunidad eucarística, Madrid 1961.

[30] La presencia de la obra redentora en el misterio del culto, Vitoria 1954.

[31] Liturgia y espiritualidad, Montserrat 1956.

[32] Liturgia y vida cristiana, Madrid 1962.

[33] El sentido religioso de la liturgia, Madrid 1964 (der religiöse Sinn...

[34] Comentarios a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, Madrid 1964.

[35] Comentario a la Constitución litúrgica del Vaticano II, Madrid 1964.

[36] 12 (1965) 415–734. Cf. M. Llamera. Ascesis cristiana y humanismo, in: Teología Espiritual 19–20 (1963) 283–391 (Dieser ganze Sonderband ist Konzilsthemen gewidmet). – R. Ortuño, La liturgia, fuente de la vida espiritual, ib. 22 (1964) 7–42. – B. Monsegú, Espiritualidad seglar (Geistigkeit der Weltleute), ib. 17 (1962) 247–263. usw.

[37] Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual, Comillas 1954 (Anleitungen für einen praktischen Lehrgang geistl. Leitung)

[38] Lecciones esquemáticas de espiritualidad, Santander 1960.

[39] Teología de la Perfección Cristiana, Madrid 1954.

[40] La vida teologal, Madrid 1963.

[41] Persona y gracia, in: Gregorianum 61 (1960) 5–29.

[42] La inhabitación del Espiritu Santo en el alma del justo, in: Rev. Esp. teol. 6 (1946) 465–533 (Die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele des Gerechten).

[43] Influjo causal de las divinas personas en la experiencia mística, in: Verdad y Vida 25 (1949) 75–94.

[44] El sacramento del bautismo. Reflexiones teológico – kerigmáticas, in: Naturaleza y Gracia 8 (1961) 13–72. – La confirmación, sacramento del Espíritu, ib. 8 (1961) 185–221.

[45] La vida espiritual como participación progresiva de la resurrección de Cristo, in Gregorianum 34 (1953) 495 ff. (Das geistliche Leben als fortschreitende Teilnahme an der Auferstehung Christi).

[46] Relación de causalidad entre gracia creada e increada en Sto. Tomás de Aquino, in: Rev. Esp. teol. 6 (1946) 3–59.

[47] La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo, in: Rev. Esp. teol. 7 (1947) 423–481. (Das übernatürliche Leben...)

[48] Misterio trinitario y existencia humana, Madrid 1966.

[49] La experiencia mística de la inhabitación, Granada 1955.

[50] Teología de la Mística, Madrid 1963.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE

Geboren 1911 in Avila (Spanien), 1936 in der Diözese Avila zum Priester geweiht. Nach Studien an der Gregoriana Doktorat in Philosophie und Lizentiat in Theologie und in Kanonischem Recht. Zurzeit Rektor des Diözesanseminars. Er veröffentlichte Artikel in spanischen Zeitschriften wie: Vida Sobrenatural, Revista de Espiritualidad, Revista de Teologia, Revista de Filosofia und Surge. Weitere Veröffentlichungen: Valor del sistema de San Juan de la Cruz (1960), Problemas actuales del sacerdote (1956), Vocación sacerdotal (1958) En torno a San Juan de la Cruz (1960), Teología de la mística (1963), Santidad y vida seglar (1965), En torno a Santa Teresa (1965).

Elmer O'Brien

Englische Kultur und Spiritualität

Englisch ist weniger eine Sprache, in der geistliches Schrifttum verfaßt wird, als eine Sprache, in die fleißig Bücher über Themen des geistlichen Lebens übersetzt werden, namentlich französischen oder deutschen Ursprungs. Daraus erwachsen paradoxerweise für den englischen Leser Schaden und Nutzen.

Der Nutzen ist offensichtlich. Durch die Natur der Dinge wird dem englischen Leser eine Spiritualität nahegebracht, die nicht in die notwendigerweise engen Grenzen der Perspektiven und Erfahrungen seiner eigenen Kultur eingezwängt ist. Und sobald man die außerordentliche Qualität derjenigen Werke in Betracht zieht, die sich durchweg als besonders populär erwiesen haben, wenn sie in ein englisches Gewand gekleidet worden sind, wird gleich ein weiterer Nutzen offenbar: Wer wäre nicht in hohem Maße bereichert worden, dadurch daß er in die Lage versetzt wurde, die geistlichen Hauptschriften von Guardini, Daniélou, Voillaume, von Balthasar und den beiden Rahner zu lesen?

Der Schaden aber ist zwar weniger offenkundig, jedoch nicht minder real wie der Nutzen. Denn natürlich sprechen solche Werke nicht unmittelbar für die besondere Situation des englischen Lesers: weder für sein Temperament, noch für sein Milieu noch – um dies besonders zu betonen – für seine Bedürfnisse. Mit anderen Worten entsteht also eine Kluft zwischen dem, was er lernt und wie er es in seiner besonderen Situation zu leben hat. Und für gewöhnlich, das muß hier bekannt werden, versucht er, diese Kluft auf die eine oder andere gleich unglückliche Weise zu schließen: er lebt, was er lernt, allein in den Grenzen seines Verstandes und endet in einer Gnostik, die ganz zur unrechten Zeit ans Tageslicht kommt; oder aber er sucht sein Verhalten Vorbildern und Formen anzupassen, die ihm fremd sind, und so wird er zu einem Fremden in seinem eigenen Haus.

Im Guten wie im Schlechten besteht heutzutage im Englischen ein Mißverhältnis zwischen übersetzter und einheimischer geistlicher Literatur. Da sich indessen Soll und Haben, Schaden und Nutzen, recht gut die Waage halten, ergibt sich kaum ein Grund, eine Streitfrage daraus zu machen. Wenn wir jedoch einige Aufmerksamkeit auf diesen Punkt lenken, das heißt auf die Dinge, die offenbar der beschriebenen Lage der englischsprachigen geistlichen Literatur zugrunde liegen, so könnte das sehr wohl dem Leser behilflich sein, daß er durch die literarischen Probleme und Streitfragen hindurchfindet, die auf den folgenden Seiten zur Sprache kommen. Es sei also gesagt, daß, soweit man erkennen kann, der Grund dafür in dem großen Mangel an Theologen liegt, die in englischer Sprache schreiben. Das Interesse, das die Theologie mit ihren Problemen in den letzten Jahrzehnten beim englischen Leser gefunden hat, macht ihn kritisch und im allgemeinen unansprechbar für geistliche Literatur, die nicht einwandfrei theologisch ist. Und damit solche Bücher einwandfrei theologisch sind, müssen sie normalerweise von Theologen geschrieben sein. Daher die große Vorliebe für übersetzte Literatur vom Kontinent, wo die Theologen in besonderer Weise zu gedeihen scheinen. Natürlich würde niemand zu leugnen wagen, daß es sehr wohl eine Anzahl stummer, ruhmloser theologischer Miltons gibt, die sich in den englisch sprechenden Ländern versteckt halten. Aber solange sie stumm bleiben, können sie diese besondere Situation keineswegs ändern.

Doch brauchte das keineswegs so zu sein. Zu Beginn unseres Jahrhunderts hatte es den Anschein, als würden sich die Dinge ganz anders entwickeln. Wer hätte sich, wenn er zu dieser Zeit die Schriften von Columba Marmion und Anscar Vonier las, träumen lassen, daß ein solcher Abfall von einer Tradition theologischer Spiritualität, die überdies der Form nach so vollendet und dem Inhalt nach so umfassend war, bevorstände?

«Umfassend» ist ganz gewiß der passende Be-

griff für Marmion.[1] Er sieht den Christen nicht als isolierte Monade, sondern als durch die Taufe zum Kind Gottes erhoben, das durch das Leben Christi lebt[2], und zwar in der grundlegendsten Form dadurch, daß er sich die Mysterien Christi zu eigen macht.[3] Die theologische Perspektive, die er dem Leser bietet, erhält ihren besonders realen und wirklichkeitsnahen Charakter dadurch, daß der Autor auf jeder Seite immer wieder auf die Reichtümer der Liturgie und der heiligen Schrift Bezug nimmt. Doch wirkt es wie eine Ironie, daß gerade seine Bezugnahme auf die Bibel heute den Leser von ihm abbringt: seine Gewohnheit, jeweils den lateinischen Text zusammen mit dem englischen zu zitieren, wird heute als unnötige und irritierende Ablenkung empfunden. Doch diese Praxis stellt einen wertvollen Schlüssel zu seiner Haltung der Schrift gegenüber dar. Er hat sich die Schrift längst zu eigen gemacht und ausgiebig über sie meditiert, jedoch *in der Form, in der sie zu ihm kam:* im Latein der Liturgie. Die Schrift ist ihm daher besser gegenwärtig und lebendiger – was sich durchaus zugunsten des Lesers auswirkt –, als dies bei einer mehr wissenschaftlichen Methode möglich wäre.

Dom Marmion war «monastischer» Theologe in der hohen Tradition des hl. Bernard. Dom Vonier war «scholastischer» Theologe in der ebenso hohen Tradition des hl. Thomas. Doch war er Scholastiker in einer so liberalen Weise, daß seine Schriften heute noch sehr verbreitet und beliebt sind, während die Scholastik selbst sich einer recht geringen Beliebtheit erfreut. Natürlich war er in seiner theologischen Akzentsetzung seiner Zeit beträchtlich voraus, wozu seine Frühreife mit beitrug. Es gilt heute als eine – sehr treffende – Binsenwahrheit, daß man den geistlichen Standort eines Autors im Lichte der Ekklesiologie zu ermitteln sucht, – daß man sich bemüht, seine Persönlichkeit im sozialen Gesamtzusammenhang des konkreten Lebens der Kirche zu sehen. Unter diesem Aspekt betrachtet, hat Vonier sich ganz klar als Pionier erwiesen. Das gleiche gilt übrigens vor allem auch von dem, was er über die Kirche als Volk Gottes sowie über die zentrale Rolle der Liturgie, vor allem der eucharistischen Feier, im christlichen Leben geschrieben hat.[4] Trotz dieser guten Vorbilder eines Marmion und Vonier ließen es die Theologen in den folgenden Jahrzehnten durch ihr Versäumnis geschehen, daß die Abfassung geistlicher Literatur in andere Hände kam.

Einen Augenblick schien es, als wolle Alban Goodier die Tradition Marmions fortsetzen. Seine Bezugnahme auf die Schrift, zumindest in seinen größeren Werken, war ebenso konsequent und durchgängig, wie in den Schriften Marmions; doch war Goodiers Anliegen mehr moralischer als theologischer Natur. Daß seine Morallehre auf einer ungewöhnlich hohen Ebene stand, erfüllt uns mit Dankbarkeit; doch fehlt ihr die Substanz und das Gewicht, wie es offenbar nur eine aufgeschlossene und ständig wache Theologie zu schaffen vermag. Aber die Hochschätzung des Besseren darf natürlich nicht zu einer Verurteilung des Guten verleiten. Vor allem in seinen Werken, *The Public Life of Our Lord*[5] und *The Passion and Death of Our Lord*[6] ist seine Lehraussage außerordentlich reichhaltig. Die neutestamentlichen Texte, die er anführt, stellt er nahezu immer dem weiten Panorama der alttestamentlichen Texte gegenüber, und der Gewinn für die Tiefe des Verständnisses, der daraus erwächst, ist recht bemerkenswert. Wenn Erzbischof Goodier in seinen größeren Werken bewußt oder unbewußt Marmion nachahmte, so wurde er in einem kleineren Werk – seinem besten – zum Neuerer. Ich denke hier an sein *A More Excellent Way*.[7] In diesem schmalen Bändchen stellt er, mit einer Ruhe und Sicherheit, wie sie eine beherrschende, feste Überzeugung verleiht, an den Platz des vorherrschenden Schemas geistlicher Anweisungen (in dem übermäßig der Einschärfung bestimmter Methoden, einer Vielfalt von Andachtsübungen und «einem ständigen Herumhacken in der Seele» gehuldigt wurde) das Ein-Punkt-Programm der Hingabe an Christus. Die personalistischen und befreienden Folgerungen aus 2 Kor 5,14 sind seit den Zeiten des Apostels Paulus selten in so eindringlicher und überzeugender Form ausgesprochen worden.

Es wäre besonders reizvoll, Daniel Considine den vielen zuzuzählen, die dieser sanften Überredung gefolgt sind, denn seine Geistesart war, zumindest hierin, der Goodiers so außerordentlich ähnlich; doch die zeitliche Abfolge ihrer Beiträge ist alles andere als klar. In Considines bemerkenswerten *Words of Encouragement*[8] ist das christliche Leben nicht auf das Christliche sondern auf Christus als seinen Mittelpunkt ausgerichtet. Für Goodier hat es seinen Mittelpunkt in Christus als Schatzkammer jener Liebe, die allem, was der Christ tut, Form und Leben gibt. Für Considine hat es seinen Mittelpunkt in Christus als einzig möglichem festen Punkt für den Christen. Und wie Goodiers Schrift nicht nur Worte über die Liebe Christi findet, sondern auch mit ihr gefüllt ist, so findet auch

Considines Schrift nicht nur Worte über die christliche Hoffnung, sondern ist von ihr durchdrungen; es gehört zu den beglückendsten und belebendsten Büchern solch geringen Umfangs, die man überhaupt in irgendeiner Sprache zu lesen bekommt.

Ungeachtet ihrer nicht zu leugnenden Verdienste liegen die Werke von Edward Leen und Eugene Boylan, die sich der größten Verbreitung erfreuen, nicht auf der Linie dieser befreienden Tradition. Leen's *Progress Through Mental Prayer*[9] und Boylan's *Difficulties in Mental Prayer*[10] huldigen, nach einem keineswegs unbegründeten Empfinden von mancher Seite, im Übermaß der Einschärfung bestimmter Methoden und «einem ständigen Herumhacken in der Seele.» Ganz gewiß hat eine große Anzahl Leser unter der Anleitung von P. Boylan neue Schwierigkeiten im geistigen Gebet entdeckt.

Und manche haben solche Schwierigkeiten auch unter der Anleitung von R. H. S. Steuart entdeckt. Doch aus einem ganz anderen Grund. P. Steuart's ungewöhnlich gelehrte und ansprechende Bände[11] befassen sich zum größten Teil mit dem mystischen Gebet, so daß daraus bei den Nicht-Mystikern, die sie lesen, eine ungesunde Spannung und Neigung entstehen kann; und das kann für manch einen neue und unnötige Schwierigkeiten bringen. Doch solche Menschen, deren Zahl scheinbar Legion ist, können durchaus einen großen Nutzen von der Lektüre der Bücher Steuart's haben, ebenso wie sie mit großem Nutzen die Schriften der Mystiker selbst lesen können: sie können nämlich aus dieser Lektüre zumindest ein neues und köstliches Feingefühl für ihren Umgang mit Gott lernen.

Auch in den Vorträgen von Vincent McNabb[12] war das Gebet das beherrschende Thema. Die nicht unberechtigte Feststellung, daß P. McNabb die Qualitäten von Leen-Boylan und Steuart in sich vereinigt, mag eine ziemlich genaue Vorstellung von den außerordentlichen Vorzügen dieses Mannes geben.

Ein in mancher Hinsicht dem ausgezeichneten P. McNabb ähnlicher Mann, Cyril Martindale, hat wie es scheint, seine Arbeit als Erneuerer ohne Nachfolger und Schüler eingestellt. Begabt mit einem ausgeprägten literarischen Spürsinn und einer ungewöhnlichen Fähigkeit der anschaulichen Darstellung, hat er im 20. Jahrhundert ein ganz besonderes geistliches Genre wieder eingeführt: die Darstellung von Heiligenleben als Träger einer Lehrunterweisung.[13] Das ist ein Genre mit seinen eigenen Gefahren, wie es die verflossenen Jahrhunderte mehr als reichlich gezeigt haben. Doch in P. Martindales Händen schuf es nur Gutes, vielleicht weil sein Geist über eine so große Gelehrsamkeit und ein so umfassendes Wissen verfügte und sein eigenes Leben so reich an priesterlicher Erfahrung war. Unerklärlicherweise jedoch scheint es, als habe das, was er in diesem Sinne und in dieser Form geschrieben hat, kein besonderes Echo gefunden. Ebensowenig populär geworden sind die Sammlungen seiner Lehrpredigten[14] und seine anderen Schriften, die in gewisser Weise bahnbrechend für die Liturgie sind.[15] Eine Renaissance Martindales ist lange überfällig.

P. Martindale war, wo er darauf achtete und eine gewisse Sorgfalt verwandte, ein Stilist hohen Ranges; daß sein Stil mehr ein Stil des 19. als des 20. Jahrhunderts ist, mag unter Umständen unerheblich sein. Ronald Knox dagegen konnte im Stil jedes Jahrhunderts schreiben. Und er tat es auch. Diese ungewöhnliche Fähigkeit, um die ihn seine weltlichen Zeitgenossen, die von den Werken ihrer Feder zu leben suchten, unumwunden beneideten, macht es schwierig, ihn als geistlichen Autor einzuordnen. Der Genuß, den man an seiner Art und Weise, die Dinge auszudrücken, empfindet, kann den Leser geradezu davon abbringen, sich zu fragen, was er denn wirklich sagt. Abgesehen von dem, was er selbst als sein großes Werk ansah, sein *Enthusiasm*[16], war das einzige, was er über geistliche Themen veröffentlicht hat, der Abdruck seiner Predigten. In ihnen ist der Stil das Beherrschende: Jede einzelne stellt ein Essay dar, das aufs sorgfältigste geschrieben und wieder geschrieben worden ist, ehe er es aus der Hand gab. Das Ergebnis ist ein zweifaches: zum ersten trifft man in diesen Predigten nicht den Menschen, sondern sein Wörterbuch; zum zweiten sagt er genau das, wovon man erwartet hatte, er werde es sagen. Dann aber – und das ist nicht überraschend – findet man in Knox' Predigten keine Spur von *Angst*, obwohl in seinem eigenen Leben sehr viel davon war. Doch wenn man zu seinen *Occasional Sermons*[17] übergeht (die als «kostbare Teppiche, die vor den Füßen von Prälaten und Gelehrten ausgebreitet wurden», charakterisiert worden sind), so findet man darin eine *Agape*, die in seinem Leben in noch beherrschenderer Weise vorhanden war, und die überall in ihnen zum Vorschein kommt.[18] Wer wollte ihm, wenn er auch oft dadurch abgelenkt worden ist, wirklich übel nehmen, daß die Art seines Ausdrucks der Botschaft so angemessen war?

Dagegen soll es keine Kritik an Gerald Vann bedeuten, wenn gesagt wird, daß die Botschaft

bei ihm so selten der Art und Weise ihres Ausdruckes entsprach. Er enthüllte im Laufe der Jahre die Fähigkeit, die ermüdendsten Plattheiten aufzugreifen und sie dann so zu liebkosen, zu hätscheln und zu streicheln, daß sie schließlich schnurrten wie ein Epigramm. Sehr nützlich war es dabei, daß er so konventionelle Wahrheiten in so unkonventioneller Weise ausdrückte, ob es sich dabei nun um die bleibende Bedeutung und Verbindlichkeit ethischer Werte im Leben seiner Zeit handelte,[19] oder um die – zu dieser Zeit besonders soziale – Bedeutung des einzelnen Christen[20] oder ganz einfach um die Bedeutung und den Wert des Menschen schlechthin.[21] Nicht so leicht ist es, seine späteren Schriften zu empfehlen, so unkritisch stellten sie sich in den damals überall auftauchenden Schatten von Carl Jung.[22]

Bei Hubert Van Zeller ist man sehr versucht, zu sagen, er sei ein wiedererstandener Marmion. Es ist eine Versuchung, der ich gern so lange nachgeben möchte, wie ich eine oder zwei Einschränkungen machen darf. Das, was Van Zeller Marmion ähnlich macht, ist daß er die benediktinische *Pax* in all ihrer ansprechenden Weite und Fülle vorstellt.[23] Doch stellt er sie auf eine sehr individuelle Art vor. So sehr seine geistlichen Schriften auch gleich denen Marmions meditativ und theologisch unkompliziert sind, unterscheiden sie sich doch, gerade wenn man sie mit denen Marmions vergleicht, von diesen dadurch, daß sie ohne alle Umschweife und Verzierungen dastehen. Der Grund liegt vielleicht darin, daß er nicht nur Schriftsteller sondern auch Bildhauer ist. Seine Bücher haben die Klarheit der Linie, die Solidität und Erdhaftigkeit, die man von einer guten Bildhauerarbeit erwartet, wie er sie in seinem zweiten Betätigungsfeld zu schaffen gewohnt ist.

Wendet man sich nun von den britischen Autoren den amerikanischen Autoren geistlicher Literatur zu, so bemerkt man gleich einen sehr deutlichen Unterschied, der sich indessen weithin aus kulturellen Gründen erklären läßt. Da diese Werke ursprünglich in einem von dem der britischen Inseln verschiedenen soziologischen Milieu entstanden sind, unterscheiden sie sich sowohl hinsichtlich der Themenstellung als auch der Darstellungstechnik. Die Leserschaft, an die sie sich zu Anfang dieses Jahrhunderts wendeten, bestand aus erst kürzlich ins Land gekommenen Einwanderern, die arm und ungebildet waren und über das hinaus, was sie in ihrem Schulkatechismus gelernt hatten, kaum etwas von ihrer Religion wußten. Dementsprechend trat man ihnen, wenn man ihnen Bücher in die Hand gab, weithin ebenso gegenüber, wie man ihnen für gewöhnlich auf der Ebene der Pfarrei gegenübertrat. Dort hatte der Priester, der normalerweise der einzige der betreffenden Gruppe war, der über eine höhere Bildung verfügte, viele Funktionen für seine Gemeindemitglieder wahrzunehmen, die sie normalerweise selbst hätten wahrnehmen können. Sie sollten beten. Sie sollten die Wahrheit ihres Glaubens zu ihrer Umwelt und ihrem Lebensraum in Beziehung setzen. So entstanden Bücher, die das eine oder das andere für sie taten. Von diesen waren die erfolgreichsten und einflußreichsten die zahlreichen Bändchen von Francis Le Buffe.[24] Auch Martin Scott stellte für lange Zeit einen solchen Ersatz für eine Spiritualität bereit.[25] Diese beiden Autoren und mit ihnen eine Vielzahl anderer, die die gleichen Funktionen zu erfüllen suchten, haben eins gemeinsam: sie betonen ausgerechnet die individualistische Seite im christlichen Leben des Einzelnen, das damit für eine Auseinandersetzung mit dem soziologischen Milieu scheinbar unfähig wird. Das zeigt sich am deutlichsten an einem der erfolgreichsten Bücher von P. Scott: *God and Myself* – Gott und ich.[26] Was hier geboten wird, ist eine kurze rhetorische Motivierung dieses Titels, der sich in den Schriften des hl. Augustinus wiederfinden läßt. Doch diesen Gedanken zum zentralen Thema zu erheben, den Gedanken Vorschub zu leisten, die primäre Beziehung für den Christen sei ein Verhältnis von Person zu Person zwischen dem Einzelmenschen und Gott, dürfte kaum besonders glücklich und geschickt sein. Doch ungeachtet dieser Akzentverlegung auf das Individuelle, war die hier entwickelte Spiritualität keineswegs in ungebührlichem Maße introspektiv. Doch war sie mit ihrer ausgeprägt individualistischen Note antisozial. Und wenn wir eine Erklärung dafür suchen, weshalb die katholische Kirche in Nordamerika in so geringem Umfang auf die sozialen Erfordernisse und Nöte einging, die zu dieser Zeit so offenkundig wurden, so wird man zumindest einen Teil der Antwort in der in hohem Maße individualistischen Spiritualität finden, die in den Geist der hochherzigsten katholischen Christen gesät wurde: Es war keine Rede vom Menschen selbst und seinem Nächsten unter Gottes Oberhoheit, sondern ganz einfach vom Einzelmenschen und Gott.

Im vierten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts führte die gewandelte soziale und intellektuelle

Situation der meisten Katholiken dazu, daß dieser vorläufige Ersatz einer Spiritualität – mochte er individualistisch sein oder nicht – ganz allgemein gegenstandslos wurde. Dennoch bestand er weiter. Nun aber wurden die Ordensschwestern damit bedacht. Aus Gründen, die jeder Analyse trotzen, stellten sich diese eifrigen Autoren vor, die Ordensfrauen seien irgendwie in der geistigen und sozialen Situation ihrer eingewanderten Vorfahren «eingefroren»: ungebildet, wenig über ihre Religion unterrichtet und mit dem dringenden Bedürfnis, jemanden zu finden, der für sie betet und denkt. Der daraus entstandene groß angelegte und finanziell ergiebige Versuch im Raume des Unrealen wird weitergeführt, und selbst im Augenblick ist nur ein ganz geringer Rückgang festzustellen. Wir würden niemandem damit einen Dienst erweisen, wenn wir bibliographische Informationen über einen dieser Autoren gäben; zumindest aber haben sie, wie es scheint, ihr Herz am rechten Fleck, und ein dezentes Dunkel kann sie am besten zudecken. Von Ordensschwestern selbst geschriebene Artikel führen heute schrittweise dieses glückliche Ende herbei.[27]

Ein starkes Element aus dem sozialen Lebensraum der katholischen Autoren zu Anfang dieses Jahrhunderts war die protestantische Umwelt, auf die sie ständig stießen. Doch scheint es – seltsam genug –, als habe diese Begegnung überhaupt keinen positiven Einfluß auf ihre Spiritualität ausgeübt. Daß sie als Vertreter einer in sich abgeschlossenen kulturellen Minderheit keinerlei Einfluß auf die protestantische Spiritualität besaßen, war nur zu erwarten. Doch dieser andere Mangel eines Einflusses ist für den Historiker der bei weitem seltsamere von beiden, denn wenige Zeit später entstand innerhalb des Protestantismus eine geistliche Literatur, die kaum mehr als eine logische Verlängerung der Denkart darstellte, welche die Katholiken hervorgebracht hatten. Ich denke an jenes eigenartige *Genre religiöser Literatur*, das die Verbreiter als «*self-help*»Bücher anpriesen. In ihnen war ein aufs höchste gesteigerter Individualismus mit einem extremen Optimismus gepaart. Sehr bald wurde Norman Vincent Reale der äußerst fruchtbare Hohepriester dieses jüngsten Zweiges des Pelagianismus, der bei katholischen Lesern fast ebenso beliebt war, wie bei evangelischen, – und es heute noch ist. Soweit mir bekannt ist, versuchte nur Fulton Sheen, ein katholisches Äquivalent zu schaffen. Doch sein *Peace of Soul*[28] muß als zeitweilige Abirrung notiert werden, die weniger charakteristisch ist für seine stets unveränderte Lehre, als für sein ebenso unverändertes Anliegen, für die Bedürfnisse des heutigen Menschen zu sprechen. Dies aber hat er offenbar mit Erfolg und in beträchtlichem Ausmaß drei Jahrzehnte lang in seinen nachträglich veröffentlichten Rundfunk- (und später dann Fernseh-) Predigten getan.[29] Man könnte ihn fast als einen kultivierteren und intellektuelleren LeBuffe oder Scott charakterisieren: Wo diese beiden sich bemühen, für den Leser zu denken, ist Bischof Sheen bestrebt, den Leser dazu zu bewegen, daß er für sich denkt. Und mit ihm hat die katholische Spiritualität Gehör unter den evangelischen Christen gefunden, vor allem – so scheint es – weil sein Appell sich, da er Philosoph ist, an die allen Menschen gemeinsame grundlegende Vernunft richtet. Doch die Geschichte ist voll von Paradoxen. Der katholische Autor, der Bischof Sheen in dem Anklang, den seine Spiritualität auf evangelischer Seite fand, weit übertroffen hat, ist Thomas Merton, der aus dem Mysterium einer ganz besonderen kontemplativen Berufung heraus schreibt. In diesen beiden Männern haben zwei unterschiedliche literarische Spielarten zur Popularität mit beigetragen: bei Sheen eine Gibbon ähnliche Klarheit und ein besonderer Sinn für einen epigrammartigen Ausdruck; bei Merton jene frühlingshafte Frische der Sprache, die nur echten Dichtern gegeben ist. Das Ereignis in der geistlichen Literatur der Vierzigerjahre war die Veröffentlichung von Mertons Autobiographie;[30] und ihre Wirkung hat seitdem kaum abgenommen. Es gibt gute Gründe für die Behauptung, daß er in geistlicher Hinsicht am überzeugendsten wirkt und die meiste Hilfe bringt, wenn er, wie in diesem Band oder in seiner Fortsetzung[31] von sich selbst schreibt. Und doch muß seinen weniger persönlich gefärbten klassischen Schriften, den *Seeds of Contemplation*[32] und *No Man Is an Island*[33] eingeräumt werden.

Es ist ein himmelweiter Abstand zwischen Le Buffe und Merton, doch haben wir keinerlei Anzeichen dafür, daß Merton ein Endpunkt in der amerikanischen Spiritualität sein könnte. Gerade heute werden vor allem von den katholischen Universitäten ausgehende Einflüsse wirksam, die für morgen die Verheißung einer noch substantielleren Spiritualität bergen. Die Anzahl der Monographien aus den Gebieten der Religionspsychologie, Pastoralsoziologie und biblischen Spiritualität nimmt ständig zu. Und als bestes von allem beginnt nun auch die Theologie selbst, ihren Beitrag,

zu leisten. Hier aber haben wir in den Werken von Robert Gleason nicht nur Verheißung sondern bereits Erfüllung.[34] Er entwickelt eine Theologie des christlichen Lebens, die deutlich und spezifisch nordamerikanisch ist in ihrem Pragmatismus, und darin, wie sie eine zeitgenössische Kultur in den Griff bekommt, die aus einer Perspektive der Inkarnation gesehen wird; in ihr gibt es keine Scheidung von Geistlichem und Zeitlichem. Von da aus leitet er eine Spiritualität ab, welche die Annahme und Umwandlung eines Kulturraumes möglich und sinnvoll macht.

[1] Allerdings sind die meisten Werke Marmions' ursprünglich in Französisch erschienen. Doch war er Ire und jedermann weiß, daß ein Ire, Ire bleibt, unabhängig davon, wo er lebt und welche Sprache er gebraucht. Daher sehe ich keinerlei Hinderungsgrund dafür, ihn hier mit einzuschließen.

[2] Christ, the Life of the Soul, St. Louis 1922, (Urspr. französischer Titel: Le Christ vie de l'âme, Maredsous 1917).

[3] Christ in His Mysteries, St. Louis 1924 (Ursprünglicher französischer Titel: Le Christ dans ses mystères, Maredsous 1919).

[4] Die Hauptschriften von Anscar Vonier sind bequem zugänglich in der nach seinem Tode erschienenen Gesamtausgabe: The Collected Works (Westminster, Md., 1952). Band I: «The Incarnation and the Redemption», enthält eine gekürzte Fassung von «The Christian Mind» sowie von «The Personality of Christ», «The Victory of Christ», «The Divine Motherhood»; Band II: «The Church and the Sacraments», enthält «The Spirit and the Bride», «The People of Got», «A Key to the Doctrine of the Eucharist»; der III. Band: «The Soul and the Spiritual Life», enthält «Christianus», «The Human Soul», «Life of the World to Come.»

[5] Zwei Bände; New York 1930.

[6] New York 1933.

[7] Bombay n.d.; Roehampton 1920.

[8] London 1927; More Words of Encouragement, London 1929; Further Words of Encouragement, London 1931; einbänd. Ausgabe, Words of Encouragement, London 1936. Es handelt sich dabei um eine Zusammenstellung von seinen Vorträgen und Briefen, die herausgegeben ist von F. C. Devas, dessen eigenes Buch, What Law and Letter Kill (London 1953), liegt in derselben Tradition.

[9] New York 1935.

[10] Westminster, M.D., 1943.

[11] Zum Beispiel The Inward Vision, New York 1929; Temples of Eternity, New York 1931; World Intangible, New York 1934; und Diversity in Holiness, New York 1937.

[12] Oxford Conferences on Prayer, St. Louis 1904 (überarbeitete Ausgabe: The Science of Prayer, London 1936); The Craft of Prayer, London 1935; In Our Valley, London 1938.

[13] Unter anderen, In God's Army, New York 1914–15; Upon God's Holy Hills, New York 1920; The Vocation of Aloysius Gonzaga, St. Louis 1928; From Byeways ans Hedges, London 1935; What Are Saints? London 1936.

[14] The Kingdom and the World, St. Louis 1928; The Wounded World, St. Louis 1929; The Creative Words of Christ, New York 1930; Christianity Is Christ, New York 1935; Our Blessed Lady, New York 1939.

[15] The Mind of the Missal, New York 1929; The Words of the Missal, New York 1932; The Prayers of the Missal, 2 Bde, New York 1936–37; und Towards Loving the Psalms, New York 1940.

[16] New York 1950.

[17] New York 1960.

[18] The Window in the Wall, Reflections on the Holy Eucharist, New York 1956, Bridegroom and Bride, New York 1957, Pastoral Sermons, New York 1960, University and Anglican Sermons New York 1963; A Retreat for Lay People, New York 1955, The Priestly Life, A Retreat, New York 1958, A Retreat for Beginners, New York 1960.

[19] Morals Makyth Man, New York 1938.

[20] The Divine Pity, New York 1946.

[21] The Heart of Man, New York 1945.

[22] Ein ausgezeichnetes Beispiel ist sein The Paradise Tree, (New York 1959).

[23] Von ihm sind etwa ein Dutzend Bücher erschienen, wir möchten jedoch vor allem aufmerksam machen auf: The Inner Search (New York 1957), The Holy Rule (New York 1958). Approach to Penance (New York 1958). Approach to Calvary (New York 1961).

[24] My Changeless Friend, 27 Bde., New York 1915–43.

[25] You and Yours, New York 1921; Religion and Common Sense, New York 1926; Happiness, New York 1931.

[26] New York 1917.

[27] Ihr Erscheinen in den üblichen geistlichen Zeitschriften: Review for Religious, Sponsa Regis, Spiritual Life, Cross and Crown, usw. wird noch weit übertroffen durch ihre Beiträge in den Massenzeitschriften der Lesemappen (50000–350000 Auflage) wie zum Beispiel Commonweal, America, Jubilee, National Catholic Reporter, The Sign, wo es die Beiträge anderer Frauen in einer glücklichen Weise mit ihren deutlich erkennbaren Beiträgen zu einer christlichen Spiritualität aufnehmen und sich mit ihnen vergleichen lassen.

[28] New York 1949.

[29] The Moral Universe, Milwaukee 1936; The Cross and the Crisis, Milwaukee 1938; Whence Come Wars, New York 1940; A Declaration of Dependence, Milwaukee 1941; For God and Country, New York 1941; Love One Another, New York 1944; Life Is Worth Living, 5 Bde, 1953–57.

[30] The Seven Storey Mountain, New York 1948, (Titel der in England erschienenen Ausgabe: Elected Silence, London 1949.)

[31] The Sign of Jonas, New York 1953.

[32] New York 1949.

[33] New York 1955.

[34] Siehe vor allem sein The World to Come (New York 1958), Christ and the Christian (New York 1959), To Live Is Christ (New York 1961).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ELMER O'BRIEN

Geboren 1911 in Everett (USA), Jesuit, zum Priester geweiht 1946. Er studierte an der Harvard Universität, an der Gregoriana und in Löwen. Sein theologisches Doktorat erwarb er 1950 mit der These: Mystic and Cosmos. Er arbeitet mit an: Theological Studies, Thought, Sciences Ecclésiastiques, und er veröffentlichte: The essential Plotinus (1964), Varieties of Mystic Experience (1964) und Theology in Transition (1965).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Hans Waldenfels

Das geistige Klima Japans und das Christentum

Das Bild der Japanmission in Europa und Amerika ist bislang weitgehend von ausländischen Missionaren gestaltet worden. Es gibt nur wenige Äußerungen japanischer Christen, die in der westlichen Welt bekannt sind. Um so größere Bedeutung kommt der Festschrift zu, die 25 katholische Kollegen, Freunde und Schüler P. H. Dumoulin SJ zur Vollendung seines 60. Lebensjahres am 31. Mai 1965 zusammengestellt haben. Das Werk hält unter dem Titel «Das geistige Klima Japans und das Christentum»[1] Rückschau auf die Entwicklung der Kirche in den hundert Jahren nach der Wiederentdeckung der japanischen Christen von Nagasaki am 17. März 1865. Zugleich fragt es bewußt nach der Situation der Gegenwart. Es sind inzwischen zwanzig Jahre seit der einschneidenden Katastrophe von 1945 vergangen, die erstmals in der Geschichte des Landes die volle Religionsfreiheit mit sich gebracht hat. Heute sind allerorts Zeichen einer Rückbesinnung Japans auf seine Eigenwerte feststellbar, die an der Oberfläche auch an gewissen Formen eines Neonationalismus deutlich wird.

Verfasser der Beiträge sind außer Bischof Johannes Sh. Itô von Niigata fünf Welt- und ein Ordenspriester, von denen drei an Universitäten und drei in der praktischen Seelsorge tätig sind. Die restlichen 18 Aufsätze sind von Laien verfaßt, darunter zwei Frauen. Beruflich sind 15 Universitätsprofessoren, davon 5 für Philosophie, 3 für Geschichte sowie je einer Professor für politische Wissenschaften, Wirtschaftslehre, religiöse Soziologie, Ästhetik und deutsche Literatur; die beiden Frauen sind ebenfalls erzieherisch tätig. Von den übrigen drei Autoren ist einer Schriftsteller und zwei kommen aus dem Wirtschaftsleben. Die Alterskategorien sind nicht eindeutig zu bestimmen, doch scheint die Gruppe zwischen 40 und 50 Jahren die stärkste zu sein.

Die Aufsätze sind in vier Sektionen zusammengefaßt, «Theologie in der Anpassung», «Geistige Kontakte», «Im Sozialleben», «Kunst hier und dort», und schließen dem japanischen Brauch entsprechend mit einer Schlußbetrachtung von H. Dumoulin über die Japanmission und die Universalität des Christentums. Wir befragen das Buch nach seinen Aussagen über die geistige Situation Japans heute, die in ihrer Art bedeutsam für die Entwicklung der Welt im ganzen sein dürfte, sowie nach dem Verhältnis Japans zum Christentum, wobei es darauf ankommt, vor allem einige der Fragen Japans an das Christentum sichtbar zu machen. Dabei wird sich zeigen, daß die japanischen Christen aus einer stärkeren Verwurzelung in ihrer Heimat und deren vor- und außerchristlichen Kultur heraus eher Fragen an das Christentum stellen, als daß sie umgekehrt vom Christentum her Fragen an ihre Heimat richten. In der Mehrzahl sind die Autoren so damit beschäftigt, nach ihrer eigenen Situation zu fragen, sich in ihr zurechtzufinden und den Übergang aus einer nicht mehr verstandenen Vergangenheit in eine geistig noch nicht beherrschte Gegenwart zu vollziehen. Direkte Hinweise auf

das Konzil gibt es nur sehr wenige, und doch ist nicht zu leugnen, daß hier Christen in ein erstaunlich gründliches Gespräch mit ihrer Welt getreten sind.

I. JAPAN HEUTE

1. Im «fernen Westen»

Nach M. Yanase SJ sind wir berechtigt, das heutige Japan nicht mehr den «fernen Osten», sondern den «fernen Westen» zu nennen (137). Die tiefgreifenden Änderungen des japanischen Lebens nach dem zweiten Weltkrieg sind unübersehbar. Sie sind an der Oberfläche spürbar in einer rapiden Entwicklung zu immer größerer Automatisierung, Mechanisierung und Rationalisierung des wirtschaftlichen Produktionsprozesses, in den vielfältigen Umstellungen der Wirtschaft auf neue und neueste technische Errungenschaften, in den Hochhäusern der japanischen Städte, die den Erdbeben zum Trotz überall errichtet werden, im ständig wachsenden Verkehrsleben, im Vordringen der allgemeinen Kommunikationsmittel wie Zeitungen, Radio und Fernsehen – damit wird die Denkweise bis ins letzte Dorf hinein weithin von denselben Ideen, Urteilen und Ansichten geprägt und genormt –, in der Verstädterung und allmählichen Eingliederung des Großteils der Bevölkerung in das Leben der Masse (185). Man mag es noch sosehr bedauern, daß die japanischen Städte seit dem Kriegsende zusehends ihr Lokalkolorit verlieren und sich heute fast an Gleichförmigkeit zu übertreffen suchen; Tatsache ist, daß das menschliche Leben überall in den Rationalisierungsprozeß hineingezogen wird (130). Die Frau ist dem Mann nicht nur in der Erziehung gleichgestellt, sondern sucht auch durch eigene Berufstätigkeit wirtschaftlich unabhängig zu werden (242f). Von der modernen Zivilisation unberührte Reservate gibt es praktisch nicht mehr (294).

Mit diesem Phänomen verbindet sich das andere, daß die aus dem Buddhismus und Konfuzianismus herrührende traditionelle Denkweise im bewußten Lebensvollzug des Japaners, zumal in den mittleren und jüngeren Altersschichten, nahezu völlig ausgelöscht zu sein scheint. Wenn man von Ausnahmen absieht, sind heute die traditionellen religiösen Ideen für die Handlungsweise der Japaner keine positive Norm mehr; sie sind auch nur selten Objekt eines intellektuellen Interesses (128). Mikumo sieht gar die heute vielerorts zu beobachtende Beschäftigung mit der eigenen Tradition für wenig sinnvoll an. Er führt sie darauf zurück, daß es im Westen Kreise gibt, die den Engpaß, in den diese durch ihre eigene westliche Zivilisation geraten sind, mit Hilfe des östlichen Denkens zu überwinden suchen (128).

Wenn der Japaner heute seine Subjektivität verliert, so rührt das letztlich daher, daß Japan heute seine Subjektivität nicht in sich selbst, sondern im anderen, nämlich im Nicht-Japanischen suchen muß. Denn Japan muß Stellung nehmen zu der von Europa sich über die ganze Welt verbreitenden westlich-europäischen Kultur. Es kann nicht leugnen, daß die Welt zu einer großen Zivilisation heranwächst und auf eine neue organische Einheit zustrebt (130).

Von hier aus ergeben sich schwerwiegende Folgerungen für die christliche Akkommodationsauffassung. Mikumo unterscheidet eine solche, die ständig nach rückwärts schaut, und eine zweite, die zugleich nach vorne gerichtet ist. Die Inkarnation des Christentums muß sich im Japan der Gegenwart vollziehen, und es wäre verfehlt, dabei von einem Japan zu träumen, das von gestern ist und keine Zukunftsträchtigkeit besitzt (126ff). Es folgt aber dann, daß in dem Maße, als das Leben des einzelnen Japaners sich verwestlicht, das «Westliche» des Christentums als «Westliches» ihm nicht mehr zum eigentlichen Problem wird (152). Yanase, der zu den drei Elementen, die sein Leben geformt haben, Japan, Christentum und moderne Naturwissenschaften, Stellung nimmt, bemerkt ausdrücklich von sich, daß für ihn das katholische Glaubensleben sich sehr natürlich mit dem gewöhnlichen Leben verbunden hat. Schon als kleines Kind ging er zur Kirche, und dieser Gang zur Kirche, der ihm natürlich vorkam, wurde ihm zu einer lieben Gewohnheit, obwohl er die Taufe erst später während einer plötzlichen Erkrankung empfing (134f). Yanase nennt auch den Grund für diese «Natürlichkeit»: Er stammt aus jenen höheren Gesellschaftskreisen (sein Vater war Leibarzt des Kaisers), für die westliche Lebensformen und Ideen bereits nichts Fremdes mehr sind (136). Allerdings warnt er ausdrücklich davor, diese relativ dünne Schicht mit den viel breiteren niederen Mittel- und den unteren Gesellschaftsschichten zu identifizieren.

2. Der ungleiche Ausgangspunkt

Der erste Eindruck Japans darf indes nicht zu voreiligen Schlüssen verleiten. Der Weltpriester

Y. Inoue, der bereits durch einen früheren Aufsatz über die «Japanisierung des Christentums» (in der Zeitschrift «Risô», März 1963) Aufsehen erregt hat, besteht mit Recht auf einer sachgerechten Beurteilung der geschichtlichen Entwicklung. Es kann nämlich sehr wohl geschehen, daß sich zwei Menschen oder auch Völker in der gleichen geschichtlichen Gegenwartssituation begegnen, und doch ist dann in dem Maße, in dem die Herkunft beider verschieden ist, auch ihre Gegenwart verschieden. Man kann schließlich die geschichtliche Gegenwart nicht ohne die geschichtliche Vergangenheit zu verstehen und zu deuten suchen (24).

Auch diese Einsicht ist hochbedeutsam für die Frage der Akkommodation. Denn sie warnt vor Kurzschlüssen in beiden Richtungen. Der eine bestände darin, sich auf Grund der Verwestlichung Japans überhaupt nicht mehr um die Frage einer inneren Anpassung zu kümmern; der zweite darin, das alte Japan mit seinen Religionen und alten Traditionsformen so ernst zu nehmen, daß man nicht mehr zu unterscheiden vermag zwischen dem, was endgültig tot ist, und dem, was in eine neue Zukunft hinüberzuretten ist, und so bei jener «Akkommodation nach rückwärts» stehenbleibt, von der bereits die Rede war.

3. Der geschichtliche Unterbau

Tatsächlich beschäftigt sich eine große Zahl von Aufsätzen mit der Bewältigung der Vergangenheit. Darin kommt es dann vor allem zu Aussagen über den Einfluß des Buddhismus in Japan, die japanische Gesellschaftsform und den japanischen Charakter.

a) Der Buddhismus

Es mag westliche Leser überraschen, daß nicht der Shintoismus, sondern der Buddhismus als Religion besondere Beachtung erfährt. Dies hängt damit zusammen, daß der Shintoismus zwar eine Art Fluidum ist, in dem und aus dem das japanische Leben jahrhundertelang gespeist wurde – man denke an die Liebe der Japaner zur Natur, zu den Bergen, zu den Blüten, zu den Bäumen und an alle frohen Seiten in ihrem Leben, die Jugendzeit, die Hochzeit, den Beginn des Jahres –, daß er aber auch als «Staatsreligion» in keiner Weise mit parallelen Formen westlichen Staatskirchentums vergleichbar war. So kann S. Tsunoda sagen, daß der Buddhismus aufs ganze gesehen mit ihm ein leichtes Spiel hatte. In seiner religiösen Lehre war er dünn; in seinem Welt- und Menschenbild hatte er dem Buddhismus gegenüber keine Widerstandskraft (64).

Warum hat aber auch der Buddhismus heute so sehr an Kraft eingebüßt? Tsunoda führt das darauf zurück, daß der volksnahe Amidabuddhismus sich zusehends von der traditionellen buddhistischen Aszetik und Ethik entfernt hat (71f). Leider wird nicht klar, welche Rolle dabei die traditionellen japanischen Gesellschaftsformen gespielt haben. In gewissem Sinne bestätigt Tsunoda aber, was G. Rosenkranz vor einigen Jahren warnend bemerkt hatte. Der Buddhismus hat im Laufe seiner Geschichte dadurch viel an Wirkungskraft verloren, daß es ihm weniger gelungen ist, Japan zu buddhisieren, als selbst japanisiert zu werden.[2] Die Frage ist, wo das Eingehen auf regionale Eigenheiten beginnt, die Selbstidentität einer Religion zu gefährden.

Ein anderer Artikel schneidet das Problem der Sprache an. Eine große Zahl menschlicher Grundworte wie Leid, Sünde, Tod, Wahrheit, Wissen, Ursprung, Verhältnis u.ä. erhalten von ihrem je verschiedenen religiösen Ansatzpunkt her eine je verschiedene Bedeutung oder zumindest Schattierung. In einem Dialog mit Menschen, die aus einer buddhistisch geprägten Kultur kommen, wird man daher nicht zu schnell das einem selbst geläufige Verständnis einer Sache voraussetzen dürfen. Gründliche vergleichende Studien sind gerade im Zeitalter des Dialogs ein Gebot der Stunde (112ff).

Leider fehlen in der Festschrift Studien, die das Verhältnis des Zen zum Christentum und das Verhältnis von Mystik und christlicher Offenbarung direkt anschneiden, so daß wir darüber nur aus eingestreuten Randbemerkungen kleinere Hinweise erhalten.

b) Die japanische Gesellschaftsform

Stärker als im religiösen Bereich scheint die japanische Tradition auch heute noch in der unterschwelligen Gesellschaftsauffassung wirksam zu sein, wenngleich auch hier tiefgreifende Umwälzungen unübersehbar sind.

Zunächst ist es wichtig, zwischen den verschiedenen Gesellschaftsstufen zu unterscheiden. Es ist ein offenes Geheimnis, daß die dünne Oberschicht Japans sich bereits seit fast hundert Jahren mit viel größerer Entschiedenheit westlichem Denken zugewandt hat als alle übrigen Schichten des Volkes. Dabei gehen die Unterschiede zwischen

oben und unten so tief, daß man die Oberschicht lange nicht als für das durchschnittliche Japan typisch ansehen konnte. Langsam drängt heute die Masse in ihrem Empfinden nach.

Die japanische Gesellschaft war in ihrer langen Geschichte wesentlich bestimmt von der Großfamilie, dem «Haus». Diese ist ursprünglich ländlich, in streng hierarchischer Ordnung gegliedert und autark, damit gegenüber Außenstehenden exklusiv. Diese Form gesellschaftlichen Zusammenhaltes in der Großfamilie zerbricht heute, und die Auflösungserscheinungen wirken bereits in die dörflichen Gemeinden hinein, da ein Großteil der arbeitsfähigen Bevölkerung, Männer wie Frauen, sich nach besseren Verdienstmöglichkeiten in der Stadt umsieht (193ff). Zudem ist der Einfluß der Kommunikationsmittel unaufhaltbar (186).

Noch aber sind die Relikte der alten großfamiliären Gesellschaftsauffassung in kleinen und mittleren, ja selbst in großen Industriebetrieben feststellbar. Nach J. Okada, einem Professor für Wirtschaftskunde, herrscht dort noch heute vielfach ein unausgeglichenes Verhältnis zwischen Rationalisierung und Traditionalismus (180, auch 232ff). Unter dem Deckmantel einer «menschlichen Betriebsatmosphäre» versteckt sich nicht selten die Konzeption der alten, stark emotional geprägten, hierarchischen, im Sinne des Vater-ältester Sohn-etc.-Verhältnisses aufgebauten Großfamilie. Es ist auffallend, wie stark noch immer der Betrieb in das Privatleben seiner Arbeitnehmer eingreift, z. B. selbst bei Eheschließungen eine Rolle spielt (180f). Häufig genug besteht noch die Tendenz zur Exklusivität, zum Klan- und Konventikelhaften fort, die die Entwicklung persönlicher Freiheit und verantwortlicher Selbständigkeit stark einengt (182f). Dieser Zustand wirkt sich in der Personalpolitik aus, wo die Auswahl der neuen Kräfte und Beförderungen sich oft nicht nach dem Leistungsprinzip richten bzw. dieses überhaupt nicht beachten. Auch der Wechsel des Arbeitsplatzes und damit die Freizügigkeit der Arbeitskräfte ist noch immer sehr eingeschränkt, bzw. sie entspricht nicht dem japanischen Gefühl; eine Änderung bahnt sich erst allmählich an (184f).

Daß die starke gesellschaftliche Verknüpfung der Japaner auf Familien- und heute vor allem auf Betriebsebene eine Konversion, die zugleich immer einen Ausbruch aus diesen normierenden Bindungen darstellt, stark erschwert, ist leicht einzusehen.

c) Der japanische Charakter

Am stärksten zeigt sich die japanische Eigenart noch immer im Volkscharakter. Inoue arbeitet in seiner bereits zitierten Studie über «das geistige Klima Japans und das Christentum» sehr gründlich die dem Japaner eigene Erfassung der ihn umfassenden Wirklichkeit heraus. Die Frage, wieweit hier noch einmal traditionelle religiöse Einsichten und Erfahrungen nachwirken, bleibt dabei offen.

Sicher ist, daß für den Japaner nicht die abstrakte, mitteilbare Erkenntnis im Vordergrund steht, sondern die begrifflich nicht mehr mitteilbare «Erkenntnis auf Grund von Begegnung» (27), wobei wir allerdings sogleich das Mißverständis ausschließen müssen, diese «Begegnung» sei notwendig interpersonal zu deuten. Das wird sofort klar, wenn man weiß, welche Rolle das Schöne für diese Erkenntnisweise spielt. Inoue fragt: «Kann man nicht sagen, daß das, was den Grund der Moralität und des Werturteils des Japaners bildet, das Bewußtsein des Schönen ist?» (30) Auch hier muß sogleich mit dem Schriftsteller S. Endô hinzugefügt werden, daß das japanische Gefühl von Schönheit sich nicht mit dem westlichen Schönheitsempfinden deckt. Er illustriert das an folgendem Beispiel: «Der Japaner findet eine Blume, die geruchlos ist, schöner als eine, die duftet.» (250)

Das lenkt unsere Aufmerksamkeit auf einen anderen Punkt, den mehrere Autoren an einigen Kurzgedichten des berühmten Bashô (1644–94) erläutern, der selbst in der Welt des Zen beheimatet war.

«Dort ein alter See,
Hinein stürzt sich ein Frosch, –
Laut nur des Wassers.»

Selbst wenn die Übersetzung des Gedichtes den japanischen Stilregeln eines Haiku (5–7–5 Silben) entspräche, so wäre sie kaum gut. Denn sie erreicht erst dann ihr Ziel, wenn deutlich wird, daß es hier nicht um ein Landschaftsbild, weder um den See noch um den Frosch, auch nicht um den Laut geht, sondern um die erst durch den Laut des Wassers voll ins Bewußtsein tretende Stille (33).

Der Japaner liebt die Natur. Doch «das heißt nicht sosehr, daß er die einzelnen Dinge in der Natur liebt; was er liebt, ist der den Grund der Dinge durchdringende oder durchziehende Ort oder Strom der Existenz oder eben die Schönheit der Harmonie des Ganzen, das die Dinge in sich schließt» (32f). Der Japaner fühlt sich angezogen

von dem Nichtausgesprochenen und Hintergründigen, das durch den begrenzenden Begriff nur an Tiefe verliert (251).

Von hier aus ist der Sinn der Japaner für das Intuitive, Überrationale, das Fühlen zu verstehen (36ff). Daß ihm das Meditative liegt, daß ihm biblische Worte wie «verkosten», «sehen», «ergriffen werden», «begreifen» u.ä. (61) leichter und tiefer nachgehen als dem rationalistischen Westler, ist klar. Allerdings stellt sich die Frage, ob und wie naturwissenschaftliches Denken und intuitiv-meditative Wirklichkeitserfassung auf die Dauer zu einer neuen Synthese zusammenfinden (139).

II. JAPAN UND DAS CHRISTENTUM

Im Folgenden sei auf einige Schwierigkeiten hingewiesen, die dem Christentum aus der japanischen Situation erwachsen und für die es selbst letztlich nicht verantwortlich ist. Alles, was noch heute an Traditionsgut in der Tiefe des japanischen Volkes schlummert, bereitet in dem Maße, als es unerkannt und unberücksichtigt bleibt, der Missionsarbeit und dem Gespräch des Christentums mit Japan Schwierigkeiten.

1. Religionsfreiheit

Zwar ist die Religionsfreiheit in der Meijiverfassung von 1889 deutlich ausgesprochen. Doch war die traditionelle Gesellschaftsform, die den einzelnen durch vielfältige Bindungen wie in einem Netz gefangenhält, der Ausbreitung des Christentums nicht förderlich. Der Ausbruch aus dieser Gesellschaftsform vollzog sich zunächst in den Kreisen der Intellektuellen. Von hier aus ist verständlich, daß das Christentum zu Beginn der zweiten Missionsperiode vor allem auf diese Kreise einen Einfluß ausübte. Wer darüber hinaus sich dem Christentum anschloß, machte sich damit zumeist gesellschaftlich zu einem «outsider» (187f).

Auch daß das Christentum – abgesehen von K. Uchimura (1861–1930), dessen Idee eines kirchenlosen Christentums bis heute in Japan wirksam ist – keine geistig führenden und auch für die Weltkirche bedeutsamen christlichen Persönlichkeiten hervorzubringen vermochte, ist von hier aus zu erklären (188). Erst das Zerbrechen der alten Gesellschaftsformen seit dem 2. Weltkrieg hat zumindest in den Großstädten eine wirkliche Religionsfreiheit herbeigeführt, die in dem Maße wachsen wird, als die Freiheit, neue gesellschaftliche Bindungen einzugehen, z. B. in der Schulausbildung, im Berufsleben u.ä. zunimmt. Anderseits wird es die Kirche stärker als bisher darauf ablegen müssen, auch selbst echt gemeinschaftsbildend aufzutreten und den einzelnen Christen aus seiner Isolierung zu befreien (189).

Eine andere Frage, ist es, wieweit die Kirche selbst in der Form ihrer Gemeinschaftsbildung größere Freiheiten einräumen müßte. Eine einseitige Betonung des Pfarrsystems kann auf die Dauer gerade in Japan äußerst anachronistisch sein und die natürliche neue Gemeinschaftsbildung unter Christen, die sich oft eher außerpfarrlich abspielen könnte, etwa im Großbetrieb (189), verhindern.

2. Geschichtliche Einwände gegen das Christentum

Die neuzeitliche Anerkennung eines echten Pluralismus, der auch im geistigen Raum dem freien Wettbewerb Spielraum gewährt, dürfte in Japan dazu führen, daß eine Anzahl alter Einwände gegen das Christentum verschwindet. Noch aber wirkt eine langwierige ungute Geschichte nach, die mit dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts in Japan einsetzte.

Zweifellos hatten die ersten christlichen Missionare auf die Japaner höchst anziehend gewirkt. Es waren gebildete, aufgeschlossene Menschen, die an den besten Schulen Europas erzogen worden waren (212). Als aber zunehmend der Eindruck entstand, das Christentum bedrohe mit seiner universalen Ausrichtung das japanische Reich in seiner Einheit als Reich, schlug die anfängliche Sympathie in Mißtrauen, Furcht, Antipathie und Ablehnung um (214).

Dieser Zustand endete mit der Verfolgung und Unterdrückung des Christentums und – was noch nachhaltiger wirkte – in der inneren und äußeren Verschließung Japans gegenüber der Welt. Lediglich mit China, Korea und den Ryûkyûinseln sowie mit Holland wurde ein begrenzter Handel aufrechterhalten (216). Den Ausländern, die nach Japan kommen durften, Chinesen und Holländern, wurden genaueste Anweisungen erteilt, wo sie sich im Hafen von Nagasaki aufzuhalten hatten. Der Verkehr mit Ryûkyû wurde von Japanern betrieben (216).

Vielleicht geht auch die Strenge der bis heute nachwirkenden gesellschaftlichen Form der Großfamilie auf die Zeit nach der Christenverfogung zurück; sicher ist sie durch die strengen Kontrollen in jener Zeit sehr verstärkt worden. Entdeckte man

einen ehemaligen Christen, so standen zumeist die vier nachfolgenden Geschlechter als unzuverlässig auf der Überwachungsliste (217).

Ein eigenes Kapitel ist die Behandlung der Holländer, die auf alle mögliche Weise lächerlich gemacht wurden, damit nur ja vermieden werde, daß sie zu einer Attraktion für die Japaner im guten Sinne würden. Von Z. Sakuma (1811–64) aber wurde die Parole ausgegeben: «Östliche Sitten, westliche Technik.» Man wollte vom Westen den naturwissenschaftlichen und technischen Fortschritt übernehmen, ohne sich für die Werturteile und die geistige Seite des Westens entscheiden zu müssen (220). Diese Einstellung, die noch zu Beginn der neuzeitlichen Geschichte Japans tonangebend war, ist einer der Gründe dafür, daß Japan einerseits in kürzester Zeit einen atemberaubenden Modernisierungsprozeß durchzumachen verstand, anderseits dem Christentum ein entsprechender Erfolg in der modernen japanischen Gesellschaft verwehrt blieb.

In diesem Zusammenhang sei der Artikel F. Naganos berührt, in dem er, über den Einfluß des Christentums auf die Literatur der Meijizeit reflektierend, zu dem Schluß kommt, daß der häufig gegen einen Großteil der Schriftsteller jener Zeit erhobene Vorwurf der Apostasie vom Christentum letztlich unzutreffend ist. Denn – so bemerkt Nagano richtig – um eine wirkliche Apostasie beweisen zu können, muß zunächst der Beweis einer echten Bekehrung vorliegen, der nicht notwendig mit dem Tatbestand des Taufempfanges gegeben ist (266). Jene Männer wie Tôkoku Kitamura (1868–94), Kunikida Doppô (1871–1908), Tôson Shimazaki (1872–1943), Takeo Arishima (1878–1923) u. a. sind dem Christentum in einer westlichen, zumeist der englischen Sprache und zudem in der Form des puritanischen Protestantismus gefühlsmäßig begegnet. Dabei ist es ihnen aber nicht klar geworden, daß sie sich mit dieser strengen, nahezu kulturfeindlichen und dazu extremen (weil einseitig die Transzendenz betonenden) Form des christlichen Monotheismus von vornherein im Gegensatz zu ihrer eigenen Kultur befinden mußten und eine echte Bekehrung daher eine rationale Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit erforderlich machte. So wird verständlich, warum Eintritt und Austritt aus dem kirchlichen Christentum so unmittelbar aufeinander folgen konnten. Denn zumeist setzte sich nach einiger Zeit der emotionale Monismus wieder durch, in dem Mensch und Gott eins und Gott, Götter, Nichts und Himmel nur je verschiedene Namen für die eine Wirklichkeit sind (267f).

3. Unverstandene Antworten

Der Hinweis auf den Monotheismus, der Gott objektiviert und ihn dem Menschen gegenüberstellt (268), mag überleiten zu jenen Grundfragen, die einerseits viel zu wenig Beachtung in der christlichen Unterweisung Japans finden, anderseits zu den wichtigsten Problemen gehören, die ein erneutes Durchdenken erfordern.

Zwei Grundfragen müßten geklärt werden, ehe das eigentlich Christliche unserer Botschaft überhaupt vernommen werden kann, Gott und sein Verhältnis zum Menschen und zur Welt. Wir befinden uns damit im Bereich der von Japan her geforderten Fundamentaltheologie, einer dem japanischen Volk entsprechenden Glaubensbegründung. Die von christlicher Seite erteilten Antworten sind vor allem deswegen in Japan so wenig attraktiv und verständlich, weil sie den Hörer des Wortes und seine Art zu fragen kaum in Betracht ziehen.

So wird in fast allen in Japan gebräuchlichen Katechismen, ohne auf das jedem Menschen eigene, aber in kulturell verschiedenen Völkern sich je unterschiedlich äußernde Vorverständnis zu reflektieren, zunächst Gottes Existenz bewiesen und dann von seinen Eigenschaften gehandelt. Es wird so getan, als sei ganz selbstverständlich, daß der Hörer bereits irgendwie wisse, was mit Gott gemeint ist, und sich dafür interessiere. Andernfalls könnte nicht die Frage nach der Existenz Gottes der Frage: «Was oder wer ist Gott?» vorausgehen. Mit Recht weist K. Kasuya daraufhin, daß der Mensch zunächst von der Bedeutsamkeit der Frage nach Gott überzeugt sein muß, ehe ihm die Frage nach der Existenz Gottes sinnvoll erscheinen kann (17f).

Zudem hat der Japaner einen ausgesprochenen Sinn für die allem zugrundeliegende Tiefe und dessen Geheimnis. Ihm müßte also das Christentum zunächst «als das durch unvollkommene Worte nie ausschöpfbare Mysterium» (76) nahegebracht werden. Der Ansatzpunkt müßte die Hinführung zum Geheimnis sein. Es ist auffallend, daß selbst in einer streng soziologischen Studie wie der von S. Anzai ein kleines, geheimnisvolles Erlebnis, nämlich ein Traumbild der Gottesmutter, als der Anlaß beschrieben wird, der die Missionstätigkeit in der untersuchten Ortschaft zur Folge hatte (199f).

Es ist nicht von ungefähr, daß K. Otani in der negativen Theologie des Ps.-Dionysius östliche Elemente am Werke sieht (157ff). Er stimmt mit dem Areopagiten überein, wenn dieser der negativen Theologie vor der positiven, der Apophasis vor der Kataphasis den Vorrang einräumt (159). Otanis Andeutungen, daß sich vielleicht von den neuplatonischen Vorvätern der negativen Theologie direkte Verbindungslinien nach dem Osten ziehen ließen, verdienten weitere Untersuchungen (162ff). Sicher ist das auch im japanischen buddhistischen Denken so bedeutsame «Nichts» theologisch noch kaum in Japan bedacht worden (164f).[3] Wie schwierig diese Fragen sind (was aber nichts gegen ein vertieftes Studium besagt, da die Fragen viel offener sind, als sie im Westen erscheinen), zeigt die Tatsache, daß Inoue (dessen Meinung ich persönlich den Vorrang gebe) sich dagegen wehrt, daß man die religiöse Weltanschauung der Japaner und ihr Weltgefühl als pantheistisch abtut (38); genau das aber tun zwei andere japanische Autoren der Festschrift (122f, 251ff).

Zu dem außerhalb des Christentums weithin mißverstandenen Gottesbegriff hat auch ein zuungunsten der göttlichen Immanenz überspitzt formuliertes Transzendenzverständnis Gottes geführt (40). Daran dürfte eine rationalistisch gefärbte Darlegung der Gottesbeweise, in der der fatale Eindruck erweckt wird, der Mensch könne über Gott wie über eine Sache verfügen, nicht schuldlos sein. Eine Reihe von Autoren wie Inoue (40), der ja auch die dem Japaner zusagendere Art der «Erkenntnis auf Grund von Begegnung» beschrieben hatte, Kasuya, der vom apriorischen Vorverständnis des Menschen einen Zugang zu Gott erarbeiten möchte (14ff), Sakuma, der von Eckhart her den Vorrang der Erfahrung und – scholastisch gesprochen – der «cognitio connaturalis» gegenüber der Reflexion aufzuzeigen sucht (78ff), weisen sehr deutlich auf Wege hin, die dem Japaner bedeutend mehr zusagen würden, weil sie seiner existenziellen Eigenart entsprechender sind. «Es gilt, wie Maritain sagt», schreibt Inoue (40), «wer das Sein berührt, berührt Gott. Wenn aber die Erfahrung Bashôs u.a. ein Existenzerlebnis auf Grund der Begegnung mit der Existenz ist, ist es dann so unvernünftig zu denken, das, womit Bashô in Berührung gekommen ist, sei letztlich Gott selbst gewesen? Ist aber nach dem christlichen Glauben Gott der persönliche Gott, der sich in Christus geoffenbart hat, wäre es dann, wollte man Gott dem Japaner zeigen, nicht notwendig, Gott an jenen Punkten aufzuweisen, an denen man die existenziellen Erfahrungen des Japaners in eine noch größere Tiefe hinein durchstoßen hat?»[4]

Mit der Gottesfrage hängt die Frage nach der Schöpfung eng zusammen. Auf einen Einwand des berühmten D. T. Suzuki eingehend, behandelt der Philosoph M. Matsumoto aus seiner profunden Kenntnis der Scholastik heraus die Frage der Schöpfung aus dem Nichts, die selbst von Leuten, die sich nicht scheuen, die Mühe des Denkens auf sich zu nehmen, selten richtig verstanden wird. Darauf kann aber hier nicht eingegangen werden.

Es dürfte inzwischen klar geworden sein, wie bereits im Vorfeld des eigentlich Christlichen wesentliche Fragen ungeklärt sind bzw. vom westlichen Christentum erteilte Antworten unverstanden bleiben, weil sie nicht genügend die Position des Fragenden in Betracht ziehen. Hier stellt sich nun noch einmal die Frage nach der theologischen Sprache und der Denkform.

4. Die Denkform

Es ist S. Kôyama, der sehr entschieden die Übernahme der scholastischen Methode in Frage stellt. Zwar hatte der deutsche Philosoph R. v. Koeber (1848–1923), der als Lehrer zahlreicher japanischer Philosophen das philosophische Studium in Japan nachhaltig beeinflußt hat, sehr eindringlich das Studium der griechisch-lateinischen Klassik gefordert, da andernfalls ein eigentliches Verständnis der Philosophie unmöglich sei (142). Kôyama ist auch mit vielen japanischen Gelehrten der Ansicht, daß die Philosophie Japans ihre eigene Form im gedanklichen Rahmen der okzidentalen Philosophie gefunden hat. Das alles ist hier vorausgesetzt. Doch dann stellt sich die Frage:

Wie weit muß man in die Urgründe eines Denkens hinabsteigen, um es zu verstehen? Und was die Neuscholastik angeht, die auf eine Renaissance mittelalterlichen Denkens hinarbeitete, ist sie nicht in ihrem geschichtlichen Ursprung eine Gegenbewegung gegen das aufklärerische, säkularistische Denken der Neuzeit? Verkürzt gesehen, ist die Neuscholastik eine Bewegung, die im Schatten moderner Ideen entstanden ist und sich gegen die modernen Entwicklungen zur Wehr setzt. In einem Lande wie Japan, das beides importiert, die westliche Aufklärung und die neuscholastische Antiaufklärung, ist die *Anti*bewegung von vornherein im Hintertreffen (142f).

Doch abgesehen von diesen Erwägungen, gilt auch Folgendes: Zwar ist der Öffnung Japans auf die moderne Technik und den materiellen Fortschritt in der Meijizeit schließlich eine Öffnung auf die geschichtlichen Geisteswerte des Westens gefolgt (144). Geht aber nicht diese Periode tatsächlich rapide ihrem Ende entgegen? Schließlich scheint mit dem Ende des 2. Weltkrieges auch das Ende des Europäzentrismus gekommen zu sein. Denn seitdem zeigt sich in der Welt die Tendenz zu einem Pluralismus der politischen und geistigen Führungskräfte, der den Monismus einer um Europa zentrierten Geschichte ablöst. Wäre es – so fragt Kôyama – in dieser geschichtlichen Stunde nicht an der Zeit, daß Japan den Prozeß der Selbsthingabe an Europa stoppt, weil diese gar nicht mehr zu einer Teilnahme am zentralen Zug der Weltgeschichte führt? (146) Und ist nicht in diesem Zusammenhang auch der Neuscholastik (Kôyama denkt natürlich zunächst an die in Japan vorgelegte Neuscholastik, schließt aber z. B. auch Maritain in diesen Vorwurf ein) ungeschichtliches Denken vorzuwerfen? (147)

Allerdings büßen diese Argumente insofern an Überzeugungskraft ein, als dem Autor gerade die geschichtlichen Verknüpfungen der Inkarnation Christi verborgen bleiben und er so auch keinen Blick für die bleibende Rolle des Abendlandes in der Weitergabe von Botschaft und Wirklichkeit haben kann.[5] Der Aufsatz von K. Kasuya über den Ort der Begegnung von Ost und West in Theologie und Philosophie bringt diese andere Seite zur Sprache. Während Kôyama vor allem den heutigen Pluralismus bemerkt, sieht Kasuya aus theologisch-christologischen wie philosophisch-geschichtlichen Gründen die letzte Gemeinsamkeit der Welt und des Menschen. Er weiß um die Notwendigkeit des anthropologischen Ansatzpunktes (16f), um das Auslangen eines jeden Menschen nach Gott (17f), um den Durchstoß der subjektiven Tat Christi in den objektiven Raum der Welt, der sich im Paschamysterium des Herrn ereignet hat (19), und um die Möglichkeit des impliziten Ergreifens und Bejahens jener Wirklichkeit, in der der Mensch schon immer lebt (20). Denn für unser konkretes Leben gilt wirklich, was ein Zenmeister einem Schüler antwortete, der ihn fragte, wie er die einmal gemachte, aber verlorene Erfahrung wiedererlangen könne: «Deine Frage gleicht der Frage des Menschen, der auf dem Rücken des Ochsen sitzt und fragt: ‚Wo ist der Ochse?'» (20) Wer aber diese letzte Einheit der Menschheit in Christus wirklich begreift, wird auch einen Blick für die Unaufhebbarkeit und Positivität der Vielfältigkeit behalten. Er wird in ihr Christus in je neuer, schöpferischer Weise entdecken und künden, weil ja die Vielfalt der Welt zum Reichtum und zur Fülle Christi gehört. Erst aus dieser Sicht heraus wäre eine berechtigte Kritik an den Einseitigkeiten der Neuscholastik möglich.

In diesem Zusammenhang sei auf eine gefährliche, weil zweideutige Wortbildung hingewiesen. Verschiedene Autoren sprechen von einer «Japanisierung» des Christentums. Der Ausdruck läßt sich gewiß mit Tsunoda richtig verstehen: «Sie bedeutet nichts anderes als die Verchristlichung der japanischen Kultur.» (63) Es läßt sich aber geschichtlich nicht übersehen, daß der parallele Ausdruck «Japanisierung des Buddhismus» nicht nur dieses besagt, sondern auch ein Abrücken von grundlegenden Lehrinhalten bedeutete, die dem japanischen Volkscharakter nicht entsprachen. Die «Japanisierung des Christentums» darf aber nicht zur Selbstaufgabe des Christentums führen, weil es dann weder «Salz der japanischen Erde» sein noch zu jener Metanoia der Herzen führen kann, die nun einmal jedem Menschen abverlangt wird. Und hier gibt es auch eine Grenze der Entwestlichung des Christentums.

5. Ruf nach dem Dialog mit der Welt

Der heutige Japaner steht dem Christentum – trotz vieler Vorurteile, die entweder nachwirken oder aus dem Westen neu ins Land getragen werden – eigentlich nicht feindlich gegenüber. Was ihm den Zugang so schwer macht, ist die Tatsache, daß das Christentum so geringe Beziehungen zum alltäglichen, diesseitigen, innerweltlichen Leben aufzuweisen scheint (132). Hinzukommt, daß das Christentum in Japan durch seine Betonung der Innerlichkeit, der anderen Welt, der Freiheit von den weltlichen Dingen sehr in die Nähe der traditionellen heute wenig einflußreichen Religionen gerät. «Das allgemeine Interesse des modernen Menschen – und darin ist der Japaner keine Ausnahme – geht zweifellos mehr auf das Soziale als auf die Innerlichkeit des Einzelnen, mehr auf die Gestaltung dieser Welt als auf das Glück der anderen Welt. Der Mensch sucht unmittelbar mehr nach Prinzipien für den Aufbau der Gesellschaft als nach individueller Moral, mehr den Frieden auf Erden als das Heil im Himmel. Sollte das Christentum nur eine Lehre der innerlichen Moral und eine Religion des

Jenseits sein, so sieht seine Zukunft nicht nur in Japan dunkel aus.» (132)

Es wird also darum gehen, daß das Christentum entschiedener als zuvor darauf ausgeht, das herauszustellen, wodurch es sich von anderen Religionen unterscheidet (133). Es wird vor allem das geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Christi in den Mittelpunkt stellen müssen und weniger den Eindruck erwecken dürfen, als sei es nur eine Lehre von Gott und der Schöpfung. Es wird gerade in Japan künden müssen, wie es diese Welt versteht. Wie Professor Y. Kobayashi richtig sieht, will der Mensch heute mehr denn je sich und die Zeit und das Land, in dem er lebt, verstehen. Nur zu sehr erfährt der Mensch heute seine eigene Größe und seine Bedrohtheit (170). Er lebt seinem Beruf und seinem Vergnügen und möchte doch wissen, was im tiefsten der Sinn und Auftrag seines Lebens ist (171). Dabei darf es nicht dahin kommen, daß die Religion den Menschen nur aus seiner Welt herausruft, in den kirchlichen Raum, zum Gottesdienst, in die Stille, aus dem Profanen in das Heilige und ihn so mehr und mehr von seiner Welt isoliert (171), sondern sie muß sich ihrer Aufgaben an und in der menschlichen Gesellschaft bewußt widmen. Dazu ist notwendig, daß sie sich ihrer eigenen Gesellschaftlichkeit (wir können im Hinblick auf das Christentum auch sagen: ihrer Kirchlichkeit) bewußt ist (173, auch 188–90). Kobayashi sieht im Heilsindividualismus eine der größten Gefahren, weil auf diese Weise die Religion ihre gesellschaftliche Aufgabe übersieht und das Verlangen nach einer christlichen Beeinflussung der modernen Gesellschaft sehr geschwächt wird (173). Damit aber würde das weite Feld der Gesellschaftsformung den antireligiösen oder areligiösen Ismen und Ideologien übergeben (172f).

Entsprechendes gilt in Japan für den ganzen politischen Raum, vor allem die Wirtschaftspolitik und die Behandlung der sozialen Fragen. Gewiß ist in Japan das direkte Apostolat bedeutsam. Die Liturgiereform, Überlegungen über stärkere Anpassungen an japanische Lebensformen und Gebräuche sind nötig (227). Doch noch wichtiger ist, daß die Kirche ihren Teil dazu beiträgt, damit das Japan von heute die rechte Stellungnahme zu Problemen wie Entwicklung und Unterentwicklung, Kapitalismus und Sozialismus, zur Industrialisierung, zum Verhältnis von traditionellem und modernem Kulturgut findet (222f). Die Kirche muß Führer für die Arbeiterbewegung ausbilden, sich für eine gerechte Lohnregelung einsetzen, ein Wort zur Bevölkerungs- und Familienplanung sprechen (229).

Diese Forderungen münden in den Strom der Anfragen, die aus aller Welt an das Konzil gerichtet wurden und so spontan zur Aufstellung des einstmaligen Schema XIII geführt haben. Japan reiht sich damit bewußt in den Chor der Völker ein. Es kann nämlich nicht mehr in insularer Isoliertheit existieren, sondern muß sich heute als zur Welt als ganzer gehörig verstehen (229). Gerade darum muß heute die Katholizität der Kirche in Japan stark herausgestellt werden, und nur von hier aus wird die Kirche neue Strahl- und Anziehungskraft erhalten.

In diese Richtung weist schließlich das Schlußwort von H. Dumoulin, dem das Buch gewidmet war und der durch seine eigenen Arbeiten und seine praktisch gelebte Grundhaltung zu all den Fragen viele der vorgebrachten Überlegungen angeregt hat. Dumoulin schlägt die Brücke zu Vatikanum II. Er hat in persönlichem Gespräch erfahren, wie die Persönlichkeit Johannes' XXIII. bereits am 18. November 1962 auf eine Gruppe führender japanischer Buddhisten einen ungemein tiefen Eindruck machte. Er sieht, daß der Theologie der offenen Türen, die dankbar die Weite des göttlichen Heilsplanes bejaht und alle Menschen guten Willens einbezieht in den Horizont der göttlichen Heilsgnade, auch die Zukunft in Japan gehören wird (293 ff). Denn in dem Maße, als sich das Christentum einläßt auf die jeweilige Gegenwart und diese auf die Zukunft hin öffnet, und in dem Maße, als es im Glauben an den Herrn Brücken und Wege baut, wo Ausweglosigkeit das Los zu sein scheint, wird es auch ein Land wie Japan entscheidend beeinflussen. Dabei ist es nicht die theoretische Lehre, die in die Zukunft weisen muß, sondern das brüderliche Mittragen an der ganz alltäglichen Lebenserfahrung und Lebensnot der Mitmenschen. Denn darin vollzieht sich die Menschwerdung Christi heute, und darin wird die Möglichkeit geschaffen für eine Erkenntnis Christi, die nicht aus begrifflichem Erfassen, sondern aus der Begegnung mit echt christlicher Mitbrüderlichkeit erwächst.

[1] Wir zitieren im Text die Seitenzahl des japanischen Buches J. OKADA / SH. ANZAI / K. OTANI / W. TAKAHASHI / SH. TSUNODA (ed.), *Nihon no Fûdo to Kirisutokyô*, Tôkyô Risôsha 1965. Das Buch enthält ein deutschsprachiges Inhaltsverzeichnis.

[2] Vgl. *Zeitschrift f. Theol. Kirche* 58 (1961) 389.

[3] Vgl. dazu H. WALDENFELS, Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of K. Nishida and the Kyôto School, *Monumenta Nipponica* 3/4 (1966).

[4] Hier ließe sich fragen, ob nicht ganz allgemein sowohl in der priesterlichen Ausbildung wie in der Katechese die rein objektive, rationale Glaubensbegründung durch den Aufweis von Wegen, die zu einer persönlichen Entscheidung aufrufen und die immanente Ausrichtung des Menschen voll berücksichtigen, zumindest zu ergänzen wäre.

[5] Vgl. K. RAHNER, Artikel «Abendland, II. Zur Theologie des A.», *Lex. Theol. u. Kirche* I, 18–21.

HANS WALDENFELS

Geboren 1931 in Essen (BRD), Jesuit, 1963 in Tokyo zum Priester geweiht. Er studierte in Pullach, Tokyo, Kyoto und in Rom, wo er sich auf Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie spezialisierte. Zurzeit studienhalber in Europa. Er veröffentlichte in japanischen Zeitschriften: Katorikku Shingaku, Monumenta Nipponica, und in: Katholische Missionen, Geist und Leben, Stimmen der Zeit und anderen.

Roger Aubert

Versuch einer Erneuerung des monastischen Lebens

Die Brüder von der Jungfrau der Armen

Die Welt steht oft fassungslos vor dem monastischen Leben und fragt sich, was für einen Sinn das Dasein dieser Männer hat, die sich freiwillig von der Welt absondern und nicht an der schöpferischen Tätigkeit der Menschheit, die nach Fortschritt strebt, teilnehmen. Es ist durchaus kein Wunder, daß diese Berufung für den aktiven und allzu oft gehetzten Menschen des 20. Jahrhunderts ein Problem bildet; es liegt etwas Beunruhigendes in der Reaktion, die man oft feststellt. Abbé Six hebt es in der Vorrede zu dem Buch, das unsere kurze Darstellung angeregt hat, mit allem Freimut hervor:

«Paßt auf, ihr Mönche, meine Brüder: diese Frage ist nicht immer positiv wie ein Anstoß, der zu einem klareren Bewußtsein der Wirklichkeit aufweckt; gar oft ist sie Gleichgültigkeit und ungerührte Verwerfung, wie man sie vor einem abwegigen Dasein empfindet. Ohne Zweifel muß man hier an euch die Frage stellen, ob euer Dasein in dieser Form, in diesem Kloster, diesem Priorat, dieser Einsiedelei ein Ärgernis voller Kraft und Wahrheit ist wie das Kreuz Christi, und infolgedessen aufrüttelt und weiterführt, oder ob es wie eine verdorrte, saftlose Frucht Erbitterung weckt wie der unfruchtbare Feigenbaum des Evangeliums. Lebt ihr das «Gott allein» eures Wahlspruchs mit solcher Intensität des Glaubens, daß ihr für die Welt das Licht auf dem Berge seid? Oder sucht ihr eine im Berg versteckte Zufluchtsstätte, die ihr für euch allein in Beschlag nehmt, um sonst niemand hineinzulassen?»

Ehrlich gesagt stellen sich viele Mönche selber schon seit längerer Zeit diese Frage, die im Grunde genommen das ganze Statut des heutigen Mönchtums in Zweifel zieht. Es ist kein Geheimnis mehr, daß eine wirkliche Krise des Mönchtums besteht, die je nach den Ländern verschiedene Formen annimmt, im wesentlichen aber auf die gleiche zentrale Frage hinausläuft: Sind die heutigen Klöster, die Erben der Tradition des Mittelalters, nicht zu sehr von dieser Tradition gefesselt? Sie wurde in der Epoche des Feudalismus mit seiner Agrarwirtschaft gebildet; muß da ihr Gewicht das klassische Mönchtum nicht daran hindern, dem geistigen Sehnen der heutigen Menschen zu entsprechen, sowohl derer, die sich berufen fühlen, ein Leben zu führen, das dem ursprünglichen monastischen

Ideal entspricht, wie der andern, welche diese Berufung nicht empfinden, aber doch wenigstens beim Anblick des Lebens der Mönche «den Anruf des Helden» vernehmen möchten, von dem Bergson sprach, und sich enttäuscht fühlen?

Von verschiedenen Seiten her sind Versuche gemacht worden, um diese Krise zu überwinden und über das feudalistische Mittelalter und das Ancien Régime hinaus wieder an die evangelische Geistigkeit der ägyptischen Mönche der Zeiten des Antonius und Pachomius oder der ersten Schüler Benedikts und Columbans anzuknüpfen. Ein kleines Buch, das um seines geistigen Gehaltes willen die Aufmerksamkeit des Lesers verdient – wie immer das Schicksal sein mag, das die Zukunft dem konkreten Unternehmen, dessen «Charta» es sein möchte, vorbehält –, will nach zehnjähriger Probe dem großen Publikum einen dieser Versuche bekannt machen.[1]

Am 21. Januar 1956 kamen drei Mönche aus Belgien unter der Leitung eines Benediktiners von Mont-César (Löwen) und ließen sich etwa 5 km vom Dorfe Pontenx-les-Forges, südlich von Bordeaux, in einer Lichtung der Wälder der «Landes» nieder. Dort stand in der Nähe einer dem hl. Johannes dem Täufer gewidmeten Kapelle ein altes verlassenes Bauerngehöft, das die drei «Brüder» mieteten. «Sie fanden es ziemlich leer vor. Die Nachbarn hatten die unumgänglich notwendigen Möbel hingebracht: ein paar Stühle, einen Tisch, einen Schrank; eine Ferienkolonie lieh die Betten. An Einrichtungsmaterial hatten die drei Brüder nur den Inhalt ihrer Koffer» (195). Die «Brüderschaft von der Jungfrau der Armen» war ins Dasein getreten.[2]

Sie entsprach dem Wunsch ihrer Gründer, ein monastisches Leben zu führen, das dem Ideal der Wüstenväter näher käme als das der klassischen Klöster, dabei aber dieses Ideal den materiellen Gegebenheiten und den geistigen Bedürfnissen unserer Zeit anzupassen. Unter dem Eindruck der seltsamen Tatsache, daß seit einem Jahrhundert immer wieder Zeichen einer monastischen Erneuerung auftreten, die heutige Welt aber dieser Form des religiösen Lebens immer verständnisloser gegenübersteht, beabsichtigen sie, dieses Ideal nicht mehr in einem elfenbeinernen Turm zu leben, sondern es in das Alltagsleben der Menschen unserer Zeit einzuflechten, arm – nicht nur kirchenrechtlich, sondern in Wirklichkeit – inmitten der Ärmsten, ohne sich durch irgend etwas von ihren Nachbarn zu unterscheiden – Klausur oder Zeremoniell oder Kleid –, das sich nicht wahrhaft aus den Forderungen ihrer monastischen Berufung ergibt.

Auf der Suche nach der Anpassung des zeitlosen monastischen Ideals an die Lebensbedingungen von heute haben sie sich insbesondere von dem früheren Trappisten Charles de Foucauld anregen lassen, der sich im Trappistenkloster von heute nicht wohl fühlte, sowie von der geistigen und missionarischen Bewegung, die sich im Anschluß an ihn seit einem halben Jahrhundert entwickelt hat und vor allem – wenn auch nicht ausschließlich – mit dem Namen des P. Voillaume verknüpft ist Daraus erklärt es sich, daß gerade Abbé Jean François Six, Professor am Seminar der französischen Mission und Verfasser eines der besten Bücher über P. de Foucauld es übernommen hat, ihre Regel bekannt zu machen. In wenigen klaren Sätzen erklärt er, wieso diese Brüder gleichzeitig Söhne der Mönche des Ostens und Schüler des Eremiten von Tamanrasset sein wollen:

«Wenn wir auf P. de Foucauld schauen, so stellen wir fest, daß er das Trappistenleben nicht wirklich verstanden hat und sich darin nicht einfügen konnte, daß er aber anderseits auch kein Missionär war, der mit andern, Priestern und Laien, an der Verkündigung des Evangeliums arbeitete. Er lebte einsam, hat nie einen Gefährten gehabt und hat weder eine monastische Gemeinschaft noch eine Gruppe von Missionären gegründet. Er war Prophet und Vorläufer, stand zwischen den Mönchen und Missionären und drängt sie, ihre Berufung in ihrer letzten Tiefe neuzuentdecken und in der Einheit der Kirche zu leben. Dies ist meines Erachtens seine Stellung.»

«Ähnlich drängen die Kleinen Brüder (des P. Voillaume) durch ihre Armut und ihre Gegenwart in der Welt uns Missionäre, in dieser Welt die Aufgabe der Kirche noch mehr zu erfüllen; durch ihr Leben haben sie zahlreiche Weltpriester, die in der Missionsaufgabe tätig sind, und Priester der französischen Mission angeregt, die Arbeit besser zu vollbringen, welche die Kirche ihnen anvertraut. Ähnlich gibt es Trappisten und Benediktiner, für welche P. de Foucauld und die Kleinen Brüder ein forderndes Zeichen geworden sind: es hat sie nicht veranlaßt, aus ihren Klöstern zu gehen, sondern hat sie noch fester in ihre monastische Berufung eingefügt und sie angeregt, diese von innen heraus zu erneuern. Denn dies ist unser Dasein: wir müssen in unserm Leben und seinen Wegen unablässig aus dem Heiligen Geist neu geboren

werden und haben unaufhörlich den Geist und unsere Brüder nötig, um dies fertigzubringen.»

«In diese Linie, scheint mir, haben wir die Brüder von der Jungfrau der Armen einzureihen. P. de Foucauld und seine Kleinen Brüder haben sie angespornt, im tiefstmöglichen Sinne als Mönche zu leben. Sie sind Söhne der Wüstenmönche und eng mit den Mönchen des Ostens verbunden. Sie möchten, wie einer von ihnen es schlicht gesagt hat: das leben, was die Missionäre verkünden. Das erinnert uns Missionäre, daß es unsere Versuchung ist, zu vergessen, daß wir leben sollten, was wir verkünden, oder noch schlimmer, zu vergessen, was wir verkünden sollen, unsere Missionärleistung auf den Aufbau der Menschenwelt durch Fleisch und Blut zu beschränken und so das Gesamtschicksal der Menschheit zurückzuschneiden. Sie wollen ihre Rolle als Gesandte des Christus des letzten Tages im Innern der heutigen Kirche und ihrer Missionsziele verwirklichen; es liegt ihnen am Herzen, sich und andern unablässig in Erinnerung zu rufen, daß die Katholizität der Kirche von jedermann, in erster Linie aber vom Mönch verlangt, ein offenes, weites Leben zu führen, und sich nicht in einem nichtssagenden, sich selbst zugewandten, banalen Leben einzuschließen» (10 bis 11).

Vor zehn Jahren sind die Brüder von der Jungfrau der Armen zu dritt ausgezogen. Heute sind es 35 aus zehn verschiedenen Ländern; sie verteilen sich auf fünf Brüderschaften. Zwei davon befinden sich in Frankreich: das Noviziat in Pontenx, der Wiege der Gründung, wo die Brüder das gleiche Leben führen wie die Geringsten ihrer Nachbarn in den «Landes»; sie pflegen ihren Garten oder arbeiten als bezahlte Landhilfen während der Stunden, in denen sie nicht durch das Chorgebet und ihre religiöse Ausbildung beschäftigt sind. Die zweite ist die Studienbrüderschaft in Pontigny in der Nähe des Seminars der Mission de France, dessen Vorlesungen sie besuchen; sie folgen dabei einem Programm, das den Bedürfnissen und Fähigkeiten eines jeden angepaßt ist, ob sie nun zum Priestertum berufen sind oder nicht. – Seit dem Juli 1958 ist in Ruanda eine Brüderschaft gebildet worden, die heute auf etwa 10 Mitglieder 8 Afrikaner zählt. Seit 6 Jahren wird hier auf eine ganz eigene Weise eine Afrikanisierung betrieben: das Chorgebet wird nach Melodien des Landes in der Landessprache gesungen; eine enge Verbundenheit des Leibes mit der Seelenhaltung wird dabei geübt, wobei kleine Trommeln den Rhythmus angeben und durch Händeklatschen skandiert wird. Um dem Bedürfnis der Bantus, ihr Denken im Wort auszukristallisieren, entgegenzukommen, haben die Brüder in den «Räten» die Möglichkeit, sich auszudrücken und zu eröffnen: jeder läßt dabei spontan «sein Herz sprechen».[3] Die Brüder leben in kleinen Strohhütten ähnlich wie die Einheimischen. – In Chile wurde im April 1960 in der Diözese Valdivia eine Brüderschaft gegründet; sie ist wie die deutsche, die sich in der Diözese Hildesheim niederließ und in einer mehrheitlich protestantischen Gegend inmitten von Flüchtlingen, die aus dem Osten vertrieben wurden, lebt, in einem kleinen Miethause untergebracht, das sich in nichts von den bescheidensten der Umgebung unterscheidet. Die Brüder leben vom Ertrag ihrer Arbeit, führen nach dem Beispiel Jesu in Nazareth, ein arbeitsames, verborgenes Leben, üben unter der Bevölkerung trotz Priestermangel kein direktes Apostolat aus, sondern führen einfach als Zeugen des Evangeliums das gleiche rauhe, schwierige Leben wie ihre Nachbarn, halten aber für gewöhnlich das Stillschweigen und verrichten jeden Tag das Chorgebet. Es sei noch bemerkt, daß in der Nähe der Brüderschaften Einsiedeleien errichtet werden, wo die Brüder der Reihe nach ihre monatlichen Sammlungstage und ihre jährlichen Exerzitien halten. Im Januar 1960 wurde überdies in der Nähe von Pontenx durch den Bischof von Dax eine Gemeinschaft «kleiner Schwestern» errichtet.

Das Ideal, das zu Beginn mehr oder weniger deutlich gesehen wurde, hat sich im Verlauf der Erfahrungen allmählich geklärt und es ist ein erster Regelentwurf verfaßt worden, der aber noch weit davon entfernt ist, sowohl seinem Inhalt als auch seiner Form nach vollkommen passend zu sein. Einzelne Stellen werden eher banal klingen – obwohl es auf diesem Gebiet wie auf andern Banalitäten gibt, die mit gutem Grund wiederholt werden. Immerhin haben sich die Brüder überzeugen lassen, daß der vorliegende Text, der ihr Streben und ihre ersten Verwirklichungen zum Ausdruck bringen will, auch für andere, die eine ähnliche Suche unternehmen, nützlich sein könnte; so haben sie nach langem Zaudern der Veröffentlichung zugestimmt. Diese Regel enthält zwei große Abteilungen: die Überlegungen über die drei Ordensgelübde, denen einige Seiten über «die Einsamkeit der Wüste» und die «erlösende Buße» vorausgehen, und alsdann die konkrete Art, auf welche die Brüder den – übrigens sehr geschmeidigen – Auf-

bau ihres Lebens in Gebet und Nächstenliebe auffassen.

Dieses Bändchen bildet ein sehr interessantes Dokument in der Reihe der zeitgenössischen Bemühungen zur monastischen Erneuerung, ist aber gleichzeitig auch eine anregende Lektüre für jeden Christen – ob Ordensmann, Priester oder Laie –, dessen Anliegen es ist, echter als Christ zu leben. Denn – um nochmals einen Satz aus der Vorrede zu gebrauchen – diese Regel «regt an und zwingt nicht auf; sie lädt ein, dem Evangelium zu folgen, nicht Rezepten; sie ist eine demütige Frage, keine Summe von Grundsätzen» (11). Gerade deswegen verdient sie weit über die monastischen Kreise im engern Sinne hinaus Aufmerksamkeit.

Denn ein aufrichtiges Nachdenken über die Forderungen des Evangeliums ist immer fruchtbar, selbst für die, welche der Ansicht sind, ihr Beruf sei das Wirken in der Welt und nicht die Flucht in die Wüste. Die Lektüre dieses Bändchens wird ihnen aber auch helfen, das große Problem vom Sinn des Mönchtums in der Kirche in genaueren, von oberflächlichen Schwierigkeiten befreiten Begriffen neu zu stellen. Für viele christliche Laien, die sich ihrer Berufung als Laien und Apostel mit Begeisterung widmen, hat jedes Verlassen der Welt den Anschein einer selbstsüchtigen Flucht vor der wahren Verantwortlichkeit des Christen von heute. Ist ihre Ansicht, jede andere Berufung außer der ihrigen ermangle der Echtheit, richtig? Es ist hier nicht der Ort, die Frage zu diskutieren, ob die Auffassung, während das Volk Gottes in der Ebene seinen harten Kampf führt, sei es nützlich, daß Moses auf dem Berg zu beten fortfährt, heute nicht berechtigter sei. Beschränken wir uns auf die Feststellung, daß diese neue Regel besser verstehen hilft, wieso gewisse Menschen überzeugt sein können, daß auch in der heutigen Kirche noch Raum ist für eine Art christlichen Lebens, die sich am ursprünglichen monastischen Ideal entflammt, um es zu erneuern. Man sieht darin, was für eine Gestalt im 20. Jahrhundert ein monastisches Leben gewinnen könnte, das nicht nur eine Anzahl überlebter Formen, die es aus vergangener Zeit mitschleppt, ablegen, sondern – und das wäre ohne Zweifel wichtiger – besorgt sein würde, aufs eifrigste zu vermeiden, was es in gewissen Formen der «Armut» der Ordensleute Gekünsteltes und in gewissen Arten der Abkehr von der Welt Unfruchtbares gibt, da sie dazu führen, daß man konkret beinahe nichts mehr von den Problemen und den wirklichen Dramen dieser Welt weiß, für die man betet und Buße tut.

[1] Au cœur même de l'Eglise. Une recherche monastique: les Frères de la Vierge des Pauvres, préface de Jean-François Six. Paris-Bruges, 1966 (Im Herzen der Kirche. Ein monastischer Versuch: die Brüder von...)

[2] *Brüderschaft* setzt einen genauen Akzent, der über die vielschichtigen hierarchischen Organisationen der großen Orden hinausweist. Über die brüderliche Gemeinschaft ist in der Regel ein langes Kapitel zu finden, das mit den Worten beginnt: «Jede Brüderschaft ist so geordnet, daß das gemeinsame Leben wirklich einen brüderlichen Charakter trägt: die kleine Zahl von Brüdern, die geistige Vaterschaft des Vaters, alles trägt dazu bei» (153). – Brüderschaft von der *Jungfrau der Armen*: dieser Name wurde gewählt, um die neue Gründung unter den Schutz derjenigen zu stellen, «die uns Jesus bringt und uns lehrt, ihn wie sie, in der Freude des Heiligen Geistes, ohne Worte, durch unsere schweigende und von ihm erfüllte Gegenwart, zu den andern Menschen zu tragen» (19). (Das Patronatsfest der Brüderschaft wird am 2. Juli, dem Fest der Heimsuchung, gefeiert). Überdies will der Name die Bedeutung unterstreichen, die einem Leben wirklicher Armut beigemessen wird. Die Benennung knüpft an die von Notre-Dame de Banneux in der Diözese Lüttich an, greift aber über sie hinaus, wie eine Anmerkung der Regel erklärt: «Dieses Wort hat Maria 1933 bei ihrer Erscheinung auf der Hochebene von Banneux-Notre-Dame einem armen, ungebildeten Mädchen mitgeteilt. Ihre Botschaft, die sich auf wenige Worte beschränkt, entspricht zwar trefflich dem Ideal der Brüderschaft, doch haben wir vor allem aus unserem Wunsch nach wirklicher Armut Maria unter diesem Titel zu unserer Mutter gewählt» (19–20, Anm. 2).

[3] Über andere ähnliche Bestrebungen, das monastische Leben den spezifischen Zügen der afrikanischen Psychologie anzupassen, s. den Bericht von Jean Leclerq, Le monachisme africain et le monachisme antique, in: Irénikon 38 (1965) 33–56. Wie der Titel andeutet, betont der Verfasser die zahlreichen Entsprechungen zwischen den Bestrebungen bei den Bantus und den Lebens-, Gebets- und Geistigkeitsformen der Mönche der ersten christlichen Jahrhunderte.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

ROGER AUBERT

Geboren 1914 in Ixelles (Brüssel), Dr. phil. und Mag. theol. Von 1944 bis 1952 war er Professor im Seminar in Mecheln, seit 1952 lehrt er Kirchengeschichte an der Universität Löwen. 1945 veröffentlichte er seine Magisterarbeit: Le problème de l'acte de foi. Seine zahlreichen Veröffentlichungen beschäftigen sich vorwiegend mit zeitgeschichtlichen Problemen der Kirche: Le Saint Siège et l'union des Eglises, Le pontificat de Pie XI, La théologie catholique au milieu du XX[e] siècle (1953), Problèmes de l'unité chrétienne (1955), Le concile de Vatican (1964, deutsch 1965).

Vorwort

Solange wir die Heilige Schrift vor allem als Gottes Offenbarung sehen, sind wir stark geneigt, lediglich ihrem Inhalt Aufmerksamkeit zu schenken. So entgeht uns, daß die Heilige Schrift auch das Zeugnis eines Ringens nach Wahrheit ist. Das wird im gleichen Augenblick anders, wenn auch die menschlichen Dimensionen der Schrift in unseren Gesichtskreis kommen, vor allem wenn man einen Blick für ihre Entstehungsgeschichte bekommt. Dann geht die Aufmerksamkeit von selbst nicht mehr nur auf den Inhalt des Buches von Gottes Volk, sondern auch auf die Art, in der dieser im Lauf einer langen Geschichte in Worte gefaßt wurde. Man erkennt darin dann den mühevollen Weg zum rechten Glauben, zum rechten Bekenntnis und gläubigen Leben als ein Modell, das für den Weg, den wir selber zu gehen haben, von Wichtigkeit sein kann.

Damit stoßen wir dann gleichzeitig auf ein Phänomen, das besonders aktuell ist: die Dynamik der biblischen Tradition. Das Studium dieser Erscheinung kann zu einer tieferen Einsicht in die Art und Weise beitragen, in der die Tradition auch jetzt in der Kirche geübt werden muß. Allzuoft sah man darüber hinweg, daß auch das Überlieferte, die Tradition in passivem Sinn, eine lebendige Wirklichkeit und kein toter Gegenstand ist, der von Hand zu Hand geht und sich dabei selber gleich bleibt.

Nun ergibt sich gerade beim Studium der Überlieferungen, die in der Heiligen Schrift zum Ausdruck gekommen sind, daß sich dieser Gestaltwerdungsprozeß ununterbrochen fortsetzt. Dafür können verschiedene Ursachen aufgewiesen werden. Die wichtigste ist zweifellos, daß die biblischen Traditionen den Gesetzen der Geschichte unterworfen sind. Natürlich werden diese Traditionen inhaltlich auch zu einer Einheit gebunden, zum Beispiel durch den festen Glauben, daß Gott der Menschheit durch sein Handeln in der Geschichte und in der Natur Rettung und Heil bringt. Aber wie man diesen Kern auch umschreiben will – was den Traditionen ihre Einheit verleiht, wird auf immer andere Weise in Worte gebracht, schon ganz einfach deshalb, weil es durch immer andere Menschen unter stets wechselnden Situationen geschieht.

Was hier im allgemeinen gesagt wird, legt Pierre Grelot sehr konkret im Hauptartikel dar. Sowohl das Alte Testament wie das Neue Testament scheinen der Niederschlag eines Komplexes von Gegebenheiten zu sein, zu denen viel mehr gehört als die Wortüberlieferung. Dadurch tritt noch stärker hervor, daß es um Tradition in einer lebendigen Entwicklung geht. Die sieben folgenden Studien arbeiten das eine oder andere unter einem begrenzten Thema oder anhand einer einzelnen Perikope mehr heraus. So schreibt Joseph Schreiner über das Credo des alten Israel, das anfangs ein kultisches Bekenntnis war, in dem Gott lediglich als derjenige bekannt wurde, der sich in der Geschichte als Gott Israels offenbart hat, und das später ausgebaut wurde zu dem Bekenntnis Gottes, der sich auch in der Natur offenbart. Aber niemals war dieses Bekenntnis terminologisch vollständig abgerundet, so daß dieses Credo gegenüber der eigenen Gegenwart immer offen blieb. Nicht ohne gewisse Spannung zu diesem Artikel nimmt Joseph Blenkinsopp dieses Credo wieder auf und zeigt, wie in der Situation des Exils eine wesentliche Bereicherung dieses alten Glaubensbekenntnisses stattfindet. Mit der Studie von Raymond Tournay wenden wir uns der Periode nach dem Exil zu, als Israels Weise gewissermaßen in Anthologien die bereits kanonisierten Texte des Gesetzes und der Propheten wiederaufnahmen und in einer theologischen Synthese zusammenfaßten, in der z. B. der Schöpfungsgedanke eine wichtigere Rolle spielt als je zuvor in Israels religiösem Denken. Der Beitrag von Frans Neirynck befaßt sich mit der bemerkenswerten Passage Mk 9,33–50, aus der klar hervorgeht, wie die mosaikartige Zusammenstellung einer Anzahl unzusammenhängender Sprüche Jesu diesen Worten eine neue Dimension geben kann. Joseph A. Fitzmyer greift aus der Perikope über die Frage nach dem Sohn Davids (Mt 22,41–46 par.) wieder auf das Alte Testament und das vorchristliche Judentum zurück

und zeigt die Entwicklung, der ein solches Thema durch die beiden Testamente hindurch unterworfen ist. Die Studie von David Stanley über die älteste Verkündigung in Apg 1–13 ist dagegen mehr auf den bleibenden Kern der Überlieferung zugespitzt, der auch in anderen Traditionsschichten wiederzufinden ist. Jules Cambier beleuchtet in der Haltung des Paulus sowohl die bewahrende Seite der Tradition (Treue zum Herrn und zum Evangelium) wie die dynamischen Aspekte (des Paulus Treue zum Geist, der in der Kirche des Christus wirkt).

Die Bulletins über die Literatur, die in den verschiedenen Sprachgebieten über die Homilie erschienen ist, stehen ebenfalls in Zusammenhang mit dem Hauptthema dieses Heftes. Die Tradition ist nämlich nicht zum Stillstand gekommen, sondern geht weiter. Das geschieht u.a. im lehramtlichen Sprechen der kirchlichen Lehrautorität und in der Arbeit der Theologen. Aber für die Gläubigen setzt sich dieser Weg der Tradition am organischsten in der liturgischen Verkündigung fort, besonders in der Homilie, die ja – wenn sie gut ist – ihrerseits die alten Texte aufs neue zu einem lebendigen Wort Gottes für unsere Zeit aktualisiert, das zwar nicht identisch ist mit Gottes Reden durch die Propheten und Apostel, wohl aber in Zusammenhang damit steht.

So scheint für unsern Glauben nicht nur relevant zu sein, *was* die Schriften sagen; auch die Art und Weise, wie das Geschriebene zustande gekommen ist, ist wichtig für die Art, in der wir den Glauben in Verkündigung, Glaubensbekenntnis und Theologie Wort werden lassen: nicht indem man auf der Stelle tritt, nicht mit immer gleichen Worten, sondern fortschreitend in engem Zusammenhang mit dem, was Gottes Volk in und nach dem Zustandekommen der Heiligen Schrift in seiner Verkündigung und in seinem bekennenden Leben bezeugt hat.

PIERRE BENOIT
ROLAND MURPHY
BAS VAN IERSEL

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Pierre Grelot

Die Tradition – Quelle und Milieu der Schrift

Lange Zeit hindurch hat sich in der Theologie das Problem des Verhältnisses zwischen Schrift und Tradition nur auf der Ebene: im Kanon *fixierte* Heilige Schrift – *kirchliche* Tradition als Erbin der Apostel, gestellt. Das gilt sowohl für die Kontroverse zwischen evangelischer und katholischer Dogmatik als auch für die Diskussion «über die zwei Quellen der Offenbarung» unter katholischen Theologen. Doch ist es der Mühe wert, das Problem auch auf einer anderen Ebene zu durchleuchten: der Ebene der lebendigen Tradition, in der die Schrift zugleich ihre Quelle und ihren Lebensraum hat. Dieses Thema soll hier für beide Testamente untersucht werden, wobei wir Christus, der am Angelpunkt zwischen beiden steht, einen besonderen Platz einräumen.

I

«Das Alte Testament», schreibt P. H. Menoud, «kennt die Idee einer Tradition nicht... Im Rahmen des Bundes der Verheißungen eine Tradition errichten, heißt menschliche Gesichtspunkte in die Heilsgeschichte einführen, deren Plan Gott festgelegt und deren Ablauf er vorgesehen hat, – heißt zu einem Gegebenen, dessen einzig legitimes Komplement Jesus Christus ist, willkürlich etwas hinzufügen. Daher verwirft auch Jesus selbst die Tradition der Alten als Menschentradition.»[1] Eine Apologie des *Scriptura sola?* Es ist wahrscheinlicher, daß der Artikel παράδωσις des *Theologischen Wörterbuches* von Kittel die Erklärung für dieses Urteil gibt: Trotz seiner Konzentration auf die Frage nach dem Vokabular findet es in der Septuaginta tatsächlich keine Entsprechung zu dem Wort, das es untersucht. Doch genügt das, um die biblische Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfang zu erfassen? So gesehen gäbe es im Alten Testament auch keine Idee der Verheißung, denn das Hebräische hat kein besonderes Wort dafür. Doch wer würde daraus eine solche Schlußfolgerung ziehen? Das Problem muß also doch auf einem anderen Weg angegangen und untersucht werden. Die Rolle der Tradition in den alten orientalischen Religionen liefert uns ein nützliches Vergleichselement.

1. Die Tradition in den alt-orientalischen Religionen

Im alten Orient ist die Religion aufs engste mit den Strukturen der menschlichen Gemeinschaft verknüpft, die sie praktiziert. Sie ist auch den Folgen der Ereignisse ausgesetzt, die das Antlitz der Gesellschaft wandeln: Wir beobachten das bei der Einnahme Babylons durch Cyrus oder den Eroberungen Alexanders. Doch ist diese Entwicklung der Kulte im Endergebnis weniger ins Auge fallend als ihre universale Kontinuität. Denn es handelt sich bei ihnen nicht um *historische* Religionen, die auf bestimmte Gründerpersönlichkeiten wie Buddha oder Mohammed zurückgehen (eine Ausnahme bildet vielleicht die Reform Zoroasters, die noch Probleme aufgibt). Vielmehr handelt es sich um *traditionelle* Religionen, deren Ursprung sich im Dunkel der Zeiten verliert und deren synkretistischer Geist sich mühelos den Ereignissen der Geschichte anpaßt. Zu Zeiten, in denen die Integration des Sozialen und Religiösen total ist, er-

greift ihr Gehalt alle Lebensbereiche. Ihre Glaubensaussagen und ihre Darstellungen, die in mehr oder weniger komplizierten Mythologien aufgebaut sind, ihr Ritual und ihre Gebetsformulare, ihre Praktiken der Vergöttlichung und magischen Techniken usw.... tendieren dahin, sich in Gesten und Texten zu fixieren, die das religiöse Denken und Handeln regeln. Die Weitergabe dieses komplexen Materials läßt eine Tradition entstehen, die eng verknüpft ist mit dem kulturellen Niveau und den Strukturen der Gesellschaft.

In einem ersten Stadium werden Mythen und Riten der lebendigen Erinnerung anvertraut, die einen bevorzugten Platz in allen sozialen Kreisen einnimmt: in der Gemeinschaft der Familie, des Clans oder des Stammes; in spezialisierten Beamten- oder Priesterklassen. In einem späteren Stadium gibt das Auftauchen der Schriftsysteme ein vollendeteres Mittel, das dem lebendigen Gedächtnis hilft, seine Aufgabe zu erfüllen. Unter diesen Bedingungen werden dann die großen Mythen gesammelt, sowie die Rituale (denen viele Rubriken fehlen!), die Gebetsformulare, die Orakel, usw.... Dieser glückliche Umstand hat sie bis auf unsere Zeit erhalten, während die zugehörigen Religionen für immer untergegangen sind. Dennoch hinderte die Existenz einer, im Einzelfalle mehr oder weniger beachtlichen, schriftlichen Literatur die lebendige Tradition niemals, sich um die schriftliche herum in ihren mündlichen und praktischen Formen zu verewigen, als Lebensraum, dem die Literatur zugeordnet war und aus dem sie ihre konstituierenden Elemente nahm. Natürlich konnten die großen Peripetien der Geschichte zu gewaltsamen Brüchen führen oder Keime für eine Umwandlung einführen. Doch die Eroberer selbst legten Wert darauf, den Kult in den Heiligtümern der von ihnen unterworfenen Länder zu fördern, und zwar so weitgehend, daß die religiöse Tradition sich darin anstandslos verewigen konnte: so in Babylon nach den Eroberungen des Cyrus oder in Ägypten nach denen Alexanders des Großen.

2. *Die religiöse Überlieferung im Alten Testament*

Verglichen mit diesem allgemeingültigen Sachverhalt bietet die Religion Israels einen unbestreitbar neuen Aspekt, – nicht allein durch den Monotheismus, der sich in ihr durchsetzt, sondern außerdem durch den besonderen Platz, den das *Wort Gottes* in ihr einnimmt, dessen Treuhänder die Propheten – im weiteren Sinne des Wortes – sind. Daher können auch die ihr eigentümlichen religiösen Werte keinesfalls als traditionsgegeben im üblichen Sinne angesehen werden. Sie sind vielmehr durch Zeugen göttlicher Offenbarung zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt in die Geschichte eingebrochen. – «In grauer Vorzeit haben eure Ahnen jenseits des Stromes gewohnt und dienten anderen Göttern... Da wählte ich mir Abraham aus dem Land des Stromes...» (Jos 24, 2f.). So beginnt das Alte Testament mit einer radikalen Umwandlung der bisherigen religiösen Tradition, und zwar ausgehend von einer prophetischen Erfahrung, die dem Vater des Volkes gewährt wurde. In der Folgezeit setzt das Wort Gottes weiter in den Jahrhunderten durch historisch greifbare Hochzeiten seine Marksteine. Nachdem es durch die Propheten zu einem Ereignis geworden ist, das seinen bestimmten Platz in der Geschichte einnimmt, beginnt es sich eben dadurch mit der anderen, an der Quelle des Glaubens stehenden Grundwirklichkeit zu überschneiden: der Abfolge historischer Ereignisse, die – wozu die Propheten auffordern – als Plan Gottes erkannt werden sollen. Die beiden Elemente, welche Israels Religion geschaffen haben, sind also: die Botschaft der Propheten – verstanden als Träger des Wortes Gottes – und die heilige Geschichte – verstanden als Kundgebung der Taten Gottes.

Doch ist das Subjekt, das diese Botschaft empfängt und diese Geschichte erlebt, nicht eine gestaltlose Masse von Individuen. Es ist das *Volk Gottes*, eine organisierte Gemeinschaft, in unauflöslicher Weise zugleich zeitlich und religiös, dessen Spur man von der Zeit der Patriarchen bis zum Neuen Testament verfolgen kann. Im Laufe der Jahrhunderte erfahren seine Strukturen viele Wandlungen: vom Nomadenstamm und dem Bund der zwölf Stämme zur Theokratie der persischen Epoche und zum herodianischen Reich unter Roms Oberhoheit. Doch unter diesen Umwandlungen an der Oberfläche verleiht die religiöse Berufung Israels der Gesellschaft, die von ihnen betroffen ist, einen einzigartigen Sinn: Israel ist das Volk Gottes, das heilige Volk (Ex 19, 5–6; Deut 7, 6), berufen, Gott zu dienen durch Beobachtung seines Kultes, Befolgung seiner Gebote, Erfüllung seiner Absichten in der Geschichte und ein Zeugnis von ihm vor der Welt. Doch wie sollte man von einem *Volk Gottes* sprechen, ohne im gleichen Augenblick an die *lebendige Tradition* dieser menschlichen Gemeinschaft zu erinnern, deren gesamte Existenz eine vom Wort Gottes festgesetzte Bedeutung besitzt? Fügen sich doch alle Seiten seines sozialen Lebens in

diesen Zusammenhang hinein: das Leben in der Familie wie die bürgerlichen Institutionen, der Krieg wie der Gottesdienst. In all diesen Punkten ruft das Wort Gottes unbestreitbare Wandlungen im Verhältnis zu den Gebräuchen der ältesten Tradition hervor. Doch innerhalb dieser Wandlungen zeigen sich die Linien einer Kontinuität, welche die Sitten und Gebräuche Israels mit denen des umgebenden Raumes verknüpfen, zum Beispiel auf dem Gebiet der religiösen Riten und Phraseologie. Darüber hinaus aber wird jedes Wort Gottes und jede Wandlung, die es mit sich bringt, zu einem geheiligten Depositum, das von nun an Gegenstand einer Weitergabe durch Tradition wird. So sind das Wort und die Taten Gottes zugleich Schöpfer und Gegenstand der Tradition.

In dem Zusammenhang wären die *Lebensräume* zu untersuchen, in denen diese Tradition sich erhält, und die *Funktionen*, die den Auftrag haben, über sie zu wachen. Die Soziologie einer jeden Epoche würde hierzu sehr unterschiedliche Angaben liefern. Zu allen Zeiten ist die Familie ein bevorzugter Platz, wo Riten, Gebräuche, Glaubensvorstellungen und Erinnerungen aus der heiligen Geschichte weitergegeben werden (Ex 12,26–27; 13,14–15). Doch wären hier auch die Stämme und ihre Vollversammlung zu nennen (vgl. Jos 24); die Verwaltung des zentralisierten Reiches; die in den verschiedenen Ländern verstreuten Heiligtümer und der Nationaltempel von Jerusalem usw.... Die Erhaltung des Erbes der Patriarchen, des Moses und der Propheten ist tatsächlich die erste Aufgabe der Priester, der Treuhänder des Rechtes und des Gottesdienstes, der Führer und der Könige, der für das nationale Leben Verantwortlichen, der Schriftgelehrten, der Bewahrer der Weisheit der Vorfahren. Hier beobachten wir eine ganz deutliche Parallelität mit allen religiösen Traditionen des orientalischen Raumes. Nicht als wäre das Wort Gottes wie in ihnen den Zufälligkeiten einer *rein menschlichen* Institution anvertraut: Obwohl der Geist Gottes nicht alle Inhaber der genannten Funktionen mit demselben Grade der Amtsgewalt bekleidet, wie die Propheten, steht er ihrer Tätigkeit nicht fern, vorausgesetzt, sie zeigen sich bereit und fügsam für ihn. Die Berichterstatter der heiligen Geschichte stellen dies gelegentlich für Führer des Volkes oder Könige fest (Deut 34,9; Rich 6,11–40; 1 Sam 10,10 und 11,6), der Chronist für die Tempelsänger (1 Chr 25,1–3), Ben Sira und das Buch der Weisheit für die Weisen und Schriftgelehrten (Sir 39,1–9; 51,13–26; Weish 7,15–21; 8,21; 9,17). So wird die Tradition des Volkes Gottes, der durch stets unvorhersehbare Wendungen von Propheten Richtung und Weg gewiesen ist, zugleich durch *charismatische Funktionen* strukturiert, die über die getreue Bewahrung ihres Inhaltes wachen. Dennoch verbleibende Doppeldeutigkeiten liegen an der konkreten, praktischen Haltung, die die Inhaber dieser Funktionen eingenommen haben.

3. Die Entstehung der Schrift in der Tradition

Die Formen, die die Tradition Israels angenommen hat, sind der Entwicklung seiner Kultur gefolgt. Wie überall anders, hat man auch hier zunächst mit einer mündlichen Tradition zu rechnen, die vor Beginn des Schriftgebrauches und dann mit ihm zusammen vorhanden war. Für die Zeit der Patriarchen ist sie die einzige Überlieferungsform, die die Genesis erahnen läßt. Zur Zeit des Moses erobert die Schrift einen zwar realen, aber noch sehr begrenzten Raum: Wenn man auf Tafeln die «Zehn Worte» niederschreibt, die die Charta des Bundes bilden (Ex 31,18 E; 35,28 J), wird die Existenz des levitischen Priestertums für lange Zeit genügen, um die Bewahrung des Rechtes und des Kultes sicherzustellen, sei es durch praktische Initiation in das Ritual, sei es durch Memorieren der Texte. In diesem Rahmen entwickelt sich das mosaische Vermächtnis unter dem Druck verschiedener Erfordernisse und Notwendigkeiten: Anwendung der Torah auf konkret eintretende Fälle, Vergegenwärtigung der Ereignisse der heiligen Geschichte nach den Bedürfnissen der Zeit und der Menschen, Bereicherung oder Anpassung der Riten nach der Landnahme in Kanaan, nach der babylonischen Gefangenschaft usw. Von der Zeit an tauchen nach und nach schriftlich fixierte Texte auf, doch ihre Zusammenstellung ruht buchstäblich in der Grundtradition, die sie trägt. Aus ihr schöpfen sie ihren wesentlichen Stoff; sie übernehmen ihre literarische Form, auch auf die Gefahr hin, sie bearbeiten zu müssen, um sie einer neuen, kulturellen Situation anzupassen; sie legen ihren Inhalt vor, entsprechend den geistlichen Bedürfnissen dieser oder jener Epoche.

Die kritischen Methoden auf den Pentateuch anwenden, um soweit möglich die Geschichte seiner Entstehung zu rekonstruieren, indem man die einzelnen Schichten in den Zusammenhang ihrer Entstehungszeit hineinstellt, bedeutet daher am Leben selbst einen besonders wichtigen Aspekt der Tradition Israels bis zur endgültigen Festlegung der

Torah studieren, die vermutlich mit der Sendung des Esdras zusammenfällt. Läßt sich dieses Verfahren auch nicht ohne eine gewisse Unsicherheit und ein tastendes Suchen durchführen, so bereichert es doch andrerseits in hohem Maße die Kenntnis vom Volke Gottes und von seinen Schriften. Wenn ihr Standort in der Geschichte, im sozialen Leben und in den Institutionen einmal geklärt ist, lassen sich hernach ihre literarischen Formen und ihre Bedeutung leichter richtig beurteilen und einschätzen. Diese Geschichte des Pentateuch ist im übrigen unentwirrbar mit der der übrigen Bücher vermischt: mit der Geschichte der historischen Bücher von Josue bis zu den Königen, der Zusammenstellung der prophetischen Schriften, der alten Psalmen- und Sprüchesammlungen... Auf allen diesen Gebieten wurzelt die schriftliche Fixierung der Werke, die ebenfalls sukzessive Schichten aufweisen kann, immer in der mündlichen Tradition, deren eigene Gesetze nicht von der Kritik übersehen werden dürfen.

Zu Anfang unseres Jahrhunderts achtete die Exegese noch recht wenig auf diesen Aspekt der Dinge. Seitdem hat eine durch die Ethnologie vermittelte eingehendere Kenntnis von den alten Kulturen und den Parallelen zwischen ihnen sowie eine fortgeschrittenere Untersuchung der literarischen Genera der Bibel und ihrer Beziehungen zu dem Lebensraum, der sich ihrer bediente, ein neues Licht auf diese Frage geworfen. Hier sind die Arbeiten der auf den Spuren von J. Pedersen, S. Mowinckel, H. S. Nyberg und H. Birkeland wandelnden skandinavischen Exegeten zu nennen. In den Jahren zwischen 1950 und 1960 haben I. Engnell in Schweden und E. Nielsen in Dänemark[2] die Generallinien dieser «traditio-historischen» oder traditionsgeschichtlichen Methode aufgezeichnet. Sie haben sich vornehmlich auf das Problem der Weitergabe *der Texte* auf einem bestimmten Kulturniveau konzentriert und sind zu der Annahme gelangt, daß Israel bis zur babylonischen Gefangenschaft ein Volk mit einer im wesentlichen mündlichen Kultur gewesen sei, das heißt, die Schrift sei nur den praktischen Bedürfnissen des Handels und der Verwaltung vorbehalten gewesen. Der Inhalt des Pentateuchs, die Sammlungen der Propheten und die alten Psalmen hätten sich demnach allein dank den Memoriertechniken erhalten. Auf sie müßte also eine den eigenen Gesetzen der mündlichen Tradition angepaßte Analysemethode Anwendung finden, während man die klassische Methode der Literaturkritik, wie sie vor fünfzig Jahren praktiziert wurde, einzuschränken, ja ganz aufzugeben habe. Doch fanden diese Gedanken keine einstimmige Anerkennung. Bereits 1947 hatte J. Van der Ploeg sie einer eingehenden Prüfung unterzogen. Und kürzlich hat A. H. J. Gunneweg sich in einer tiefschürfenden Studie damit auseinandergesetzt, die sich allerdings auf die prophetischen Bücher beschränkt.[3]

Es war gewiß recht nützlich, daß die Aufmerksamkeit so auf das *Faktum der Tradition* gelenkt wurde, welches das Alte Testament uns vorlegt. Bedauerlich wäre es jedoch, würde man es zum Schaden der praktischen Elemente, die eine ebensolche Bedeutung besitzen, auf die mündliche Überlieferung *der Texte* beschränken. Doch wird das Problem noch ernster: Kann man einen so harten Schnitt zwischen mündlicher und schriftlicher Komposition, zwischen mündlicher und schriftlicher Bewahrung vornehmen, wenn es sich um Texte handelt, die in ihrer spezifischen Form fixiert worden sind, wie dies bei den poetischen Texten der Fall ist? Unterschätzt man nicht die Rolle, die zur Zeit der Könige in Israel die Schrift gespielt hat, wenn man die Schriftkundigen des Tempels und des Palastes ausschließlich auf die praktischen Dinge festlegt? Ist es nicht ein Fehlgriff, die klassische Literaturkritik zurückzuweisen, als könnte die Traditionskritik für alles genügen? Kurzum: man sollte sich hüten, Verfahren, die in Wirklichkeit einander ergänzen, zueinander in Widerspruch zu setzen. Die zu Beginn des Jahrhunderts üblichen Methoden mußten eine größere Geschmeidigkeit bekommen und bereichert werden. Doch da die Entstehung der mündlichen Literatur, die mündliche Bewahrung festliegender Texte und die Komposition schriftlicher Literatur integrierende Teile eines *umfassenden Traditionsgeschehens* sind, das alle Seiten des Lebens in Israel einbegreift, muß die Exegese es verstehen, in kombinierter Form die Mittel zu benutzen, die ihr die klassische Literaturkritik, die Formgeschichte und die Traditionskritik zur Verfügung stellt.

Vom Exil an hat sich die Situation geändert. Die Menge der heiligen Bücher ist zu diesem Zeitpunkt groß genug, um einen immer greifbareren Einfluß auf die Autoren auszuüben: der Gebrauch des *anthologischen Stiles*[4] verrät bei ihnen, daß sie auf Quellen fußen, die sich häufig identifizieren lassen. Die «Männer des Buches» lösten mehr und mehr die «Männer des Wortes» als Gewissensführer des Gottesvolkes ab. Doch indem sie so für ihre Zeit die alten Schriften erklärten und ihre *Neu-Lektüre*

(relecture)[5] aus einer neuen Perspektive anregten, stellten sie sich in die Kette der Tradition hinein, die sich zugleich an ihren mündlichen Lehren und ihren schriftlichen Werken bereichert.

Wenn man die Texte in diesem Licht studiert, achtet man zugleich den persönlichen Charakter der Schrift-Inspiration und ihre soziale Dimension, da die Tätigkeit der biblischen Autoren sich nicht von deren gemeinschaftsbezogenen Zielsetzung trennen läßt. Dieser allgemeine Rahmen erklärt auch das besondere Problem, das die Septuaginta, verstanden als funktionelles Werk, das einem speziellen Bedürfnis der alexandrinischen Judenschaft diente, aufwirft: In ihrer Auseinandersetzung mit der griechischen Sprache und dem griechischen Denken mußte diese sich ein ihrer kulturellen Umgebung gemäßes Ausdrucksmittel suchen, um die Eigenständigkeit ihres Glaubens besser zu bestätigen. Als autorisierte Zeugin des Lebens der Gemeinschaft, aus der und für die sie geschaffen wurde, ihrer Verkündigung und ihrer Theologie, ist die Septuaginta das fundamentale Dokument eines jüdischen Traditionszweiges und unbestreitbar von den Charismen des Heiligen Geistes geleitet. Darüber ist man sich allgemein einig, selbst wenn viele Theologen und Bibelwissenschaftler es ablehnen, noch weiter zu gehen und ihr den Charakter eines inspirierten Buches zuzuerkennen.[6] Diese Bemerkungen führen uns an die Schwelle des Neuen Testamentes. Die lebendige Tradition ist nun eine komplexe Realität, die als aktive Vermittler nicht allein die Priester und Gesetzeslehrer hat, sondern alle, die an der Bewahrung des Vermächtnisses der Väter und der Schriftauslegung teilnehmen, – sei es im Rahmen der synagogalen Predigt, sei es durch die Schaffung literarischer Werke, von denen wir nur noch Reste besitzen. Von den Strömungen, in welche die Geister sich teilen, stellt keine einzige für sich allein die jüdische Orthodoxie dar. So gesehen gehört Qumran ebensosehr der Tradition an, wie der alte Pharisäismus und die alexandrinische Literatur ebensosehr, wie die verschiedenen Zweige der palästinensischen. Das ist der Rahmen, in dem Jesus erscheinen sollte.

II

Mit dem Auftreten des menschgewordenen Wortes erreichen die Kundgebung des Wortes Gottes an die Menschen und die Vollbringung der Taten Gottes in der Geschichte ihren Höhepunkt. Der unerwartete und unvorhersehbare, absolute und definitive Charakter dieses Wortes, das Gott in ihm zu uns spricht, versetzt ihn in eine eigene Ordnung, in der er ohne Entsprechung ist. Doch fügt ihn seine Geburt im jüdischen Volke in die dichteste Tradition Israels ein, und es bleibt zu betrachten, welchen Standpunkt er ihr gegenüber bezieht.

1. Jesus und die jüdische Tradition

Das Verhältnis Jesu zum Alten Testament ist gekennzeichnet als eine *Erfüllung*. Mit seinem Kommen ist «die Zeit erfüllt» (Mk 1,15), die geschichtliche Vorbereitung hat ihr Ziel erreicht. Doch ermessen wir wohl den ganzen Sinn dieser Behauptung! Die jahrhundertelange Erfahrung Israels fügt sich in der Tat in die lebendige Tradition ein, in der die Schrift ein maßgebliches Element ist. Hier führt Jesus die geheimnisvolle Wirklichkeit ein, deren fortschreitende Kundgebung den Sinn alles Vorhergehenden enthüllen sollte. Auf diese Weise begreift man die zwei anderen Aspekte der *Erfüllung* durch das Evangelium: Jesus «erfüllt das Gesetz und die Propheten» in allem, was die Lebensführung anbetrifft (Mt 5,17); in seinem menschlichen Geschick «erfüllt sich alles, was von ihm im Gesetz des Moses, bei den Propheten und in den Psalmen geschrieben war» (Lk 24,44). Wenn in den beiden Fällen unmittelbar die inspirierten Texte betroffen sind, so existieren diese Texte doch nicht unabhängig von der Gemeinschaft, die sie liest und deutet, um in ihnen geistige Nahrung zu finden. Von da ausgehend erhellt er ihre Bedeutung und Tragweite. Um seine Stellungnahme den (alttestamentlichen) Schriften gegenüber zu begreifen, muß man folglich die Lesung des Gesetzes und der Propheten in der Synagoge berücksichtigen, von denen die Targumim und die Midraschim uns eine Ahnung vermitteln (vgl. Lk 4,16–21), sowie die Verwendung der Psalmen im Tempel und in der Synagoge: In diesem liturgischen Rahmen gewinnen die Texte in der Tat eine besondere Resonanz, im Zusammenhang mit den Festen, zu denen man sie liest, den Taten Gottes, die diese Feste feiern, des eschatologischen Heiles, auf das sie hoffen lassen.[7]

Außerdem ist die Theologie zu berücksichtigen, welche die jüdische Tradition in ihren verschiedenen Zweigen unter weiter entwickelten Formen bewahrt. Jesus ist durch nichts von all dem gebunden, denn die *Erfüllung*, die er bringt, geht über alles hinaus, was Israel sich vorstellen und erwarten konnte. Doch bedeutet es keinerlei Gering-

schätzung, wenn er einen vollkommen neuen Grundsatz der Interpretation einführt.

Was man die «Überlieferung der Alten» (Mk 7,5) nennt, bildet nur einen sehr beschränkten Aspekt des Ganzen: es ist die rabbinische halakha, die sich im wesentlichen auf die herkömmliche Lehre der Gesetzeslehrer gründete und gegebenenfalls durch exegetische Kunstgriffe mit der Schrift verknüpft war. Jesus vergleicht ausdrücklich das geschriebene Recht, das Wort Gottes ist, und die mündliche Jurisprudenz, die es mit einer schützenden Hecke umgibt, indem sie Verhaltensregeln für alle Lebenssituationen festlegt: in ihr erblickt er eine zum Gesetz Gottes hinzugefügte «menschliche Überlieferung», die dieses Gesetz praktisch aufzuheben droht (Mk 7,8–13). Jesus kommt aber, um das Gesetz selbst zu einer Erfüllung zu führen, die über seinen Buchstaben hinausreicht, denn die alte Formulierung war zum Teil bedingt durch die Härte der menschlichen Herzen: «Ihr habt gehört..., ich aber sage euch...» (Mt 5,21–48; vgl. 19.8). Da er den Menschen das Reich Gottes, das verheißene Heil, die erwartete Gnade bringt, kann er jenes «Gesetz der Freiheit» (Jak 1,25) verkünden, dessen Grundregel die Nachahmung der göttlichen Vollkommenheit (Mt 5,48) und deren Mittelpunkt das Gebot der Liebe ist (Mt 22,34–40). Man erkennt, in welchem Sinne Jesus *aufhebt*, was nur Menschentradition oder göttliche Herablassung der menschlichen Schwachheit gegenüber war (zum Beispiel die Erlaubtheit der Scheidung oder das Gesetz der Talion, die ausdrücklich im positiven Recht des Alten Testamentes enthalten waren). Damit aber setzt er seine Lehre nicht allein an die Stelle der Überlieferung der Alten, sondern auch an die Stelle des Buchstabens der Schrift selbst! Und er lehrt wie «einer, der Macht hat», und nicht wie die Schriftgelehrten (Mk 1,22), die sich immer hinter der «Kette der Überlieferung» verschanzen, deren Erben sie sind.[8]

Doch ungeachtet dieser Freiheit der pharisäischen halakha gegenüber (vgl. Mk 2,23; 3,3–5, 15–17; 7,1–5), besucht Jesus ständig den Tempel und nimmt an seinen Riten teil; er beteiligt sich am Gebet in der Synagoge, das seine gewohnten eigenen Formeln neben dem Psalmengesang hatte; er bedient sich bei Gelegenheit der auf die Schriftinterpretation aufgepfropften Haggade, so zum Beispiel beim Laubhüttenfest (Jo 7,37).[9] Er übernimmt auf diese Weise durch sein eigenes praktisches Verhalten für eine beträchtliche Anzahl von traditionellen Elementen eine Bürgschaft; doch verhält er sich ihnen gegenüber genauso wie den heiligen Texten gegenüber: er *erfüllt* sie, was zugleich Integration und Überschreitung ihrer Grenzen, Kontinuität und Hinausgehen über sie bedeutet. Kurzum: das *Neue des Evangeliums*, das an seine Person gebunden ist, nimmt den gesamten positiven Gehalt der Schrift und der Tradition in sich auf, formt ihn dabei jedoch um: In ihm bekommt das ganze Judentum einen neuen Sinn und eine neue Bedeutung.

2. Jesus – Quelle einer neuen Tradition

So schafft Jesus alles neu, was er anrührt. Dadurch wird er zur Quelle einer neuen Überlieferung für diejenigen, die an das Evangelium glauben. Wenn er auch nichts geschrieben hat, so bilden doch seine Person, seine Worte, seine Taten, seine Verhaltensweisen, die Art und Weise, in der er seinen Vater bittet, die Ereignisse, aus denen sein menschliches Geschick gewoben ist und die durch seinen Tod und seine Auferstehung vollendet werden, zugleich einen Endpunkt und einen Ausgangspunkt. Das ist eine *Offenbarung in Taten*, in der alles Vergangene des göttlichen Planes, alle alten Schriften, alle Werte, deren Träger das Judentum war, eine erstaunliche Verwandlung erfahren. Doch ist diese eschatologische Kundgebung des Wortes Gottes nicht den ungewissen Zufällen des menschlichen Zeugnisses überantwortet. Jesus ruft nicht nur die Zuschauer seines Lebens und die Hörer seines Wortes zum Glauben, der Fügsamkeit der inneren Stimme Gottes gegenüber ist (Jo 6,44–45); er erwählt vielmehr unter denen, die geglaubt haben, Boten, die er zu seinen amtlichen Zeugen bestellt (Apg 1,8). Noch zu seinen Lebzeiten läßt er sie das Evangelium dahin tragen, wohin er sich in eigener Person nicht begeben kann (Mt 10 und Parallelstellen). Damit legt er die Fundamente für eine neue Gemeinschaft, welche die aus ihm hervorgegangene Tradition bewahrt: seine Kirche (Mt 16,18).

Für diese Menschen ist Jesu Person an die Stelle aller Autoritäten getreten, die über die jüdische Tradition wachten und dabei im übrigen ihre kultischen und juridischen Aspekte hervorhoben: der Priester und Lehrer aus den Reihen der Sadduzäer, der Pharisäer oder der Essener. Jesus ist in ihren Augen der *einzige Lehrer* (Mt 23,8). Und um sie für ihre Sendung zu schulen, greift er ohne Bedenken zu den Methoden der mündlichen Tradition, die bei den Lehrern seiner Zeit gebräuchlich sind und die Methoden der Weisheitslehrer und Propheten

fortführen. Das sind die Bedingungen, unter denen er sie schließlich aussendet, um «alle Völker zu lehren», um die Menschen zu unterweisen, daß sie alles halten, was er ihnen geboten hat (vgl. Mt 28, 30). Es ist also keineswegs erstaunlich, daß uns die Apostelkirche als «traditionistisches» Milieu erscheint.

III

1. Die heilige Tradition Jesu

Die Zwölf, die «Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind» (Lk 1,2), die Jesus gefolgt sind, von der Taufe des Johannes angefangen, bis zu dem Tag, da er hinaufgenommen wurde (vgl. Apg 1,22) sind die Treuhänder einer aus Worten und Handlungen bestehenden Tradition, deren Substanz sie nicht ändern können, da sie geheiligtes Vermächtnis des Herrn selbst ist. Effektiv gestattet die kritische Untersuchung der Evangelien, sofern sie ohne vorgefaßte Meinungen durchgeführt wird, nicht allein, hinter das von unseren vier kleinen Büchern gebildete Ganze bis in den Ursprungsraum hinein zurückzugehen, in dem ihr Stoff und ihre Themen Form gewonnen haben. Sie fordert geradezu auf, die Mentalität, die Gedankenwelt und die Sorgen zu erforschen, die dieses Milieu bewegt haben. Die Struktur dieses Milieus aber, in dem das Kollegium der Zwölf eine verbindliche Autorität ausübte, gestattet diesem Kollegium nicht, den Ausdruck seiner Glaubensgehalte willkürlich zu schaffen. «Was Jesus getan und gelehrt hat bis zu dem Tag, da er (in den Himmel) aufgenommen wurde, nachdem er den von ihm erwählten Aposteln durch den Heiligen Geist einen Auftrag gegeben hatte» (Apg 1,1 f.) auferlegt sich aller Welt in einer Art und Weise, die unvergleichlich stärker ist, als die Wirkung der Meinungen der Lehrer in der rabbinischen Tradition.

Dies ist nicht der Platz, um im einzelnen den Inhalt und die Formen dieser Grundgegebenheit festzustellen. Würde man es tun, so müßte man zwei Elemente dabei unterscheiden: die *Worte Jesu*, die bereits in einem gewissen Maße festgelegt waren, ehe die Apostelpredigt sie den Menschen mitteilte; das *Andenken an die Taten und Gesten Jesu*, das sich in aller Gedächtnis eingeprägt hatte aber noch schriftlich zu formulieren blieb. Jedenfalls wenn man sich die Art und Weise vorzustellen sucht, auf die diese «heilige Überlieferung von Jesus»[10] weitergegeben wurde, so darf man dabei nicht an eine mechanische Treue denken, der es nur darum geht, die genauen Aussprüche und Einzelheiten zusammenzustellen. Es handelt sich vielmehr um eine *lebende Treue*, die zwei Dinge voraussetzt: das tiefe Verständnis der Worte und Taten Jesu im Zusammenhang mit seinem ganzen Geheimnis und der christlichen Erfahrung, die sich daraus ableitet; und als Zweites eine praktische Anpassung an die Bedürfnisse und Möglichkeiten des Milieus, in dem sein Evangelium verkündet wird. Die Sendung des Heiligen Geistes an die Apostel dient dem Ziele, den ersten Punkt sicherzustellen (Apg 1,8; Jo 15,26f.; 16,13); der zweite Punkt ist der pastoralen Klugheit überlassen. All das führt uns in das entscheidende Problem der apostolischen Tradition ein.

2. Die apostolische Tradition

Das Vorhandensein der apostolischen Tradition läßt sich von zwei einander überschneidenden Quellen aus greifen. An erster Stelle betont die Apostelgeschichte die Rolle, die in Jerusalem und Judäa das Apostelkollegium mit Petrus als Führer, gespielt hat. Die Mitglieder der christlichen Gemeinde «verharrten in der Lehre der Apostel und in (brüderlicher) Gemeinschaft, im Brechen des Brotes und im Gebet» (Apg 2,42), während die Apostel «mit großer Kraft Zeugnis gaben von der Auferstehung des Herrn Jesus» (Apg 4,33). Wir haben also hier keine Gruppen von Schwärmern, in denen es mehr oder weniger anarchisch zugeht und die ihr religiöses Empfinden nach eigenem Gutdünken formulieren: Das Gegenteil anzunehmen wäre willkürlich und widerspräche den Aussagen sämtlicher Texte. Die Zwölf üben nicht nur eine unbestrittene Autorität über die Gemeinde von Jerusalem aus, sie behalten auch eine effektive Kontrolle über die von ihr ausgehenden Kirchen: Petrus und Johannes unternehmen in dieser Funktion eine Missionsreise nach Samaria (Apg 8,14); Barnabas wird nach Antiochien geschickt, um das dort gepredigte Evangelium und das dort geführte Gemeindeleben zu überprüfen (Apg 11,22).

Diese Darstellung der Dinge, die nach unserem eigenen Geschmack allzu schematisch und zu wenig ins einzelne gehend ist, entspricht ganz genau dem persönlichen Zeugnis des heiligen Paulus,[11] der doch so sehr bedacht ist auf seine Rechte als Apostel «auf Grund persönlicher Berufung durch den auferstandenen Christus» (Gal 1,1 u. 11f.). Er bestätigt tatsächlich das Vorhandensein gewisser Traditionen, für die er nichts anderes ist als Treuhänder. Zwei davon zitiert er ausdrücklich in sei-

nem ersten Brief an die Gemeinde von Korinth: eine Überlieferung über die Feier des Herrenmahls, der liturgischen Handlung, die an eine historische Erinnerung gebunden ist (11,23ff.), und eine über die Auferstehung Jesu, die nicht Gegenstand der Spekulation, sondern des Zeugnisses ist (15,3–7). In beiden Fällen ist es symptomatisch, daß Paulus spontan das ihm aus Erfahrung bekannte Fachvokabular der rabbinischen Tradition benutzt, um auszudrücken, was er *empfangen* hat und seinerseits *weitergibt*. Einige weitere Anspielungen (wie 1 Kor 7,10–11) zeigen vollends seine Abhängigkeit von einer Grundtradition, die er bei seinem Eintritt in die Kirche empfangen haben muß, sei es in Damaskus (Apg 9,17–18), sei es in Jerusalem anläßlich seines Besuches bei Petrus «drei Jahre später» (Gal 1,18).

Läßt sich der Inhalt dieser Tradition der Zwölf, der sich das persönliche Zeugnis des Apostels Paulus nur anschließt, um ihre Bedeutung in verschiedenen Punkten näher zu erläutern und nicht um ihr in ihrem Wesen zu widersprechen, ein wenig näher präzisieren? Diese Tradition enthält an erster Stelle das, was wir oben als «heilige Überlieferung von Jesus» bezeichnet haben. Doch ist diese kein einfaches Predigtthema, dazu bestimmt, individuelle Bekehrungen zu bewirken, im Anschluß an die sich die Gläubigen untereinander zusammenschließen und organisieren könnten, wie sie es verstehen. Die Verkündigung des Evangeliums läßt sich nicht von der Institution trennen, die damit beauftragt ist: der Kirche, in deren Rahmen die Gläubigen sich versammeln, um unter der Leitung derer, die Christus selbst repräsentieren, gemeinsam zu leben, zu beten und zu handeln. Im Herzen dessen, was die Apostel den Menschen *überliefern*, steht die Mitteilung des Heiligen Geistes (vgl. Apg 2,38). Sie geschieht in der Verbindung von zwei Mitteln: der Annahme des Evangeliums, das «eine Kraft Gottes für das Heil der Gläubigen» (Röm 1,16) ist, und der praktischen Teilnahme an den Handlungen, die das Leben der Kirche zum Ausdruck bringen: Taufe und Handauflegung, Feier des Herrenmahles, Auslegung der Schrift, Vermittlung einer Lehre, die die christlichen Sitten regelt, usw...., gehören als integrierender Teil zur apostolischen Tradition. Erst recht läßt sich der Aufbau der Strukturen, die in allen Gemeinden die Autorität der Apostel repräsentieren, nicht davon trennen. Gerade durch sie entgeht die apostolische Tradition den Zufälligkeiten der sozialen und ideologischen Entwicklung, die ohne sie in den Gemeinden unvermeidlich wäre. Sie bildet das *Depositum*,[12] über das die von den Aposteln Beauftragten und die in den örtlichen Kirchen eingesetzten Führungsgremien zu wachen haben. Die Pastoralbriefe (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,2ff.; 2,2; 3,14; Tit 2,1) wie die Ansprache des Apostels Paulus an die Ältesten von Ephesus (Apg 20,18–35) sind in dieser Hinsicht absolut eindeutig.

So vollzieht sich noch zu Lebzeiten der Apostel der Übergang von der *apostolischen Tradition*, die das Evangelium und die Kirche geformt hat, zur *kirchlichen Tradition*, die sich herausbildet im Zusammenhang mit den Ämtern, deren Aufgabe es ist, «den anvertrauten Schatz zu bewahren» (1 Tim 6,20). Dieser enthält faktisch alle Aspekte des kirchlichen Lebens: Verkündigung des Evangeliums, Apologetik, Gebet und Liturgie, christliche halakha, reflektierende Überlegungen über die Schrift (das heißt das Alte Testament) usw.... In diesem Ganzen findet man zweifellos auch Elemente, die der jüdischen Tradition entstammen; doch sind sie ausgesucht und neu interpretiert. Am Ursprung all dieser Entwicklungen, welche die apostolische Tradition im Laufe der ersten Jahrhunderte durchgemacht hat, braucht man sich keineswegs unbedingt ein autoritatives Eingreifen der Zwölf oder des Apostels Paulus vorzustellen, noch eine Beratung aller Apostel, wie die in Apg 15 (vgl. auch Gal 2,1–10) beschriebene. Es genügt, daß ein tiefer Sinn für die Einheit im Glauben und eine bewußte und überlegte Unterwerfung unter die Lehre der Apostel (Apg 2,42) bei allen, die daran mitarbeiten, eine wahre Gemeinsamkeit des Denkens gewährleisten, bei der das apostolische Depositum das Grundelement bleibt. In dieser Hinsicht erfüllen die von Paulus oder den Zwölfen oder von ihren Beauftragten und Nachfolgern eingesetzten verantwortlichen Amtsträger eine wesentliche Funktion: so Barnabas in Antiochien (Apg 11,22–26; 13,1) usw.... Nachdem zu diesem Punkt Näheres gesagt ist, können wir nun untersuchen, wie die Bücher des Neuen Testamentes zustandegekommen sind.

3. Die Entstehung des neuen Testamentes

Ganz wie die Gemeinde Israels besaß die Kirche der apostolischen Zeit eine für praktische Bedürfnisse geschaffene und auf ihre Erfordernisse und Strukturen, ihr kulturelles Niveau und ihre praktischen Möglichkeiten abgestimmte Literatur. An erster Stelle umfaßte diese Literatur von Anfang an die Sammlung des Alten Testamentes, die die Kirche

von der jüdischen Synagoge übernommen hatte, – in Judäa in ihrer hebräischen Fassung, in der Diaspora in ihrer griechischen Form, die ihr die alexandrinische Judenschaft gegeben hatte. Die Verwendung dieser Bücher als Wort Gottes bestimmte von dieser Zeit an für die Kirche den *Schriftenkanon*, ohne daß dazu eine besondere rechtliche Entscheidung erforderlich gewesen wäre. Die im palästinensischen Judentum um das Jahr 90, zu einer Zeit, in der es sich unter der Führung des hillelitischen Pharisäertums neu organisierte, festgelegte Liste, wäre zu spät gekommen, um verbindliche Bedeutung in diesem Punkte zu erlangen. Natürlich war die Verwendung des Alten Teatamentes mit einer normativen Interpretation verbunden, welche die Texte in das Licht Christi stellte. Zu all diesen Vorgängen enthält das Neue Testament leider nur sehr fragmentarische Informationen. Und es wäre ein methodischer Fehlgriff, wollte man die apostolische Tradition allein von ihnen aus rekonstruieren; denn in der kirchlichen Tradition der beiden folgenden Jahrhunderte verfolgte die Festlegung des Kanons nie einen anderen Zweck als den, den apostolischen Gebrauch zu bewahren.[13] Doch konnte dieser Rückgriff auf die jüdische Bibel, die damit zur christlichen Bibel geworden war, den Bedürfnissen der Kirche nicht genügen. Auf der anderen Seite schloß die Existenz ihrer mündlichen und praktischen Überlieferung zu einer Zeit, als die Schrift sowohl im jüdischen als im hellenistischen Raume eine wichtige Rolle spielte, in keiner Weise die Notwendigkeit, schriftlich fixierter und aufbewahrter Texte aus. Aus diesem Grunde entstanden die Dokumente des Neuen Testamentes.

Für die evangelische Tradition dürfen wir mit einer Periode mündlicher Weitergabe rechnen, während derer die in unseren vier Evangelien gesammelten Themen und Stoffkomplexe Form angenommen haben: eine Zeitspanne, die in bestimmten Fällen (wie etwa beim Abendmahlsbericht – 1 Kor 11, 23 ff. und Parallelstellen –) recht kurz war, für andere dagegen bedeutend länger (wie zum Beispiel für die Kindheitsberichte oder die johanneischen Reden). Das hat die katholische Exegese niemals vergessen. Ja zeitweise neigte sie sogar dazu, die Bedeutung der wenig differenzierten mündlichen Überlieferung zu übertreiben und darüber die unmittelbaren literarischen Abhängigkeitsverhältnisse, die sich zwischen den verschiedenen Sammlungen des Evangeliums vermuten lassen, zu vernachlässigen. Aus einer ganz anderen Perspektive heraus ist derselbe Punkt seit zehn Jahren von mehreren skandinavischen Exegeten stark hervorgehoben worden, deren Kollegen die «traditionskritische» Methode auf das Alte Testament angewandt haben. Zweifellos haben ihnen weiter zurückliegende Arbeiten von V. Taylor und C. H. Dodd den Weg geöffnet.[14] Doch auf dem Kongreß von Oxford im Jahre 1957 hat H. Riesenfeld zu diesem Punkt eine Art Manifest erlassen:[15] In einer Stellungnahme gegen die Hypothese von der «schöpferischen Gemeinde», die von der Kritik zu Anfang des Jahrhunderts und verschiedenen Vertretern der Formgeschichte allzu unkritisch angenommen worden war, zeigte er in der apostolischen Tradition das echte, lebendige Milieu, in dem die Evangelien entstanden sind. In den folgenden Jahren hat dann eine tiefschürfende Untersuchung von B. Gerhardsson[16] «die mündliche Tradition» und «die schriftliche Tradition im rabbinischen Judentum und im Urchristentum» miteinander konfrontiert. Nach seiner Meinung hat das palästinensische Christentum vom Rabbinismus die Methoden und Verfahren übernommen, die notwendig waren, um die mündliche Weitergabe des Materials sicherzustellen, das die evangelische Überlieferung bildet. Daher muß auch die kritische Untersuchung der synoptischen Texte den spezifischen Gesetzen dieser mündlichen Überlieferung Rechnung tragen, die vor der Zusammenstellung der schriftlichen Sammlungen zu postulieren sind. Diese Sicht der Dinge würde mit dem älteren Werk von K. Stendahl harmonieren, das den Ursprung des Matthäusevangeliums in einer Schule christlicher Lehrer (*διδάσκαλοι*) suchen wollte.[17] Bedenken wir ferner daß in einem anderen Punkt die heutigen Studien zum 4. Evangelium der Hypothese von einer mündlichen Johannestradition, die stufenweise die gegen Ende des 1. Jahrhunderts geschaffene Synthese vorbereitet hätte, positiv gegenüberstehen.

Alle diese Untersuchungen lenken die Aufmerksamkeit auf ein methodologisches Problem, das tatsächlich sehr wichtig ist. Weder die synoptische Frage noch die des Johannesevangeliums lassen sich allein mit den Mitteln der klassischen Literaturkritik lösen, so wie sie seinerzeit in der sogenannten Theorie «von den zwei Quellen» vorgelegt oder wie sie in neuerer Zeit von L. Vaganay in seinem Buch «Le problème synoptique»[18] verwendet wurden. Doch auch hier müssen wir uns vor bestimmten Übertreibungen hüten. Zunächst einmal darf die mündliche Tradition nicht als einfache mechanische Weitergabe der *ipsissima verba Jesu* verstanden werden, wie vor nicht allzu langer

Zeit P. Jousse sich das Memorieren der Rezitative des Evangeliums vorstellte[19]: Wenn es Rezitative gibt, kann ihre literarische Entstehung auf allen Traditionsebenen erfolgt sein, und das Problem der Komposition erfordert in jedem Einzelfalle eine neue Untersuchung. Tatsächlich haben sich die Apostel und Gemeindelehrer (*διδάσκαλοι*) bei der Gestaltung der ursprünglichen Stoffe immer darum bemüht, dieses Depositum, das für den Glauben von normativer Bedeutung war, der praktischen Zweckbestimmung anzupassen, wie sie alle Texte hatten. Damit finden die Formgeschichte wie die Redaktonsgeschichte ihre Berechtigung, wenn sie das Verhältnis der Werke zum konkreten Leben der Gemeinden, für die sich geschaffen worden sind, bestimmen.

Das Problem der literarischen Genera in den Evangelien hängt mit diesem doppelten Verhältnis der Perikopen und der abschließenden Sammlungen zur lebendigen Tradition der Kirche zusammen: auf der einen Seite mit ihrer Abhängigkeit von der apostolischen Überlieferung, aus der sie ihre Substanz schöpfen; auf der anderen mit ihrer Anpassung an die kirchliche Tradition, wie sie sich in dem jeweiligen Raum zeigt, in dem verantwortliche Autoren sie veröffentlichen. Ihre literarische Struktur, ihre explizite oder implizite Theologie, ihre stilistischen Konventionen usw.... werden von diesem letzten Punkt bestimmt. Aus einer solchen Perspektive betrachtet, ist die Frage nach den literarischen Autoren relativ zweitrangig, denn es ist nicht notwendig, daß die Apostel selbst die Evangelien verfaßt haben, damit diese die authentische apostolische Überlieferung darstellen. Es genügt, daß die Letztherausgeber einen Stoff aufgegriffen haben, der aus der apostolischen Tradition geschöpft war, in der Absicht, ihn den praktischen Erfordernissen ihres Lebensraumes und ihrer Zeit entsprechend zu bearbeiten, und daß sie bemüht waren, bis in diese Bearbeitung hinein dem Depositum treu zu bleiben, das sie zur Geltung bringen wollten. Für Markus und Lukas wird man das unschwer zugeben; doch gibt es auch keinen Grund, es für den kanonischen Text von Matthäus und Johannes abzustreiten.

Dabei geht es keineswegs allein um die vier Bücher der Evangelien. Lukas hat dem seinen eine Darstellung des Evangeliums in der Geschichte (die Apostelgeschichte) beigefügt, die zum Teil auf der mündlichen Tradition des palästinensischen Christentums beruht. Außerdem hat sich neben den zweifellos authentischen paulinischen Briefen eine Briefliteratur entwickelt, deren Ursprung bedeutend weniger klar ist. Doch unabhängig von den Fragen nach Entstehungszeit und Autor haben diese Werke einen wesentlichen Zug gemeinsam: sie sind *Dokumente der Seelsorge*, die den konkreten Bedürfnissen dieser oder jener bestimmten Kirche oder Gruppe von örtlichen Kirchen Rechnung tragen. In vielen Fällen spiegelt ihr Text bis in die Einzelheiten hinein gewisse praktische Aspekte des kirchlichen Lebens wider: Liturgie, Verkündigung, Schriftauslegung usw.... Diese Verwurzelung in der lebendigen Tradition führt uns für sie wieder zu der Notwendigkeit einer verständigen und geschickten Formgeschichte zurück, die ihre literarische Struktur und ihre Bedeutung klärt und zugleich die Kenntnis vom Urchristentum bereichert. Bleibt die Verfasserfrage. Bei ihrer Lösung muß man sich vor zwei falschen Vereinfachungen hüten. Die eine besteht darin, von den traditionellen Zuweisungen auszugehen, und dabei dem *Verfasserbegriff* die enge Bedeutung beizulegen, die er in der heutigen Literatur hat. Die zweite würde darin bestehen, daß man die Zusammenstellung pseudoepigraphischer Texte, über die die Kirche des 2. Jahrhunderts sich seltsamerweise getäuscht hätte, willkürlich Fälschern zuschriebe, denen es einzig und allein darum gegangen wäre, ihre eigenen Ideen zu verbreiten. Tatsächlich besteht das Anliegen aller dieser Texte darin, in einer Form und nach literarischen Konventionen, die in jedem Einzelfalle zu präzisieren sind, die authentische apostolische Überlieferung zu bewahren, sei sie paulinischen, petrinischen, johanneischen oder sonstigen Ursprunges. Das gilt nicht allein für die Briefe, denen die Kritik gerne eine «mittelbare» Echtheit zuschreiben möchte (wie dem Epheserbrief oder *Ia Petr*). Das bestätigt sich ebenso deutlich, wenn man zu lesen versteht, in denen, die komplexere literarische Probleme aufwerfen: den Pastoralbriefen, bei denen das Anliegen der Bewahrung des von Paulus den verantwortlichen Leitern der Kirchen anvertrauten «Depositums» im Mittelpunkt steht; im Judasbrief und im *IIa Petr*, der gegen die falschen Lehrer kämpft, welche die apostolischen Lehren verfälschen; dem *Ia Jo*, der gegen die glaubensfeindlichen Antichristen vorgeht.

Kurzum, wie sich auch im Einzelnen die apostolische Überlieferung in diesem oder jenem Dokument niedergeschlagen haben mag, wenn auch in der Form von Pseudoepigraphen (wie in *IIa Petr*), – der Inhalt und die Komposition der Texte wurzeln in einer absoluten Verbindung mit der Überliefe-

rung, welche die Kirchen getreulich bewahren müssen, um davon zu leben. *IIa Petr* zeigt uns sogar, wie man in einer Kirchentradition, in der das Andenken der Apostel lebendig gehalten wird, nicht nur darauf bedacht ist, ihr mündliches oder praktisches Vermächtnis kennenzulernen, sondern auch die von ihnen stammenden Schriften zu sammeln: der Verfasser kennt außer *Ia Petr* (3, 1) eine Sammlung paulinischer Briefe, die er den «anderen Schriften», das heißt dem Alten Testament, gleichstellt (3, 15–16). So beginnt der Vorgang der Kanonisierung der Texte, bevor noch das Neue Testament als geschlossenes Ganzes vorliegt. Ja man mußte noch bis ins 2. Jahrhundert hinein warten, ehe die vollständige Sammlung aller Schriften abgeschlossen war, die als Autorität galten, weil sie unmittelbar die apostolische Tradition repräsentieren. Diese letzte Tatsache zeigt, daß die älteste kirchliche Tradition sich zwar vollkommen bewußt war, durch ihre Ämter- und Führungsstrukturen, nach denen sie sich gliederte, «das Depositum zu bewahren», dabei aber nichtsdestoweniger bestrebt war, ihre eigene Treue zu prüfen, indem sie diese Schriften als Prüfstein verwandte: zweifellos Gelegenheitsschriften, die in ihren Themen und in ihrem ausdrücklichen Zeugnis über die Lehre begrenzt waren, doch eng verbunden mit dem seelsorglichen Leben einer Kirche, in der die apostolische Überlieferung noch greifbar war wie an ihrer Quelle.

Man sieht also, daß das Faktum der Tradition weder mit Christus noch mit der Kirche der nachapostolischen Zeit beginnt: Es entwickelt sich seit den Ursprüngen Israels. In seinem Rahmen haben sich die beiden Elemente, aus denen der jüdische und der christliche Glaube entstanden ist, historisch bestätigt: das Wort Gottes und die Ereignisse, die als Zeichen dienen, an denen sich seine Taten erkennen lassen. Die Bewahrung des in der Offenbarung Gegebenen und des Lebens, das es den Menschen brachte, ist immer an erster Stelle durch eine lebendige Tradition erfolgt, welche die gesamte Existenz des Volkes Gottes umfaßte und seine sozialen Strukturen annahm. Die in Christus geschehene Wandlung hat die allgemeinen Voraussetzungen des Problems in diesem Punkte nicht gewandelt, obwohl das Zeugnis der Apostel die Entwicklung der Offenbarung beendet hat. Dennoch ist in beiden Testamenten das von den Propheten (im weiten Sinne) und den Aposteln vermittelte Wort Gottes nicht der ausschließlichen Verantwortung einer – wenn auch den Beistand des Gottesgeistes genießenden – Gemeinschaft anvertraut worden: Gott hat gewollt, daß sich sein Wort in Texten niederschlägt, in denen die lebendige Tradition auf einer bestimmten Ebene Gestalt gewinnt, um in der Folgezeit der weiteren Überlieferung als Norm zu dienen. Zwei Punkte blieben noch im Einzelnen zu untersuchen: 1) der eben erwähnte Fixierungsvorgang selbst, für den beide Testamente eine große Zahl von Beispielfällen bieten; 2) die Methode, an Hand derer sich, von diesen Texten ausgehend, die Fülle des Gotteswortes wiederfinden läßt, aus dem die Kirche gegenwärtig weiterlebt. Doch dieses Programm würde die Grenzen überschreiten, die unseren Ausführungen gesetzt sind.

[1] Art. Tradition, in: J. J. von Allmen, Vocabulaire biblique, Neuchâtel-Paris 1954, 294.

[2] Siehe I. Engnell, Traditionshistorisk Method, Svenskt Bibliskt, Uppsalagsverk, Stockholm 1952, II, 1429–1437; E. Nielsen, Oral Tradition, engl. Übers. (Studies in Biblical Theology 11) London 1954 (dessen Bibliographie zu konsultieren wäre).

[3] J. van der Ploeg, Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'A. T., in: Rev. Bibl. 54 (1947) 5–41; A. J. J. Gunneweg, Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Propheten Bücher..., Göttingen 1959.

[4] A. Robert, Littéraires (Genres), Dict. Bible Suppl., 5, 411; Le genre littéraire du Cantique des cantiques, Vivre et penser, 3 (= Rev. Bibl., 1944) 199ff.

[5] A. Gelin, La question des «relectures», bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante, Sacra Pagina (Kongreß von Löwen) Gembloux-Paris 1959, I, 303–315.

[6] Siehe unsere Ausführungen in: La Bible, Parole de Dieu, Tournai-Paris 1965, 166–174.

[7] Siehe zum Beispiel die Untersuchung von R. le Déaut, La nuit pascale (Analecta biblica 22), Rom 1963.

[8] Vgl. E. Bikerman, La chaîne de la tradition pharisienne, Rev. Bibl. 59 (1952) 44–54.

[9] Siehe Rev. Bibl., 66 (1959) 369–374; 67 (1960) 224–225; 70 (1963) 43–51 (mit Bezugnahme auf die letzterschienenen Arbeiten).

[10] X. Léon-Dufour, Les évangiles et l'histoire de Jésus, Paris 1963, 293–315.

[11] L. Cerfaux, La tradition selon saint Paul; Les deux points de départ de la tradition chrétienne, Recueil L. Cerfaux, II, 253–282. B. Rigaux, De traditione apud S. Paulum, De Scriptura et Traditione, ed. C. Balić, Rom 1963, 137–169.

[12] C. Spicq, Les épîtres pastorales, Etudes bibliques, Paris 1947, 327–335.

[13] Siehe unsere Ausführungen in: La Bible, Parole de Dieu, 144–151.

[14] V. Taylor, The Formation of the Gospel Tradition, London 1933; C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and Its Development, London 1934.

[15] The Gospel Tradition and Its Beginnings, London 1957, (= Studia Evangelica, Texte und Untersuch. 73, Berlin 1959, 43–65).

[16] Memory and Manuscript, Uppsala 1961.

[17] K. Stendahl, The School of S. Matthiew, Uppsala 1954.

[18] L. Vaganay, Le problème synoptique, Tournai-Paris 1954.

[19] M. Jousse, Le style oral et mnémotechnique chez les verbomoteurs, Paris 1925, (verwendet von L. de Grandmaison, Jésus-Christ, I, [Paris 1928], 201–209).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

PIERRE GRELOT

Geboren 1917 in Paris, 1941 zum Priester der Diözese Orléans geweiht. Er studierte am Institut Catholique, wo er 1949 doktorierte und sich auf altorientalische Sprachen spezialisierte. 1955 wurde er am Seminar von St. Sulpice Professor für Bibelwissenschaften, und seit 1964 ist er Professor am Institut Catholique. Er hat zahlreiche Artikel veröffentlicht, vor allem in: Revue Biblique, Vetus Testamentum, Lumière et Vie. Zudem veröffentlichte er: Introduction aux livres saints, Sens chrétien de l'Ancien Testament, Bible et Théologie, Introduction à la Bible (mit Robert und Feuillet) und Vocabulaire de théologie biblique (mit Léon-Dufour).

Josef Schreiner

Die Entwicklung des israelitischen «Credo»

Wenn man das Volk des Alten Bundes nach dem Inhalt seines Glaubens fragt, antwortet es mit Erzählungen und berichtenden Aussagen. Gewiß fehlen theoretiche Äußerungen über Gottes Wesen und die Weltordnung, die menschliche Existenz und den Lebensvollzug nicht. Altorientalische Weisheit mag zu solchen Überlegungen angeregt haben, die von den großen Menschheitsfragen nach Sinn und Erfüllung des Daseins ausgehen. Israels Gedankenwelt jedoch war von seinen Ursprüngen her anders orientiert. Sie war nicht der Notwendigkeit ausgeliefert, sich durch bloßes Nachsinnen ein System des Selbst- und Weltverständnisses zu bauen oder im Mythos eine Erklärung der Seinsbezüge zurechtzulegen. Sie war von Erlebnissen erfüllt, die dem Volk von Gott her widerfahren waren. Dieses Erleben galt es auszusagen; diese Erfahrung war in geistiger Gestaltung zu erfassen. Daß Israel dies getan hat, beweisen seine Schriften, die es als sein Glaubenszeugnis hinterlassen hat. Sie reden zumeist in berichtender, der Glaubenserfahrung des Jahwevolkes angemessener Weise über Gott, Mensch und Welt. Sie sind mit wenigen Ausnahmen Geschichtsbücher oder Werke, die über Geschehnisse Kunde geben. Selbst die Prophetenschriften und die meisten Psalmen sind von dieser Art. Sie handeln von Ereignissen, von bereits eingetretenen oder solchen, die sich in der Zukunft begeben werden. Man darf sicherlich sagen, daß in Israels Schriften Darstellung von Geschehenem geboten wird. Geschichte ist geradezu ihr Hauptgegenstand.[1] Dieses besondere Gepräge des Alten Testaments ist die folgerichtige Auswirkung der Verfahrensweise, in der sich Gott kundgetan hat. – Das alttestamentliche Bundesvolk erlebte seinen Gott in der Geschichte. Göttliche Offenbarung wurde ihm nicht durch Mitteilung von lehrhaften Sätzen zuteil, die dann nur entgegenzunehmen, zu bewahren und zu entfalten waren. Jahwe gab sich in seinen Taten zu erkennen. In seinem Handeln enthüllte er sein Wesen und seinen Willen. Auch wenn er sein Wort ausrichten ließ, geschah es, um in der Welt und an den Menschen zu wirken. Jegliches Gotteswort besaß Wirkmacht und Tatcharakter, war eigentlich, im Grunde und wesentlich ein göttliches Tun. Als der in Tat und Wort lebendig handelnde Gott offenbarte sich Jahwe seinem Volk. Sollte Israel, wie dies der Plan des Herrn war, Gottes Offenbarung in menschliche Worte fassen, war es ihm kaum anders möglich als dadurch, daß dieses göttliche Wirken in gläubiger Reflexion vergegenwärtigt und nachgezeichnet wurde.[2] Wollte sich das Bundesvolk zu Jahwe bekennen, war es geradezu gezwungen, sein Heilshandeln zu rühmen. Versuchte es, von seinem Glauben Rechenschaft zu geben, mußte ihm dies treffend und sachgemäß erscheinen, daß es in Anerkenntnis und Zustimmung von den göttlichen Heilstaten und dem hinter ihnen stehenden Gott sprach. Israel hat von den Gottestaten geredet und dabei bekannt: «So ist Jahwe, unser Gott; er wird uns führen!» (Ps 48,15). Die ganze alte Überlieferung des Jahwevolkes, wie sie sich im Pentateuch niedergeschlagen hat, ist ein weit ausladendes Rühmen göttlichen Wirkens. Gottes Volk hat aber auch schon in früher Zeit in knappe Sätze einzufangen versucht, was Jahwe ihm oder für es getan hatte.

1. Urtümliche, von der Glaubenserfahrung Israels geprägte Formeln

Eine der ältesten Formulierungen, über die der bekennende Glaube Israels verfügte, ist die Aussage: Jahwe hat uns aus Ägypten geführt. In dieser oder ähnlicher Art findet sie sich in allen Schichten des Alten Testaments. Sie steht schon beinahe formelhaft und wie das unerläßliche Zitat einer grundlegenden Wahrheit in den alten Bileamsprüchen (Nm 23,22; 24,8) und am Anfang des Dekalogs (Ex 20,2; Dt 5,6). Wahrscheinlich entsprang dieser Satz dem unmittelbaren Erleben in der Stunde der Errettung, mag er nun vom beteiligten Volk geprägt oder von Moses als Deutung des Geschehens ausgerufen worden sein. Der Ausruf, der das erlö-

sende Eingreifen des Herrn pries, wurde zum Urbekenntnis Israels.[3] Kein anderes Ereignis und kein späteres Aufleuchten göttlicher Herrlichkeit und Willenskundgabe konnte diesen Glaubenssatz von seinem Platz verdrängen. Weder die alles Heil umfassende Gabe des Bundes noch das unerhörte Geschenk der Gottesgegenwart im Heiligtum erhielten in den Glaubensaussagen ein größeres Gewicht. Selbst Jerobeam I. sah sich genötigt, auf diesen Satz von der Herausführung aus ägyptischer Knechtschaft zurückzugreifen (1 Kg 12, 28), als er die Reichsheiligtümer in Dan und Bethel einrichtete. Konnte man Jahwe verehren, ohne sich zu seiner Rettungstat am Schilfmeer zu bekennen? – Kaum jünger ist jene andere Formel, in der Israel mit kürzester Prägnanz seine Gottesbeziehung aussagte: Jahwe ist unser Gott! Diese Worte ertönen schier unzählige Male in den alttestamentlichen Texten oder klingen in ihnen nach. Sie fassen alles zusammen, was zwischen Jahwe und Israel vor sich gegangen ist. Insbesondere sind Erwählung und Bund eingeschlossen. Das Gericht ist keineswegs ausgeklammert. Der Ton aber liegt auf dem göttlichen Heilsverleih. Denn der Herr hatte sich dieses Volkes angenommen, daß er ihm in Huld und Treue Gutes tue. Eigentlich müßte – so möchte man meinen – die Wendung «Jahwe ist unser Gott» für ein vollgültiges Glaubensbekenntnis genügen. Denn sie spricht in letzter Tiefe und Schlichtheit aus, was Israel von Gott zu sagen wußte. Zudem erinnert sie als bekenntnishafte Umprägung der Bundesformel «Ich euer Gott; ihr mein Volk» an die Grundgegebenheit des Gottesbundes, die den ganzen Menschen umgreift samt seinem Denken und Wollen. Was sollte er anderes und mehr tun, als in dieses Bekenntniswort sein volles Vertrauen und seine ganze Hingabe hineinzulegen? – Das Jahwevolk aber hatte an dem Grundwort, das die Bundeswirklichkeit bekannte, nicht genug, wenn es seinen Gott feiern wollte. Es mußte wenigstens in großen Zügen aussprechen, was er getan. Bald hatten sich auch feststehende Ausdrücke herausgebildet, die enthielten, was für die Glaubensschau wesentlich war. Israel sprach von dem «schönen und weiten Land», das der «Herr verliehen hatte». Alte Überlieferung konnte berichten, daß Jahwe bereits «den Vätern geschworen habe, er wolle ihnen dieses Land geben». Sie wußte auch davon, daß «Abraham, Isaak und Jakob als Fremdlinge in Kanaan» umhergewandert waren. Der «Gott der Väter» aber hatte sie «zahlreich werden lassen», nachdem sie nach «Ägypten hinabgestiegen» waren.[4] Immer wieder hat Gottes Volk über die Grundtatsachen der Heilsgeschichte geredet. Auf diese Weise wurde allen Bekennenden und Hörenden der Inhalt, den die Formel «unser Gott», in sich barg, in Erinnerung gebracht. Ihr existentieller Bezug wurde sichtbar und ihre Lebensnähe spürbar. – Doch auch der Name Jahwe wollte dem Glaubenden erfahrbar gemacht sein, der sich naturgemäß fragte: Wer ist denn dieser Gott, der heilwirkend offenbar wurde und den ich verehre? Israels gläubiges Bewußtsein ließ diese Aufgabe nicht liegen. Gottesprädikate aus der kanaanäischen Umwelt kamen zu Hilfe. Soweit sie sich übertragen und mit israelitischem Glaubensgut füllen ließen, wurden sie übernommen. Uralte Formulierungen kamen so mit neuem Klang zur Anwendung: Jahwe, und kein anderer, ist der «lebendige Gott» und der «höchste Gott», der «Schöpfer Himmels und der Erde».[5] Jahwe, nicht ein unfaßbarer El oder ein ortsgebundener Baal «ist König» (Ps 93, 1; 97, 1). War mit dem Urbekenntnis und dem Grundwort des Bundes ein Sich-bekennen für die alleinige Verehrung Jahwes verbunden, so brachte die Aneignung fremder Begriffe und ihre Umprägung zu israelitischen Glaubensformeln notwendig eine verschärfte Ablehnung anderer Götter mit sich. Wurden sie zum Bekenntnis erhoben, lag in ihnen zugleich eine Absage an die fremden Gottheiten.[6] Diese Entwicklung war von großer Bedeutung für die Ausformung israelitischer Glaubensvorstellungen. Sie trug nicht unerheblich dazu bei, daß Gottes Volk schließlich einen klaren und ungeschmälerten Monotheismus bekennen konnte. – Wer Jahwe sei, war jedoch für Israel vor allem und in erster Linie an seinen wunderbaren Taten abzulesen. Auch hierbei gelang es dem Volk des Herrn, die Erkenntnisse, die ihm geschenkt wurden, in geprägte Sätze einzufangen. Einer nur sei zitiert. Es ist der Glaubenssatz, den die israelitische Überlieferung für so wichtig und bezeichnend hielt, daß sie ihn in den Bericht über die Gotteserscheinung am Sinai einfügte: «Jahwe, Jahwe, ein gnädiger und barmherziger Gott, langmütig und reich an Gnade und Treue, der Huld bewahrt den Tausenden, der Schuld, Frevel und Sünde vergibt, aber auch nicht ungestraft läßt...» (Ex 34, 6f). – So hat das altbundliche Gottesvolk, wie nur an wenigen wesentlichen Beispielen gezeigt werden konnte, Sätze formuliert, die seinem Glauben Ausdruck verliehen. Es erhebt sich die Frage, wodurch es zur Ausformung solcher Glaubenssätze gedrängt wurde und welche Situation sie ermöglichte.

2. *Der kultische «Sitz im Leben»*

Zweifellos entstammen die genannten Glaubensaussagen nicht dem Bereich privater Frömmigkeit. Zu sehr sind sie ursprungshaft von der Beziehung auf das Volksganze durchdrungen. Zu offensichtlich tragen sie die Züge hymnischen Stils der großen kultischen Feier an sich. Man braucht nur das Buch der Psalmen aufzuschlagen, um auf den Quellgrund zu stoßen, aus dem die alttestamentlichen Glaubensformeln entsprungen sind. Es ist der Gottesdienst des Jahwevolkes, die Bundesfeier der Gemeinde, die der Herr sich erwählt hat. Hier sprach Israel über die Grundlagen seiner Existenz und rühmte lobpreisend seinen Gott. Dabei mußte es notwendig der göttlichen Heilstaten gedenken; denn durch sie war das Volk des Herrn geschaffen worden (vgl. Ex 15,16). Dies forderte das sogenannte Bundesformular (vgl. Jos 24,2b–13),[7] das sich das Zwölfstämmevolk in richtigem Empfinden für die Grundstruktur und die Grundtatsachen seines Seins angeeignet hatte, um mit diesem Schema den Gottesbund zu vergegenwärtigen. In diesem Formular wurde sogleich nach der Selbstvorstellung Gottes die Vorgeschichte des Bundesschlusses dargelegt. Die Erwähnung der Heilstaten Jahwes durfte demnach in israelitischer Festesfeier, in der das Gottesverhältnis besungen wurde, nicht fehlen. Dementsprechend ist «das Erkennen, Bekennen und Gedenken der Großtaten Jahwes zugleich ernstes Glaubensanliegen und fromme Pflicht».[8] Es ist Gesetz in Israel, daß die Stämme des Herrn auf diese Weise seinen Namen preisen (vgl. Ps 122,4). So antworten sie auf die Berufung, die ihnen zuteil geworden ist (vgl. Ps 147,7). Auch die alte Überlieferung weiß von solcher Verpflichtung gläubigen Bekennens vor der ganzen Gemeinde. Als Antwort auf die göttliche Erlösungstat am Schilfmeer singt Mirjam vor allem Volk den kürzesten und wohl ältesten Hymnus des Alten Testaments: «Singet Jahwe, denn er ist hocherhaben, Roß und Reiter warf er ins Meer!» (Ex 15,21). Allezeit hat das Gottesvolk die erlebten Wunderwerke des Herrn gepriesen. In diesem ständigen Rühmen haben sich die Glaubensaussagen geformt, die es als sein Bekenntnis zu Gott betrachtete. – Mit der Einwanderung in Kanaan wurde das Blickfeld Israels auch in theologischer Hinsicht geweitet. Unter dem Einfluß der gottesdienstlichen Formen und Lieder kanaanäischer Heiligtümer trat ihm eine Gottestat vor Augen, die in der Wüstenzeit kaum oder nur wenig beachtet worden war. Es ist das Schöpfungswerk mit allen Aspekten göttlicher Weltherrschaft und Welterhaltung. Eine Fülle von lobpreisenden Worten, die Jahwe als den Schöpfer Himmels und der Erde rühmen und seine weltüberlegene Macht besingen, fand Eingang in alle Arten von Gebeten Israels. Sie formten sich zu stehenden Wendungen, die geeignet waren, dem Glaubensbewußtsein Ausdruck zu verleihen. Jedoch waren sie, geschichtlich gesehen, Formulierungen von zweitrangiger Wichtigkeit. Für die Glaubensschau des Jahwevolkes standen die heilsgeschichtlichen Ereignisse immer und selbst dann noch im Vordergrund, als der Preis des Schöpfergottes und seiner Eigenschaften in den Kultliedern einen breiten Raum eingenommen hatte. – Man darf jedoch nicht übersehen, daß der Kult, der alle Traditionen bewahrt, zugleich lebendiger Vollzug ist. Dies galt auch für den israelitischen Gottesdienst. Er drängte darauf, das Bleibende für die gegenwärtige Stunde neu auszusagen. So kamen neue Formeln hinzu, und alte wurden mit bestimmten Akzenten versehen. Israels Glaubensaussagen waren niemals abgeschlossen und fertig formuliert. Das israelitische Credo gelangte während der Zeit des Alten Testaments nicht zu einer abschließend wörtlichen Formulierung. Es war immer noch offen, manches anders zu sagen und Neues hinzuzunehmen; denn Gott handelte und offenbarte sich auch nach der Landnahme und weiterhin in der Heilsgeschichte. Israel aber sah sich ermächtigt und verpflichtet, darauf in seinen Kultliedern zu antworten. Mit dem kultischen «Sitz im Leben» hängt es also zusammen, daß sich das israelitische Glaubensbekenntnis bildete, aber eine wörtliche Festlegung nicht erreichte. Seine Grundstruktur jedoch erhielt eine feste Form. Wahrscheinlich war sie schon in früher Zeit vorhanden. Ihre Wesenszüge lassen sich in verschiedenen alttestamentlichen Texten erkennen.

3. *«Das kleine geschichtliche Credo»*[9]

Im Deuteronomium wird folgender kultischer Text überliefert: «Ein umherirrender Aramäer war mein Vater; und als er nach Ägypten hinabzog, wurde er dort ein Fremdling, dem nur wenige Leute angehörten. Aber er wurde dort zu einem großen, starken und zahlreichen Volk. Die Ägypter aber behandelten uns übel, bedrückten uns und legten uns harten Dienst auf. Da schrieen wir zu Jahwe, dem Gott unserer Väter, und Jahwe erhörte uns und sah unser Elend, unsere Mühsal und unsere Bedräng-

nis. Und Jahwe führte uns aus Ägypten mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, mit furchtbaren Großtaten, mit Zeichen und Wundern, und brachte uns an diesen Ort und gab uns dies Land, ein Land, das von Milch und Honig fließt» (Dt 26,5b–9). Diese Worte sind kein Gebet, sondern ein Bekenntnis, «vermutlich das älteste, das uns erkennbar ist».[10] Erst der folgende Satz macht das Ganze zu einem Dankgebet: «Und hier bringe ich nun die Erstlinge von den Früchten des Landes, das du, Jahwe, mir schenktest» (Vers 10). Einer aus dem Volk bekennt feierlich die Gottestaten der Heilsgeschichte. Durch seinen Mund spricht die ganze versammelte Gemeinde. Nur an einer Stelle äußert sich der Bekennende persönlich, wenn er nämlich zu Beginn «mein Vater» sagt und nicht, wie nach den folgenden Ausführungen zu erwarten wäre, «unser Vater». Gemeint ist Jakob. Aber dieses Hineingenommenwerden des Sprechenden ist durch den Anlaß gefordert, bei dem er sein Bekenntnis ablegt.[11] Er ist zum Heiligtum gekommen, um Jahwe, seinem Gott, zu bestätigen, daß er in das Land gelangt ist, das der Herr den Vätern eidlich zugesagt hat (Vers 3). Darum stellt er in dem Credo die persönliche Beziehung zu den Vätern Israels her. Dabei mag er sich an das Gebet Jakobs erinnert haben, der dem Gott seines Vaters Abraham und Isaak, als er ins Land Kanaan zurückgekehrt war, bekannte: «Nur mit meinem Stab habe ich den Jordan überschritten, und nun besitze ich zwei Lager» (Gn 32, 11J). Aus unscheinbaren Anfängen und aussichtsloser Lage hatte der Herr zu Wohlstand im Besitz des verheißenen Landes geführt – ein Vorspiel jener Heilsgeschichte, die Gottes Volk und der danksagende Israelit erlebt hatten. – Indem Israel diesen Heilsverleih im kleinen Credo rühmte, zeichnete es den geschichtlichen Verlauf nach: von der Fremdlingschaft der Väter in Kanaan über die Knechtschaft in Ägypten, die Herausführung durch Jahwe und die Führung in der Wüste bis zur Verleihung des gelobten Landes. Fast der ganze Pentateuch ist, freilich in gedrängter Kürze, in diesem Bekenntnis enthalten. Es fällt aber auf, daß der Bundesschluß am Sinai[12] fehlt und mit keinem Wort erwähnt wird. Noch auffälliger ist das Fehlen des Sinaiereignisses in der Unterweisung von Dt 6,20–24. Der Vater antwortet seinem Sohn auf die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes mit dem bekenntnismäßigen Schema der Heilsgeschichte, ohne der Gesetzesoffenbarung am Gottesberg der Wüste zu gedenken. Diese Tatsache zwingt zu der Folgerung, daß zur Zeit des Deuteronomiums das heilsgeschichtliche Bekenntnis einen festgefügten und anscheinend unveränderlichen Aufbau besaß, in dem der Sinaibund nicht genannt wurde. – Die Erklärung für diesen Sachverhalt liefert das Bundesformular Jos 24. Auch hier ist in Josuas Rede die Form heilsgeschichtlicher Darstellung des kleinen Credo befolgt. Obwohl sie mit verschiedenen Einzelzügen beträchtlich erweitert ist, fehlt jede Nachricht über die Gottesbegegnung am Sinai. Wahrscheinlich ist sie absichtlich fortgelassen. Der Grund dafür dürfte der gewesen sein, daß in Sichem der Bund mit Jahwe wieder bzw. für die hinzukommenden Stämme neu geschlossen wurde (Vers 25). Die Teilnehmer aber sollten sich nicht wie unbeteiligte auf ein fernes, vergangenes Geschehen berufen, sondern hier und heute existentiell in das Bundesverhältnis hineingenommen sein. So hielt Israel es in jeder Generation: «Nicht mit unseren Vätern schloß er diesen Bund, sondern mit uns, den Lebenden, die wir heute insgesamt hier sind» (Dt 5,3). Das Glaubensbekenntnis, das das Jahwevolk in seiner Frühzeit[13] vom Bundesformular abgelesen und ausgeformt hat, enthielt deswegen kein Wort vom Sinaibund, damit Gottes Heilstaten aktuell auf die Lebenden bezogen und die gegenwärtige Gemeinde unausweichlich in den Gottesbund hineingestellt werde.

4. Die Entfaltung in Gebet und Paränese

Das israelitische Credo war nicht ein toter Besitz. Aus dem Kult herausgewachsen, wurde es in kultischer Feier verlebendigt. Es wurde in Lobpreis und Unterweisung entfaltet. Zeugnisse für diese Entwicklung sind die sogenannten Geschichtspsalmen. Die litaneiartige Dankliturgie (Ps 136) folgt in der Aufzählung der geschichtlichen Heilstaten Gottes dem Schema des alten Bekenntnisses (Vers 10–22). Sie geht aber einen bedeutsamen Schritt darüber hinaus, indem sie die göttliche Schöpfungstat mit einbezieht (Vers 4–9). Das Bekenntnis preist nun zuerst den Schöpfergott und dann den Herrn der Heilsgeschichte. Der Schwerpunkt liegt auf den geschichtlichen Großtaten Jahwes, während sie in Ps 135 zurücktreten, um der Absage an die Götzen der Völker (Vers 15) das Gewicht der Aussage zu überlassen. Ausführlich gibt Ps 78 den Themen des Credo Raum. Zweimal (Vers 12–29; 42–55) entfaltet sie der Sänger mit vielen Einzelheiten. Vor allem die Wunderwerke in der Wüste, die eine Versuchung für das Volk wurden, und die ägyptischen Plagen, die eine Strafe für Widerspenstigkeit wa-

ren, beschreibt er eingehend. Hierin wird sein Anliegen, das er verfolgt, erkennbar. Die bekenntnismäßige Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte erhält den dunklen Hintergrund göttlichen Gerichts und soll vor Abfall und Unbekehrbarkeit warnen. Kurz vor dem Exil führt der Psalmist die Thematik des Bekenntnisses weiter bis zur Erwählung Davids und Sions (Vers 68–70). Auch der heilsgeschichtliche Psalm Ex 15,1–18 schließt mit der Erwähnung des Sionstempels. Diese Erweiterungen vermochten sich auf die Dauer nicht mit dem vorgegebenen Schema zu verbinden. Dagegen fand in Ps 105, wo der Vätergeschichte und der ägyptischen Plagen besonders gedacht ist, das Bundesthema (Vers 8–10) Eingang in das Bekenntnis. Die Landnahme wird hier als Einlösung der Bundeszusage verstanden, der Sinai allerdings nicht erwähnt. Die exilische Zeit wußte den Inhalt des alten Credo in der Weise zu aktualisieren, daß sie ihn ins Bittgebet (Ps 106) hereinholte: Trotz des schändlichen Undanks des Volkes gegen Gottes Heilstaten in Sünde und Widersetzlichkeit entzog er seine Huld nicht gänzlich. Der Gemeinde, die ihre Schuld einsieht und bereut, möge er sich daher ebenso erbarmen wegen seines Bundes, ihr helfen und wieder Heil schenken. Die Heilsgeschichte wird in diesem Lied untergründig mit einer Darstellung menschlicher Verfehlung und göttlichen Gerichts untermalt. Noch einen Schritt weiter geht der Prophet Ezechiel. Er verwendet das alte Bekenntnis (Ez 20) als Vorlage für seine Straf- und Gerichtspredigt, um eine furchtbare Unheilsgeschichte zu entwerfen, die Israel selbst verschuldet hat. – Einen gewissen Endpunkt in der Entwicklung des israelitischen Credo bezeichnet das Bußgebet in Neh 9. In diesem Sündenbekenntnis wird die heilsgeschichtliche Tradition in der Entfaltung einbezogen, die sie durch die oben genannten Psalmen erfahren hatte.[14] Das Bekenntnis zum Schöpfergott, Sinaibund, Gesetz und Gottesgericht, zu den Heilsgaben des Prophetentums und Königtums wird in das alte, aus der pentateuchischen Erzählung mächtig erweiterte Schema eingebracht. Das Ganze wird zu Bußruf und Bitte, die aber zugleich Lobpreis Gottes sind (Vers 5). Gotteslob muß – Israel wußte nicht anders – das Glaubensbekenntnis immer sein. – Schließlich muß gesagt werden, daß der ganze Pentateuch letzten Endes eine weit ausladende Ausfaltung des alten Credo ist. Nicht als hätte das Jahwevolk Erzählungen erfinden und gewaltsam herbeiziehen müssen, um das Gerippe der Themen (Erzväter – Herausführung – Wüstenwanderung – Bund – Landgabe) mit geschichtlichem Leben zu erfüllen! Die Bekenntnisthemen wiesen, entsprechend Israels Erleben, den Erzählern nur den Weg.

Schlußbemerkung

Das israelitische Credo im Alten Testament birgt nicht den ganzen Inhalt des Glaubens des Jahwevolkes in sich. Es ist offen für die Hereinnahme neuer göttlicher Heilstaten. Abgelesen an der Bundesfeier, bekennt es den heilswilligen Gott in seinen Werken, später auch den Schöpfer und vielleicht den Richter. Es war im Kult lebendig und wirksam zu Gebet und Paränese. Dem Gottesvolk des Neuen Bundes aber vermochte es Inhalte und Anregungen für sein neues Bekenntnis zu schenken.

[1] L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen [3]1953, 77.

[2] «Mit heilsgeschichtlich orientiertem Denken und Sprechen hat Israel zum weitaus größten Teil die alttestamentliche Offenbarung Gottes aufgenommen und niedergelegt»; J. Schreiner, Führung – Thema der Heilsgeschichte im Alten Testament, Bibl. Zeitschr. 5 (1961) 2–18, 3.

[3] So auch M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Darmstadt [2]1960, 52.

[4] Zum Thema des Verheißungslandes siehe: G. v. Rad, Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch, Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1958, 87–100.

[5] Vgl. zu diesen Titeln: L. Köhler, op. cit. 36, 39f;. Th. C. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Neukirchen o. J., 141–147, 155–164.

[6] C. Westermann, Bekenntnis im AT und im Judentum, Die Religion in Geschichte und Gegenwart I [3]988ff., nennt unter den Merkmalen des Bekenntnisses: «Es hat den Charakter der Entscheidung.»

[7] Vgl. K. Baltzer, Das Bundesformular (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 4) Neukirchen 1960.

[8] A. Weiser, Die Psalmen (Das Alte Testament Deutsch 14/15) Göttingen [5]1959. 50.

[9] Die Bezeichnung stammt von G. v. Rad, Das formgeschichtliche

Problem des Hexateuch, Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1958, 9–86.

[10] G. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem 12f.

[11] Darauf weist hin L. Rost, Das kleine geschichtliche Credo, Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 11–25.

[12] Dies hat G. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem 13f., betont und daraus den Schluß gezogen, daß Sinai- und Landnahmetradition unabhängig voneinander in verschiedenen Überlieferungskreisen entstanden seien.

[13] Das gleiche Schema wird auch bezeugt von Ez 12, 13f.; 1 Sam 12,6ff.; Gen 15,13–15.

[14] Die Psalmen 105, 106 und 136 fanden in der Liturgie der nachexilischen Gemeinde Verwendung, wie die Chronik (1 Chr 16; 2 Chr 7,3) bezeugt.

JOSEF SCHREINER

Geboren 1922 in Windheim (Deutschland), 1949 zum Priester geweiht. Er studierte in Würzburg und am Bibelinstitut in Rom, doktorierte 1953 mit der Dissertation: Septuaginta-Massora des Buches der Richter. 1956 erwarb er das Lizentiat der Bibelwissenschaften und 1960 habilitierte er mit der Schrift: Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz, Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament. Er ist an der katholisch-theologischen Fakultät Münster Professor für Biblische Geschichte und biblische Hilfswissenschaften und veröffentlichte: Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes (1966) sowie verschiedene Artikel in: Biblica, Biblische Zeitschrift, Bibel und Kirche, Bibel und Leben.

Joseph Blenkinsopp

Absicht und Sinn der Exodustradition in Deuterojesaja

(Is 40–55)

Die Exodustradition

Der Auszug aus Ägypten war das grundlegende Erlebnis einer Gruppe von Stämmen, die den Kern bildete, um den herum Israel sich aufbaute. Israel verlegte seine Anfänge nicht in das Dunkel der vorgeschichtlichen Vergangenheit und beglaubigte sich nicht, indem es sich auf archetypische, mythische Ereignisse stützte, wie das bei andern Völkern der Fall war. Das grundlegende Ereignis fand in einer geschichtlichen Epoche statt – im dreizehnten Jahrhundert v. Chr. und in der Ära der neunzehnten ägyptischen Dynastie –, die sich in einem gewissen Ausmaß dokumentarisch belegen läßt, und wird in Begriffen ausgedrückt, die den soziologischen und politischen Gegebenheiten jener Zeit entnommen sind, denken wir z. B. nur an den Begriff der Übertragung politischer Untertanenschaft und der Belehnung mit Land: «Wir waren Sklaven Pharaos in Ägypten... Jahwe hat uns von Ägypten losgekauft... und uns das Land gegeben.» Dank unserer vermehrten Kenntnis der Vertragsschließung, des Protokolls internationaler Beziehungen und des im antiken Nahen Osten herrschenden Brauches, sich zur Bekräftigung internationaler Abkommen auf die Geschichte zu berufen,[1] können wir uns heute ein viel klareres Bild davon machen. Da wir heute die politische Dimension des frühen Glaubens Israels besser verstehen, sind auch die Gelehrten weniger geneigt, die Theorie G. von Rads[2] anzunehmen, wonach zwischen Bundestradition und Exodustradition kein geschichtlicher Zusammenhang bestände. Das ist für unser Verständnis des Deuterojesaja wichtig. Das grund-

legende Ereignis hebt mit einer Gemeinschaft an, die sich in einer unerträglichen wirtschaftlichen und politischen Lage befindet, und es geht dabei in erster Linie um ihre wirtschaftliche und politische Rettung – «Jahwe brachte sie von dort heraus». Darin liegt eine bleibende Dimension der biblischen Offenbarung, da das geschichtliche Dasein des Menschen ernst genommen und keine Handhabe geboten wird, die Ereignisse, selbst wenn sie als Symbole angesehen werden, in unstatthafter Weise auf eine andere Welt zu extrapolieren.

Die Überlieferung sieht im Auszug mehr als ein zum ersten und zum letzten Mal geschehenes Ereignis. Es bekam paradigmatischen Wert, da es die Wesenslinien, die Struktur des Heilshandelns Gottes aufzeigt. Israels Gott war nicht irgendein Gott, sondern der, der es «aus dem Ägypterland, aus dem Sklavenhaus herausgebracht hat» (Ex 20,2; Dt 5,6). Hier finden wir das Bindeglied zwischen Auszug und Bund, da diese Identitätserklärung an der Spitze des Bundesgesetzes steht. Der deuteronomische Geschichtsschreiber stellt für gewöhnlich andere Völkergruppen, die mit Israel in Kontakt oder in Konflikt kommen, als solche dar, die dies anerkennen wie die Gibeoniten (Jos 9,9) und die Philister (1 Sam 4,8). Der Auszug aus Ägypten in seiner Verallgemeinerung als Übergang von der Sklaverei zur Freiheit, vom Tod zum Leben dominierte nach und nach das Denken der Hebräer über ihren Gott, und andere Gruppen, die dem Bunde beitraten, taten das nur, weil sie einsahen, von welcher Bedeutung für sie selber dieses Leitbild sei – selbst wenn sie selber nicht aus Ägypten herausgebracht worden waren. Wie Mendenhall sagt, «war es möglich, in geschichtlichen Ereignissen ein Symbol zu sehen, weil jede Gruppe, die dem Bunde beitrat, die Analogie zwischen Knechtschaft und Auszug einerseits und ihrer eigenen Erfahrung andererseits sehen konnte und tatsächlich sah».[3] Um die ursprüngliche Überlieferung herum bildete sich allmählich eine theologische und sinnbildliche Ausdeutung. In diesen Rahmen sind die Exodustexte in Deuterojesaja hineinzustellen.

Wodurch kam es zu dieser Entwicklung innerhalb der Überlieferung? Die Überlieferung war in erster Linie eine Familienangelegenheit, wie sich das aus dem festgelegten Wortlaut der Passah-Haggada ergibt: «Wenn dich dann künftig dein Sohn fragt..., so sollst du zu deinem Sohne sagen...» (Dt 6,20f.), und das Passah war bis zur Zeit des Josias ein ausschließliches Familien- oder Stammesfest.[4] Die Anamnese bildete natürlich einen hervorragenden Bestandteil der liturgischen Handlung. Das ergibt sich aus dem formelhaften Bericht anläßlich des Erntefestes und zahlreichen Angaben in den Kulthymnen Israels.[5] Doch das Exodusthema wird auch in den prophetischen Büchern entfaltet und zwar unabhängig vom Passah, das in keiner vorexilischen Prophetenschrift erwähnt wird. So zum Beispiel identifiziert sich in den Improperien des Amos und Michas Jahwe mit dem Auszugsgott (Am 2,10; 3,1–2; Mich 6,3). Für Osee ist Jahwe «der Herr, dein Gott von Ägypten her» (Os 12,10; 13,4), und wie Osee die bedrohliche Macht Assyriens mit der vierhundert Jahre zuvor bestehenden Übermacht Ägyptens vergleicht, stellt er Israel die schreckliche Aussicht auf eine Rückkehr in die Sklaverei vor Augen. Der Auszug aus Ägypten und der Einzug in das verheißene Land sind im Buch Deuteronomium, dessen letzte Fassung in die Zeit des Exils zurückgeht, thematisch.

Das Exil als Glaubenskrise

An und für sich war die Deportation von 586 v. Chr. kein epochemachendes Ereignis, mit Ausnahme natürlich für die, die davon betroffen wurden. Solche Deportationen waren seit der Periode der assyrischen Machtausdehnung an der Tagesordnung. Es war kurz bevor jene Verbannten, die es nicht über sich gebracht hatten, dem Rat des Jeremias, sich in ihrer neuen Umgebung heimisch zu machen, zu folgen, Zeichen einer eventuellen Entspannung wahrnehmen konnten – vielleicht bei der Thronbesteigung Nabonids (555) oder wenigstens bei der Freilassung des gefangenen Jojachin (561). Der anonyme Prophet von Is 40–55 sah ein Anzeichen in der siegreichen Laufbahn des Persers Kyros, und der Inhalt dieser Kapitel läßt sich größtenteils ohne weiteres in die Zeit zwischen der Annexion Lydiens im Jahre 546 und dem Fall Babylons im Oktober 539 ansetzen. Er wandte sich an jene Verbannten, die nicht in ihrer Umgebung aufgegangen waren und ihre innere Bindung an die davidische Dynastie und den nationalen Geschichtssinn bewahrt hatten, und setzte sich zum Ziel, die Glaubenskrise, in die das Exil sie gestürzt hatte, zu lösen. Er tat dies, indem er das Verständnis für die Überlieferung, die im Licht der damaligen Erfahrung dynamisch gedeutet wurde, wiederbelebte, und im Zentrum der Überlieferung stehen immer die göttliche Macht und Gnade, wie sie beim Auszug sich kundgetan hatten. Die konkrete geschichtliche Situation, in welcher sich Israel in Babylon befand, und

der Platz, den das Exodusthema damals in der Überlieferung einnahm, mußten zum Vergleich mit der Lage, wie sie ursprünglich in Ägypten vorlag, geradezu drängen, und deshalb überrascht es nicht, wenn in diesen Kapiteln häufig Auszugsmotive anzutreffen sind. Doch die Situation des Exils war nicht einfach eine Wiederkehr der Lage, wie sie siebenhundert Jahre zuvor in Ägypten bestanden hatte. Nicht nur hatte die räumliche und zeitliche Perspektive, in der die Situation gesehen wurde, sehr an Tiefe gewonnen, sondern es kam zudem zu einer über die Kräfte gehenden Glaubenskrise. Im Mittelpunkt der Weltereignisse um 540 v. Chr. stand offensichtlich Kyros, der in den Weissagungen des Deuterojesaja mehr als einmal erwähnt wird (vgl. 41,1–5; 41,25–29; 45,1–6; 48,12–16). Mit Kyros stellte sich für Israel das Problem einer unvorstellbar weiteren Welt, die im Begriffe war, zu einer neuen Einheit zu finden, zu einer Ökumene, in der es überhaupt keine bedeutende Rolle spielte. Dies stellte grundlegende Überzeugungen des überlieferten Glaubens in Frage: die Bundestreue Jahwes, die Möglichkeit einer sinnvollen Liturgie («Wie sollen wir singen des Herren Lied in einem fremden Land?» Ps 137,4), die universale Macht, welche die vorexilischen Propheten so oft für Jahwe beansprucht hatten. Die Frage der Macht war von entscheidender Bedeutung, mochte es doch vielen Israeliten den Anschein machen, ihr Gott habe gegenüber dem babylonischen Stadtgott Marduk, dessen Emblem zu ihrem Leidwesen vor ihren Augen in Prozessionen durch die Straßen getragen wurde (vgl. Is 45,20; 46,1–2), eine demütigende Niederlage erlitten. Die sogenannte Kyrosrolle schreibt die Sendung und den siegreichen Fortschritt des persischen Königs Marduk zu,[6] und die Polemik gegen diese Attribution, die wir mehr als einmal aus diesen Kapiteln heraushören, zeigt uns, daß der Prophet Israel in eine sich anbahnende Theologie der Geschichte und der Macht innerhalb der Geschichte einbezog. Der im Gesang des Moses (Dt 32,9), mit dem der Exilsprophet vertraut war, in Begriffen der kanaanitischen Mythologie zum Ausdruck kommende volkstümliche Gedanke, Israel sei Jahwe zugefallen wie andere Völker ihren Göttern, war immer noch sehr lebendig. Das mußte der Frage rufen: Wie kann ein Nationalgott in dieser stark ausgeweiteten Welt, in der Israel von den Hebeln der Macht so entfernt ist, überleben? Wie sollten sie ihre Beziehung zu so einem Gott, aus der heraus sie bis anhin gelebt hatten, aufrechterhalten können?

Die Reaktivierung der Exodustradition

Es wäre irreführend, die Antwort, die der Prophet auf dieses Problem gab, allzu systematisch wiederzugeben, indem man die verschiedenen und manchmal verwickelten Gedankengänge auf einen gemeinsamen Nenner brächte und die Möglichkeit außer acht ließe, daß innerhalb der Schule des Deuterojesaja in der Verwendung des Überlieferungsstoffes eine Entwicklung vor sich gehen konnte. Zudem zieht sich das Exodusthema offensichtlich durch alles hindurch. Wir sehen davon ab, die der Überlieferung entnommenen Motive vollständig ausfindig zu machen, sondern es seien nur die folgenden erwähnt: der Auszug (43,14–21; 48,20–22; 52,10; 55,12), der wunderbare Durchgang durch das Meer und den Fluß (43,2; 44,27; 51,9–10), die mächtige Hand und der gewaltige Arm Jahwes (40,10; 41,10; 50,2; 51,9; 52,10; 53,1), der von der theophanen Gegenwart Jahwes begleitete Zug durch die Wüste (40,3–5), die von seinem Erbarmen in der Einöde gewirkten Wunder (41,17–20), der Eintritt in das verheißene Land (49,8–13).[7] Wenn wir untersuchen, wie diese Motive verwendet werden, um die theologische Tragweite zeitgenössischer Ereignisse zu deuten, so stellen wir fest, daß der Auszug in der Zwischenzeit archetypisch geworden ist. Er wird als göttlicher Urakt angesehen, der die Offenbarung der göttlichen *dynamis* in sich schließt. Wir können folgende Stufen dieses Entwicklungsprozesses aufzeigen:

1. Der Auszug ist das dem Bunde vorangehende Ereignis, der Gnadenakt, der diese einzigartige Beziehung ermöglicht hat. Die Glaubensbeziehung der Gemeinde mit Gott beruhte immer noch auf dem Bund. Jahwe erklärt Israel immer noch: «Ich bin dein Gott» (41,10; 48,17; vgl. die Bundesformel in Os 2,25 und Jr 31,33) und sagt, seine Bundesliebe bestehe von alters her (43,4). Aufgrund des Auszugs kann der Prophet seinen Brüdern versichern, Jahwe werde Bundestreue halten und die Zukunft offen lassen. So ist in Deuterojesaja die Eschatologie nicht ein unstatthafter Ausstieg aus einer hoffnungslosen Gegenwartslage, das Ergebnis geschichtlicher Verzweiflung, sondern es wird deutlich, daß sie in dem Urereignis enthalten ist, worauf Israels Glaube in erster Linie beruht. Israel ist somit in der Schwebe zwischen Vergangenheit und Zukunft. Obwohl der Wert der «früheren Dinge» in Frage gestellt wird,[8] bezieht sich in 43,18 dieser Ausdruck auf das Exodusereignis (vgl. den Parallelismus «der alten Dinge» in V. 19),

auf den wunderbaren Durchzug durch das Rote Meer, dem die Rückkehr in das Land entsprechen wird. In dieser Polarität des alten und des neuen Auszugs (vgl. die Polarität alter und neuer Bund in Jr 31,31–34, eine Stelle, die möglicherweise ebenfalls aus der Zeit des Exils stammt) scheint im Keim die Lehre von den beiden Zeitaltern vorzuliegen und die Rechtfertigung dafür, daß das Neue Testament den Tod Jesu als Auszug und Einleitung einer neuen und endgültigen Zeit darstellt.

2. In diesem Zusammenhang werden einzelne dieser Exodusmotive eschatologisiert. So wird aus dem Wasserwunder in der Wüste die wunderbare Fruchtbarkeit der Endzeit, die dem üppigen Garten der Urzeit entspricht. Jahwe «macht ihre Wüste zum Paradies» (51,3) und gibt seinem Volk «Ströme durch die Einöde» (43,19f.; vgl. 41,17–20). Wie an andern Stellen des Alten Testaments symbolisiert das Bild des Wassers die Ausgießung des Geistes (44,3. Vgl. damit das Joelzitat an Pfingsten, Apg 2,17ff.,und die Einladung zu trinken am Laubhüttenfest, Jo 7,37–39), die eine «Errettung für alle Zeit» (45,17; 51,6–8) mit sich bringt. Ein anderes Beispiel dieser Entwicklung ist der Weg durch die Wüste, der zur Straße wird, auf der die königliche Parusie einherschreitet (40,3–5). Es steht im Zusammenhang mit der Königsideologie, die dann und wann in diesen Kapiteln durchschimmert. In diesen beiden Fällen wurzelt diese Entwicklung in der vorexilischen Periode.[9]

3. Das Hauptmittel, wodurch der Auszug paradigmatischen und archetypischen Charakter erhält, besteht darin, daß er in gedankliche Verbindung mit der Schöpfung gebracht wird. Der Glaube an Gott den Schöpfer richtet sich indes hier nicht ausschließlich auf eine ein für allemal geschehene Tat, sondern in erster Linie auf seine Fähigkeit, hier und jetzt als Schöpfer tätig zu sein. Jahwe erweist sich als schöpferisch innerhalb des Laufs der Geschichte und vor allem an seinem Volk (43,1,7,15; 44,2; 51,13 16). Der Glaube an Jahwe als den Schöpfer eines Volkes geht dem Glauben an ihn als den Schöpfer der Welt voraus, und Deuterojesaja folgt dem Jahwisten und möglicherweise auch der Priesterschule, wenn er die Erschaffung Israels in die Erschaffung der Welt hineinverlegt. Der technische Ausdruck für diese schöpferische Tätigkeit, das Verbum *bara'*, wird auch für die Erschaffung von Jakob = Israel (durch den Auszug) im gleichen Sinn wie in Gn 1,1 gebraucht. Daß gewisse hymnische Stellen, die den Schöpfer preisen, den Doxologien des Amos (4,13; 5,8–9; 9,5–6) ähnlich sind, läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß beide aus dem Synagogengottesdienst der Exilsperiode stammen.

Der interessanteste Fall dieser gedanklichen Verbindung zwischen dem Auszug als schöpferischer Tat und der Erschaffung der Welt liegt an der Stelle vor, die eine Stanze eines Hymnus zu sein scheint, 51,9–11. Hier wird das Exodusthema vermittels mythologischer Kategorien zu allgemeiner Geltung erhoben; die mächtige Tat in der Geschichte wird in Zusammenhang gebracht mit dem kosmogonischen Sieg über die Kräfte des Chaos – die Macht innerhalb der Geschichte wird mit der Macht über die Natur in eins gesehen.[10] Es mögen dafür in früheren Überlieferungsstadien einzelne Präzedenzfälle vorliegen – eine ganz kleine Andeutung finden wir in dem Lied des Moses und der Mirjam (Ex 15,11) –, insbesondere dann, wenn die Vermutung stimmt, daß das Schöpfungslied von Gn 1 einen früheren Bericht ersetzt, der die Schöpfung als das Ergebnis eines Sieges in der mythischen Urzeit beschreibt.[11] Hier war auf alle Fälle diese Gedankenverbindung möglich, weil für die Hebräer das mythische Denken seine Anziehungskraft zu verlieren begann. Die Ungeheuer der Urzeit, Rahab und Tannin, vertraute Gestalten der semitischen Mythologie, bilden an andern Stellen des Alten Testamentes Kryptogramme für Ägypten, die Bedrückungsmacht par excellence.[12] Der Sieg Jahwes am Roten Meer wird vom Bild der Niederlage des Chaos in der mythischen Kosmogonie und am Jordan überlagert, eine Überlagerung, welche die Zuhörer des Propheten um so mehr beeindrucken mußte, als Meer (*yam*) und Fluß (*nahar*) in der kanaanitischen Mythologie, mit der die Hebräer vertraut waren, der Herrschaft Baals entgegenstehen, gleich wie Tiamat, das Ungeheuer des Chaos, im babylonischen Schöpfungsepos, das einigen der Verbannten ebenfalls bekannt sein mußte,[13] der Herrschaft des Enlil (Marduk) entgegensteht. Vermittels dieser mythischen Sprechweise erhält der Auszug den Rang eines Urereignisses, und die in ihm liegende *dynamis* wird in Übereinstimmung mit der Funktionalität des mythischen Denkens auf den gegenwärtigen Zeitpunkt übertragen. Dies schließt auch einen eschatologischen Ausblick in sich, und in der Tat wird *bara'* für die künftige Erfüllung – die blühende Einöde (41,20), die «neuen Dinge» (48,7) – gebraucht.

4. Das ganze Problem der Macht und ihrer Quelle schließt notwendigerweise das Königtum in sich, da das Königtum die Grundlage bildet, auf der die

Macht ruht. Schon in den früheren Überlieferungsstadien entfaltet Jahwe beim Auszug seine Macht gleich einem König (Ex 15,18, vgl. 68,24,34), und die Königsherrschaft Jahwes spielt im ganzen Geschichtsbild der Schule des Isaias durchwegs eine hervorragende Rolle. Auch hier ist Jahwe König und deshalb der, welcher über das Schicksal entscheidet (41,21;44,6). Wie wir sahen, schrieb Kyros seine Thronbesteigung Marduk zu, der über Nabonid ungehalten war, weil dieser das *akitu*-Fest, worin der König die führende Rolle spielte und während welchem das Schöpfungsepos Enuma eliš rezitiert wurde, nicht gefeiert hatte.[14] Deuterojesaja enthält manche Anklänge an das *akitu*-Kultdrama: die Prozession, die königliche Parusie, die feierliche Ausrufung der Königsherrschaft («Dein Gott ward König» 52,7), was so gedeutet werden kann, daß Jahwe die Königsideologie des Festes auf sich bezog. Hier stehen wir im Zentrum der Glaubenskrise, von der wir oben sprachen, da es hier um Gottes allumfassende Herrschaft geht, und der Auszug, der zur Umkehr führt, will die Menschen dazu bringen, diese Herrschaft anzuerkennen und sie durch ein wiederhergestelltes Israel herbeizuführen. Die gute Botschaft, die der Herold 52,7 verkündet, ist die Herrschaft Gottes, und deshalb ist es kein bloßer Zufall, daß das Evangelium, das die Ankunft dieser Herrschaft *ist*, mit einem Zitat aus diesen Kapiteln beginnt (Mk 1,3 und die Parallelstellen).

Dadurch, daß der Prophet den paradigmatischen Charakter des Auszugs herausstellte und ihn zum Beispiel auf Gottes schöpferische Tätigkeit bei der Begründung dieser Weltordnung und auf seine Königsherrschaft in ihrer Lenkung bezog, war er imstande, einen theologischen Denkrahmen zu schaffen, um darin zugleich die geschichtliche und die übergeschichtliche oder eschatologische Tätigkeit Gottes darzustellen. Dies sollte von grundlegender Wichtigkeit sein für die Sicht der Sendung Jesu und des neuen Israel, Gottes Herrschaft aufzurichten.

Neue Möglichkeiten für die Zukunft

Diese neue Aktualisierung der alten, festgelegten Überlieferung führte zu einer starken Vertiefung des Verständnisses des göttlichen Wirkens in der Geschichte, das auf die Deutung vorbereitete, die das Neue Testament von der endgültigen und zentralen Tat Gottes in Jesus gab. Es liegt darin schon ein erstes Stadium dieser Deutung auf dem Weg der Typologie vor. Die urchristliche Verkündigung wird vom Wirken Christi in einer Exodusterminologie sprechen – «die machtvollen Taten und Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte getan hat» (Apg 2,22). Lukas wird auf den Tod Jesu als auf einen Exodus verweisen (9,31), und andere neutestamentliche Schriftsteller, insbesondere Johannes, werden diese Linie einer typologischen Deutung weiterführen.[15] Das brachte auch einen tiefern Einblick in die Natur des Bundesgottes mit sich. In Deuterojesaja herrscht die Selbstaussage vor: Jahwe offenbart sich als der Gott des Auszugs, was in die Formel «Ich bin es, der...» gefaßt wird, die sich am besten erklären läßt im Zusammenhang mit dem geheimnisvollen Namen, der am Vorabend des Auszugs vom brennenden Dornbusch aus geoffenbart wurde.[16] Der Gott des Auszugs ist in erster Linie Gott-für-Israel, Erlöser und Retter. Da aber Israels Sendung, die ihm nur im Leiden und in der Entfremdung des Exils übergeben werden konnte, von Wesen aus eine Sendung zugunsten der Welt ist, ist Jahwe auch der universale Erlöser und Retter. Schon vor der Exilszeit liegen im jahwistischen Corpus deutliche Anzeichen eines Plans vor, die ganze Menschheit in ein allumfassendes Heil hineinzunehmen, und Israel wird nachdrücklich vor der Gefahr gewarnt, im Bundesverhältnis eine falsche Sicherheit zu suchen.[17] Hier bricht die Verheißung eines allumfassenden Heilsplans klar und mächtig durch (vgl. insbesondere 42,10;45,6,14,18–24). Wie das nachexilische Buch Jonas aufzeigt, liegt die Tragik Israels darin, daß es diese Botschaft bald vergaß.

[1] Vgl. G. Mendenhall, Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East, Pittsburg 1955; J. Muilenburg, Covenantal Formulations, in: Vetus Test. 1 (1959) 347ff.; K. Baltzer, Das Bundesformular, Neukirchen 1960; D. J. McCarthy, Treaty and Covenant (Analecta Biblica), Rom 1963.

[2] Vgl. die gründliche Untersuchung und entscheidende Kritik dieser These G. von Rads, zusammen mit der wichtigsten Bibliographie, in: A. Weiser, Introduction to the Old Testament, London 1961, 83–95.

[3] The Hebrew Conquest of Palestine, in: Bibl. Archaeologist 25.3 (1962) 74.

[4] Zur Geschichte des Passahs vgl. H.-J. Kraus, Gottesdienst in Israel, München 1962, 61–72, R. de Vaux, Ancient Israel, Its Life and Institutions, London 1961, 484–493.

[5] Dt 26, 1–11; Pss 78; 105; 106.

[6] Der Text ist publiziert in: J. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, Princeton ²1955, 315–16. Zum Hintergrund der ganzen Periode vgl. C. F. Whitley, The Exilic Age, London 1957; M. Noth, The History of Israel. London ²1960, 289–316.

[7] Zu einer gründlicheren Erörterung und zur wichtigsten Literatur vgl. J. Fischer, Das Problem des neuen Exodus in Isaias c. 40–55, in: Theol. Quart. 110 (1929) 111–130; B. W. Anderson, Exodus Ty-

pology in Second Isaiah, in: Israel's Prophetic Heritage (Hrsg. B.W. Anderson und W. Harrelson), London 1962, 177–195.

[8] 41, 22; 42,9; 43,9 scheinen sich auf die frühe Laufbahn des Kyros und seinen siegreichen Vormarsch vor 539 zu beziehen. Zu dieser chronologischen Polarität in Deuterojesaja im allgemeinen vgl. A. Bentzen, On the Ideas of 'the Old' and 'the New' in Deutero-Isaiah, in: Studia theol. I, 1–2 (1948) 183–187.

[9] Die paradiesische Üppigkeit des messianischen Zeitalters in Am 9,13–15 mag eine spätere Zutat sein, doch findet sich anderswo das gleiche angedeutet, z. B. bei Os 2,17,23–25, entsprechend einer echt alten Vorstellung. Das Motiv des Prozessionsweges der Parusie begegnet bei Ri 5 und in Ps 68. Zu Motiven, die mit dem Königsmessianismus zusammenhängen, vgl. H. Greßmann, Der Messias, Göttingen 1929, 181ff. und S. Mowinckel, He that Cometh, Oxford 1959. Zu einer Erörterung der späteren eschatologischen Vorstellungen vgl. H.H. Rowley (Hrg.), The Old Testament and Modern Study, Oxford 1956, 189ff., 303ff.

[10] N. Lohfink, Das Siegeslied am Schilfmeer, Frankfurt 1965, 102ff. enthält einige interessante Überlegungen zu diesem Aspekt des Exodusthemas.

[11] P. Humbert, La Relation de Gen. I et du Ps. CIV avec la liturgie du nouvel an israélite, in: Rev. Hist. et Phil. rel. 15 (1935) 1–27.

[12] In Ps 87,4 ist Rahab Ägypten; in Ez 29,3 ist Tannin Pharao; vgl. auch Ez 32,2 und Ps 74,12–17.

[13] Das Schöpfungsepos wurde am vierten Tag des *akitu*-Festes rezitiert. Vgl. dazu Dict. Bible Suppl. VI, 556–597; J. Pritchard, a.a.O. 331–334. Zur Königsideologie und zum Neujahrsfest in Beziehung zu Is 40–55 vgl. J. Blenkinsopp. The Unknown Prophet of the Exile, in: Scripture 14 (1962) 81–90, 109–118.

[14] Außer den oben genannten Werken vgl. E. Jenni, Die Rolle des Kyros bei Deuterojesaja, in: Theol. Zeitschr. 10 (1954) 241–256.

[15] Es würde uns über unser Thema hinausführen, den Einfluß des Deuterojesaja auf die Exodus-Typologie im Neuen Testament zu erörtern. Zu dieser Frage vgl. J. Daniélou, From Shadows to Reality, London 1960, 153–174; J. Guillet, Le thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament, in: Rech. Sc. rel. 39 (1949) 164ff.; P. Grelot, Sens chrétien de l'Ancien Testament, Tournai 1962, 314, 492f.; H. Sahlin, in: A. Fridrichsen (Hrg.), The Root and the Vine, 1953, 18–95 (der Auszug bei Paulus).

[16] Ex 3,14; Is 41,4; 43,10 13,25; 46,4; 48,12; 51,12. Im Hinblick auf die vielen Elemente, die das vierte Evangelium Deuterojesaja entnimmt, mag das EGO EIMI von Jo 8,24,27 eine Offenbarungsformel sein, die von Deuterojesaja übernommen ist. Vgl. E. Stauffer, Jesus, Gestalt und Geschichte, Bern 1957, 130–146; C.H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1955, 349–350.

[17] Ein besonders erregender Fall einer solchen Warnung ist die Bemerkung Am 9,7, der Auszug der Israeliten sei nicht etwas einzig Dastehendes, und Jahwe habe auch andere Völker «heraufgeführt».

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH BLENKINSOPP

Geboren 1927 in Durham (England), Salesianer Don Boscos, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von London und Oxford und am Bibelinstitut in Rom. Er ist Lizentiat der Theologie und der Bibelwissenschaften (Rom 1958) und erhielt 1951 ein Diplom der Universität London. Er dozierte in England, in den Vereinigten Staaten und in Zentralamerika Theologie und Bibelwissenschaften und unternimmt zur Zeit alttestamentliche Forschungen an der Universität Oxford. Er veröffentlichte: The Corinthian Mirror (1964) und mehrere Artikel in theologischen und biblischen Zeitschriften.

Raymond Tournay

Buch der Sprüche 1–9: Erste theologische Synthese der Weisheitstradition

Die Einführung des Buches der Sprüche (1–9) bildet einen homogenen Abschnitt, wenn man einmal 6,1–19, wo die Ausführungen des Weisen unterbrochen werden, und 9,7–12, eine Reihe von Maximen, die als Kommentar von Vers 6 hinzugefügt sind, ausklammert. Dieser erste Teil des Buches der Sprüche läßt sich auf den Anfang des 5. Jahrhunderts datieren,[1] denn er setzt denselben historischen Hintergrund voraus, wie der dritte Teil des Buches Isaias (56ff.), und ist damit mehr oder weniger zeitgenössisch mit den Weissagungen des Aggäus und des Zacharias (518–519).

In fünf Artikeln, die er vor nunmehr dreißig Jahren veröffentlicht hat,[2] zeigte A. Robert, wie Spr 1–9 zahlreiche Berührungspunkte mit Deuteronomium, dem Buche Jeremias und vor allem dem des Isaias erkennen läßt. Er stellt fest, daß Is 56ff.[3] wie Spr 1–9 die Verirrungen eines verdorbenen sozialen Milieus bekämpft (Spr 1,16 entspricht Is 59,7) und die Gläubigen bestärkt, die sich den Schikanen der Gottlosen ausgesetzt sehen. Er stellt Spr 1,3 neben Is 59,14; Spr 1,24–25 und 28–31 neben Is 65,1–2,12–15 und 66,3–4, wo die Bestrafung der Übeltäter beschrieben wird. Er zitiert Is 57,6ff. im Zusammenhang mit der Beschreibung der Ehebrecherin in Spr 7,10ff. und sieht Analogien zwischen dem Geheimnisvollen Gesandten von Is 61,1ff. und der als Prophet auftretenden Weisheit, in Spr 1,20ff. und 9,1ff., die das Gericht und das Heil ankündet. Und schließlich erinnert das Gastmahl der Frau Weisheit (9,1ff.) unweigerlich an Is 65,11ff., wobei beide Stellen einen Nachklang zu Is 55,1–3 bilden, der zusammenfassenden Abschlußpartie des zweiten Teiles des Isaias-Buches (bekanntlich kurze Zeit vor Beendigung des babylonischen Exils verfaßt).

Wenn Spr 1–9 aus den ersten Jahrzehnten nach der Rückkehr der Juden aus dem Exil nach Sion stammt, liegt diese Schrift zeitlich ein wenig vor der des Malachias (die auf die Mitte des 5. Jahrhunderts angesetzt wird). Mal 2,10ff. und Spr 2,16–17 warnen vor der Ehe mit einer Fremden und erinnern im Zusammenhang damit an den Bund. Spr 3,9, die einzige Stelle des ganzen Abschnittes 1–9, die von einer gottesdienstlichen Handlung spricht, berührt sich mit Mal 3,10, wo auf der Zahlung des Zehnten als Unterpfand für den himmlischen Segen bestanden wird. Das Leid, das der Gerechte zu erdulden hat, ist eine Prüfung, die Gott über die verhängt, die er liebt und mit denen er verfährt wie ein Vater mit seinen Kindern (Mal 3,17; Spr 3,11–12).[4] Das Buch Job kann zeitlich nicht vor Spr 1–9 liegen, denn es wirft in geschärfter Form das Problem des leidenden Gerechten auf, während Jobs Freunde, ohne von Elihu zu sprechen, die klassische These der Weisen über den Lohn in der Zeit vertreten, wie sie auch von Spr 1–9 vertreten wird. Im übrigen scheint es, als hinge Job 28,15ff. von Spr 8,10–11 und Job 28,23–27 von Spr 8,22ff. ab, während Job 15,7 und 25,10, Spr 8,25 und 27 wieder aufgreifen.

So hat zu Anfang des 5. Jahrhunderts ein Schriftgelehrter aus Jerusalem in der Absicht, alle alten Sprüche gesammelt herauszugeben, eine Einleitung verfaßt, die speziell den Wohltaten und dem Zauber der Frau Weisheit gewidmet ist; an den Schluß dieser Sammlung stellte er ein Nachwort (31,10ff.), ein Gedicht, bei dem die Verse der Reihe nach jeweils mit dem nächst folgenden Buchstaben des Alphabetes beginnen, zum Preis der idealen Gattin, der Frau, die über unerschöpfliche Reserven verfügt, der weiblichen Inkarnation des Weisen; dieses Bild berührt sich mit 9,1–6 und enthält etwa zehn charakteristische Ausdrücke, die auch in Spr 1–9 gebraucht werden. Um dieselbe Zeit veranstalten Schriftgelehrte und Priester eine Ausgabe des Corpus der Propheten und ergänzen dabei die «früheren Propheten» (vgl. Zach 1,4; 7,7 und 12);

sie verfassen dabei die Schlußpartien von Amos, Michäas und Sophonias, sowie Mich 4–5, Ez 38–39, 22, sowie die Zusätze zu den Büchern der Propheten Isaias (11,10–16; 12; 34–35, usw.) und Jeremias (3,14–18; 10,1–16, usw.). Der Verfassern der «kleinen Apokalypse» des Isaias (34–35) bezieht sich sogar ausdrücklich auf das «Buch Jahves» (34,16), zweifellos Is 13,21–22, das den bevorstehenden Fall Babylons ankündigt. Gegen Ende des 5. Jahrhunderts wird das juristische Corpus vollendet, die Torah, die Esdras im Jahre 398 verkünden sollte und die die sogenannte «Priester-Geschichte» (Gen 1, usw.) mit einschließt. Das Psalterium bereichert sich nun um zahlreiche Psalmen für die Liturgie des zweiten Tempels. In diesem Jahrhundert intensiver literarischer Tätigkeit (ist es nicht auch das Jahrhundert des Perikles, Buddhas und Konfutses?) wird in Spr 1–9 die Synthese der Weisheitstraditionen vorgenommen. Diese Schrift, die voll von Nachahmungen, auf der anderen Seite aber doch ein eigenständiges Werk ist, gibt Zeugnis von der erstaunlichen Vitalität des Jahvismus, der sich als fähig erweist, die Lehre der Gebildeten zu assimilieren, die seit langer Zeit in mündlicher Form im Schoße der besser gestellten Familien und am Hofe der Könige überliefert wurde.

I. IMITATION UND ANTHOLOGISCHER STIL

a) Spr 1–9 und die alten Sprüche

Der Verfasser von Spr 1–9 hat weithin die Maximen seiner von ihm herausgegebenen Vorgänger verwandt. Sein Prolog (1,1–6) erinnert an den der «Worte der Weisen» (22,17–21), die zweifellos aus der letzten Zeit der judäischen Monarchie stammen und deren Anfang (22,17–23 und 11) soviele verwandtschaftliche Züge mit der Weisheitslehre des Amenemope aufweist.[5] Diese alte Sammlung (22, 17ff.) ist von zwei großen «salomonischen» Sammlungen eingerahmt: 10–22,16 und 25–29. Der Block 14,26–16,15 und die Sammlung 22,17ff. zeigen verschiedene Anklänge an Deuteronomium. Auf der anderen Seite setzt der Block 14,26ff. einen noch vorhandenen König voraus, wie in 24,21, wo der König nach Jahve genannt ist; dieser König könnte sehr wohl Josias, der heiligste König von Israel sein (2Kö 23,25).[6] Die zweite große Sammlung, 25–29, ist nicht weniger homogen; die «Männer Hizkias, des Königs von Juda» (25,1) hätten nach Aussage dieser Stelle einen Teil davon aufgezeichnet, der aus dem Nordreich stammte und ihn nach dem Fall von Samaria[7] nach Juda «übernommen». Der Abschnitt 28–29, der seinem Inhalt nach stärker religiös ist als 25–27, enthält Sprüche in einem antithetischen Parallelismus, wie 10–14, 25, während in 25–27 (wie in 1–9 und 14,26–22,16) die Synonymie vorherrscht; vom König ist hier nur in einer sehr allgemeinen Form die Rede, und die Torah scheint bereits geschrieben zu sein.[8] Wenn der Block 28–29 (möglicherweise schon 27,11–27) nachexilisch ist,[9] kann man sich fragen, ob er nicht gleichen Ursprungs ist wie 1–9. Wenn sich 8,14 allem Anschein nach von der messianischen Weissagung Is 11,2–5 inspirieren läßt, so sprechen 29,4 und 14 ebenfalls vom König, als wäre damit der Messias gemeint. Außerdem taucht im letzten Vers von Kap. 29 viermal der Buchstabe *taw*, der letzte Buchstabe des Alphabetes, auf; und Job 31,40 bedient sich desselben Verfahrens um das «Ende» der Worte Jobs anzuzeigen.

Unter den zahlreichen Anleihen, die Spr 1–9 bei früheren Sammlungen macht, seien noch folgende genannt: die «Krone» der Weisen (1,9; 4,9; 14,18 und 24), der Baum des Lebens (3,18; 11,30; 13,12; 15,4), die Ausdrücke «im Lande wohnen» (2,21; 10,30) und «Heil dem, ...»,[10] das Urteil, daß Weisheit kostbarer ist als Gold und Silber (3,14; 8,19; 16,16) oder als Korallen (8,11; 20,15; 31,10), die Anspielung auf den «Nächsten»,[11] die Mahnung, den Übeltäter nicht zu beneiden,[12] dem sicheren Weg zu folgen (3,23; 10,9), die Lehre, daß Gott die Demütigen liebt (3,34; 15,33) und daß der Törichte und der Narr zum Haus der «Schatten» hinabsteigen (9,18; 21,16). Die jungen Männer sollen vor allem die Fremde meiden, die Frau eines anderen (2,16–22; 5,1–23; 6,23–7,27); diese langen Ermahnungen entwickeln ausführlicher die Stellen 22,14; 23,27 (vgl. 29,3). Das Bild der vollkommenen Frau und Gattin (31,10ff.) greift die Themen von 11,16; 18,22 und 19,14 wieder auf. Bereits 24,3 sprach von der Weisheit, mit der man ein Haus baut; 14,1 ging noch weiter und stellte Weisheit und Torheit einander gegenüber, wobei die eine das eigene Haus aufbaut und die andere es abreißt. Der Autor von Spr 1,9 schließt seine Ausführungen mit der Darstellung der Frau Weisheit als Gastgeberin, die alle einfältigen Menschen zu ihrer Tafel lädt, während die Frau Torheit draußen sitzt und die Vorübergehenden in den Tod hineinzieht, wie es in 7,5ff. die Fremde tut. Unter Verwertung alter Maximen bringt der Autor hier in übertrage-

ner Form die Schlußzusammenfassung des zweiten Teiles des Isaias-Buches (55,1–3) und stellt seinen Schüler vor eine Alternative. Man kann sich kaum eine bessere Einstimmung der Herzen für die in Kapitel 10 und den folgenden Kapiteln entwickelte Lehre denken.[13]

b) Spr 1–9 und das Buch Deuteronomium

Wie es die zahlreichen in Deuteronomium zutage tretenden didaktischen Züge beweisen, beginnen gegen Ende der Monarchie Weisheitslehre und Torah einander zu durchdringen.[14] Das Verbum *lamad* (wovon das Wort Talmud abgeleitet ist), «lehren, lernen», erscheint in Deuteronomium siebzehnmal, während es im übrigen Pentateuch vollkommen fehlt. N. Lohfink[15] macht auf die charakteristischen Verwendungen dieses Wortes in Deut 4,1–14 aufmerksam. Die «Ansprachen des Moses» wenden sich in väterlichen Ermahnungen, die in direktem Stil gehalten sind, an das Herz (das Gewissen) mit der Empfehlung, Gott zu gehorchen und ihm mit kindlicher Ehrfurcht zu vertrauen. Nach Oseas und in der Art des Jeremias erinnert Deuteronomium daran, daß die wahre Religion auf der Erkenntnis Gottes beruht, der sich an Israel wendet wie ein Vater an sein Kind, um es zu erziehen (8,5; vgl. 1,31). Nun kommt aber der Ausdruck «mein Sohn»,[16] der in Spr 10–27 zehnmal erscheint, in Spr 1–9, der eine ausgedehnte väterliche Mahnrede ist, nicht weniger als fünfzehnmal vor. Auf der anderen Seite findet sich im Zusammenhang des Buches Deuteronomium eine Reihe von Verboten oder Verabscheuungen (17, davon 12 «Verbote Jahves»), sowie Gesetzesbestimmungen mit einem gewissen didaktischen Charakter.[17] In den Sprüchen findet sich diese Ausdrucksweise einundzwanzigmal; Spr 3,22 erklärt: «Die Lasterhaften sind Jahve ein Greuel» (vgl. 6,16; 8,7). Allem Anschein nach hat vor allem Deut 6,4–9[18] Spr 1–9, inspiriert und zwar so weitgehend, daß C.W. Buchanan[19] diesen Abschnitt aus dem Buch der Sprüche als ältestes Beispiel einer Midrasch-Interpretation dessen ansieht, was das Herzstück des Gesetzes Israels ausmacht: des «*Schema* Israel». Schon die ältesten rabbinischen Kommentare hatten diese beiden Textgruppen miteinander in Verbindung gebracht. Die modernen Exegeten heben den Deuteronomium verwandten Ton in Spr 2, 20–22; 3,1–3 und 23; 6,20–22; 7,2–3 hervor. Nach ihrer Auffassung läge hier ein *halakhah*-Entwurf vor, das heißt die Aufstellung von Verhaltensregeln, die angeben, wie der Mensch auf dem von Gott vorgeschriebenen Weg «gehen – *halakh*» soll.

c) Spr 1–9 und Jeremias

Die personifizierte Weisheit wendet sich in einer prophetischen Sprache an die Menschen und beschwört den «Tag» des Gerichtes herauf: 1,20–33 erinnert an Jer 30,7; 50,27 und 31, usw. Jeremias spricht von der Tafel des Herzens (17,1; 31,33), einem Bild, das in Spr 3,3; 7,3 wiederkehrt. Spr 3,31–34 stellt die Gewalttätigen den Demütigen gegenüber, deren vollendetes Bild Jeremias war. «Obwohl (Israel) oft gewarnt worden ist (Jer 26,4), hat es sich immer geweigert, auf die Worte Jahves zu hören (Jer 5,3; 7,25–26; 25,4f.; 29,19; Is 65,12). Die Zerstörung wird über Israel hereinbrechen (Jer 25,9f.), und an diesem Tag wird Jahve taub sein für Israels Rufen: Er wird über es lachen (Jer 11,1; Os 5,6; Mich 3,4). Wie die Propheten spricht auch die (personifizierte) Weisheit an viel besuchten Plätzen (Jer 11,6; 7,2; 17,19f.; 22,2–6; 26,2).»[20] Außer an Jeremias, dessen Buch übrigens von der deuteronomistischen Schule herausgegeben wurde, inspiriert sich Spr 1–9 auch an den prophetischen Weissagungen. So zieht der Herausgeber des Buches der Sprüche für seine eigenständige Disziplin mit ihren sich klar von den anderen unterscheidenden Werten, seinen Nutzen aus dem Reichtum des Gesetzes und der Propheten.[21]

II. EINE THEOLOGISCHE WEISHEIT

a) Weisheit, Gerechtigkeit und Gottesfurcht

Doch der Autor von Spr 1–9 begnügt sich nicht, die alten Schriften zu verwerten und nachzuahmen, er erhebt seinen Gedanken bis zu einer spezifisch theologischen Ebene. Ursprünglich erblickte man in der Weisheit wie im Reichtum ein Geschenk Gottes (vgl. Spr 2,6). Doch Salomon trieb Götzendienst (vgl. Deut 17,16f.); Ägypten hatte seine Weisen (Is 19,12); der so weise König von Tyrus (Ez 28,3) wurde von Gott gestürzt. Isaias wandte als erster auf Gott das Prädikat «weise» an (31,2), jedoch im Zusammenhang mit der Bestrafung der Gottlosen. Wenn nach seinen Worten Gott die Weisheit dem davidischen Messias zuspricht (11,2), dann in Verbindung mit der Gottesfurcht. Zu dieser Zeit ist der Weise tatsächlich noch nicht mehr als ein Gebildeter, ein Hofbeamter, ein Rat-

geber des Königs und der Fürsten und kein Mitglied des levitischen Priestertums. Die Weisheit berührt noch sehr stark das Recht. Die Worte «gerecht», «Gerechtigkeit» kehren in der ersten großen Sammlung fünfundsechzigmal wieder und in der zweiten «salomonischen» Sammlung aus der Zeit des Amos, des Isaias und des Michäas, neunmal.

Doch mit Ezechiel, jenem Humanisten aus dem Priesterstand, beginnt ein neuer Denkertyp; sein Schüler, der Deutero-Isaias, öffnet den Weg für universalistische und kosmische Perspektiven. Der Autor von Spr 1–9 reinigt die Weisheit endgültig, indem er an ihren Ursprung die Gottesfurcht, die Grundtugend des «Armen Jahves» stellt. Kurz vor Beginn des Exils hatte Spr 15,33 bereits gesagt, die Gottesfurcht sei die Schule der Weisheit. Und nach 13,14 und 14,27 (vgl. 19,23) sind Weisheit und Gottesfurcht gleichermaßen Quelle des Lebens. Diese Sprüche haben die berühmte Formel vorbereitet, die am Schluß der Präambel des Buches der Sprüche steht (1,1–7) «Die Furcht Jahves ist der Weisheit Anfang.» Wiederholt in 9,10 (möglicherweise eine Zufügung; vgl. auch 2,5–6), Job 28,28 und Ps 111,10 (an Stelle einer abschließenden Zusammenfassung), sowie von Sir 1,14 und 20, unterstreicht dieser Satz den zutiefst religiösen Aspekt der israelitischen Weisheit von dieser Epoche an.

b) Die Weisheit – Tochter Gottes

In Spr 8 stimmt die Weisheit ihr eigenes Lob an. Sie betrachtet zunächst ihre Beziehungen zu den Menschen, ganz besonders den Königen (15–16; vgl. 20,26) und legt sich die Eigenschaften des davidischen Gesalbten bei (Is 11,2; Jer 23,5).[22] Die sie suchen, finden sie; und sie liebt die, welche sie lieben: diese beiden Ausdrucksweisen erinnern an Deuteronomium und verschiedene Weissagungen.[23] Der zweite Teil dieser Personifizierung der Weisheit handelt von dem Verhältnis der Weisheit zu Gott. Wir wußten bereits aus 3,19–20, daß Jahve die Erde durch die Weisheit gegründet und die Himmel durch die Einsicht errichtet hat.[24] Hier legt uns die königliche Weisheit ihre Adelstitel vor. Sie ist kein Geschöpf, sondern existiert vor der Schöpfung; gebildet, gezeugt von Gott, ist sie sein Eigentum, ins Leben gerufen auf dem Weg der Zeugung (vgl. Gen 4,1; Deut 32,6), wie es verschiedene Versionen verstanden haben.[25] Sie wohnt also dem Schöpfungsvorgang bei, ohne tätig daran Anteil zu nehmen; wie eine kleine Tochter (Aquila übersetzt «Säugling»), ein kleines Kind (A. Gelin gebraucht das Wort «infante»), spielt und springt sie, wie David vor der Bundeslade, voll Anmut vor ihrem Vater und auf dem Erdengrund (vgl. Bar 3,38). Zu Anbeginn der Zeiten war Frau Weisheit tatsächlich nur eine junge Prinzessin, aber schon so voll Reiz und Anmut! Vielleicht erinnert der Autor dieser Allegorie sich an Ez 16, wo der Ursprung Israels, der Gattin Jahves, beschrieben ist, oder er denkt an Maat, die personifizierte Gerechtigkeit, die die Ägypter als Tochter des Sonnengottes ansahen.[26] Doch wie dem auch sei, dieses wunderbare Gedicht erinnert ein wenig an den Deutero-Isaias (40,9 und 12; 45,19 und 21; vgl. Deut 32,18) und bildet eine Vorbereitung für Gen 1 (vgl. Ps 90,2; 104), wo mit ebensolchem Optimismus die Gestaltung der Welt gesehen ist. So sind die alten Kosmogonien ihres Mythos' entkleidet. Darüber hinaus ist die messianische Hoffnung auf Gott allein bezogen zu einer Zeit, in der die Monarchie untergegangen war. Wie der Messias, der Sohn Gottes, spielt die Weisheit eine Mittlerrolle; sie ist zu den Menschen gesandt, um ihnen das Glück zu bringen. Als Vertraute des Schöpfers kennt sie die Geheimnisse des Alls; erfüllt mit Anmut und Adel, hat sie ein Recht, die Menschen zu unterweisen und dabei angehört zu werden. Als Gefährtin Gottes (Weish 9,4 läßt sie den Thron Gottes teilen!) muß sie zur Gefährtin der Menschen werden, die Kinder Gottes sind und zu ihr sagen werden: «meine Schwester» (7,4). Die, welche sie finden, finden das Leben und erlangen Gottes Gunst, ein Thema, das bereits in 10,17; 13,14 und 16,22 angeklungen war.

c) Möglichkeiten und Grenzen dieser Lehre

Die Propheten haben die jahvistische Moral mit einer Heilsgeschichte verknüpft; diese Moral wird hier mit der Struktur der Schöpfung selbst, dem wunderbaren Werk eines weisen Gottes, verknüpft. Bereits zur Zeit des Josias war die Ethik der Weisen ausdrücklich jahvistisch und religiös; von nun an mündet sie in eine Theologie, die Erkenntnis eines Gottes der Schöpfung und Vorsehung. Die alte didaktische Tradition Israels erreicht hier einen Gipfel, indem sie selbst die messianischen Themen mit integriert. Sie stellt eine «Erfahrung», eine «empfangene» Lehre dar,[27] die aber ständig im Fortschreiten begriffen ist.

Wenn Psalm 104,14 der einzige Psalmtext ist, der die Weisheit auf Gott in seiner Schöpfereigenschaft anwendet, betont Job 28 die geheimnisvolle Tran-

szendenz einer solchen Weisheit. In der hellenistischen Zeit identifizieren Bar 3,9–4,4 und Sir 24 Weisheit und Torah, das ausschließliche Erbe Israels; damit vollenden sie den von Deuteronomium eingeleiteten Prozeß. Weish 7,25 ff. führt diese Spekulationen weiter, indem es den göttlichen Charakter der Weisheit betont, die von Gott geliebt wird wie eine Gattin und dem Geist Jahves gleichgestellt wird. Über diese Texte hin steht Spr. 8 am Ursprung der paulinischen und johanneischen Lehre vom menschgewordenen Wort, der Weisheit Gottes (1 Kor 1,24) und dem Erstgeborenen vor aller Schöpfung (Kol 1,15).[28]

Indessen bedeutet ein solcher Gipfel auch eine Grenze, an der die Gläubigen sich stoßen, da sie Ärgernis nehmen an dem augenscheinlichen Glück der Gottlosen und dem Leiden der Unschuldigen (Mal 3,15; Ps 37,1). In seinem entschiedenen Optimismus hält der Autor von Spr 1–9 sich hier an das System der Vergeltung und des Lohnes in der Zeit. Kurze Zeit nach ihm sollte Job dieses erregende Problem ausführlich diskutieren, ohne für den Widerruf der Fakten eine Lösung zu bringen, um schließlich in einem hohen Akt des Glaubens und der Demut zu enden.[29] Während der persischen Zeit geben die Vorahnungen einiger Psalmisten, für die das Wesen des Glückes im Leben in Gemeinschaft mit Gott liegt (Ps 16,10; 49,16; 73,24) ein schüchternes Vorspiel für eine neue Etappe der Offenbarung, von der Kohelet (Pred 8,11–14) noch nichts weiß, und ebensowenig Ben Sira einige Jahrzehnte danach: den Glauben an die Auferstehung der Gerechten (Dan 12,2; 2 Makk 7,9; 12,43; 14,46) und die Unsterblichkeit der Seele (Weish 2,23; 3,9; 6,19). Doch war es notwendig, daß Israel zuvor die erste religiöse Verfolgung seiner Geschichte erlitt. Wie sollte Gott in seiner vollkommenen Gerechtigkeit denen nicht das Leben zurückgeben, die für ihn und um seinetwillen gestorben sind? Von der Makkabäerzeit an erhält das Dilemma Leben oder Tod, Licht und Finsternis (Spr 4,18–19; 5,23; 9,6; vgl. 10,16; Jer 21,8; Deut 30,15) einen neuen, einzigartig dramatischen Sinn. Mehr als drei Jahrhunderte nach Spr 1–9 tut die Offenbarung einen entscheidenden Schritt mit dem Glauben an die Vergeltung im Jenseits.[30]

Als Apologie des traditionellen Jahvismus unter dem Aspekt und mit den eigentümlichen Mitteln einer Weisheitslehre, stellt Spr. 1–9 eine wichtige Etappe in der Entwicklung des religiösen Denkens Israels dar. Der Weisheitslehrer, der daraus den eindrucksvollen Prolog für das didaktische Corpus des Buches der Sprüche macht, verwertet ständig die alten Schriften, überträgt sie aber in eine neue Perspektive: die der Schöpfung. Die alte Weisheit des Auserwählten Volkes endet so in einer eigenständigen Synthese, in der sich zum ersten Mal der religiöse Genius des nachexilischen Judentums bestätigt.

[1] Vgl. P. Grelot, La formation de l'Ancien Testament, in: A. Robert und A. Feuillet, Introduction à la Bible, I, Paris [12]1959, 825; B. Gemser, Sprüche Salomos, Tübingen [2]1963, 6.

[2] Les attaches littéraires bibliques de Prov. I–IX, Rev. bibl. 43 (1934) 42–68, 172–204, 374–384; 44 (1935) 344–365, 512–525; ders. Littéraires (Genres), Suppl. Dict. Bible V, 1957, 413–416. Vgl. R. Murphy, La littérature sapientielle de l'Ancien Testament, Concilium 1 (1965) 855.

[3] A. Robert, ebd. 44 (1935) 358–365.

[4] Ebd. 44 (1935) 506–508. Der Ausdruck «Tisch Jahves» (Mal 1,7) erinnert an den «Tisch» der Weisheit (Spr 9,2).

[5] Vgl. B. Couroyer, L'origine égyptienne de la Sagesse d'Amenemopé, in: Rev. bibl. 70 (1963) 208–224.

[6] Vgl. R. Tournay, Recherches sur la chronologie des Psaumes, in: Rev. bibl. 66 (1959) 188–190.

[7] Vgl. H. Gazelles, Les débuts de la sagesse en Israel, Les Sagesse du Proche-Orient ancien, Paris 1963, 31.

[8] Vgl. 28,4. 7.9; 29, 18. In 13,14 bezeichnet torah die Unterweisung des Weisen, ebenso wie in Spr 1–9 (1,3; 3,1; 4,2; 6,20; 7,2). Vgl. A. Robert, Le yahwisme de Prov. X, 1–XXII, 16; XXV–XXIX, Mémorial Lagrange, Paris 1940, 170–173.

[9] Er weist zahlreiche Doubletten auf (wie 14,26–16,15); er bedient sich des direkten Stiles und der Anrede, wie 1–9 und 22,17–24,22.

[10] Spr. 13; 8,32.34; vgl. 14,21; 16,20; 20,7; 28,14; 29,18; Ps 1,1; 111,1; 119,1; 128,1.

[11] Vgl. 3,28–29; 6,1.3.29; 25,9; 27,17. Gegen Ende der Monarchie verlangt Lev 19,18 (das Gesetz der Heiligkeit) seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst.

[12] Vgl. 3,31; 23,17; 23,1.19; Ps 37,1–4; 73,3.

[13] Vgl. A. Robert, art. cit., in: Rev. bibl. 43 (1934) 384. Das Festmahl der Weisheit ist nur eine Variante des Messianischen Mahles. Vgl. A. Feuillet, Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jo 6), in: Nouv. Rev. Théol. 82 (1960) 918–920.

[14] Vgl. J. Malfroy, Sagesse et Loi dans le Deutéronome, Vetus Testamentum 13 (1965) 49–65. M. Weinfeld glaubt, Deuteronomium stelle die von den Schulen humanistischer Schriftgelehrter vorgenommene Verschmelzung der Torah und der Weisheit dar (Vgl. Zeitschr. f. alttest. Wiss. 73) (1961) 244, 333; 74 (1962) 86, 97; 78 (1966) 130.

[15] Höre, Israel! (Die Welt der Bibel) Düsseldorf 1965, 98–101.

[16] Ein einziges Mal beim Ekklesiasten (12,12), dagegen 22 mal in Jesus Sirach.

[17] Vgl. J. L'Hour, Les interdits to'eba dans le Deutéronome, in: Rev. bibl. 71 (1964) 482–484.

[18] Die Parallele 11,18–22 wäre vielleicht eine nachträglich verfaßte Konklusion.

[19] «Midrashim pré-tannaites. A propos de Prov I–IX», in: Rev. bibl. 72 (1965) 227–239. Der Midrasch ist ein altes literarisches Genus (vgl. Ez 16); über den Midrasch und die halakhah, vgl. A. Robert und A. Feuillet, Introduction à la Bible, I, [2]1959, 174, 722.

[20] A. Barucq, Le livre des Proverbes, Paris 1964, 53. Man vergleiche Spr 1,23 und Is 44,3.

[21] Von der persischen Epoche an wird der «anthologische» Stil in zunehmendem Maße charakteristisch für die biblischen Schriften, vor allem für die lyrischen und die Psalmen. Vgl. A. Robert und R. Tournay, Le Cantique des Cantiques, Paris 1963, 10 ff. (man kann

dazu vergleichen Hl 4,11 und 12 und 15, sowie Spr 5,3 und 15 und 16; Hl 5,6 und Spr 1,28; Hl 6,9 und Spr 4,3; 31,28; Hl 8,7 und Spr 6,31).

[22] Vgl. H. Cazelles, L'enfantement de la Sagesse en Prov., VIII, Sacra Pagina, I, Gembloux 1959, 510–515. In Spr 8,14 ist der Begriff «Weisheit» aus Isaias 11,2 durch ein Wort ersetzt, das einen guten Wirklichkeitssinn bezeichnet; doch «Weisheit» taucht in Job 12,13 auf, wo es mit diesen Eigenschaften auf Gott angewandt ist.

[23] Deut 4,29 u. 38; 7,8 u. 13; Os 11,1; Jer 29,13; 31,3 u. 20; Is 54,8; 55,6. Der zweite Ausdruck taucht auf ägyptischen Scarabäen auf (vgl. E. Drioton, La religion égyptienne, Histoire des Religions, Paris 1955, 94). In allen Epochen standen die Weisen Israels unter einem gewissen ägyptischen Einfluß, viel mehr als unter einem phönizischen (über diesen vgl. M. Dahood, Proverbs and Northwest Semitic Philology, Rom 1963, 3–18).

[24] Eine Stelle, die wieder aufgegriffen ist in Jer 10,12 und 51,15 (nachexilische Beifügungen).

[25] Aquila, Symmachus, Theodotion, die Vulgata. Doch die Septuaginta, die Targumim und die Syriaca denken an ein geschaffenes Wesen. Wir kennen nicht das hebräische Verbum, das in Sir 24,9 ins Griechische übersetzt worden ist als: «er hat mich geschaffen». Die Übersetzung des Wortes amon (8,30) mit «Baumeister, Werkmeister (Demiurg?)» paßt kaum in den Zusammenhang, der von Spiel und Vergnügen spricht. Vg. A. Gelin, Le chant de l'Infante, Bible et Vie chrétienne 7 (1954) 89–95; A. Hulsbosch, Sagesse créatrice et éducatrice (Bibliotheca Augustiniana), Rom 1963, 40–44 (er stellt daneben Is 60,4; 66,12; Jer 31,20; Zach 8,5). R. B. Y Scott (Proverbs Ecclesiastes, The Anchor Bible, 1965, 72) liest omen, «das (alles) vereinigt».

[26] H. Donner, Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Pro. Sal. 8, in: Zeitschr. f. Ägyptische Sprache 82 (1958) 17.

[27] Vgl. 1,5; 4,2; 9,9. Die erste Verwendung des Wortes findet sich in Deut 32,2 (gegen Ende des Exils; vgl. Is 40–55); dann in Job 11,4; Sir 8,8 (Is 29,24 ist nachexilisch).

[28] Die Lehre von der Weisheit bereitet die im Alten Testament nur im Entwurf enthaltene Lehre von der Trinität vor (siehe Bible de Jérusalem, Paris 1956, 810, note e; 877, note a); aber ihr Einfluß auf das Thema vom Menschensohn (Buch Daniel) bleibt Gegenstand der Diskussion (Vgl. J. Coppens, in: Suppl. to Vetus Testamentum 3 (1955) 33–41).

[29] Vgl. R. Tournay, Le procès de Job ou l'innocent devant Dieu, Vie Spir, 95 (1956) 339–354, [vgl. R. Tournay, El processo de Job, Selecciones de Teologia 17 (1966) 93–96.]

[30] Vgl. P. Grelot, La révélation du bonheur dans l'Ancien Testament, in: Lumière et Vie 52 (1961) 19–35; L'eschatologie de la Sagesse et les Apocalypses juives, A la rencontre de Dieu (Mémorial Gelin), Le Puy 1961, 165–178.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

RAYMOND TOURNAY

Geboren 1912 in Paris, Dominikaner, 1936 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, an der Ecole des Hautes Etudes in Paris und am Collège de France und ist Lizentiat der Theologie und der Bibelwissenschaften. Er war Professor an der Ordenshochschule Saulchoir und am Institut catholique in Paris und ist seit 1945 Professor für alttestamentliche Exegese, Assyriologie und Sumerologie an der École Biblique in Jerusalem. Seine bekanntesten Veröffentlichungen sind: Les psaumes, Le psautier de la Bible de Jérusalem, Le Cantique des Cantiques (Études Bibliques 1963) und verschiedene Artikel in: Revue Biblique, Supplément au Dictionnaire de la Bible, Vetus Testamentum u. a.

Frans Neirynck

Die Überlieferung der Jesusworte und Mk 9,33–50

Es ist mittlerweile bis ins Bewußtsein fast jeden Bibellesers gelangt, daß die kanonischen Evangelien eine lange Vorgeschichte hatten, und daß die Reden Jesu meistens Sammlungen von Logien sind, die ein selbständiges Dasein geführt haben. In vielen Fällen ist zwischen den einzelnen, einander folgenden Jesusworten kein innerer logischer Zusammenhang, sondern lediglich eine Verbindung über gleiche oder ähnlich lautende Wörter, was darauf hinweisen könnte, daß die Zusammenfügung schon im frühen Stadium der (noch aramäischen) mündlichen Überlieferung vor sich gegangen ist. Dafür darf Mk 9,33–50 wohl als Schulbeispiel gelten, vor allem seit dem Artikel von L. Vaganay, der im Jahre 1953 erschien.[1] Seine Studie ist ein ausgezeichneter Ausgangspunkt für weitere Forschung, wenn das Vorhaben des Autors auch offensichtlich etwas vermessen war. Nicht für jeden Text erlaubt uns die Stichwort-Assoziation, den Schritt vom griechischen Text zur aramäischen Überlieferung zu tun, und es ist sicherlich bedeutungsvoll, daß auch die Redaktoren der griechischen Evangelien für diese Methode nicht ohne Gespür waren. Auch bei seiner Rekonstruktion des Basisdokuments, für die er sich der drei synoptischen Versionen bediente, werden viele Vaganay nicht folgen können. Es sei hier jedoch sogleich hinzugefügt, daß das hypothetische Dokument Vaganays vom Markustext kaum abweicht.[2] Wir nehmen den Markustext selbst zum Ausgangspunkt für unsere Besprechung. Das läßt sich natürlich nicht von einer bestimmten Einsicht in die allgemeine Problematik der synoptischen Tradition lösen. Es möchte uns tatsächlich scheinen, als ob die neueste Erforschung der Redaktion der Evangelien nach Matthäus und Lukas jetzt eine solidere Begründung der gängigen Auffassung von der Priorität des Markustextes zuläßt.

Mk 9,33–50

33 Sie kamen nach Kapharnaum, und nach Hause
gekommen, fragte er sie: *Worüber habt ihr unterwegs*
gestritten? 34 Aber sie schwiegen, denn *sie hatten*
unterwegs miteinander darüber gestritten, wer der Größte
sei.
35 Und er setzte sich, rief die Zwölf und sagte zu
ihnen: Wenn jemand *der erste* sein will, dann muß
er der letzte von allen sein und der Diener aller.
36 Und er nahm ein Kind und stellte es in ihre Mitte;
er umarmte es und sagte zu ihnen: 37 Wer *eines*
solcher Kinder aufnimmt *in meinem Namen*, nimmt
mich auf; und wer mich aufnimmt, nimmt nicht
mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.
38 Johannes sagte ihm: Meister, wir sahen jemanden, der uns nicht folgt, in *deinem Namen* Teufel
austreiben, und wir haben ihn daran gehindert,
weil er uns nicht folgte. 39 Aber Jesus sagte: Hindert ihn nicht daran, denn niemand kann ein Wunder *in meinem Namen* wirken und unmittelbar darauf
Böses über mich reden. 40 Denn wer nicht gegen
uns ist, ist für uns.
41 Denn wer euch einen Becher Wasser zu trinken
gibt *(im Namen)*, weil ihr des Christus seid, fürwahr ich sage euch: Er wird nicht ohne Lohn
bleiben. 42 Und wer *einem dieser Kleinen*, die glauben,
Ärgernis gibt, es wäre ihm *besser*, daß ein Mühlstein
um seinen Hals gehängt und er ins Meer *geworfen*
würde.
43 Und wenn deine Hand dir *Ärgernis gibt*, hau sie
ab; es ist *besser* für dich, verstümmelt *ins Leben einzugehen*, als im Besitz von zwei Händen *zur Hölle* zu
fahren, in das unlöschbare *Feuer*.
45 Und wenn dein Fuß dir *Ärgernis gibt*, hau ihn ab;
es ist *besser* für dich, als Krüppel *ins Leben einzugehen*, als im Besitz von zwei Füßen *in die Hölle geworfen zu werden*.

47 Und wenn dein Auge dir *Ärgernis gibt*, reiß es
aus; es ist *besser* für dich, mit nur einem Auge in das
Reich Gottes *einzugehen*, als im Besitz von zwei
Augen *in die Hölle geworfen zu werden*, 48 wo ihr
Wurm nicht stirbt und das *Feuer* nicht erlischt.
49 Denn jeder wird mit *Feuer gesalzen* werden.
50 Das *Salz* ist *gut;*
aber wenn das *Salz unsalzig* wird, womit wollt ihr
ihm Kraft geben?
Habt *Salz* in euch und *lebt in Frieden miteinander!*

Man sollte vielleicht kurz darauf hinweisen, daß der Evangelist diesen Passus, welche Probleme sich von seinem inneren Zusammenhang her auch stellen mögen, als literarische Einheit aufgefaßt hat. Das geht aus Vers 50 hervor: Das Motiv des Friedens untereinander bildet, zusammen mit dem Ausgangspunkt (dem Streit um den Vorrang unter den Jüngern), eine Inclusio. Und es wird noch klarer, wenn wir den Text in den Rahmen des ganzen Evangeliums stellen. Mk 9,33–50 gehört zu einem größeren Zusammenhang, der Jesus von Galiläa nach Jerusalem bringt. Das Petrusbekenntnis mit dem vorausgehenden Brotabschnitt (Mk 6,31–8,26) bildet den Eingang, während mit dem Auftreten Jesu zu Jerusalem in Mk 11,1ff eine folgende Phase beginnt. Der Aufbau dieses Abschnitts (Mk 8,27–10,52) ist deutlich beherrscht von den drei Leidensvoraussagen (Mk 8,31–33; 9,30–32; 10,32–34), denen jeweils ein Unterricht für die Jünger folgt (Mk 8,34–9,1; 9,33–50; 10,35–45), an den sich dann individuelle Perikopen anschließen: die Verklärung und die Heilung des epileptischen Knaben (Mk 9,2–29), die Ehescheidungsperikope, die Segnung der Kinder und das Gespräch mit dem Reichen (Mk 10,1–31) und schließlich die Heilung des blinden Bartimäus (Mk 10,46–52). Die Strukturfügung setzt den Spruch über den Vorrang unter den Jüngern auf dieselbe Linie mit den Worten über «sein Kreuz auf sich nehmen» und «seine Seele verlieren» (Mk 8,34.35), über den Kelch und die Taufe und über das Dienersein (Mk 10,38–40.43.44). Das Thema der Leidensnachfolge verbindet also die drei Texte. «*Wenn jemand... will*» in Mk 9,35 veranlaßt «*Wenn jemand... will*» und das «*Wer... will*» von Mk 8,34.35 und 10,43.44. Wir dürfen annehmen, daß der Evangelist sich dieses Parallelismus bewußt war. Jedenfalls scheint Lukas, der erste Exeget des Markusevangeliums, Mk 9,33–35 und 10,42–45 zusammenzubringen; vergleiche dazu Lk 22,24–27.

In diesem Licht gesehen, ist Mk 9,35 sicherlich nicht der unwichtigste Vers in diesem Passus. Er bietet Jesu Antwort auf die Frage nach dem Vorrang und ist außerdem die Einleitung zu einem neuen Unterricht: «Er setzte sich...» (vgl. Mk 10,1: Nach dem Unterricht steht er auf). Es folgt die Szene mit dem Kind und das Logion: «Wer eines von diesen Kindern aufnimmt in meinem Namen...» (Mk 9,37). Bei diesem Vers knüpft eine doppelte Reihe von Jesusworten an. «In meinem Namen» ist das Verbindungswort für die Namen-Logien von Mk 9,38–41. Das letzte Logion nimmt, nach Art einer Inclusio, nicht nur das Wort «Name» wieder auf, sondern zum Teil auch den Gedanken von Mk 9,37. «Eines von diesen Kindern» in demselben Vers bietet dann den Anknüpfungspunkt für das Ärgernis-Logion von Mk 9,42 («einem dieser Kleinen»). Die folgenden Verse haken deutlich beieinander ein: Die Verse 42 und 43–48 *(Ärgernis geben)* und die Verse 49 und 50 *(Salz)*; verbunden sind sie mit den Versen 48 und 49 *(Feuer)*. Durch das Motiv von Mk 9,50c wird das Ganze abgerundet (vgl. die Verse Mk 9,33.34).

Während die Logien von Mk 9,35.37 und 39 einer erzählenden Einleitung entsprechen, werden sie von Mk 9,39 bis 9,50 zu einer ununterbrochenen Rede Jesu, die den Charakter einer Antwort auf die Intervention des Johannes (Mk 9,38) weit überschreitet. Das ist auffallend, denn im Evangelium nach Markus ist die apokalyptische Erzählung von Kapitel 13 die einzige große Rede Jesu. Die Parabeln von Mk 4,1–34 werden von kurzen erzählenden Bemerkungen unterbrochen, die auf die Sammlung voneinander unabhängiger Elemente hinweisen.[3] Dasselbe kann man in dem Text über die rituelle Reinheit feststellen (Mk 7,6–23).[4] Die Aussendungsrede in Mk 6,7–11 geht erst mit Vers 10 zur direkten Rede über und hat auch in Vers 10a ein «Und er sprach zu ihnen». Neben kürzeren Texten, wie der Antwort auf die Frage über das Fasten (Mk 2,19–22) und den bereits erwähnten Worten Mk 8,34–9,1 (auch hier 9,1a!) sowie Mk 10,42–45, bleibt lediglich noch die Verteidigungsrede bei Mk 3,23–29. Aber vielleicht müssen wir hier die Einleitungsformel von 3,28a berücksichtigen,[5] die – zusammen mit dem folgenden Kommentar des Evangelisten in Vers 30 – den Spruch über die Lästerung gegen den Heiligen Geist einigermaßen von den Versen Mk 3,23–27 losmacht. Übrigens sei hier bemerkt, daß die Übereinstimmungen zwischen den Paralleltexten in Mt und Lk (11,17–23!) so groß sind, daß wir mit den meisten Exegeten vermuten, daß sie auf Q (die

«Quelle», d.i. der Name, der der gemeinsamen Quelle von Mt und Lk gegeben wurde) zurückgehen. Auch ohne auf das Problem des Verhältnisses von Mk zu Q einzugehen, dürfen wir hier mit Recht von einer archaischen Überlieferung sprechen. Für Mk 9,33–50 liegt die Sache anders, da es Parallelen aus Q nur zu 50a gibt (Lk 14,34. 35; vgl. Mt 5,13).

Was nun die Parallelen zu Mk 9,33–50 betrifft, so bleibt Lk 9,46–50 auf die Verse Mk 9,33–41 beschränkt, und dabei fehlen noch die Verse 33a und 35 (vgl. Lk 9,48c), 39b und 41. Die Logien über das Ärgernis und die Worte vom Salz vermissen wir in diesem Zusammenhang. Nachdem Lk, vom Petrusbekenntnis an, dem Mk-Text gefolgt ist, geht er hier zu seinem eigenen zentralen Abschnitt über, zur sogenannten Reiseerzählung (Lk 9,51–18,14), um dann die Erzählung von Mk mit der Segnung der Kinder wieder aufzunehmen (Mk 10,13ff.). Mt anderseits hält sich von 14,1 (Mk 6,14) an (nach den auffallenden Umstellungen im ersten Teil seines Evangeliums) streng an Stoff und Reihenfolge des Evangeliums nach Markus. Wohl gibt es einige Auslassungen und eine Anzahl kleinerer Hinzufügungen, zu denen vor allem die Petrustexte von Mt 14,28–31 (das Seewunder), Mt 16, 17–19 (das Petrusbekenntnis) und Mt 17,24–27 (die Tempelsteuer) gehören. Letztere Perikope geht unserm Text unmittelbar voran und bietet in Vers 24 und 25 die Parallele zu der einleitenden Bemerkung, die das Geschehen als in Kapharnaum spielend anzeigt, im Haus (Mk 9,33a). Dann folgt Mt 18,1–9, was Mk 9,33b–37 und 9,42–48 entspricht (der Passus über die Wunder «in seinem Namen» und die Worte über das Salz fehlen), aber mit Abweichungen, die wir noch besprechen müssen, und aufgenommen in das größere Ganze der Rede von Mt 18,1–35.

Angesichts dieser kürzeren Fassungen von Mt und Lk verteidigt man meistens die Priorität von Mk 9,33–50. Andere dämpfen diese These mit der Hypothese von einer gemeinsamen Quelle oder mit der Vermutung einer (relativen) Unabhängigkeit der Evangelisten. Andere zögern nicht, dem kanonischen Evangelium nach Matthäus die Priorität zuzuerkennen... Auch will man manchmal das Studium der Jesusworte von dieser (wie man meint) hoffnungslosen quellenkritischen Problematik befreien. Man löst das Jesuswort aus seinem Zusammenhang in den drei Evangelien und sucht es unmittelbar aus dem Ganzen der Predigt Jesu und der anonymen Lebensumwelt der Christen zu begreifen. Vergessen wir aber nicht, daß die letzte Etappe der Überlieferung der Jesusworte, nämlich ihr Gebrauch durch die Evangelisten, für uns stets die am wenigsten hypothetische bleiben muß. Und so verlockend für manche Geister die direkte Methode auch sein mag, der einzig verantwortliche Weg zum historischen Jesuswort muß bei einer vergleichenden Analyse der verschiedenen Redaktionen beginnen. Wenn dann klarwerden muß, daß Mt 18,1–9 und Lk 9,46–50 mit ihrem besseren Zusammenhang der Jesusworte Bearbeitungen des Mk-Textes sind, so wird es ein bedenkliches Unternehmen, diese Worte über Markus hinaus in eine frühere Überlieferung zurückversetzen zu wollen. Verfällt das unabhängige Zeugnis von Mt und Lk, dann ist es auch schwer, einen Beweis für die These zu liefern, daß man in Mk 9,33–50 eine früher als Markus zu datierende Logiensammlung sehen darf. Wenn man mit der Priorität von Mk ernst macht, dann wird wahrhaftig die Trennung zwischen Überlieferung und Redaktion eine delikate Aufgabe. Das gilt für unsren Text ebenso gut wie für die Gruppierungen des erzählenden Stoffs.[6] Die «Rede» Jesu in Mk 9 ist in gewisser Hinsicht im Markusevangelium ein Einzelfall. Das heißt, es fehlt Vergleichsmaterial, um die Ordnung nach Stichworten aus der Redaktion des Evangelisten herauszuziehen. Ist aber das Vorgehen wirklich so verschieden von seiner Art, Parabeln mit einem «Und er sprach» aneinanderzureihen? Eine Berufung auf ein aramäisches Überlieferungsstadium kann sich hier nicht aufdrängen, da jeder Zusammenhang in Mk ganz auf der Ebene des griechischen Textes erklärt werden kann. So reicht die literarische Überlieferungsgeschichte dieser «Rede» Jesu nicht weiter als bis zum Markustext, in dem eine Anzahl selbständiger Jesusworte zusammengebracht worden sind.[7] Redaktionelle Eingriffe in die Formulierung kann man in Vers 50b vermuten (Inclusio), ferner in den Versen 33.34 und 36: Einleitungen zu Logien, die in jedem Fall für sich selbst lebensfähig sind (vgl. Mk 10,43.44 und Mt 10,40; Lk 10,16). Doch wäre es nicht klug, jegliche Vorgeschichte auszuschließen. Die stark parallelen Sprüche über das Ärgernis von Hand, Fuß und Auge (Verse 43.45.47) bilden eine kleine Einheit, aus dem man den Rhythmus des gesprochenen Wortes herausspüren kann. Vielleicht ist es der ursprüngliche Kern, der nach vorn mit einer Einleitung verlängert wurde, mit dem Logion über das Ärgernis für die Kleinen (nicht das «subjektive» Ärgernis der eigenen Glie-

der), und das am Schluß durch die Hinzufügung der Worte über Feuer und Salz erweitert wurde (Verse 42–50). Doch damit sind wir in die Untersuchung der Parallelen bei Mk und Lk vorausgeeilt.

Mt 18,1–4

Daß sich der Mt-Autor nicht mit der Komposition von Mk 9,33–37 zufriedengeben konnte, ist verständlich. Der Streit über den Vorrang unter den Jüngern wird mit dem Spruch über den Letzten und den Diener beantwortet (Mk 9,33–35), aber der Zusammenhang mit den folgenden Versen 36 und 37 ist zumindest wenig durchsichtig. Mt hat beide Elemente zu einem geschlossenen Ganzen verarbeitet. In einer stereotypen Einleitung stellen die Jünger ihm die Frage, in direkter Rede (Mt 18,1), und die Antwort Jesu wird in einer streng verbalen Entsprechung gegeben (Mt 18,4). Das «*Wer der Größte... Diener*» aus Mk 9,34.35 ruft bei Mt ein Logion hervor, das auch bei Lk an zwei Stellen verwendet ist (Lk 14,11; 18,14). Sowohl in 23,11.12 wie in 18,4 meidet Mt diese Verbindung, indem er beide Male eine eigene Formulierung bringt: «*Jeder, der sich erniedrigt...*» Die für sich stehende Szene mit dem Kind wird in das Gespräch eingearbeitet. Bei Mk sollen wir vielleicht an ein Waisenkind denken, da der Spruch von Mk 9,37 vom Aufnehmen spricht; aber Mt läßt an die Segnung der Kinder aus Mk 10,13–16 denken.[8] Mk 10,15 wird in Mt 18,3 aufgenommen und liefert der kurzen Perikope den Hauptgedanken: «*wie die Kinder*», «*wie dieses Kind*». Bei Mt symbolisiert das kleine Kind die Situation der Christen, die werden sollen «wie die Kinder»: Das Himmelreich gehört den Demütigen (vgl. Mt 5,3).

Mt 18,5.6

Bei der Analyse des Mk-Textes haben wir beiläufig berührt, daß Mk 9,42 bei Vers 37 anknüpft: eines solcher Kinder, eines dieser Kleinen. Mt geht einen Schritt weiter und läßt beide Verse aneinander anschließen: Wer aufnimmt, wer Ärgernis gibt (Mt 18,5.6). In den Versen Mt 18,1–4 war die Rede von einem wirklichen Kind als Symbol der geistlichen Kleinheit des Christen. Manche möchten auch den Worten «*solch ein Kind*» in Vers 5 dieselbe Bedeutung geben; aber nach den Versen 3 und 4 ist «solch ein Kind» viel eher der Christ, der wie ein Kind geworden ist. Die Parallele in Mt 10,40 ist deutlich: Wer euch aufnimmt. Von Mk 9,37a geht Mt nach Mk 9,42 über, wo der direkte Hinweis auf die Christen ohne Zweifel ist: die glauben; Mt fügt noch hinzu: an mich. Es ist eine jener kleinen Abweichungen, die auf einen Redaktor hinweisen, der Genauigkeit anstrebt, aber gleichzeitig den engen Zusammenhang mit Mk 9,43–48 («*es ist besser*», «*geworfen werden*»; vgl. Mt 18,8.9) vernachlässigt hat.[9] Wer den Kleinen Ärgernis gibt, wird mit einem Fluch bedroht. Die gekürzte Wiedergabe von Mk 9,37 in Mt 18,5 ist als Parallele zu verstehen: Wer solch ein Kind aufnimmt, nimmt mich auf. Im Licht von Mt 25,34–40 dürfen wir daraus ein Belohnungsversprechen lesen. Also bleibt Mt in der Linie der Mk-Komposition, wo dem Ärgernis-Logion Mk 8,41 vorausgeht, das den Spruch von Mk 9,37 deutlich in diesem Sinn kommentiert.

Neu gegenüber Mk ist Mt 18,7 (vgl. Lk 17,1b). Daß Mt Logien über das Ärgernis aus Mk und Q zusammenbringt, kann nicht verwundern. Sogar Conflation (Aufblähung) seiner zwei Quellen (Zusammenfügungen in kleinerem Rahmen) ist ihm nicht fremd: Mt 12,31.32 und 13,31.32 sind dafür vielleicht die deutlichsten Beispiele. Aber in unserm Fall handelt es sich eigentlich nicht um Conflation (eine verstärkte Dublette). Häufig zitiert man Lk 17,1.2 ohne weiteres als einen Text doppelter Tradition, von dem Mt 18,6.7 abhängig sei (mit Umkehrung der Reihenfolge der Logien). Lk 17,2 weist jedoch keinerlei spezifische Ähnlichkeit mit Mt 18,6 auf, und negative Übereinstimmungen contra Mk («*es ist besser*», «*geworfen werden*») bestätigen lediglich die Selbständigkeit der beiden Bearbeitungen nach Mk 9,42. Der Eingangsvers (Lk 17,1a: «*er sprach zu...*») verrät die Hand des Evangelisten. Zur Verbindung von Mk 9,42 mit seinem Vers 1b (Q) kann ihn das Wort über den Verräter in Mk 14,21 inspiriert haben. Das Schema ist völlig gleich: «Es muß (wie geschrieben steht)» – «Wehe dem Menschen, durch den» – «Es wäre besser für ihn...» Trotzdem kann man in Lk 17,1.2 schwerlich einen ursprünglichen Zusammenhang sehen, denn Vers 2a gibt diesen Versen allzu deutlich den Charakter des Zusammengefügten: das hinterherhinkende «als daß er Ärgernis gäbe» wurde durch Vers 1c von seinem rechtmäßigen Platz verdrängt. So haben denn Mt und Lk, jeder auf seine Weise, das Logion aus Mk 9,42 mit dem apokalyptischen Spruch aus Q über die Unvermeidlichkeit des Ärgernisses verbunden. Mt tat das durch eine redaktionelle Überleitung, die wir noch kurz besprechen müssen (Mt 18,7a).

Mt 18,7–9

Mt 18,8.9 (Parallele: Mk 9,43.45.47) soll, nach Meinung vieler, von der Dublette Mt 5,29.30 beeinflußt sein, die aus der doppelten Überlieferung stammt. Nach der Darstellung Butlers ist es eine Wiederholung von Mt 5,29.30 und gleichzeitig die Quelle für Mk. Das zwingt zu einer Richtigstellung. Die Trilogie bei Mk (Hand-Fuß-Auge) ist in beiden Mt-Versionen ein Doppelspruch, jedesmal eingeleitet durch «wenn» mit Indikativ und mit gleichlautender Formulierung vom Abhauen/Ausreißen und Wegwerfen der Gliedmaßen. Die Übereinstimmungen sind unleugbar – aber sind sie mehr als eine rein parallele Reaktion desselben Redaktors auf den Mk-Text? In der Bergpredigt wurde Mt 5,29.30 der Antithese über die ehebrecherische Begierde hinzugefügt. Nach dem Spruch über den begehrlichen Blick kommt das Logion über das Auge ganz zwangslos an die erste Stelle.[10] In der Mt-Formel von der Verstümmelung kann man eine charakteristischere Nachformulierung des Mk-Textes sehen: «*abhauen*», «*ausreißen*» *(ekbale)* (Mk) – *ausreißen/abhacken*», «*von sich werfen*» *(bale apo sou)* (Mt 5 und 18). Mit «*geworfen wird/zur Hölle fährt*» hält sich Mt 5,29.30 buchstabengetreu an den Mk-Text. Mt 18,8.9 seinerseits kombiniert Hand und Fuß in einem einzigen Spruch, aber schließt im übrigen eng bei Mk an, mit einigen erklärlichen Unterschieden: «*es ist dir besser*» (der Dativ bei Mt ist die gebräuchlichere Form); ins *Leben* eingehen (Mt 18,9 parallel zu Mt 18,8); die Hölle *des Feuers* faßt Mk 9,48 zusammen.

Für sich allein genommen, handeln diese Logien zweifellos vom Ärgernis, das der Mensch sich selber gibt. Bezüglich ihres ursprünglichen Sinns können wir in jedem Fall sagen: Sie weisen auf die großen Opfer hin, zu denen der Mensch bereit sein muß, um «ins Leben einzugehen». In der Linie ihrer ursprünglichen Bedeutung hat Mt sie auf die sexuellen Sünden angewendet (Mt 5,29.30). In Mt 18 ist der Zusammenhang anders. Man kann sich fragen, ob die Sprüche nicht mit diesem Zusammenhang in Einklang gebracht wurden, schon in Mk, und als Warnung vor dem Ärgernis für andere verstanden wurden. Doch läßt Mt 18,7 eine neue Nuance vermuten. Die «*Ärgernisse*» im redaktionellen Vers Mt 18,7a müssen wir vielleicht in personaler Bedeutung verstehen (vgl. vor allem Mt 13,41; auch 16,23; 24,10–12) und in Zusammenhang bringen mit den dringenden Warnungen im Evangelium nach Matthäus gegen die falschen Lehrer (vgl. Mt 7,15–23). Das sind die «Gliedmaßen», die die Gemeinschaft bedrohen und vor denen sich die Christen schützen sollen.

Mt 18,10–14

Es wird Zeit, daß wir zur Hypothese von Vaganay zurückkehren, und vor allem zu dem Besonderen darin: der Rekonstruktion einer Reihe «eines dieser Kleinen», bestehend aus Mt 10,42 (gleich Mk 9,41); 18,10; 18,14; 18,6 (gleich Mk 9,42). Der Evangelist soll ihr 18,10 und 14 entlehnt haben, um die Parabel vom verlorenen Schaf einzurahmen. Es ist nun aber sehr fraglich, ob diese Verse jemals unabhängig von diesem Zusammenhang bestanden haben. Beide Teile von Mt 18 werden mit einer Parabel beschlossen, jeweils mit einem Anwendungsvers, der durch «so» eingeleitet wird,[11] welches das Motivwort des Abschnitts aufnimmt: «*eines dieser Kleinen*» – «*seinem Bruder*» (Mt 18,14 und 18,35). Mt 18,14 verdrängt offensichtlich den ursprünglichen Schluß der Parabel (vgl. Mt 18,13b mit Lk 15,7). Der Redaktor nimmt in seiner charakteristischen Terminologie das aus Q entlehnte Logion (Mk 11,26) wieder auf, aber im zweiten Versteil verrät er noch den Einfluß der Parabel «*daß eines* (sächlich) *dieser Kleinen verloren geht*» (gemäß Handschrift S und B). Das überraschende Neutrum (vgl. Mt 18,6 und 10) ist aus dem «*eines* (sächlich) *von ihnen*» (Mt 18,12) zu erklären, und das Verb könnte darauf hinweisen, daß er die Parabel in der Version des Lk kannte (in Mt dreimal ersetzt durch «*verirren*»). Auf Mt 18,10 kann derselbe Zusammenhang eingewirkt haben: der Schluß der parallelen Parabel von der verlorenen Drachme (Lk 15,10). Mt 18,10 ist eigentlich ein Überleitungsvers, mit dem das Thema vom Ärgernis verlassen und das von der positiven Haltung gegenüber «den Kleinen» angegangen wird. Nach Art einer Inclusio nimmt Mt 18,10a das Motivwort von Vers 6 wieder auf. Wenn wir schließlich mit L. Vaganay annehmen, daß der Mt-Autor Mk 9,41 in die Sendungsrede (Mt 10,42) versetzt hat, dann kann das auch mit einer Verdeutlichung geschehen sein, die durch Mk 9,42 eingegeben wurde. Merken wir uns beiläufig in Mt 10,40–42 das Modell einer redaktionellen *Verknüpfung durch Stichworte* (Stichwort-Verbindung).

Lk 9,46–50

Schließlich noch ein Wort über die Redaktion des Lk-Textes. Auch dieser Evangelist gibt sich nicht mit dem lockeren Zusammenhang bei Mk zu-

frieden. Das Stichwort «*Name*» wirkt bei ihm nicht mehr (Mk 9,39b unter anderen), sondern auf seine Weise schafft er eine enge Verbindung: «Antwortend» (Lk 9,49). Er bezieht ebenfalls Mk 9,37 in die Vorrangfrage mit ein. Das macht es schwierig, für Lk 9,48c eine befriedigende Erklärung zu geben (vgl. Mk 9,35; 10,43.44; Lk 22,44–47; 7,28). Lassen wir die folgende festhalten: In der Geringheit des Dienstes (an diesem Kind) liegt die Größe der Jünger. Auch thematisch ist Lk 9,46–50 eine Einheit: Streit und Eifersucht der Jesusjünger untereinander («*unter ihnen*», «*von euch allen*») und gegenüber Fremden («*mit uns*», «*gegen euch*», «*für euch*»). Die Perspektive ist mehr historisch und weniger direkt katechetisch wie in Mt 18.

Für die Erklärung von Auslassungen können wir meistens nur Vermutungen äußern. Mt hat Mk 9,38.39 ausgelassen: Vielleicht wegen der Zurechtweisung der Jünger, die er schonen wollte? Oder weil er die Verse bereits in 7,22 gebraucht hat? Oder weil sie für die Aktualisierung, die er in Mt 18 geben wollte, weniger geeignet schienen? Bei der Auslassung von Mk 9,42–50 in Lk könnte man an eine Kürzung mit Blick auf die Reiseerzählung, an Scheu vor Dubletten oder an Vermeidung zu harter Worte denken. Vielleicht ist hier auch eine Assoziation im Spiel, die dieselbe Wirkung hat wie die Assoziation durch ein Stichwort: Die Samaritaner in Lk 9,51–56 «nahmen Jesus nicht auf» (vgl. Lk 9,48), Johannes bzw. Johannes und Jakobus reagieren und werden zurechtgewiesen (vgl. 9,49–50).

Tradition und Redaktion

Diese allzu summarischen Überlegungen verlangen zweifellos die Konfrontation mit anderen Erfassungsweisen. Obwohl wir hier solche Gegenüberstellungen nicht durchführen können, mag doch deutlich geworden sein, daß die Versionen von Mt und Lk als «Verbesserungen» und Anpassungen des Mk-Textes verstanden werden können, die nur wenig Licht auf die Vorgeschichte von Mk 9,33–50 werfen. Zweifellos verfügen wir über Parallelen und Dubletten zu den individuellen Logien: zu Vers Mk 9,35 (Mk 10,43.44; 10,31), zu Mk 9,37 (Lk 10,16 gleich Mt 10,40), zu Mk 9,40 (Mt 12,30), zu Mk 9,50 (Lk 13,34.35 gleich Mt 5,13): zweifelhaft scheinen uns Mt 10,42 als Parallele zu Mk 9,41 und Lk 17,1.2 zu Mk 9,42. Aber für den Zusammenhang zwischen den Logien fehlen uns positive Andeutung der vor Markus liegenden Überlieferung. Die reinen Stichwort-Verbindungen der Verse Mk 9,42–50 kommen dafür zuerst in Frage. Für die Verse Mk 9,33–41 liegt es etwas anders. Es gibt natürlich die Verknüpfung der Verse 38.39 mit Vers 37 über das Stichwort «*Name*»; das Fehlen eines Bindeworts, wie in Vers 38a, ist sicher nicht ungewöhnlich in der Mk-Redaktion. Noch einmal «*Name*» in Vers 41 (nach Vers 40 in der Art eines Abschlusses, nicht *ad vocem)* aber eine Verbindung mit Vers 42 besteht nicht. Das rechtfertigt die Vermutung, daß beide Verse in ihrer Art auf Vers 37 zurückweisen: also ein Vorgang der redaktionellen Komposition, und nicht die Stichwortverbindung der mündlichen Überlieferung. Bringt eine aramäische Übersetzung uns weiter? Vielleicht in einem Punkt: Der Zusammenhang zwischen Vers 9,35 und den Versen 9,36.37 mit Hilfe des Stichworts *talya* als «Diener»/«Kind». Doch wäre es weniger ungewöhnlich, daß «Diener» auf ein *abda* zurückgeht, und auch die Verschiedenheit der parallelen Situationen in Mk 10,42–45 und 10,13–16, spricht nicht für ein sehr enges Zusammengehen von Mk 9,35 mit den Versen Mk 9,36.37. Auch in diesem Punkt können wir also den Anteil des Evangelisten nicht so leicht zur Seite schieben.

[1] L. Vaganay, Le schématisme du discours communautaire à la lumière de la critique des sources, in: Revue Biblique 60 (1953) 203–244; wieder aufgenommen in: Le problème synoptique, Bibliothèque de théologie» III/I, Paris/Doornik 1954, 361–425 (Exkurs IV). Vergleiche R. Schnackenburg, Mk 9,33–50. Synoptische Studien. Festschrift A. Wikenhauser, München 1953, 184–206. Der Autor verteidigt die Priorität des Mk-Textes und hält die Redaktion durch den Evangelisten nicht für ausgeschlossen: vgl. Mk 13,33–37; 8,34–37.38; 4,21–25); A. Descamps, Du discours de Marc IX, 33–50 aux paroles de Jesus, in: La formation des évangiles. Problèmes synoptique et Formgeschichte. Recherches Bibliques 2, Brügge/Löwen 1957, 152–177 (Traditionsgeschichte der Logien). Für Mt siehe: W. Pesch, Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18, in: Biblische Zeitschrift 7 (1963) 220–235; W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (StANT 10), München 1964, 106–123. Diese und andere Studien verdienen eine gründliche Besprechung, die wir in dieser knappen Darlegung lediglich einleiten können.

[2] Neben den Auslassungen von Lk 9,48c (nach Mk 9,35a) und Mt 18,10.14 (nach Mk 9,41) würde Mk einige leichte Änderungen angebracht haben in Vers 9,35c (vgl. Mt 23.11), Vers 36b (Hinzufügung), Vers 41a (vgl. Mt 10,42) und Vers 42 vgl. Mt 18,6).

[3] Mk 4,1.2 und 9a und 10.11a und 13a.21a.24a.26a.30a und 33.34.

[4] Mk 7,6a.9a.14a.17.18a.20a.

[5] «*Fürwahr, ich sage euch*»: vgl. Mk 9,1; 10,15.29; 11,23; 14,9 gleichfalls «Hinzufügungen».

[6] Wie zum Beispiel der Tag zu Kapharnaum (Mk 1,21–39), die Reihe der Streitgespräche (Mk 2,1–3,6), die Wunderzyklen (Mk 4,35–5,43), die Brotabschnitte (Mk 6,31–8,26).

[7] Die Verse Mk 9,33–35.36–37.38–39.40.41.42.43–45–47.48.49.50a.50b.

[8] Vergleiche Mk 9,36 und 10,16: Umarmung; Mk 9,37 und 10,15: das «*Aufnehmen*» des Kindes, des Reiches Gottes *wie* ein Kind.

[9] Nämlich «*an mich*» (vgl. Mt 27,42: «*an ihn*» oder «*ihm*»), «*es ist besser, daß*» (vgl. Mt 5,29.30; auch Mt 19,10), «*hängen*», «*ertrinken*» (vgl. Mt 14,30), «*in die Tiefe*».

[10] Es ist nicht ausgeschlossen, daß ein anderes Logion über das Auge (Mt 6,22.23) auf die Formulierung von Mt 5,29.30 eingewirkt hat: «*eins deiner Glieder – dein ganzer Leib*». Andere Besonderheiten: rechtes Auge und – Hand (vgl. Mt 5,39), «*es ist besser, daß*» (vgl. Mt 18,6).

[11] Vgl. Mt 12,45b; 13,40.49; 20,16.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

FRANS NEIRYNCK

Geboren 1927 in Wingene (Belgien), 1953 zum Priester der Diözese Brügge geweiht. Er studierte in Löwen klassische Philologie, biblische Philologie (1957 Lizentiat) und Theologie. Er doktorierte 1957 mit der Dissertation: De Kindheidsgeschiedenis in het Lukasevangelie. Er war Professor am Seminar seiner Diözese, seit 1960 doziert er an der Universität Löwen (seit 1962 als Professor). Er publiziert vor allem in: Collationes Brugenses en Gandavenses und Ephemerides Theologicae Lovanienses.

Joseph Fitzmyer

Die Davidssohn-Überlieferung und Mt 22,41–46 (und die Parallelstellen)

Jede Erörterung der Traditionsentwicklung in ihrer Beziehung zur Bibel sollte Beispiele dieser Beziehung in der Schrift selber aufgreifen. Nachdem einmal der Kanon des Neuen Testaments festgelegt war, entwickelte sich das Problem von Schrift und Überlieferung in der christlichen Kirche auf seine eigene Weise. Doch besteht zwischen diesen Realitäten eine Verwandtschaft, die im Neuen Testament selbst klar vorliegt, insbesondere darin, daß alttestamentliche Überlieferungen übernommen und in spätere Schriften eingepaßt wurden. Selbst wenn solche Beispiele aus dem Neuen Testament sich nicht in jeder Hinsicht mit Fällen späterer Entfaltung der christlichen Lehre vergleichen lassen, so weisen sie doch Facetten auf, die es verdienen, aufs neue besehen zu werden, da sie auf das heutige Problem Licht werfen.

Eine Stelle, die sich einer solchen Erörterung ohne weiteres anbietet, ist das Streitgespräch über den Messias als den Sohn Davids in Mt 22,41–46 und den Parallelstellen (Mk 12,35–37a Lk 20,41–44). Die Gestalt des davidischen Messias, den das Judentum zur Zeit Christi erwartete, war das Erzeugnis einer langen Überlieferung. Wie verschlungen deren Vorgeschichte war, so erhält sie bei den Synoptikern doch eine bezeichnende Deutung. Wir wenden uns dieser Episode zu als einem Beispiel einer sich entwickelnden Überlieferung, die im alttestamentlichen Motiv des Davidssohnes wurzelt.

Mt 22,41–46

41 Als aber die Pharisäer versammelt waren, fragte sie Jesus: 42 «Was dünkt euch von Christus? Wessen Sohn ist er?» Sie sagen zu ihm: «Des David.» 43 Er sagt zu ihnen: «Wie kann ihn dann David durch den Geist ‚Herr' nennen,

Mk 12,35–37a

35 Und Jesus begann und sprach, als er im Tempel lehrte: «Wie können die Schriftgelehrten sagen, daß der Messias Davids Sohn sei? 36 David selbst hat durch den Heiligen Geist gesagt: ‚Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze

Lk 20,41–44

41 Er aber sprach zu ihnen: «Wie kann man sagen, der Messias sei Davids Sohn? 42 David selbst sagt ja im Buch der Psalmen: Der Herr sprach zu meinem Herrn: 43 ‚Setze dich zu meiner Rechten, bis ich hinlege deine Feinde als Schemel

indem er sagt: 44 ‚Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich hinlege deine Feinde unter deine Füße?' 45 Wenn nun David ihn ‚Herr' nennt, wie kann er sein Sohn sein?» 46 Und niemand konnte ihm ein Wort antworten; auch wagte es von jenem Tag an niemand mehr, ihn zu fragen.

dich zu meiner Rechten, bis ich hinlege deine Feinde unter deine Füße.' 37 David selbst nennt ihn ‚Herr'; und woher ist er sein Sohn?»

für deine Füße.' 44 David also nennt ihn ‚Herr'; wie kann er dann sein Sohn sein?»

Diese Perikope bildet einen Teil des synoptischen Berichts über die letzten Tage Jesu in Jerusalem. In ihrer frühesten Form (Mk 12) erinnert die Stelle an einen Ausspruch des Herrn: «Als Jesus im Tempel lehrte, sprach er...». Bei Mk wird kaum der Anschein eines Streitgesprächs erweckt, und bei Lk stimmt die Fassung fast überein. In Mt 22 jedoch hat die Evangelienüberlieferung die Aussage mit einer Kontroverse beschlossen, so daß sie eher einem Apophthegma gleicht.[1] In jeder Fassung ist die Aussage der Substanz nach die gleiche: Jesus befragt die Überlieferung seiner Zeit über den Messias als den Sohn Davids und deutet dabei an, daß der davidische Messias anders zu verstehen sei. Unter anderen glaubt Rudolf Bultmann, die Frühkirche, nicht Jesus selbst, habe diese Identifikation zwischen Jesus und dem Sohn Davids vollzogen.[2] Wie V. Taylor jedoch eindrücklich aufgezeigt hat, kann dieser Ausspruch nicht gänzlich auf eine Formulierung der Gemeinde zurückgehen, da der Anspielungscharakter der Aussage, der das «Messiasgeheimnis» halb verschleiert und halb enthüllt, schwerlich als lehrmäßiger Glaube einer Gemeinde erklärt werden kann. Er steht im Gegensatz zu dem freimütigen Ton solcher Stellen in Apg 2,34–36; 5,31; 10,42–43; Röm 1,2–4 usw.[3]

Bevor wir uns fragen, in welchem Sinn die Aussage zu verstehen sei, müssen wir einen Blick auf die frühere Davidsüberlieferung werfen.

Die Davidsüberlieferung im Alten Testament

Innerhalb des Alten Testamentes selbst erwuchs die Davidsüberlieferung anscheinend unabhängig vom alten Glaubensbekenntnis Israels, das aus der Frühzeit seiner Heilsgeschichte stammt. Erst im Laufe der Zeit wurden die beiden Überlieferungen miteinander verschmolzen, nämlich um die Zeit des Exils und bei Schriftstellern wie Ezechiel, Deuterojesaja, Aggäus, Zacharias und Nehemias. Das Eingreifen Jahwes zugunsten Davids wurde in dieser Zeit als Weiterführung der Heilstaten gesehen, deren im alten Glaubensbekenntnis Israels gedacht wurde.

Die früheste Überlieferung über David ist in das Werk des Deuteronomisten eingebettet und betrifft die Rolle, die David in der Geschichte der Bundeslade (1 Sm 4,1–7,1; 2 Sm 6,1–15, 17–20a) spielte, seine Thronbesteigung (1 Sm 16,1–2; 2 Sm 5,25; 6,16, 20b–23; 9,1–13), seine Dynastie (2 Sm 7,1–29; 11,2–20,26; 1 Kg 1,1–2,46) und seine letzten Worte (2 Sm 23,1–7). In diesem Stadium wird David als der eifrige Verehrer Jahwes geschildert (2 Sm 6,6–9), den der Herr «erwählt» hatte, um an Stelle Sauls über ganz Israel zu herrschen (2 Sm 6,21), und den er durch sein Wort begünstigte (1 Sm 25,30; 2 Sm 3,9–10; 5,2). David ist der gehorsame Knecht, dessen Ehrfurcht gegenüber Jahwe sich darin zeigt, daß er den Amalekiter, der seine Hand gegen Saul, Jahwes Gesalbten erhob, tötete. Doch wenn Jahwe David seine Gunst zuwandte, so ging es ihm nicht nur um diesen allein; David hat über Israel zu herrschen, und sein Königsamt geht ganz Israel an. Daß Jahwe David erwählte, ist somit ein Ereignis, das für die Geschichte Israels korporative Heilsbedeutung hat.[4]

Zwei Stellen insbesondere heben diesen Aspekt der Funktion Davids hervor: die Weissagung Nathans (2 Sm 7,14–17) und die «letzten Worte Davids» (2 Sm 23,1–17). Nathan weist darauf hin, daß Jahwes Gunst sich nicht auf David selbst beschränke: «Wenn einst deine Zeit um ist und du dich zu deinen Vätern legst, dann will ich deinen Nachwuchs aufrichten, der von deinem Leibe kommen wird, und will sein Königtum befestigen. Der soll meinem Namen ein Haus bauen, und ich will seinen Königsthron auf ewig befestigen. Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein» (2 Sm 7,12 bis 14). Der Sinn dieser Weissagung erhellt aus Davids «letzten Worten», in welchen der Psalmist Israels als «der Gesalbte des Gottes Jakobs» (2 Sm 23,1) begrüßt wird. David wird ausdrücklich

māšîaḥ, gesalbter Repräsentant Jahwes genannt. Die Weissagung ist ein Bund, den Jahwe mit der davidischen Dynastie schließt: Jahwe «hat doch einen ewig gültigen Bund mit mir geschlossen» (23,5). Die Davidsüberlieferung ist nun in Bundesbegriffe gefaßt und rivalisiert so mit dem alten Sinaibunde. Damit gibt sie den Überlieferungen Israels ein neues Gravitationszentrum.

Diese grundlegende Davidsüberlieferung machte in den Königspsalmen, bei den Propheten und in nachexilischen Schriften eine Entwicklung durch. In den Psalmen, die David erwähnen (Ps 18; 72; 89; 132; 144), wird sein Titel «Gesalbter» ausdrücklich wiederholt (Ps 18,51; 89,39.52 [vgl. V. 20]; 132,10.17). Ps 132,2 schreibt David eine hervorragendere Rolle beim Bau des Tempels zu; es wird von ihm gesagt, er habe ein Gelübde gemacht, ihn zu errichten. Die Verheißung Jahwes in der Weissagung Nathans wird zu einem göttlichen Eid (Ps 132,11; 89,4. 36–37. 50). Vor allem aber heben diese Psalmen den dauerhaften und unerschütterlichen Charakter der davidischen Dynastie hervor (Ps 18,51; 89,5.30.37; 132,10–12). Sie wird für immer bestehen, und selbst die Kulthymnen des Psalters bezeugen ihr Weiterbestehen. Ps 2, ein Königspsalm, der David nicht erwähnt, verspricht einem davidischen König allumfassende Herrschaft. Der König ist «Jahwes Gesalbter», ja sein Sohn; «Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt» (2,7). Ein anderer Königspsalm, der wahrscheinlich anläßlich der Thronbesteigung eines davidischen Königs verfaßt wurde, sagt von ihm, er sei von Jahwe eingeladen, zu seiner Rechten zu sitzen und an seiner erhabenen, himmlischen Herrlichkeit teilzunehmen: «Es sprach der Herr zu meinem Herrn: ‚Setz dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache'» (Ps 110,1). So werden Jahwe und der gesalbte davidische Erbe in einer ganz engen Verbindung gesehen.

Das Weiterbestehen der davidischen Dynastie wird auch zugesichert zur Zeit des Krieges zwischen Syrien und Ephraim, als Isaias dem König Achaz in einem Augenblick drohender Gefahr die Geburt eines königlichen Erben verheißt: «Ein Kind» soll geboren werden, das «Wunderrat, starker Gott, Ewigvater, Friedensfürst» sein und «auf dem Throne Davids» sitzen wird (Is 9,6–7). Er wird als «ein Reis hervorgehen aus dem Stumpf Isais» (11,1). Dem Ezechias endlich kündigt der Prophet Jahwes weitere Botschaft an: «Ich will diese Stadt beschirmen, daß ich ihr helfe, um meinetwillen und um meines Knechtes David willen» (37,35).

Als Jeremias dem letzten davidischen König vor der Invasion Sennacheribs entgegentrat, rief er Israel zu einer Erneuerung der Treue zu seinem alten Glaubensbekenntnis auf. Diesen Appell verband er mit Anspielungen an die davidische Tradition. Er kündigte an, der davidische König Jojakim «werde keinen (Nachkommen) haben, der auf dem Throne Davids sitze» (Jr 36,30). Und doch äußerte der gleiche Prophet die Verheißung eines «neuen Bundes» und verkündete: «Dem Herrn, ihrem Gott, werden sie (die Israeliten) dienen und David, ihrem König, den ich ihnen erwecken will» (Jr 30,9).

In den Worten des Jeremias liegt eine bedeutungsvolle Entwicklung vor, denn «David» wird nun als künftiger Throninhaber gesehen, der von Jahwe erweckt werden soll. Der ideale König wird ein «David» sein. «Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da werde ich dem David einen gerechten Sproß erwecken; der wird als König herrschen und weise regieren und Recht und Gerechtigkeit üben im Lande» (Jr 23,5). Heil, Gerechtigkeit und Geradheit sind die Eigenschaften, welche die Herrschaft des neuen Davidssohnes auszeichnen werden. Die Botschaft, die Ezechiel im Strudel der Zerstörung Jerusalems aussprach, versichert gleichfalls: «Sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein. Und mein Knecht David wird über sie König sein; sie werden alle *einen* Hirten haben» (Ez 37,23–24).

Es ist bezeichnend, daß in dieser prophetischen Aussage über die künftige Bedeutung «Davids» der Titel *māšîaḥ* völlig fehlt. Das Wort kommt bei den Propheten bloß zweimal vor: das eine Mal wird damit Kyros (Is 45,1), das andere Mal der König oder die Nation (Hab 3,13) bezeichnet. Die Propheten geben eben in gewissem Sinn die Weissagung Nathans wieder. Aber obwohl David früher ganz klar als «Jahwes Gesalbter» begrüßt wurde, sprechen sie bezeichnenderweise nicht vom «Kommen eines Messias». Sie verkünden nur, daß Hoffnung auf eine Wiederaufrichtung der Herrschaft Davids bestehe, da Gott dies verheißen habe.

In der Zeit nach dem Exil macht die Davidsüberlieferung eine weitere Entwicklung durch. Zu Jerusalem herrscht nicht mehr ein König, da die Fremdherrschaft dies verwehrt. Doch die davidische Linie geht in Zorobabel, dem Statthalter Judäas, weiter, der von Jahwe «erwählt» worden ist (Agg 2,23; vgl. Zach 6,12–14). Die bezeichnende

nachexilische Entwicklung der Davidsüberlieferung liegt im Werk des Chronisten vor. Hier wird nicht nur die Gestalt Davids idealisiert, sondern auch der Bericht über seine Herrschaft schematisiert. Obwohl 1 Chr mit Genealogien beginnt, die bis auf Adam zurückreichen, hebt die eigentliche Geschichte Israels darin mit dem Tod Sauls und der Thronbesteigung Davids (1 Chr 10) an. Der Chronist sucht zu schildern, wie das ideale, sich Gott unterstellende Königtum Israels aussehen sollte, und er entwirft von der Herrschaft Davids und Salomons ein idyllisches Bild: Er beschreibt sie nicht so, wie sie waren, sondern so, wie sie hätten sein sollen. David wird zum Ideal und zum eigentlichen Begründer des Tempels und dessen Kultes erhoben. Es wird betont, daß Davids Herrschaft von ewiger Dauer sei (1 Chr 28,4).

In diesem Zusammenhang ist es bedeutsam, welche Änderungen der Chronist an der Weissagung Nathans vorgeommen hat:

2 Sm 7,12.16

Ich will deinen Nachwuchs aufrichten, der von deinem Leibe kommen wird... Dein Haus und dein Königtum sollen immerdar vor mir Bestand haben; dein Thron soll in Ewigkeit feststehen.

1 Chr 17,11.14

Ich will deinen Nachwuchs aufrichten, einen deiner Söhne... Ich will ihn für immer bestellen über mein Haus und mein Königtum, und sein Thron soll in Ewigkeit feststehen.

Während in 2 Sm «dein Nachwuchs» (*zar'akā*) in einem kollektiven Sinn gebraucht wurde, spricht der Chronist von einem einzelnen Nachkommen in der davidischen Linie (*'ašer yiyeh mibbānêka*, wörtlich: «der aus deinen Söhnen sein wird»). Auch in den Worten: «Ich will ihn für immer bestellen über *mein* Haus und *mein* Königtum...» liegt eine bedeutungsvolle Änderung der ursprünglichen Weissagung vor. Sie stellt klar, daß der davidische König, der kommen soll, Jahwes Repräsentant in der wiederhergestellten israelitischen Theokratie sein wird. Doch wiederum stellen wir fest, daß dem davidischen König nicht der Titel *māšî'aḥ* gegeben wird. Wenn David selbst in 2 Chr 6,42 so genannt wird, so bezieht sich das auf den geschichtlichen David, nicht auf den erwarteten idealen davidischen Herrscher.

Erst in der aus dem zweiten Jahrhundert vor Christus stammenden Apokalypse Daniels ist ausdrücklich von der Erwartung eines «gesalbten Fürsten» in Jerusalem die Rede: «Von der Zeit an, da das Wort erging, daß Jerusalem zurückgeführt und wiederaufgebaut werden solle, bis wieder ein Gesalbter, ein Fürst, erscheint, sind sieben Wochen» (Dn 9,25, *'ad māšî'aḥ nagîd*). Wer ist dieser gesalbte Fürst oder Messias? Ein Sohn Davids? Wahrscheinlich. Daß dieses Wort bei Daniel vorkommt, gehört jedoch zu einem größeren, mehrschichtigen Bild messianischer Erwartungen, das im zweiten Jahrhundert vor Christus auftaucht.

Der davidische Messias im späteren Judentum

Daß Dn 9,25–26 die jüdischen Hoffnungen auf eine Wiederherstellung des Königtums Gottes unter der Führung eines idealen Königs, der auch «Messias» genannt wird, bestärkte, ist aus der Qumranliteratur ersichtlich. 1 QS 9,11 «bis zum Kommen eines Propheten und des Messias Aarons und Israels»[5] spielt offensichtlich auf Dn 9,25 an. Sowohl der Text Daniels als auch die Qumranschriften spiegeln das Stadium in der Entwicklung des jüdischen Glaubens wider, worin man vom Kommen «eines (oder des) Messias» oder selbst «der Messiasse» sprechen durfte. Obwohl man sich davor hüten muß, in diese Ausdrücke alle Züge der neutestamentlichen Christologie hineinzulesen, so wäre man doch allzu kritisch, wenn man behaupten wollte, in diesem Stadium lasse sich lediglich von «irgendwelchen Gesalbten» sprechen.[6] Gerade diese Texte zeigen, daß ein echt alttestamentliches Thema eines gesalbten Repräsentanten Jahwes sich zur Erwartung eines Messias entwickelte – und in dem besonderen Fall, mit dem wir uns hier befassen, eines davidischen Messias. (Der erwartete Prophet und der priesterliche Messias oder der Messias Aarons beschäftigen uns hier nicht.)

In der Qumranliteratur wird der davidische Messias der «Messias Israels» (1 QSa 2,14,20; vgl. 1 QS 9,11; CD 20,1) genannt. In 4 Q Patr Bless 2,4 (eine Art Kommentar zu Gn 49,10) lesen wir vom Kommen «des Messias der Rechtlichkeit, des Sprossen Davids» (*'d bw' mšyḥ hṣdq ṣmḥ dwyd*), denn ihm und seinem Samen wurde das Königsamt über

sein Volk für alle künftigen Generationen übergeben.[7] Ebenfalls wichtig ist die Deutung der Weissagung Nathans in 4 QFlorilegium 1,11–13.[8] Nachdem der Autor 2 Sm 7,11–14 in abgekürzter Form angeführt hat, gibt er dazu die Erklärung: «Dies ist der Sprosse Davids, der mit dem Gesetzesausleger auftreten soll, der (auftreten wird) in Si[on in den l]etzten Tagen; wie geschrieben steht: Und ich will die zusammengestürzte Hütte Davids wiederaufrichten. Das ist die Hütte Davids, die zusammengestür[zt ist, und nach]her wird er auftreten, um Israel zu retten.» Mit dem davidischen Messias wird somit offensichtlich eine heilbringende Sendung verbunden. Man könnte auch 4 QpIs^a D, 1–5 anführen, worin Is 11,1 auf den «Sproß Davids» bezogen wird, und den Text 4 QTestimonia 9–13, der die Weissagung Balaams (Nm 24,15–17) auf den davidischen Messias bezieht.[9] Vgl. auch Henoch 48,10; 52,4. Wie die Qumranliteratur bezeugt, rankte sich um die Gestalt Davids eine reiche alttestamentliche Überlieferung. Der Titel *māšîaḥ* wird einem idealen Davidssohne, der am «Ende der Tage» erwartet wird, gegeben. Elemente dieses Glaubens, die gleich Samenkörnern in das Alte Testament eingestreut sind, wuchsen und reiften allmählich in einer außerbiblischen Überlieferung, die mit den biblischen Schriften eng zusammenhängt. Bis anhin wurde in den Qumranhöhlen noch kein Text zutage gefördert, der diesem künftigen davidischen Messias den Titel «Gottessohn» verleihen würde, obwohl möglicherweise ein Text von Gott als dem «Erzeuger des Messias» (1 QSa 2,11–12) spricht.[10] Zudem wendet immer noch kein Text auf ihn die Worte von Ps 2,7 oder des Psalmes 110 an.

Außerhalb der Qumranliteratur, aber noch in vorchristlicher Zeit, wird die Erwartung eines Sohnes Davids als Messias ebenfalls bezeugt in den (wahrscheinlich pharisäischen) Psalmen Salomons: «Auferwecke, Herr, unter ihnen ihren König, den Sohn Davids..., damit er über Israel, deinen Knecht, herrsche... In seinen Tagen wird in ihrer Mitte keine Unredlichkeit sein, denn alle werden heilig sein und ihr König der Gesalbte des Herrn» (17,23,36; vgl. 18,6.8).[11] Diese Erwartung findet in der späteren rabbinischen Überlieferung ihren Widerhall. Obwohl wir nie sicher wissen können, wie weit die Elemente dieser rabbinischen Überlieferung zurückreichen, so ist diese doch wenigstens eine legitime Fortsetzung eines Verständnisses der Davidstradition, das unter den Juden Palästinas in vorchristlicher Zeit gut bezeugt ist.[12]

Die Davidssohn-Frage bei den Synoptikern

Auf dem Hintergrund dieser Überlieferung und ihrer Entwicklung sind nun die Worte Jesu bei Mt 22,41–46 zu beurteilen. Im Gespräch mit den Pharisäern greift Jesus eine Frage nach dem davidischen Ursprung des Messias auf.[13] Nachdem er sie gestellt hat, bringt er das in Ps 110 enthaltene Problem zur Sprache: Wie kann David, der geachtete und inspirierte Autor dieses Psalms, der Vater des Messiaskönigs sein, den er «Herr» nennt? «Der Herr (Jahwe, Kyrios) sprach zu meinem Herrn (*la' ᵃdônî*, *tô kyriô mou* = der gesalbte König): ‚Setze dich zu meiner Rechten...'»

Dieser Ausspruch Jesu ist nicht leicht zu erklären und wurde in der Geschichte der Exegese verschieden interpretiert. Es stehen insbesondere drei allgemeine Deutungen zur Diskussion. 1) J. Klausner und andere haben gedacht, die Argumentation Jesu schließe ein, daß er den davidischen Ursprung des Messias in Frage stelle. «Jesus hatte sich nun als Messias geoffenbart, aber als solcher mußte er doch ein ‚Sohn Davids' sein, während er aus Galiläa und des Zimmermanns Josef Sohn war. Wie also konnte er der Messias sein? Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, mußte ein Schriftvers gefunden werden, nach dem der Messias nicht unbedingt der ‚Sohn Davids' sein mußte; und als pharisäischer Schriftgelehrter findet Jesus denn auch wirklich eine passende Bibelstelle.»[14] 2) Manche alte und neue Kommentatoren haben die Frage in dem Sinn verstanden, daß sie besagen wolle, der Messias sei etwas mehr als bloß Sohn Davids, da er einen höheren, erhabeneren Ursprung als David habe, nenne ihn doch die Schrift «Herr». Jesus wolle damit ein Geheimnis seiner eigenen Person andeuten, aber im Text wurde keine nähere Angabe darüber gemacht.[15] 3) J. Schniewind und andere gehen über die zweite Interpretation hinaus, indem sie spezifizieren, daß Jesus sich auf die Vision des «Menschensohns» in Dn 7,13 beziehe: Jesus ist in der Tat der Sohn Davids, aber nicht nur das; er ist der Menschensohn in einem einzigartigen Sinn.[16]

Im Hinblick auf diese Deutungen drängen sich verschiedene Bemerkungen auf. Die erste Erklärung ist allgemein aufgegeben, da es unerklärlich bleibt, wie Jesus die Absicht haben konnte, einen wohlbegründeten Glauben an den davidischen Ursprung des Messias anzugreifen (vgl. die oben angeführten alttestamentlichen Texte). Das Neue Testament enthält keinen Beweis für eine solche Absicht, würde doch eine solche Verleugnung der

Heiligen Schriften seinen Gegnern Grund zur Anklage gegen ihn gegeben haben (Vgl. Jo 8,5). Zudem ist die Behauptung, Jesus habe nicht gewußt, daß er davidischer Abstammung sei, ganz an den Haaren herbeigezogen.[17] Ein frühes Stadium der neutestamentlichen Überlieferung (Röm 1,3) bezeugt die davidische Abstammung Jesu und zwar offensichtlich ohne irgendwelche apologetische Absicht. In späteren Stadien (Mk 10,47–48; Mt 1,1; Lk 3,31; 2 Tim 2,8) wird dieses Zeugnis wiederholt. Wenn Jesus den davidischen Ursprung des Messias geleugnet hätte, würde das dann nicht noch irgendeine andere Spur hinterlassen haben, da doch das Neue Testament Jesus so sehr als den zeichnet, der das Alte Testament erfüllt hat?

Heute stellt sich eigentlich nur die Wahl zwischen der zweiten und der dritten Erklärung. Hierin ist meiner Ansicht nach ein Unterschied zu machen. Zwar ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Evangelisten, insbesondere Matthäus mit seinen sekundären Hinzufügungen zu der Episode, in ihrem Bericht etwas der dritten Lösung Entsprechendes aussagen wollen.[18] Es stellt sich aber die berechtigte Frage, ob Jesus selbst im ursprünglichen «Sitz im Leben» des Vorfalls all das implizierte, was die Frühkirche im Licht ihres Oster- und Pfingstglaubens darunter verstand.

Es ist nicht unmöglich, daß die synoptischen Berichte über diese Episode nur ein Bruchstück des ganzen Berichts wiedergeben. Da der Rest des Dialogs ähnlichen Auseinandersetzungen mit Pharisäern gleicht (vgl. Mk 2,9. 17–19; 3,4), mag es sein, daß diese die erste Frage stellten, etwa so: «Du lehrst doch auch, daß der Messias Davids Sohn sei?», und statt mit «ja» oder «nein» zu antworten, stellte Jesus eine Gegenfrage (vgl. Mt 22,17). Die Antwort Jesu hätte dann die Form einer Debatte unter Schriftgelehrten gehabt und würde mehr bezweckt haben, den Pharisäern auf der Ebene der haggadischen Schriftauslegung zu begegnen, als zu insinuieren, daß er selber nicht davidischer Abstammung sei.[19] Die Frage ist, worauf der Ton liegt, denn der letzte Aspekt läßt sich nicht völlig ausschließen.

D. Daube gibt eine plausible Erklärung über den Hintergrund einer solchen Auseinandersetzung. Er unterscheidet in Mt 22 vier Typen exegetischer Fragen, die oft auch in der rabbinischen Überlieferung so gruppiert wurden.[20] Da ist die Frage der Pharisäer nach der dem Kaiser zu entrichtenden Steuer (15–22), die Frage der Sadduzäer nach der Leviratsehe und der Auferstehung (23–33), die Frage der Pharisäer nach dem großen Gebot im Gesetze (34–40) und schließlich die Frage der Pharisäer nach dem Messias als dem Sohn Davids (41–46). Diese Fragen entsprechen der rabbinischen Gruppierung von vier Fragen verschiedenen Charakters: *hokmāh* («Weisheit», d.h. halachische Interpretation von Gesetzestexten), *bōrût* («Vulgarität», d.h. Fragen, die dazu bestimmt sind, eine Auffassung ins Lächerliche zu ziehen), *derek 'ereṣ* («Weg des Landes», d.h. Grundsatz des sittlichen Verhaltens), und *haggadāh* («Erläuterung», d.h. die Deutung biblischer Stellen mit scheinbaren Widersprüchen). In diesem Fall würde Jesus eine *haggadāh*-Frage vorlegen, die sich aus dem Widerspruch zwichen dem Messias als Sohn Davids und dem Messias als Sohn des Herrn ergibt. Sie schließt in sich, daß beide Gedanken richtig sind: der Messias ist Sohn Davids (seiner irdischen Seinsweise nach), aber auch Herr Davids.[21] Da die Stelle so dunkel ist, können wir darüber nicht Gewißheit haben. Es läßt sich auch denken, daß Jesus mit seiner Antwort auch sagen wollte, der Messias sei politisch weniger engagiert, als das Bild, das man sich allgemein von ihm machte, wahrhaben wollte.[22]

Auf jeden Fall bildete sich mit den synoptischen Evangelien ein fortgeschritteneres Stadium der Davidssohn-Überlieferung heraus. Als die Evangelisten diese Episode in ihre Evangelien übernahmen, geschah dies beinahe sicher in der Absicht, die Mehrsinnigkeit des Kyriostitels auszuwerten und auf Jesus den Messias die Worte von Ps 110,1 anzuwenden. Zu jener Zeit schloß der Kyriostitel, der auf Jesus übertragen wurde, den klaren Gedanken in sich, daß er mit dem Jahwe des Alten Testaments irgendwie auf gleicher Stufe stehe. Die Verwendung von Ps 110,1 an anderen Stellen des Neuen Testaments betont überdies, daß Jesus zur Herrschaft und himmlischen Herrlichkeit erhöht wurde (vgl. Mk 16,9; 1 Kor 15,25; Eph 1,20; Kol 3,1; Hebr 8,1; 10,12–13; 12,2), und steht zuweilen im Gegensatz zu seiner Verwandtschaft mit David (Apg 2,29–35; 13,23–39; Hebr 1,3–13).[23]

Dazu sind drei Dinge zu bemerken: 1) Es ist höchst fraglich, ob dem davidischen Messias in vorchristlicher Zeit der Titel eines Menschensohnes gegeben wurde.[24] Deshalb ist es unwahrscheinlich, daß Jesus selbst sich in seiner dunklen Frage auf eine wohlbekannte Identifizierung des Messias bezog. 2) Die Jünger, wie sie in den frühesten Schichten des Evangeliums geschildert werden, vollzogen wahrscheinlich während des Erdenwirkens Jesu diese Identifikation nicht.[25] 3) Obwohl

Ps 110 sich nicht klar auf den Menschensohn bezieht und höchstwahrscheinlich nicht einmal auf den idealen und erwarteten davidischen Messias, deuten diese Glieder der Argumentation wahrscheinlich auf Jesus selbst hin. Die Anspielung auf Ps 110 in der Gerichtsszene (Mt 26,64 und Parallelstellen) legt dies nahe und ist zweifellos als Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung der Davidssohn-Überlieferung bei den Synoptikern anzusehen. Das Ende dieser Entwicklung, die in der glorreichen Erhöhung und der Gottessohnschaft Jesu gipfelt, wird im Barnabasbrief 12,10 ausdrücklich formuliert, wo Ps 110,1 als Argument zugunsten des Glaubens angeführt wird, daß Jesus «nicht der Sohn eines Menschen, sondern der Sohn Gottes» ist.

So ist der davidische Messias ein hervorragendes Beispiel eines biblischen Motivs, das sich in einer auch außerbiblisch bezeugten Überlieferung entfaltete, sich aber nie völlig von seinen biblischen Ursprüngen löste. Es wuchs und entfaltete sich über die Grenzen der alttestamentlichen Aussage hinaus und erhielt in der Auseinandersetzung, die Jesus mit den Pharisäern über den davidischen Ursprung des Messias führte, einen starken weiteren Anstoß.

[1] R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen [3]1958, 51, 137, 405.

[2] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, 28f., 50. Ähnlich E. Klostermann, Das Markusevangelium (Handbuch zum Neuen Testament, 3), Tübingen [4]1950, 129; B. H. Branscomb, The Gospel of Mark (Moffatt New Testament Commentary), London 1937, 222–225.

[3] The Gospel according to St. Mark, London 1953, 493. Vgl. auch R. P. Gagg, Jesus und die Davidssohnfrage. Zur Exegese von Markus 12,35–37, in: Theol. Zeitschrift 7 (1951) 18–30; O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957, 132–134.

[4] Vgl. S. Mowinckel, He That Cometh, Oxford 1956; S. Amsler, David, roi et messie (Cahiers théologiques, 49), Neuchâtel 1963; R. A. Carlson, David, the Chosen King, Stockholm 1964.

[5] 1QS = Gemeinderegel von Qumran, Höhle 1; 1 QSa = Versammlungsregel (= 1Q28a; vgl. unten, Anm. 10); CD = Damaskus-Dokument; 4QPatrBless = Segenssprüche der Patriarchen, Qumran, Höhle 4; 4QIs[a] = Erster Isaias-Kommentar aus der vierten Höhle von Qumran. Eine Bibliographie über den Messianismus von Qumran findet sich in meinem Aufsatz in: Cath. Bibl. Quarterly 27 (1965) 349–350, Anm. 7.

[6] Vgl. J. Carmignac, Les textes de Qumran, Paris 1963, II. 13; L. Silbermann, The Two Messiahs of the Manual of Discipline, in: Vet. Test. 5 (1955) 77–82; M. Smith, What is Implied by the Variety of Messianic Figures?, in: Journ. Bibl. Lit. 78 (1959) 66–72.

[7] Vgl. J. M. Allegro, in: Journ. Bibl. Lit. 75 (1956) 174–175.

[8] Vgl. Journ. Bibl. Lit. 77 (1958) 353.

[9] Vgl. Journ. Bibl. Lit. 75 (1956) 180–181, 183–184.

[10] Vgl. D. Barthélemy und J. T. Milik, Qumran Cave I (Discoveries in the Judean Desert, 1), Oxford 1955, 110, 117. Über das Problem des Lebens vgl. meine Bemerkungen in: Cath. Bibl. Quarterly 27 (1965) 367.

[11] In diesem Text begegnen wir zum erstenmal dem Titel «Sohn Davids», der im Zusammenhang mit den Erwartungen der palästinensischen Juden gebraucht wird. Vgl. ferner: E. Lohse, Der König aus Davids Geschlecht. Bemerkungen zur messianischen Erwartung der Synagoge, in: Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für Otto Michel, Leiden 1963, 337–345.

[12] In dieser Hinsicht ließe sich das Targum zu den Propheten zitieren, zu Is 11,1; Midrasch Ps 18,36; Ps 21,1. Vgl. ferner H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament, München 1928, IV, 452–465.

[13] Man könnte versucht sein, zu denken, daß die Frage sich aus dem Glauben der Essener an zwei Messiasse ergab: an einen Messias Aarons und einen Messias Israels. Es liegt jedoch kein Beweis dafür vor, daß das den Hintergrund bildete, der zu dieser Frage führte. Es geht hier nur um den davidischen Messias.

[14] Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Berlin [2]1934, 440. Vgl. auch C. G. Montefiore, The Synoptic Gospels, London 1909, I, 290–292.

[15] Z. B. V. Taylor, a.a.O., 492; A. H. M'Neile, The Gospel according to St. Matthew, London 1915, 328.

[16] Das Evangelium nach Markus (Das Neue Testament deutsch, 1), Göttingen, [10]1963, 164–165. Vgl. P. Bonnard, L'évangile selon saint Matthieu (Commentaire du Nouveau Testament, 1), Neuchâtel 1963, 330–331.

[17] Vgl. W. Michaelis, Die Davidssohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (Hrg. H. Ristow und K. Matthiae), Berlin [2]1961, 317–330, insbesondere 321–324.

[18] a.a.O., 318–319; vgl. B. M. F. van Iersel, ‚Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten (Supplements to Novum Testamentum, 3), Leiden 1964, 171–173.

[19] Vgl. R. P. Gagg, a.a.O., 24–29. Wir gehen mit dem Aufsatz nicht in allen Einzelheiten einig.

[20] The New Testament and Rabbinic Judaism. London 1956, 158–163. Wenn wir Daube zitieren, wollen wir damit nicht sagen, daß er dieses Vier-Fragen-Schema mit dem Wirken Jesu selber identifiziere; es mag, wie er nahelegt, auf die Evangelisten zurückgehen.

[21] Vgl. J. Jeremias, Jesus' Promise to the Nations (Studies in Biblical Theology, 24) (Naperville, Ill., 1958) 53.

[22] Vgl. O. Cullmann, a.a.O., 132–134.

[23] Vgl. E. Lövestamm, Die Davidssohnfrage, in: Svensk Exegetisk Arsbok 27 (1962) 72–82.

[24] Vgl. H. H. Rowley, The Suffering Servant and the Davidic Messiah, in: The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament, Oxford [2]1965, 82–84.

[25] a.a.O., 84.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH FITZMYER

Geboren 1920 in Philadelphia (USA), Jesuit, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Loyola Universität Chicago, an der John Hopkins Universität in Baltimore und am Bibelinstitut in Rom. In Baltimore doktorierte er 1956 mit der Dissertation: The Syntax of Imperial Aramaic, und das Lizentiat in Bibelwissenschaften erwarb er 1957. Er war Professor an den Universitäten von Baltimore und Pennsylvania und doziert jetzt Neues Testament am Woodstock College. Er ist Mitarbeiter von: Theological Studies und Catholic Biblical Studies und veröffentlichte: An Introductory Bibliography for the Study of Scripture (1961) und The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I (1966).

David Michael Stanley

Die Predigt der Urkirche und ihr traditionelles Schema

Der vorliegende Aufsatz hat zum Ziel, aus den Reden, die in der Apostelgeschichte (2,14–36; 3,12 bis 26; 4,8–12; 5,29–32; 10,34–43) dem Petrus zugeschrieben werden, und aus der Ansprache des Paulus an die Juden von Antiochien in Pisidien die Grundstruktur des Kerygmas zu erheben, die unter der Leitung des Petrus von der Gruppe der Urapostel geschaffen und von der Urkirche zur Tradition gemacht wurde. Daß zur Zeit, da Paulus seine Briefe verfaßte, in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts, wirklich ein solches traditionelles Schema vorlag, scheint außer Zweifel. Paulus spielt auf diese apostolische Überlieferung an als auf etwas, das ihm selbst übergeben wurde (1 Kor 15,1) als auf etwas Einzigartiges, Heiliges, außer aller Diskussion Stehendes, das von Petrus und den Zwölfen beglaubigt worden ist.

In einem berühmten kleinen Buch, das vor dreißig Jahren erschien, hatte C. H. Dodd die darnach von weiten Kreisen übernommene Ansicht vertreten, die Petrusreden in der Apostelgeschichte beständen zur Hauptsache aus Stoffen, die auf «die aramäisch sprechende Kirche von Jerusalem» zurückgingen.[1] Nun aber hat Ernst Haenchen in seinem monumentalen Kommentar zur Apostelgeschichte sich dieser Ansicht widersetzt.[2] Er zieht die Auffassung von Martin Dibelius vor, wonach diese Predigten von Lukas verfaßt seien, wenn man auch zugeben müsse, daß der biblische Schriftsteller «sie freilich nicht aus dem Blauen gegriffen» habe.[3] Einer der Hauptgründe für diese Auffassung Haenchens ist die notwendige funktionale Rolle, die diese Reden für die strukturelle Einheit des ganzen Buches spielen[4], und der Umstand, daß sie so sehr auf die verschiedenen Situationen zutreffen, für die sie verfaßt worden sind.[5] Da wir uns aus verschiedenen Gründen nicht auf eine Erörterung der Frage einlassen können, ob diese Reden einen echten Überlieferungscharakter aufweisen, übernehmen wir die nahezu allgemeine Auffassung der heutigen Exegeten, wonach diese Reden, auch wenn sie vom Verfasser der Apostelgeschichte zusammengestellt sein mögen, nebst gewissen redaktionellen Zusätzen, wodurch Lukas sie auf eine bestimmte Situation anpaßte, echte Reminiszenzen an eine durchaus urtümliche Christologie aufweisen, die in die Anfänge der Reflexion der Kirche über die Ereignisse zurückgehen müssen, die den Brennpunkt ihres Glaubens bildeten.[6]

Dieses apostolische Kerygma war das Ergebnis der kollektiven, selbsterlebten Erfahrung, die die Zwölfe von den Hauptereignissen des öffentlichen Lebens Jesu sowie von seiner neuen, nachösterlichen Existenz besaßen, und es bildete das offizielle, öffentliche Zeugnis über Christus, das später die fundamentale Einheit der gesamten neutestamentlichen Literatur begründete. Wie wir hier aufzeigen werden, «durchzieht das Schema des Kerygmas das ganze Neue Testament und verleiht ihm bei all seiner Verschiedenheit eine tiefe Wesenseinheit».[7] Der Inhalt des Kerygmas besteht in einer genau bestimmten Abfolge von Ereignissen, die mit dem Wirken Johannes des Täufers beginnen und mit der Auffahrt des auferstandenen Christus endigen (Apg 1,21–22). Wir werden uns hier in erster Linie mit dem Inhalt der apostolischen Predigt, wie sie in den Reden der Apostelgeschichte wiedergegeben wird, befassen, um ihre Grundstruktur herauszuarbeiten, ihre Christologie, wie sie uns in den Würdetiteln, die unserem Herrn verliehen werden, entgegentritt, und ihre Verwendung der alttestamentlichen «testimonia».

1. DIE GRUNDSTRUKTUR DES KERYGMAS

Seinem ursprünglichen Sinne nach besteht das Kerygma in einer von Gott geschenkten Hoffnungsbotschaft an eine nichtchristliche Welt, die an

ihrem Heil verzweifelt: Gott hat die Menschheit auf erhabenste Weise endgültig erlöst durch das Erdenleben Jesu, das durch dessen Erhöhung in den Himmel gekrönt wurde. An diese Hoffnungsbotschaft schloß sich die Einladung an, darauf die Antwort des christlichen Glaubens zu geben und diese mit dem Empfang der Taufe zu besiegeln.

Die Hoffnungsbotschaft

Die apostolische Verkündigung der «Frohbotschaft» der Errettung war nach den Reden in der Apostelgeschichte, mit denen wir uns hier befassen, durch zwei antithetische Themen strukturiert. Erstens bildet Jesu Tod durch die Hand der Juden und Römer einen Kontrast zu seiner Verherrlichung durch Gott. Die Anklage, die Petrus gegen seine früheren Religionsgenossen erhebt (Apg 2,23–24), zieht sich wie ein Leitvers durch alle diese Reden: «Ihr habt ihn durch den Arm der Gesetzlosen ans Kreuz geschlagen und aus dem Wege geschafft – Gott aber hat ihn ... auferweckt ...» (vgl. Apg 2,36; 3,13–15; 4,10; 5,30; 10,39–40; 13,27–30). Diese polemische Note wird durch die emotional gefärbten Ausdrücke zur Bezeichnung des Todes Jesu noch verschärft (das einfache Wort «sterben», das zu einem charakteristischen paulinischen Begriff werden wird, kommt nie vor!): «aus dem Wege schaffen» (Apg 2,23; 10,39; 13,28); «annageln» (Apg 2,23); «kreuzigen» (Apg 2,36; 4,10); «töten» (Apg 3,15); «ermorden» (Apg 5,30); «aufhängen» (Apg 5,30; 10,39). Es ist auch zu bemerken, daß der Blick sich nicht so sehr auf die Auferstehung als auf die Erhöhung Christi richtet, und diese wird fast durchgehend Gott dem Vater zugeschrieben: «Gott hat ihn auferweckt» (Apg 2,32; 3,26; 5,30; 13,33; 13,37), ihn «verherrlicht» (Apg 3,13) oder «erhöht» (Apg 2,32; 5,31; vgl. auch Apg 2,36). Wenn einfach von der Auferstehung Christi die Rede ist, wird von Gott gesagt, er habe ihn «vom Tod» erweckt (Apg 3,15; 4,10; 13,30.34; vgl. den gleichbedeutenden Satz Apg 2,24) oder «am dritten Tag» (Apg 10,40). Da die griechischen Ausdrücke für «auferwecken» somit den Akt der Auferstehung bezeichnen, war es eher gegeben, daß man in den ersten Jahren von der Erhöhung Jesu durch Gott sprach. Das ging vielleicht auf den Einfluß zurück, den gewisse alttestamentliche Texte, auf die, wie wir sehen werden, das Kerygma anspielt, auf die christliche Terminologie ausgeübt haben.

Die zweite Antithese, die in diesen Reden vorliegt, betont den Gegensatz zwischen dem Zustand Jesu während seines Erdenlebens und seinem neuerworbenen Zustand seiner Verherrlichung. Zuerst wurde Jesus verkündigt als «ein Mann, von Gott vor euch beglaubigt durch Machttaten, Wunder und Zeichen, die Gott in eurer Mitte durch ihn gewirkt hat, wie ihr selber wißt» (Apg 2,22). Petrus berichtet dem Cornelius über die Höhepunkte des öffentlichen Wirkens Christi: Wie er «nach der Taufe, die Johannes verkündete, von Galiläa aus begann»; «wie Gott ihn mit dem Heiligen Geiste und mit Kraft gesalbt hat»; wie er «wohltatenspendend und alle vom Teufel Besessenen heilend umherzog, da Gott mit ihm war», und wie die Zwölfe nun «Zeugen all seiner Taten sind, die er im Judenland und in Jerusalem vollbracht hat» (Apg 10,37–39). Die dem Paulus zugeschriebene Version des Kerygmas betont die davidische Abstammung Jesu (Apg 13,23) und das Zeugnis des Täufers, daß Jesus ein größerer Mann sei als er selber (Apg 13,25).

Obwohl an den angeführten Stellen Jesus einfach als Mensch hingestellt wird, läßt die Verkündigung seiner Verherrlichung keinen Zweifel daran, daß Jesus nun göttliche Macht erlangt hat. «Weil er also durch Gottes Hand erhöht wurde, und weil er die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater empfangen hatte, hat er diesen nun ausgegossen, wie ihr es selber seht und hört» (Apg 2,33), sagt Petrus an Pfingsten. In der Tat «hat Gott ihn zum Herrn und Messias gemacht» (Apg 2,36); «er hat Jesus, seinen Knecht, verherrlicht» (Apg 3,13), und durch die Macht des göttlichen Namens, *Kyrios*, der Jesus verliehen worden ist, wurde ein von Geburt an Lahmer geheilt (Apg 3,16). Ja, nur durch diesen göttlichen Namen kann für die Menschheit Heil kommen (Apg 4,12), und seine Jünger gehorchen dem Herrn Jesus im Gehorsam, den sie Gott selber schulden: «Er gab uns den Auftrag, vor dem Volke zu verkünden und zu bezeugen, daß er durch Gottes Bestimmung der Richter der Lebendigen und der Toten ist» (Apg 10,42).

Es macht jedoch den Anschein, in diesem frühen Stadium werde erwartet, daß Jesus erst bei seiner Wiederkunft voll in sein messianisches Amt eintreten werde. Dieses abschließende Heilsereignis hängt von der Bekehrung der Juden ab: «So geht jetzt in euch und bekehret euch, um Tilgung eurer Sünden zu erhalten, damit Zeiten der Tröstung vom Herrn kommen und er den euch Zugedachten sende: Christus Jesus. Ihn mußte der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten der allgemeinen Wieder-

herstellung, wovon Gott von je durch den Mund seiner heiligen Propheten gesprochen hat» (Apg 3,19–21).

Die Einladung, den christlichen Glauben anzunehmen und sich taufen zu lassen

Das Kerygma hatte zum Ziele, die der Kirche Fernstehenden zu einer religiösen Umorientierung zu führen und sie zu einem Akt des Glaubens zu bringen, der dann dadurch besiegelt wurde, daß sie die Taufe annahmen: «Kehret um! Jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung eurer Sünden, und ihr werdet den Heiligen Geist als Gabe empfangen» (Apg 2,37–38). Wie ich andernorts aufgezeigt habe,[8] leitet sich die deskriptive Formel «Taufe auf den Namen Jesu» höchstwahrscheinlich davon ab, daß der Neophyte gleichzeitig einen Akt des Glaubens an Jesus als den Herrn (da *Kyrios* der «neue Name» ist, der dem verherrlichten Christus vom Vater verliehen wurde: Phil 2,9–11) vollzog. Daß die Kirche der Apostel die Taufe als «Besiegelung» des rechtfertigenden Glaubens als notwendig erachtete, ergibt sich aus der Bemerkung des Paulus über die Beziehung zwischen der Beschneidung und dem Glauben Abrahams (Röm 4,11).

II. DIE URGESTALT DER CHRISTOLOGIE

Aus dieser kursorischen Zusammenfassung des Inhalts der apostolischen Verkündigung erhellt ohne weiteres der urtümliche Charakter ihrer Christologie. Weder von der Menschwerdung noch von der Präexistenz als Sohn Gottes ist die Rede. In diesem Frühstadium wird Jesus nirgends der Titel «Sohn Gottes» gegeben. Wie es nach Apg 9,20 den Anschein macht, war Paulus einer der ersten, der ihn in seiner Predigt verwendete. Wir finden auch keine ausdrückliche Aussage über die Erlösungsabsicht des Todes Jesu, wie sie etwa in 1 Kor 15,3 gegeben wird, oder über dessen stellvertretende Wirkkraft. Auch wird nirgends eine Anspielung darauf gemacht, daß Gott oder Christus dieses Werk der Erlösung aus Liebe zu den Menschen vollbracht haben. Um genau zu bestimmen, wie weit das theologische Verständnis des Christusereignisses in diesem frühen Stadium der Reflexion der Kirche gelangt war, prüfen wir die verschiedenen Titel, die in den in der Apostelgeschichte enthaltenen kurzen Abrissen des Kerygmas Christus verliehen werden.

Der Gottesknecht

Die Übertragung dieses Titels auf den erhöhten Christus wird Petrus zugeschrieben: «Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht verherrlicht – Jesus, den ihr ausgeliefert habt...» (Apg 3,13). Später sagt der Autor der Apostelgeschichte, der Evangelist Philippus habe seine Version des Kerygmas auf die berühmte Stelle bei Deuterojesaja getützt, die vom stellvertretenden Leiden und Sterben des Knechtes und seiner Erhöhung durch Gott spricht (Is 52,13 bis 53,12). Es scheint zwar ein wenig zweifelhaft, ob wirklich die Kirche der Apostel in ihrer theologischen Reflexion das Thema des leidenden und verherrlichten Gottesknechtes schon so früh als einen geeigneten Ausdruck für den Erlösungscharakter des Todes Jesu empfand. Es kann aber ganz gut der Fall sein, daß die Bezeichnung Gottesknecht verwendet wurde, aber, wie Apg 3,13 das nahelegt, zuerst nur zur Bezeichnung des erhöhten Christus. Erst in einem späteren Stadium (wofür die Formel in 1 Kor 15,3 ein Beispiel bildet) wurde es gebräuchlich, den stellvertretenden Charakter des Todes Christi anzudeuten. Bemerkenswerterweise verwendet nämlich die Petrusrede das Knechtsmotiv, um die Gegenwart des verherrlichten Christus in der christlichen Gemeinde zu erklären: «Für euch vor allem hat Gott seinen Knecht auferweckt und gesandt, um euch zu segnen, indem ein jeder von euch sich von seinen bösen Wegen abwendet» (Apg 3,26).

Der Gesalbte

Wie es scheint, hing in der Urkirche dieser Titel eng mit dem vorhergehenden zusammen, wie aus dem Bruchstück eines sehr alten Gemeindegebets erhellt, das uns in Apg 4,24–30 erhalten ist. Aus der griechischen Form dieses Ausdrucks ergab sich der vertraute Name Christus, während die hebräische Version uns das Wort Messias lieferte. Der Titel tritt in der apostolischen Verkündigung häufig auf und proklamiert den christlichen Glauben, daß Jesus die von Gott geschenkte Antwort auf die messianische Hoffnung Israels ist (Apg 2,36; 3,18; 10,36). Insbesondere zeigt seine Verwendung an, daß die göttliche Verheißung, die dem König David von Nathan verkündet wurde (2 Sm 7,14), in das Kerygma, das von der davidischen Abstammung Jesu sprach (Apg 13,23), eingefügt worden war. Gleichzeitig proklamiert er, daß Jesus bei

seiner Taufe am Jordan «mit dem Heiligen Geist und mit Kraft gesalbt» worden war (Apg 10,37).

In den ganz ersten Jahren der judenchristlichen Gemeinde mag jedoch dieser Titel nur für den Christus der Parusie verwendet worden sein, wie ein sehr alter Text, der in Apg 3,20 aufgenommen wurde, nahezulegen scheint. Der erhöhte Christus wird bei seiner Wiederkunft voll in sein messianisches Amt eintreten.

Der Prophet

Diese archaische Bezeichnung Jesu im Kerygma (Apg 3,22), die nach und nach außer Gebrauch kam, geht zweifellos auf Dt 18,5 zurück, wo es von Moses heißt, er habe das Kommen eines andern, ihm gleichen Propheten vorausgesagt. Im Spätjudentum werweißte man viel über diese geheimnisvolle eschatologische Gestalt, die schließlich mit dem *Elias redivivus* identifiziert wurde (vgl. Mal 3,1ff; 4,5; Sir 48,10). Unter den Evangelisten wendet einzig der Verfasser des vierten Evangeliums diesen Titel auf Jesus an (Jo 1,45; vgl. V.21). Die Synoptiker suchen Johannes den Täufer als den Propheten der Endzeit hinzustellen (Mk 9,12–13 par.).

Der Herr

Während die genannten Titel nicht einmal die Gottheit des erhöhten Christus insinuieren, tun das die folgenden ganz unzweideutig. Der Name *Kyrios*, Herr, mag die Übergangslinie bilden. In seiner aramäischen Form scheint er als ehrende Bezeichnung für Jesus während seines Erdenlebens verwendet worden zu sein: *Mari, Mari* (vgl. Mk 7,21). Theologisch relevanter ist seine liturgische Verwendung im Satz der alten palästinensischen Gemeinden: *Maran atha* («Komm, unser Herr!»), der wahrscheinlich eine eucharistische Akklamation war, die den Glauben an die göttliche Natur Jesu ausdrückte (1 Kor 16,22; vgl. Apg 22,20). Obwohl sich die heutigen Bibelwissenschaftler darüber streiten, ob die Verwendung des Titels «Herr» in der Kirche der Apostel den christlichen Glauben an seine Gottheit ausdrückte, ist es doch bedeutungsvoll, daß die Septuaginta, die von alexandrinischen Juden in den unmittelbar der christlichen Ära vorangehenden Jahrhunderten angefertigte griechische Übersetzung der hebräischen Schriften, den Gottesnamen Jahwe mit *Kyrios* wiedergab. Bekanntlich wurde der Text von Joel 3,5 (LXX): «Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden» auf die Anrufung des göttlichen Namens Christi (nämlich *Kyrios*) bezogen. Daß Ps 110,1 im Kerygma häufig gebraucht wurde, um die Wirkung der Erhöhung Jesu als Teilhabe an der einzig dem Vater zustehenden Prärogative eines universalen Herrn auszudrücken (er wurde zur Rechten Gottes inthronisiert), trug aller Wahrscheinlichkeit nach dazu bei, daß sich das Wort «Herr» zu einem göttlichen Titel für den erhöhten Christus entwickelte.

Der universale Richter

Von einer anderen Funktion, die das Alte Testament Gott zuschreibt, wurde verkündigt, daß sie bei seiner Erhöhung auf Christus übertragen worden sei: «Richter der Lebendigen und der Toten» (Apg 10,42; vgl. 17,30–31). Nach dem Glauben Israels hatte Jahwe allein das Amt eines «gerechten Richters» (Gn 18,25) inne, und seine Gnadentaten zugunsten seines Volkes waren «Gerichte». Dadurch, daß die Frühkirche Christus als Richter bezeichnete, konnte sie ihrem Glauben an seine Gottheit Ausdruck geben.

Der Heiland

Dieser Titel war in der Terminologie des Alten Testaments praktisch mit dem vorhergehenden gleichbedeutend: Jahwe als Richter rettete Israel, indem er für dessen Rechte eintrat; die Siege der Israeliten waren «Taten der Gerechtigkeit Jahwes» (Ri 5,11). Der erhöhte Christus wird im Kerygma «Heiland» genannt (Apg 5,31; 13,23). Die hellenistische religiöse Welt wandte das Wort auf Äskulap, den Gott der Medizin, an; auch im Kaiserkult wurde es als Gottesname gebraucht. In aramäischen Kreisen wurde wohl nicht das Bedürfnis verspürt, den Beinamen «Heiland» zu gebrauchen, da dieser schon in seinem theophorischen persönlichen Namen (Ješua = «Jahwe ist Heil») enthalten war, und nach dem Neuen Testament steht es fest, daß die palästinensischen Gläubigen sich der christologischen Bedeutung des Namens Jesu voll bewußt waren (vgl. Mt 1,21; Lk 1,31ff.).

Andere göttliche Titel

Ein anderer Titel, der im Kerygma auf den erhöhten Christus übertragen wurde, ist eine Bezeichnung, die mit «Fürst», «Anführer» oder «Urheber» wiedergegeben werden kann (das griechische Wort

ist *archegos*: Apg 3,15; 5,31). Petrus nennt Christus «den Urheber des Lebens» und erklärt: «Gott hat ihn zu seiner Rechten erhoben als den Anführer und Heiland.» Dieser Beiname wird später vom Verfasser des Hebräerbriefes aufgegriffen werden, um den erhöhten Christus als den Anführer des neuen Israel (Hebr 2,10; 12,2) auf der Reise nach dem himmlischen Jerusalem zu bezeichnen.

Das Kerygma charakterisiert Jesus auch als «den Heiligen und Gerechten» (Apg 3,14) – Titel, die der Terminologie des Deuterojesaja entnommen sind, wo jedoch der Beiname «der Gerechte» Jahwe selbst vorbehalten wird (Is 40,26; 41,23; 51,15; 55,13). Das Adjektiv «gerecht» wird auf den Gottesknecht angewendet (Is 53,11). Und doch wird auch dieser Titel im eigentlichen Sinne nur von Gott selber ausgesagt (Is 45,21).

III. DAS ALTE TESTAMENT IN DER VERKÜNDIGUNG

Wir haben bereits auf den unmißverständlich polemischen Ton hingewiesen, der im Urkerygma vorliegt und zum Ausdruck kommt in der Antithese: «Ihr habt Jesus getötet – Gott aber hat ihn auferweckt!» – eine Anklage, die nur dadurch gemildert wird, daß man Unwissenheit in Anrechnung bringt (Apg 3,17; 13,27). Das scheint nahezulegen, daß diese in der Apostelgeschichte erhobenen Beschuldigungen auf eine Periode zurückgehen, in der noch keine klar umrissene soteriologische Synthese vorlag. Die erlösende Natur des Todes Jesu wird jedoch «dem bestimmten Willen und Plan Gottes» (Apg 2,23) zugeschrieben und wenigstens durch eine allgemeine Berufung auf «die Schriften» (Apg 3,17–18; 13,27–29) verdeutlicht.

Wenn wir die spezifisch alttestamentlichen Texte, auf die sich das Kerygma beruft, prüfen, so ergibt sich die bemerkenswerte Feststellung, daß man solche *testimonia* mit Vorliebe den Psalmen entnahm. Wie Balthasar Fischer mit Recht bemerkt hat, begannen die Christen erst im späten zweiten oder frühen dritten Jahrhundert die Psalmen in ihrer Liturgie zu verwenden, «im Zuge einer biblizistischen Rückzugsbewegung..., mit der die junge Kirche sich vom Hymnenwesen absetzte, nachdem dieses durch gnostischen Mißbrauch entscheidend kompromittiert worden war».[9]

Ps 16,10 («Du wirst deinen Heiligen nicht schauen lassen die Verwesung») wird zum Beweis dafür angeführt, daß David «die Auferstehung des Messias vorausgesehen und von ihr gesprochen hat» (Apg 2,30–31). Das Kerygma des Petrus bringt dieses Ereignis mit der Erhöhung Jesu und seiner Erhebung auf den Thron Davids (V. 30) in Zusammenhang und sieht in ihm eine Erfüllung der von Nathan ausgesprochenen dynastischen Weissagung (2 Sam 7,12ff.; Ps 89,3–4. 19–37). In der dem Paulus zugeschriebenen Predigt (Apg 13,34–39) wird Ps 16,10 ebenfalls auf die göttliche Verheißung an David bezogen, indem die in Deuterojesaja gemachte Anspielung darauf zitiert wird (Is 55,3).

Zwei andere Psalmstellen werden im Zusammenhang mit Ps 16,10 angeführt. Die erste von ihnen, Ps 110,1, sollte zu einem *locus classicus* werden, wurde sie doch im Neuen Testament fortwährend zitiert. «Weil er also durch Gottes Hand erhöht wurde, und weil er die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater empfangen hatte, hat er diesen nun ausgegossen, wie ihr es selber seht und hört. Nicht David ist ja in die Himmel aufgestiegen, vielmehr lautet sein Wort: ‚So hat der Herr gesprochen zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich dir deine Feinde als Schemel unter die Füße lege!'» (Apg 2,33–35). Die andere Psalmstelle (Ps 2,7) sollte insbesondere in der paulinischen Christologie Verwendung finden, da sie eine Anspielung auf die Gottessohnschaft des erhöhten Christus enthält. Apg 13,32–33 gebraucht den Vers, um die Auferstehung Christi zu beschreiben, und zwar wird diese ähnlich gesehen wie im Römerbrief, wo Paulus von der Einsetzung «zum Sohne Gottes voll Macht... kraft der Auferstehung von den Toten» (Röm 1,4) spricht. Wie erinnerlich, wurde ein sehr altes Gemeindegebet als Midrasch zu Ps 2 (Apg 4,27–28) geschaffen. Es liegt darin wohl eine der frühesten judenschristlichen Aussagen über den Erlösungscharakter des Todes Jesu.

Auch aus Ps 118,22 ergab sich für das Kerygma ein Bild des erhöhten Herrn Jesus: «Er ist ‚der Stein, der von euch, den Erbauern, verworfen – aber zum Hauptstein wurde', und das Heil ist in keinem andern. Denn kein anderer Name ist unter dem Himmel den Menschen gegeben, daß wir in ihm das Heil erlangen sollten» (Apg 4,11–12).

In ihren Versuchen, den Heilstod und die Auferstehung Christi darzulegen, zwang die Predigt der Apostel auch die bedeutungsvollen Gestalten der Geschichte des Alten Testaments in ihren Dienst, die so zu Typen dessen wurden, «der da kommen sollte». Die Erhöhung Jesu ist die Erfüllung der göttlichen Verheißung an Abraham (Gn 12,2; 22,18) und des Bundes, den Gott mit ihm geschlossen hatte (Apg 3,25). Christus ist der escha-

tologische Prophet, den Moses in Dt 18,15 verhieß und von dem er sagte, daß Gott ihn «erwekken» werde – ein Ausdruck, der wahrscheinlich das christliche theologische Vokabular prägte (Apg 3,22–24). Wir haben schon Kenntnis genommen von der davidischen Typologie, von der ein so häufiger Gebrauch gemacht wurde. Der verherrlichte Christus wird schließlich als erhöhter Gottesknecht verkündet, dessen Lob vor allem der vierte Gottesknecht-Gesang des Deuterojesaja gesungen hatte (Apg 3,13).

IV. DAS KERYGMA UND DIE EINHEIT DES NEUEN TESTAMENTS

Das apostolische Kerygma richtete sich an Außenstehende in der Absicht, sie zum Christentum zu bekehren. Es ist jedoch nicht zu vergessen, daß das gleiche apostolische Zeugnis (soweit es den Inhalt betrifft) im Grunde auch in das Herz der Christengemeinde hineingesenkt wurde (Apg 2,42), wo «die Apostel mit großer Kraft das Zeugnis von der Auferstehung des Herrn Jesus ablegten» (Apg 4,33). Dementsprechend darf im Kerygma der Schlüssel zur Einheit des gesamten Neuen Testaments gesucht werden. «Welches auch die literarische Gestalt – Evangelien, Geschichte, Briefe, Apokalypse – und wer auch der Autor sein mag – Lukas, Paulus, Johannes, der Verfasser des Hebräerbriefes –: das Kerygma läßt sich im Werk feststellen.»[10] Die ursprüngliche Predigt verkündigte Jesus als «Herrn und Messias»; seine Person sein Wort und Werk ist im Kerygma enthalten, das dem ganzen Corpus der neutestamentlichen Literatur seine Einheit gibt.

Es scheint jedoch, daß dieser Behauptung von dem ersten Beitrag zum heiligen Schrifttum der Christen, von den Paulusbriefen, widersprochen werde. Um diesem Einwand zu begegnen, lassen sich bei Paulus natürlich da und dort Bruchstücke lapidarer Formeln von kerygmatischem Klang herausgreifen (1 Kor 15,3ff.; Röm 1,1–4; 8,31ff.; 10,8–9).[11] Eine tiefer reichende Antwort liegt in der Tatsache, daß die dauernde Authentizität der christlichen Botschaft in erster Linie sich nicht von dem herleitet, was den Aposteln von den Worten und Taten Jesu in Erinnerung geblieben war, sondern vom geisterfüllten Verständnis der Person Jesu und seines Erlösungswerkes. Daß Paulus von den Gleichnissen und Aussprüchen Jesu Kenntnis hatte, habe ich andernorts darzutun versucht.[12] Er ist sich jedoch bewußt, daß seine Autorität als Verkünder des Evangeliums darauf beruht, daß er «den Geist Christi» besitzt (1 Kor 2,16), und im Vertrauen darauf läßt er, wenn er etwas zur Lehre unseres Herrn hinzufügt, es «im Namen des Herrn» im öffentlichen Gottesdienst vorlesen (vgl. 1 Thess 5,27; Kol 4,16), da diese lebendige Überlieferung nur eine Ausweitung des Kerygmas darstellt. Der von Paulus errichtete Überbau gründet auf «Jesus Christus selbst» (1 Kor 3,10ff.).

Die Geheime Offenbarung ist nur das zu einer Apokalypse umgeformte Kerygma. Ihre Zentralbotschaft, daß der auferstandene Christus Herr der Geschichte ist, bildet das Hauptthema der apostolischen Verkündigung. Die schriftlich niedergelegten Evangelien, die höchste theologisch-literarische Leistung der Kirche der Apostel, sind nichts anderes als das auf vier verschiedene Weisen orchestrierte Kerygma. Nicht so recht gewürdigt wird vielleicht, daß die Evangelien vier persönliche «Spiritualitäten» darstellen, die (wie die der Paulusbriefe) mehr das Werk des schöpferischen Dynamismus des Geistes sind als der wenn auch noch so genauen Erinnerung an die «rohen Tatsachen» aus dem irdischen Wirken Jesu. Ihre wesentliche Eigenschaft als «Frohbotschaft» ergibt sich aus der lebendigen Bezeugung des christlichen Glaubens durch vier hervorragende Repräsentanten der Kirche der Apostel, welche die *dicta et facta Jesu* getreu in sich inkarnierte, aber so auswählte, deutete und zuweilen umformte, daß sie dem Plane Gottes dienen, die rettende Wahrheit des «Wortes von diesem Heil» (Apg 13,26) vor Augen zu stellen.

DAVID MICHAEL STANLEY

Geboren 1914 in den USA, Jesuit, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität St. Louis und doktorierte 1952 am Bibelinstitut in Rom. Nebst seiner Dissertation: Christ's Resurrection in Pauline Soteriology (1952) veröffentlichte er als Professor für Neues Testament am Regis College (Willowdale, Canada) und an der Universität Iowa (USA) zahlreiche Artikel in: Biblica, Theological Studies, Catholic Biblical Quarterly, Worship, Scripture und als größeres Werk: The Church in the New Testament.

[1] C.H. Dodd, The Apostolic Preaching and Its Developments, London [2]1963, 20.

[2] E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Göttingen [13]1961, 148.

[3] Ebd. 73: «Der Autor hat sie freilich nicht aus dem Blauen gegriffen: das Kerygma von Jesus und der Schriftbeweis speisen die Missionspredigten der Acta...» Vgl. auch 148f.

[4] Ebd. 172: «Man lese einmal die Apg im Zusammenhang, aber ohne ihre Reden. Dann wird man spüren, in wie hohem Grade diese Reden dem Buch sein geistliches Gewicht geben.»

[5] Ebd. 149.

[6] A. Hunter, Introducing New Testament Theology, London 1957, 65. Vgl. auch das abgewogene Urteil von J. Schmitt, Jésus ressuscité dans la prédication apostolique, Paris 1949, 31.

[7] A. Hunter, a.a.O., 68.

[8] D. Stanley, The Apostolic Church in the New Testament, Westminster 1965, 189–192.

[9] B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, Freiburg i. Br. 1949, 3.

[10] A. Hunter, a.a.O., 70.

[11] C.H. Dodd, History and the Gospel, London [2]1964, The Historical Tradition in the New Testament, 29–52.

[12] D. Stanley, Pauline Allusions to the Sayings of Jesus, in: Cath. Bibl. Quart. 23 (1961) 26–39.

Übersetzt von Dr. August Berz

Jules Cambier

Paulus und die Tradition

Nach der Konzeption des hl. Paulus ist die christliche Überlieferung die *Erklärung des Kommens Christi*, wie sie in den Kirchen getreu gegeben und gelebt wird; alles, was vor Christus von Gott geoffenbart worden ist, bedarf der Klärung und Erhellung durch Christus und wird christliche Lehre und Tradition. Die Apostel sind die Diener der Mysterien Gottes (1 Kor 4,1) und des göttlichen Handelns, das in der Kirche am Werke ist und die Christen in der Treue zu Christus erzieht. Diese Treue ist vor allem Treue zu den Worten des Herrn und zu dem Evangelium, das Paulus geoffenbart worden ist. Doch ist sie auch Treue zum Geist des Herrn, der Paulus gegeben ist, um das Ereignis Christi zu erklären, mit dem Ziele, seine Gläubigen zum Leben Christi heranzubilden. So wird die Tradition zum Ausdruck der lebendigen Treue der Kirche zur Person und zum Evangelium Christi – vorausgesagt und beschrieben in den Büchern der Schrift, offenbar geworden in der Ankunft Christi; er ist bereichert durch die charismatische Reflexion des Apostels und von ihm seinen Gemeinden übermittelt, um *sie zum christlichen Leben heranzubilden.* Schließlich hat diese Tradition einen *christlichen Stil: den der Freiheit*, die charakteristisch ist für die christliche Berufung und das christliche Leben (Gal 5,13; 1 Kor 9). Dieses ist lebendige Treue zu den Worten des Herrn und den Überlieferungen, die sich unmittelbar auf seine Person beziehen; es ist ferner Treue zum Geist bestimmter Traditionen, die an einen gegebenen kulturellen Zusammenhang gebunden sind, deren äußere Form sich jedoch aus Treue zu dem Geist, der sie beseelt, wandeln kann. Der Geist der paulinischen Tradition läßt sich daher in folgenden Worten zusammenfassen: Treue zu Christus, Leben in Christus, christliche Freiheit.[1]

I. CHRISTUS, URSPRUNG UND KRAFT DER PAULINISCHEN TRADITION

Christus hat uns nach dem Evangelium des Apostels Paulus von allen Kräften des Bösen (Sünde, Tod), von der Herrschaft aller Himmelsmächte, die ihm von nun an unterworfen sind (Eph 1,21), sowie von allem spezifisch menschlichen Zwang: von der Herrschaft des Gesetzes (Gal 5,1) und von allen irdischen Mächten (Gal 4,3) befreit. Diese christliche Freiheit gestattet uns, Gott einen vernunftgemäßen Gottesdienst zu leisten (Röm 12,1f.; Eph 5,17–21), ein Leben zu führen, das unsere Unterwerfung und unseren Gehorsam Gott gegenüber durch die Mittlerschaft unseres Herrn Jesus Christus zum Ausdruck bringt. Eine Religion, die diese wahre Anerkennung der Person und Macht Gottes enthält, läßt sich nicht erfinden; wäre das der Fall, so hätten wir darin zweifellos den Aus-

druck des Besten unser selbst, jedoch auch vermischt mit irdischen (charnels) Elementen, und keine wahre Antwort durch eine Annahme und Anerkennung Gottes, keine volle und echte Unterwerfung unserer gesamten Persönlichkeit unter die Hoheit Gottes.

Die Annahme des Evangeliums Christi im Glauben und Gehorsam Gott gegenüber drückt sich aus in einer Form des religiösen Lebens, deren Grundlage die geistige Erkenntnis des Kommens Christi (1 Kor 15), die Worte und das Beispiel Christi (vgl. 2 Kor 10,1), sowie die privilegierte Erklärung ist, die die mit dem Charisma begabten Geistesmänner davon gegeben haben, das heißt in erster Linie «die Apostel und Propheten» (vgl. Eph 2,20; 3,5), die Gründer der Gemeinden, unter denen der hl. Paulus sich als ersten einreiht. Der Aposteldienst hat Lehrüberlieferungen hervorgebracht, die Ausdruck des Glaubens an Christus sind, und Überlieferungen christlichen Verhaltens, die dem Glauben Ausdruck geben, wie er im kulturellen Gesamtzusammenhang seiner Zeit gelebt wurde. Von diesen Überlieferungen genießen die der ersten Gruppe eine Vorzugsstellung und sind in ihrer Geltung absolut; die der zweiten Gruppe besitzen nur so weit eine Bedeutung, als sie ein Zeugnis von der Wahrheit und Liebe Christi ermöglichen.

Tatsächlich war nicht die ganze Lehre über die Person und das Leben Christi, das Vorbild und Beispiel für die Christen, schriftlich niedergelegt; Paulus selbst hat ebensowenig sein gesamtes Wissen um Christus schriftlich fixiert. Doch das gesamte christliche Leben muß vom Evangelium Christi seinen Ausgang nehmen und diesem als Ausdruck dienen. Um die Offenbarung zu beschreiben, die er vom Evangelium besaß, greift Paulus zu einer Formel, die eine getreulich übernommene Überlieferung bezeichnet: «Ich habe» das Evangelium... «durch eine Offenbarung Jesu Christi empfangen» (Gal 1,12). Das hier verwendete Verbum «empfangen – *παραλαμβάνειν*» finden wir in den berühmten Formeln von 1 Kor 11,23 und 15,3 wieder, wo es als Teil des Funktionspaares «empfangen – weitergeben, *παραλαμβάνειν* – *παραδιδόναι*» figuriert: in Treue zu Christus wird die christliche Lehre empfangen und weitergegeben. Selbst seine Berufung zum Apostel wird von Paulus in die Perspektive eines Traditionsvorganges hineingestellt, ungeachtet der Gefahr, daß dieser Begriff in seinem Bedeutungsgehalt ein wenig erweitert wird: Wenn er nicht seit der Taufe durch Johannes den Täufer bis zum Tage seiner Verherrlichung mit dem Herrn zusammengelebt hat, um dadurch Zeuge seiner Auferstehung zu werden (vgl. Apg 1,22), so hat er doch zumindest den auferstandenen Christus gesehen (Gal 1,16; 1 Kor 9,1; 15,8) und ist dessen Zeuge (1 Kor 1,6), Apostel (vgl. den Anfang aller seiner Briefe) und Diener (1 Kor 4,1; 2 Kor 10,1 ff.; Eph 3,7). So ist Paulus ebenso wie die übrigen Apostel ein autorisierter Zeuge der christlichen Lehrtradition: Er ist ein wirklicher Zeuge Christi, weil er seinen Geist hat; er gleicht in nichts den Pseudo-Aposteln von Korinth, die sich selbst predigen (2 Kor 4,5) und die Botschaft des Evangeliums verfälschen (2 Kor 2,17).

Christus ist die Grundlage und einzige Quelle seines Evangeliums, in unmittelbarer Form durch eine Offenbarung, die er von Christus empfangen hat – und durch die gegen ihn einsetzende Polemik veranlaßt, sollte Paulus im Galaterbrief sehr nachdrücklich auf dieser Tatsache bestehen –, wie in mittelbarer Form durch die Tradition aus Jerusalem: die Worte des Herrn, die er zitiert, die «Überlieferungen der Kirchen», die er seine Gemeinden annehmen läßt. Es ist nicht immer genügend betont worden, welche Bedeutung das Kriterium des Glaubens der Kirche von Jerusalem und das Zeugnis der Zwölf für Paulus in der Darlegung der christlichen Wahrheit besessen hat (vgl. das gewichtige Zeugnis in der – wenn auch polemischen – Stelle Gal 2,2). Auch für Paulus bleibt Jerusalem durch den Willen des Herrn Jesus Ausgangspunkt des Wortes Gottes und sein erstes Strahlungszentrum. Der hl. Lukas übertreibt den paulinischen Standpunkt kaum, wenn er das für die Apostelgeschichte programmatische Herrenwort bringt: «Ihr werdet meine Zeugen sein in *Jerusalem*, in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde» (Apg 1,8b); mit Absicht berichtet er jede Reise des Apostels Paulus nach Jerusalem, und es ist wahrscheinlich, daß er seinerseits einige Jerusalemreisen hinzugefügt hat (vgl. namentlich Apg 11,27–30).[2] Doch muß man sich vergegenwärtigen, in welcher Weise Paulus selbst den Gesamtumfang seines Apostolatsfeldes sieht (Röm 15,19), wie er empfiehlt, die Kirche von Jersualem nachzuahmen (1 Thess 2,14), daß er eine eigene Kollekte zugunsten der Armen von Jerusalem organisiert, die ihm in den letzten Jahren seines Aposteldienstes ungemein am Herzen liegt. Er übernimmt Traditionen der Kirchen von Judäa und scheut sich nicht, sie griechischen Kirchen aufzuerlegen (1 Kor 11,2–16). Und wenn er, um seine Autorität als Apostel zu festigen, nachweist, daß durch den Willen Christi

seine Stellung in der Kirche der des Petrus entsprechend ist, dann tut er das nicht, um sich zu diesem in Gegensatz zu stellen: seine Behauptung stellt vielmehr ein indirektes Zeugnis für die Autorität des Petrus und der Kirche von Jerusalem dar (Gal 2,7).

So ist die Tradition, die er entweder unmittelbar von Christus oder mittelbar von den Gemeinden von Judäa erhalten hat, maßgebliche Regel für das Leben der Gemeinden. Paulus gibt sie weiter und macht sie zur verbindlichen Auflage, wobei er bisweilen indirekt an die Vorrangstellung von Jerusalem erinnert (1 Kor 14,36). Die letzte Erklärung dafür ist, daß derselbe Christus, der sich Paulus geoffenbart hat und Gegenstand der palästinensischen Überlieferung ist, zugleich die Quelle der Überlieferung darstellt, welche die Gläubigen zum christlichen Leben erzieht.

II. DIE TRADITION – GESTALTENDE KRAFT FÜR DAS CHRISTLICHE LEBEN IN DEN PAULINISCHEN GEMEINDEN

Der hl. Paulus hat von Christus die Autorität empfangen, die notwendig ist, um die Gemeinden zu errichten (2 Kor 10,8), doch kann er dies nur in Übereinstimung mit der Wahrheit (2 Kor 13,8) und auf dem Fundament Christus tun (1 Kor 3,10f.; derselbe Gedanke ist in Eph 2,20–22 durch ein anderes Bild ausgedrückt). Er kann kein anderes Evangelium dulden als das, welches er predigt (Gal 1,6–9) und dessen Inbegriff und Gipfel der gekreuzigte Christus ist (1 Kor 1,18.23; 2,2); damit verknüpft er alles, was Christus anbetrifft.

An erster Stelle sind die beiden bevorzugten Traditionen der Auferstehung Christi und des Abendmahles zu erwähnen; es ist bezeichnend, daß sie der Gemeinde von Korinth ins Gedächtnis gerufen werden, deren Neigung zur Ungebundenheit nicht mehr Ausdruck christlicher Freiheit ist, sondern persönliche Auffassung der dortigen Christen; in ironischer Form hält Paulus ihnen, als er an eine von den Christengemeinden Palästinas übernommene jüdische Tradition erinnert, deren Beobachtung er ihnen nahelegt (1 Kor 14,34: «Die Frauen sollen in den Versammlungen schweigen»), vor Augen, daß die Überlieferung des Evangeliums nicht von ihnen ausgeht (1 Kor 14,36).

In dieser Erinnerung an die beiden bevorzugten Traditionen erkennt man sehr anschaulich und unmittelbar, wie sehr evangelische Botschaft und Überlieferung miteinander gemischt sind, wobei diese der Ausdruck jener ist. Ebenso wie er sein Evangelium von Christus und von Gott selbst «empfangen» hat (Gal 1,12.16), hat er auch das Faktum der Auferstehung Christi «empfangen». Die Korinther haben es von Paulus empfangen, der ihnen die Botschaft davon übermittelt hat, welche er seinerseits «empfangen» hatte. Diese wichtige Stelle aus 1 Kor 15,1–11 ist bekannt; in einer Form, ähnlich der Formulierung einer rabbinischen Tradition, welche die Glieder der Überlieferungskette zitiert, verlängert Paulus die Liste der Zeugen und stellt an ihr Ende den eigenen Namen, den Namen dessen, der die Tradition zitiert. Gleichfalls nach jüdischer Methode ist die Tradition mit der Schrift verknüpft. Dasselbe gilt für die andere bevorzugte Tradition: die des letzten Abendmahles Jesu (1 Kor 11,23–27). Die Korinther, welche die Eucharistie nicht in christenwürdiger Weise feiern, haben die Tradition nicht bewahrt, die Paulus ihnen übermittelt und die er «empfangen» hatte als vom Herrn selbst herrührend. Wir haben hier die Berufung auf eine Tradition, die auf eine Handlung des Herrn zurückgeht, wie wir an anderen Stellen Traditionen haben, die auf Worte des Herrn zurückgehen, wie etwa die von der Unauflöslichkeit der Ehe (1 Kor 7,10f.; vgl. Mk 10,11f. und Parallelstellen), oder das Wort des Herrn, daß der Arbeiter im Apostolat seinen Lohn verdient (1 Kor 9,14; vgl. Mt 10,10 und Lk 10,7).

Eine andere Art und Weise, in der Paulus an die Tradition Jesu anknüpft, ist seine charismatische Interpretation konkreter christlicher Lebensbedingungen, die ihn dazu bewogen, seinen Gläubigen bestimmte Verhaltensweisen nahezulegen; dabei erklärt er jedoch ausdrücklich, daß er in diesem Falle kein Wort des Herrn überliefere, sondern seine eigene charismatische Einsicht über das christliche Leben vorlege; das ist zum Beispiel der Fall, wo er zur Ehelosigkeit rät (1 Kor 7,15f.). Es gibt andere Überlieferungen, die Paulus allen seinen Kirchen auferlegt, zum Beispiel die, in dem sozialen Stand zu bleiben, dem man bei seiner Berufung zum Christentum angehörte; so soll ein Sklave nicht die Freiheit fordern, weil er Christ geworden ist (1 Kor 7,17). Möglicherweise stellt diese letztgenannte Anweisung eine praktische Maßnahme gegen allzu menschliche und irdische Forderungen der Sklaven dar, die Paulus lehren wollte, daß das Wesentliche im Leben ist, Christus anzugehören (7,22). Weitere Überlieferungen sind die praktischen Verhaltensregeln, die Paulus als guter Jude natürlich von den Kirchen Palästinas übernommen

hat (vgl. 1 Kor 11,16), wie die verbindliche Vorschrift für die Frauen, sich zu verschleiern, wenn sie an den Versammlungen der christlichen Gemeinde teilnehmen (1 Kor 11,3 ff.), wie auch die Forderung, daß die Frauen in denselben Versammlungen nicht das Wort ergreifen (1 Kor 14,34). Diese praktischen Verhaltensregeln gehören zu den christlichen Traditionen, deren Beobachtung Paulus von seinen Gemeinden verlangt (1 Kor 11,2). Man kann hier, so glauben wir, auch die Grundsätze einreihen, die er den Ehegatten für ihr gemeinsames Leben vorschlägt: über das Verhältnis der Über- und Unterordnung, derart, daß der Mann seiner Frau befiehlt, während diese ihrem Mann in allen Stücken gehorcht. Was er den Eheleuten empfiehlt, ist im wesentlichen christliche Liebe, die jedoch konkret in der zu seiner Zeit herrschenden Ordnung gelebt wird. Das bleibende Element dieser praktischen Anweisung des Apostels ist die christliche Liebe, die das eheliche Leben beseelen muß. Die herrschende menschliche Ordnung kann entsprechend den Ländern und der Entwicklung der Kulturen variieren; es kann dabei durchaus eine sehr christliche – weil vom Geist der Wahrheit und der Liebe inspirierte – Form des Ehelebens geben, die in einer ganz anderen Weise, nach Art eines Dialogs, gelebt wird.[3]

Man sieht deutlich an Hand dieses Beispieles, wie die christliche Überlieferung in ihrem ihr zugrunde liegenden Geist bewahrt werden muß, wenn sich auch ihr Ausdruck entsprechend den verschiedenen Kulturräumen und historischen Epochen wandeln kann. Das bleibende Element ist und bleibt die Bindung an die Person und die Lehre Jesu Christi. Daher ist sie auch nichts, was neben der Schrift stände, sondern eine Erläuterung und Ausfaltung der Schrift, aus der sie ihre ganze Bedeutung und Gültigkeit nimmt. Sie ist keine zweite Quelle der christlichen Lehre, sondern eine Erklärung und Entwicklung der einen, einzigen Quelle, der Worte und Handlungen Christi, und bereichert das fundamentale christliche Ereignis: Tod und Auferstehung Christi, die vornehmliche und unwandelbare Grundlage der christlichen Überlieferung. Dieses Ganze hat den christlichen Gemeinden des Apostels Paulus ihre Gestalt gegeben. In dieser «Aufbau»-Linie müssen aber noch zwei Formen der Bereicherung der Tradition genannt werden. Eine spezielle Form der Entfaltung der Tradition knüpft an eine jüdische Verfahrensweise an, die von Anfang an von der ersten Gemeinde in Palästina und zweifellos bereits von Jesus selbst übernommen worden war: Sie bestand darin, die Schriften des alten Bundes neu zu lesen und darin die christliche Lehre zu finden. Paulus hat, ganz wie die Rabbinen, sehr häufig zu diesem Verfahren gegriffen, um sein Evangelium durch die Texte der Heiligen Schrift zu erläutern und die Tradition, die er seinen Gemeinden anempfahl, zu unterbauen. Das von den Rabbinen am häufigsten verwandte Verfahren bestand darin, einen Text auszuwählen, in dem sich ein Stichwort aus der Formulierung derjenigen Tradition befand, die man verteidigen oder erläutern wollte, und dann den zitierten Text im Sinne der vorgelegten Überlieferung zu interpretieren. Bei den Juden war der «Schlüssel» für die Auslegung der Schrift die jüdische Tradition einer bestimmten Schule oder die von einem besonders angesehenen Lehrer verfochtene. Man zitierte dann eine Liste von Autoritäten, welche die Zuverlässigkeit der betreffenden Tradition stärkten. Der entsprechende «Schlüssel» für den Schrifttext war bei Paulus die Person Christi und das Anliegen, Mittel und Wege zur Förderung christlicher Sitten bei seinen Gläubigen zu schaffen. So fügt er etwa zu einem Zitat von Genesis 1,27, in dem es heißt, daß «der Mann Abbild Gottes» sei, als eigenen Kommentar «... und Abglanz Gottes» hinzu, um die Frauen davon zu überzeugen, daß sie in der Versammlung der Gemeinde ihr Haupt verschleiern müßten. Ein Zitat von Isaias 28,11 f., verbunden mit einer kurzen Zusammenstellung verschiedener Schriftstellen (1 Kor 14,25), soll die Korinther überreden, lieber und mehr zu «prophezeien» und weniger «in Zungen (zu) reden» um der Erbauung der Gemeinde willen. Eine weitere (zweckbestimmte) Zusammenstellung von Schriftstellen (2 Kor 6,16 bis 18) soll die Korinther davon abhalten, sich den Pseudo-Aposteln anzuschließen, die das Werk des Gründer-Apostels der Gemeinde untergraben. Auf Grund seiner charismatischen Begabung hat Paulus das Recht, die Schrift in dieser Weise zu lesen. Denn als Apostel des Evangeliums wie als Charismatiker erzieht er seine Gemeinden zu Traditionen christlichen Lebens. Person und besondere Gaben des Apostels sind Werkzeuge zur Weitergabe des von Christus verdienten Geschenkes Gottes, das dem Willen Gottes entsprechend gelebt werden muß. Vom ersten Thessalonicherbrief an stellt er sein Apostolat als eine Weitergabe christlicher Überlieferung dar, die den Gläubigen ermöglicht, in christlicher Weise zu leben und Gott zu gefallen (2,14; 4,1); und in seinem zweiten Brief, den er ihnen kurze Zeit danach schreibt, erinnert er sie

noch einmal daran (2 Thess 2,15). In einem seiner letzten Briefe enthüllt uns eine ganz chrakteristische Stelle den Prediger des Evangeliums und den Gestalter der christlichen Tradition in seinen Gemeinden, eine doppelte Rolle, die er bei vielen heidenchristlichen Kirchen verkörperte. Nachdem er daran erinnert hat, daß alles, was vom Geist der Gerechtigkeit und Heiligkeit inspiriert ist, Teil der christlichen Sitten sein kann (Phil 4,8), fährt er weiter fort: Was ihr gelernt habt (durch die christliche Katechese) und was ihr «empfangen» habt (als zur christlichen Überlieferung gehörig), und was ihr an mir selbst gesehen habt (das Thema der Nachahmung des Apostels), das tut auch (4,9).

Zur Formung seiner Gläubigen in Christus rechnete Paulus sehr stark auf die Charismatiker der einzelnen Kirchen – zu denen man auch die Vorsteher der Gemeinden zu rechnen hat: Ihre Tätigkeit ist die Kundgebung des Wirkens Gottes und ganz besonders des Heiligen Geistes in den Gemeinden (vgl. 1 Kor 12,4–11); jeder hat die ihm verliehene Gabe in christlicher Liebe und im Hinblick auf die Erbauung der Gemeinde zu betätigen, ohne seine persönlichen Absichten und Eitelkeiten hineinzumischen, die nichts mit dem Geschenk des Glaubens zu tun haben, das durch die Ausübung der verschiedenen Charismen hindurch gelebt werden muß (vgl. Röm 12,3–8). Dieselbe Empfehlung ist in dem ganzen Abschnitt 1 Kor 12–14 ständig gegenwärtig: Die Betätigung der Charismen dient der Erbauung und Erziehung der Gläubigen. Von der Epoche der Korintherbriefe an beobachten wir beim hl. Paulus eine besondere Betonung der Charismen der Erkenntnis, ja diese Betonung wird noch in gesteigertem Maß in Eph 4,1–16 sichtbar: Die Kirche wird dadurch erbaut, daß die Gläubigen zu einer besseren Erkenntnis Christi gelangen und zwar durch die Erkenntnis vermittelnden Amtsfunktionen, womit hier die Charismatiker gemeint sein müssen, die führende Rollen in den Gemeinden spielen: Apostel, Propheten, Evangelisten, Lehrer (4,13). Das aber zeigt deutlich, daß die führenden Männer der Gemeinde für Paulus vor allem Erzieher zum Glauben sind. Daher auch die Wichtigkeit, die er der Verkündigung der Botschaft beimißt, wenn es darum geht, Kirchen zu gründen und aufzubauen; aber auch die Wichtigkeit der Apostel- und Prophetenrolle in den paulinischen Gemeinden. Sie dienen der Botschaft, um die Gläubigen zu ermahnen und sie in Christus zu erbauen. Sie führen das Amt der alten Propheten in Israel weiter: Die Kirche, die sie gründen und erbauen, ist tatsächlich Fortsetzung der Kirche und Gemeinde in der Wüste, jedoch diesmal mit der Fülle der Offenbarung der Liebe Gottes. Die Beobachtung der Tradition und der Traditionen der Kirchen wird für die Zukunft ermöglichen, die Kirche in der von ihrem Gründer, dem Herrn Jesus, gewollten Einheit zu erhalten. Wenn man in die christliche Überlieferung seine eigenen Auffassungen hineinmischt – indem man seine ehrgeizigen Absichten oder seine persönliche Bildung in den Vordergrund stellt –, so ist man Christus untreu. Um die Spaltungen in den Gemeinden zu verhindern, sieht Paulus sich bisweilen gezwungen, sich mit großer Energie auf seine Autorität als Apostel zu berufen (vgl. vor allem 2 Kor 10–13); im gleichen Sinne der Erbauung und der Einheit der Gemeinden verlangt er von seinen Gläubigen, daß sie die Autorität der Gemeindevorsteher anerkennen und ihnen Liebe entgegenbringen (1 Thess 5,12f.; dieselbe Empfehlung finden wir wieder in 1 Kor 16,3; Röm 16,23; Kol 4,15). In demselben Sinne erinnert Paulus an die Autorität der Brüder, die von ihm bestimmt sind, um eine Gemeinde zu leiten oder gegen Mißstände vorzugehen, die sich eingeschlichen haben; das war zum Beispiel der Fall bei Timotheus (1 Kor 4,17) und Titus (II Kor 12,18), die zu der Kirche von Korinth gesandt wurden. In den letzten Lebensjahren des Apostels entstanden mit der Weiterentwicklung der Kirche bestimmte Traditionen ihrer Regierung (vgl. Phil 1,1; sowie die Zeugnisse aus 1 Tim 3,2 8,12; Tit 1,7). Entgegen der Behauptung gewisser Kritiker zu den Stellen Gal 1,18 und 2,2 anerkennt Paulus die Rolle des Petrus in der Kirche, wie sie aus der Urtradition, ja bereits aus den Evangelien hervorgeht.[4]

Bei dieser praktischen Aufbauarbeit an den Gemeinden hat Paulus sich immer auf seine Sonderstellung berufen, nicht aus Herrschsucht, sondern auf Grund der von Christus für den Aufbau einer einigen Kirche empfangenen Diakonie. Paulus fühlt sich verantwortlich für die Verkündigung des Evangeliums an die Heidenvölker (Gal 2,7–9), und sein ganzes Leben ist diesem Werk geweiht. Sein inniges Bemühen ist es, in sich selbst das Abbild Christi zu gestalten und so weit Christus anzuziehen, daß er behaupten kann, nicht mehr er sei es, sondern Christus, der in ihm lebe. So kann er seinen Gläubigen sagen: Ihr seid unsere und des Herrn Nachahmer geworden (1 Thess 1,6), wie ihr Nachahmer geworden seid «der Gemeinden Gottes, die in Christus Jesus in Judäa bestehen» (1 Thess 2,14). Den Philippern empfiehlt er, ihn als Beispiel

zu nehmen, um sich nicht in die Reihen der Feinde Christi zu stellen (Phil 3,17ff.). Der hl. Paulus stellt sein Glaubensleben seinen Christen als Beispiel hin, er tut dies in einer besonders eindrucksvollen Weise bei den Korinthern, die er zu der christlichen Grundtugend der Demut erziehen möchte (vgl. 2 Kor 10,1). Aus dieser Perspektive und an die Korinther gerichtet, beschreibt er sein Apostelleben als Ausdruck seines in der Demut gelebten Glaubenslebens; damit die Herrlichkeit Gottes deutlicher sichtbar werde, findet er sich dazu bereit, sein Amt in der Schwäche und Verachtung zu leben, denn unter solchen Umständen erweist es sich ganz deutlich, daß die Frucht seines Apostolates ganz und gar allein der Wirksamkeit der Kraft Gottes zuzuschreiben ist: Das Beispiel seines Lebens und seines Apostolates war für die Christen seiner Zeit wie für die Christen in aller Zukunft eine Tradition christlichen Lebens als Ausdruck des Glaubens und der Treue zu Christus.[5]

Die Sorge des Apostels Paulus beim Aufbau und bei der Gestaltung seiner Gemeinden galt ihrer Erziehung im Glauben und in der christlichen Freiheit, die sich in der christlichen Liebe ausdrückt. Daher ist auch die Ordnung, die der hl. Paulus in den gottesdienstlichen Versammlungen zu beobachten empfiehlt, nicht eine ein für allemal gegebene Idealordnung, sondern eine Methode der Regelung der Ordnung in der gottesdienstlichen Versammlung, die Erbauung möglich macht, das heißt: eine bessere Kenntnis des Evangeliums und der Offenbarung Gottes, um Gott ein besseres Lob und eine bessere Danksagung darbringen zu können.

Diese ganze Formung und Erziehung, die vom Apostel und den Charismatikern vermittelt wird, ist der Ausdruck des Lebens Christi und des Geistes in seiner Kirche. Die Schrift, die Offenbarung des Kommens Christi, wie auch die Beispiele und Worte des Herrn bilden dafür die Grundlage. Die Richtlinien des Apostels, der Charismatiker und Vorsteher der Gemeinden bildeten ihre praktische Erläuterung und Anwendung, den Beginn einer lebendigen Überlieferung, nicht neben der Schrift, sondern vom Wort Gottes und Christi ausgehend. Diese lebendige Tradition hat sich in der Kirche fortgesetzt, entsprechend den Bedürfnissen des christlichen Lebens und bedingt durch die Anpassung der Kirche an die Lebensräume, in denen sie Wurzel faßte. Zweifellos hat man nicht immer deutlich genug zwischen der großen Tradition, die unmittelbar das Wort Gottes und das Kommen Christi betrifft, und ihren durch bestimmte Kulturen bedingten, zeitweiligen Ausdrücken unterschieden. Man wird sich vor dieser Gefahr einer Erstarrung der Tradition hüten, wenn man sich die grundlegende Bedeutung der Tradition im paulinischen Sinne vergegenwärtigt: Ausdruck unserer Treue zu Christus zu sein; aber auch wenn man der Tradition ihre beiden paulinischen Eigentümlichkeiten erhält: christliche Freiheit und Leben. Diese beiden Gesichtspunkte sind im übrigen in der Praxis miteinander verbunden: die christliche Freiheit ist die konkrete Art und Weise, in der die Christen ihre Treue zu Christus dem Stil ihrer Zeit entsprechend ausdrücken; das setzt die Fügsamkeit des Christen der kirchlichen Autorität gegenüber voraus: Fügsamkeit und Freiheit sind komplementäre Werte in dem Maße, in dem sie christlich sind. Die Traditionen sind beim hl. Paulus keine menschliche Einrichtung, sondern ein menschlicher Ausdruck der in christlicher Liebe gelebten Wahrheit Christi.

III. GEIST DER PAULINISCHEN TRADITION

Die paulinische Tradition, die die Gemeinden des Apostels in ihrem Aufbau und ihrer Gestalt bestimmt hat, geht darauf aus, die wahre christliche Freiheit zu entwickeln, die Freiheit, die sich in Weihe an Gott und christlicher Bruderliebe ausdrückt. Diese «christliche Ordnung», von der Paulus seine Gemeinden beseelt sehen möchte, ist nichts Statisches und Starres. Die, «welche vom Geist getrieben werden» – und unter ihnen Paulus an erster Stelle –, sind Erzieher des Glaubens und zugleich Förderer und Führer für eine lebendige Überlieferung. Ihre Wesenseigentümlichkeit sind Freiheit und Leben, die es ermöglichen, einer wahren Treue und zu Christus Ausdruck zu geben. Weil die «Männer des Geistes» (spirituels) vom Geist bewegt werden (Röm 8,14) und weil die Kraft des Geistes und das Leben Christi in ihren Herzen wohnen (Eph 3,16f.), sind sie gerufen, ihre Diakonie zum Aufbau der Kirche auszuüben (Eph 4,11–16). Diese dynamische Ordnung, welche die von Paulus auferlegten Überlieferungen festigen, ist die Frucht eines lebendigen Glaubens, über den der Geist Gottes selbst, die sprudelnde Quelle der Freiheit und des Lebens, wirkt. Im übrigen beruft sich Paulus zur Rechtfertigung seiner Autorität, wenn er Verhaltensregeln auferlegt, gerade und ausdrücklich darauf, daß der Herr ihn begnadet hat (1 Kor 7,25) und daß er den Geist Gottes besitzt (7,40).

Der Geist, der das Herz des Apostels Paulus und der Charismatiker seiner Zeit geformt und gebildet hat, setzt sein Wirken durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch fort, in dem Maße, in dem man seine Handlungsfreiheit nicht einengt (vgl. 1 Thess 5,19); er gibt eine lebendige christliche Ordnung ein. So kann – und bisweilen muß – die christliche Tradition, wenn sie wahr, das heißt «geistig» sein will, von Zeit zu Zeit ihre Ausdrucksformen wechseln. Tradition kann nicht davon dispensieren, nachzudenken und sich zu erneuern; Christen, die ihrer Wesensbestimmung nach Menschen sind, die Gott geweiht sind, ihre Brüder lieben und ihnen dienen, erneuern ganz natürlich gewisse Kundgebungen ihres Gottesdienstes und vor allem ihres brüderlichen Dienstes, wenn die historischen oder kulturellen Umstände und Bedingungen sich gewandelt haben; sie können mit der Erneuerung einer überholten und von ihren Zeitgenossen unverstandenen Form des christlichen Zeugnisses nicht warten, bis ihre Lebensform sie von einer Welt abgeschnitten hat, in der sie die Verpflichtung haben, Christus zu bekennen, damit alle Menschen ihn erkennen und anerkennen. In diesem Sinne widersetzt sich der hl. Paulus Traditionen und Lebensformen, die auf Grund ganz bestimmter Umstände die Gefahr bergen, der Wahrheit des Evangeliums zu schaden (Gal 2,14). Alles, was die kirchliche Autorität vorlegt oder auferlegt, muß im Hinblick auf die Wahrheit Christi (II Kor 13,8) und auf den Aufbau der Kirche beschlossen sein. Diese paulinischen Wahrheitskriterien lassen sich auf die Entwicklung der Traditionen anwenden, die Ausdrücke christlichen Lebens in einer bestimmten Epoche und einer bestimmten Kultur sind. So kann man zum Beispiel durchaus der wahren christlichen Tradition treu bleiben, ohne allen Frauen, unabhängig von den örtlichen Gewohnheiten, vorzuschreiben, daß sie sich in unseren Kirchen verschleiern; usw. (s. oben, S. 795). Was eine christliche Disziplin und Ordnung geschaffen und gefördert hat, was mit den Sitten einer vergangenen Zeit – und sei es die Zeit der Urkirche – verknüpft ist, besitzt möglicherweise heute keinen Nutzen mehr zur Bewahrung eines Geistes der Treue zu Christus; und das ist das einzige, worauf es ankommt und was die Tradition in der christlichen Kirche zu bewahren hat. Aus diesem Grund ist die Tradition Geist der Freiheit und zugleich der Treue. Ihrem Begriff nach schließt sie die Möglichkeit einer Entwicklung ein, weil ihre Aufgabe darin besteht, eine lebendige Treue der Christen zum Herrn zu fördern, die ein Zeugnis für das Evangelium in dem Lebensraum geben sollen, in dem sie leben.

Die christliche Tradition als Ausdruck einer lebendigen Treue zum Herrn Jesus Christus hat nichts von der Starrheit der «Überlieferungen der Väter» an sich, die Paulus selbst voll Eifer beobachtet hat, ehe er sie für Kehricht erachtete, von dem Augenblick an, in dem er Christus Jesus kennenlernte (Phil 3,4–8). Die Unwandelbarkeit der Formen des religiösen Lebens bei den Juden war eine Forderung der «Überlieferung der Väter»; die lebendige Kraft der christlichen Überlieferungen rührt von Christus und seinem Geist her. Denn Christus und sein Geist gestalten und lenken die Kirche – genau in dem Maß, in dem sie der Freiheit des Geistes und dem Leben in Christus treu ist.

Abschließende Zusammenfassung

Das geistige Verständnis Christi ist die Seele der lebendigen Tradition des Christentums, wie Christus das Zentrum des Evangeliums und des ganzen christlichen Lebens ist. Die Tradition enthält Lehren, die zu glauben sind, wie auch Lebensformen, die ihr qualifizierter Ausdruck sind. Wir finden bei Paulus die Wiedergabe von Überlieferungen über die Auferstehung Christi oder die Feier des Abendmahles, traditionelle Formeln, die daran erinnern, daß Christus gestorben ist, um uns die Gerechtigkeit von Gott zu erwerben (vgl. Röm 4,23–25). Außerdem aber hat er auch bestimmte Formen des christlichen Lebens (z. B. die Ehelosigkeit: 1 Kor 7,25–40) oder Formen der Teilnahme an den gottesdienstlichen Versammlungen oder auch praktische Entscheidungen für die Leitung seiner Kirchen vorgeschlagen: das alles ist Frucht des geistigen Verständnisses des Kommens Christi, das der Apostel besaß.

Die Grundlage des christlichen Glaubens und Lebens ist das Kommen Jesu Christi; die Worte Gottes in der Bibel, im Lichte Christi interpretiert; sowie auch die Worte und Anordnungen Jesu. Gestaltend und maßgeblich für den christlichen Glauben und das christliche Leben sind auch die Richtlinien der Charismatiker und an allererster Stelle des hl. Paulus selbst, weil sie den Geist des Herrn besitzen. Sie sind die Werkzeuge, durch die in der religiösen Ordnung des christlichen Glaubens die Kraft Gottes hindurchgeht, welche die Gläubigen rechtfertigt und umwandelt. Nach Paulus gibt es keine Veranlassung, zwei verschiedene Quellen der Offenbarung und des Wirkens Gottes unter den

Menschen zu unterscheiden. Alles kommt vom Worte Gottes, das im Licht des Kommens Christi verstanden wird, und von den Worten und Beispielen des Lebens Jesu Christi. Die von Paulus und den die Gemeinden leitenden und erziehenden Charismatikern gebrachten Entwicklungen sind Frucht des christlichen Lebens und des geistigen Verständnisses der göttlichen Offenbarung; sie können nicht als Zufügung oder Beitrag einer anderen Art betrachtet werden; sie nehmen ihre ganze Kraft und ihren ganzen Wert aus dem Wort Gottes, das geoffenbart ist in der religiösen Lebensform des Christentums, wovon sie zwar unterschieden, nicht aber getrennt werden können.

Die Tradition ist der Ausdruck des christlichen Glaubens und Lebens, der, vom Worte Gottes genährt, diesem im Leben der Kirche Ausdruck verleiht. Paulus, der Verkündiger des Evangeliums und der Freiheit, ist auch der Verteidiger einer lebendigen Tradition; diese ermöglicht es der Freiheit, christlich, das heißt Freiheit im Hinblick auf die Weihe an Gott und die Erbauung unserer Brüder zu sein.

[1] Eine gute Bibliographie über dieses Thema findet sich in B. Gerhardson, Memory and Manuscript, Lund [2]1964.

[2] Vgl. J.Cambier, Le voyage de S.Paul à Jérusalem en Act. IX, 26 ss. et le schéma missionnaire théologique de S. Luc, in: N. T. Stud. 8 (1961/62) 249–257.

[3] Vgl. ders., Le grand mystère concernant le Christ et son Eglise en Eph. 5,22–33, in: Biblica 47 (1966) 43–90; 223–242.

[4] Zur Bildung der christlichen Tradition in der Entwicklung der von Paulus gegründeten Kirchen vgl. ders., Art. Paul, Dict. Bibl. Suppl., col. 325–329; 368–373.

[5] Ders., Le critère paulinien de l'apostolat en 2 Cor. 12,6 s., Biblica 43 (1963) 481–18.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JULES CAMBIER

Geboren 1915 in Olsene (Belgien), Salesianer Don Boscos, 1944 zum Priester geweiht. 1947 Lizentiat in orientalischer Philosophie und Geschichte und 1948 Doktorat in Theologie in Löwen mit der Dissertation: Les réalités célestes dans l'Epître aux Hébreux. Er ist Professor für Exegese an der Ordenshochschule in Belgien und an der theologischen Fakultät Lovanium (Kongo). Er veröffentlichte Artikel in: Revue Biblique, Dict. de la Bible Supplément, Irenikon, New Testament Studies, Biblica, Lumière et Vie u.a. Er veröffentlichte auch: Vie chrétienne en Eglise une du Christ (1966).

Thierry Mærtens

Französische Literatur über die Homilie

Mit der Bitte um diesen bibliographischen Abriß verlangt die Redaktion von *Concilium* von mir, daß ich zugleich Richter und streitende Partei bin; denn ich habe mich verpflichtet geglaubt, an den Diskussionen über die Definition der Homilie und an der Bereitstellung der notwendigen Mittel und Werkzeuge für eine sinnvolle homiletische Arbeit teilzunehmen. Ich hoffe, meine Stellungnahmen werden der Objektivität dieser Ausführungen keinen Abbruch tun.

Ich werde nicht vor das Jahr 1963 zurückgehen, da das Zweite Vatikanum die homelitischen Grundsätze in recht einschneidender Weise erneuert hat (vgl. Konstitution über die Liturgie, 35, 52).

Definition der Homilie

Die besten Auskünfte über diese Frage dürften die in Nr. 82 von *Maison-Dieu* (1964) zusammengestellten sein. Der Artikel von Joseph Gelineau, *L'homélie, forme prémière de la prédication*, (Die Homilie als Hauptform der Predigtverkündigung), 29–42, wirft das Problem nach ihrem literarischen Genus auf: Als integrierender Teil der liturgischen Feier ist sie weder Verkündigung des Evangeliums (évangélisation) noch Apologetik; sie ist nicht einmal Katechese im eigentlichen Sinne des Wortes.[1] Die Homilie ist vielmehr ein Element jenes heilsgeschichtlichen Augenblickes, den die liturgische Feier darstellt. Ihre Wirksamkeit erfließt ihr aus dem eucharistischen Wort, auf das sie vorbereitet, und aus dem in den Lesungen verkündeten Wort, auf das sie sich gründet.[2] Man könnte also sagen, die Homilie, die zwar die vorher verkündeten biblischen Lesungen erläutert, enthülle, von diesen ausgehend, die in der liturgischen Feier selbst enthaltene heilsgeschichtliche Dimension[3] und die Heilsbedeutung, die durch das Verhalten der Christen in ihr Alltagsleben hineingetragen wird.

Diese Definition, die wir dem Zweiten Vatikanischen Konzil verdanken, und die alle maßgeblichen Veröffentlichungen zu diesem Thema inspiriert hat, stellt die Homilie in einen doppelten Zusammenhang hinein: durch ihre Bindung an den Schrifttext, den sie erläutert, und durch ihre Bindung an das Leben, dem sie einen Bedeutungswert gibt. Wir wissen um die Schwierigkeiten, in die einige, allzusehr unter dem Einfluß einer gewissen negativen Exegese stehende reformierte Pastoren geraten sind, wenn sie in verbindlicher Weise einen Bibeltext erläutern sollten. Doch Pater Claude Wiener stellt in einem Artikel, *Exégèse et annonce de la parole* (Exegese und Verkündigung des Wortes)[4] in sehr glücklicher Weise einige klug gewählte Grundsätze auf, die dem Seelsorger gestatten, auch die strengste Exegese zu berücksichtigen und inmitten der gelehrten Hypothesen und Forschungen Stellung zu nehmen.

In dieser Hinsicht besteht keinerlei Zweifel mehr, daß der Seelsorger in zunehmendem Maße von der wissenschaftlichen Exegese profitieren und zugleich das Wort Gottes in seinem ganzen authentischen Gehalt verkünden kann.

Doch die Heilsgeschichte ist nicht nur in den Schriften der Bibel dargestellt; auch die Ereignisse, die Mentalitäten und der Rahmen, innerhalb dessen sich das moderne Denken abspielt, sind Elemente einer Geschichte, in der Gott zum Menschen spricht, und die der Seelsorger durch seine Homilie

in die liturgische Feier integrieren muß. Der zelebrierende Priester ist nach meiner Auffassung[5] nicht nur derjenige, der erläutert, was die verkündete biblische Lesung enthält, sondern derjenige, der sich gewissermaßen zum Mittler zwischen dem Wort Gottes in der Bibel und dem Wort Gottes im Leben macht. Das Problem ist im übrigen gar nicht einfach, und man braucht kein großer Prophet zu sein, um einen baldigen Bericht über die Homilie vorauszusehen, in dem die besprochenen Arbeiten vor allem der Begegnung zwischen biblischer und moderner Kultur gewidmet sind.

Arbeitsmaterial

Begrenzen wir gleich das Feld unserer Ermittlungen: Wir wollen hier nicht die allgemeinen Kommentare zum Kirchenjahr zerpflücken, ebensowenig die Bücher des Kommentators oder die ebenso unerläßlichen Werkzeuge, wie die Wörterbücher mit biblischer Thematik, Meßbücher, usw.... Was hier berücksichtigt werden soll, sind nur die unmittelbar auf die Erarbeitung der Homilie gerichteten Untersuchungen.

Zunächst einmal sei bemerkt, daß man in Kanada eine ganze Arbeitstagung dem Thema *Kirchenjahr und Predigt* gewidmet hat (Januar 1965, Montreal), von der wir leider nicht mehr wissen als das, was aus einem kurzen Rechenschaftsbericht hervorgeht.[6] Doch finden wir ein reichhaltigeres Material in den meisten Zeitschriften, die sich mit einer biblischen oder liturgischen Pastoral befassen. Die *Notes de pastorale liturgique* bringen seit Nummer 51 (Juli 1964) einen Kommentar der Evangelien und Episteln,[7] der recht solide ist: Der Verfasser gibt nach einem allgemeinen Überblick über den Text und seinen Zusammenhang einen Kommentar zum Literalsinn und hebt die Hauptbegriffe oder -schwierigkeiten hervor, um näher darauf einzugehen und die ganze Dichte ihres Gehaltes sichtbar zu machen. Der Leser kann dadurch ohne große Schwierigkeiten in das Textverständnis eindringen, doch der Verfasser überläßt ihn dann sich selbst und stellt ihm frei, das Thema zu wählen, das er in seiner Homilie behandeln will. Ein ganz ähnliches Verfahren finden wir – sowohl für die Epistel als für das Evangelium – in *Bible et vie chrétienne*, wo seit Nr. 61 (Anfang 1965) aus der Feder von P. Hilaire Duesberg die Artikelserie «*Matériaux pour l'homélie dominicale*»[8] erscheint.

Das Typische an diesen beiden Arbeiten ist, daß sie sich ausschließlich auf die Exegese stützen. Sie enthalten nicht die geringsten Anweisungen und nehmen kaum Notiz vom liturgischen Zusammenhang der Meßfeier, noch von dem Leben, in dem die Hörer der Homilie stehen. Man wird daher nicht erstaunt sein, wenn man auf andere Arbeiten trifft, die sich bemühen, weiter zu gehen, indem sie über die notwendigen exegetischen Informationen hinaus eine Analyse des Meßformulars, eine Untersuchung des Lehrgehaltes und eine pastorale Anwendung bringen.

Zwei bedeutende Sammlungen haben sich dieser Zielsetzung verschrieben. Die erste unter dem Titel *Assemblées du Seigneur*[9] läßt sich als eine wahre Enzyklopädie des Kirchenjahres betrachten, aus dem vor allem die exegetischen und liturgischen Analysen herauskristallisiert werden. Auch dieser Sammlung liegt das Prinzip zu Grunde, keine speziellen Anweisungen geben zu wollen. Jedoch wählen der theologische und pastorale Kommentar jeweils ein Thema des Formulars aus und bieten zu diesem ihre Analysen, die zwar wertvoll, aber bisweilen allzu gelegenheitsgebunden sind und nicht notwendig zum Verständnis der liturgischen Feier im eigentlichen Sinne führen.

Die andere Sammlung umfaßt nur fünf Bände von 250 Seiten. Die von Thierry Maertens und Jean Frisque redigierten Bände des *Guide de l'Assemblée Chrétienne*[10] (Führer der christlichen Versammlung) enthalten ebenfalls einen exegetischen Kommentar (im allgemeinen aus zweiter Hand) der Lesungen, eine liturgische Analyse und eine Untersuchung des Lehrgehaltes. Das Eigentümliche an diesen Arbeiten liegt darin, daß sie stärker richtungweisend sind als die vorher besprochenen. Die exegetische Untersuchung ist jeweils bestrebt, ein oder zwei wichtige Themen zu formulieren. Die Untersuchung über den Aufbau des Meßformulars zeigt die gleiche Tendenz. Das aber ist – wir müssen es zugeben – der in den Kreisen der Liturgiker am meisten diskutierte Punkt dieser Methode.

Die Verfasser glauben indessen, sich rechtfertigen zu können: Ihre Auffassung ist nämlich, daß die Homilie die Einheit zwischen Bibel, Leben und liturgischer Feier herstellen soll, und diese Forderung klammert bereits eine ganze Anzahl möglicher Themen aus. Immerhin denken sie daran, in einer bevorstehenden Neuausgabe, von Zeit zu Zeit ein weiteres, zusätzliches Thema anzubieten, um dem Vorwurf des Schematisierens zu entgehen. Indessen ist an der Lehranalyse, die jeden Sonntag im Hinblick auf das ausgewählte Thema geboten wird, nichts was rein gelegenheitsbedingt

wäre: Es geschieht bisweilen, daß in einer und derselben Zusammenschau die Heilsgeschichte, die Person Christi und die der Kirche, sowie die Schau der gegenwärtigen Welt einbegriffen sind. Zweifellos kann eine so globale Zusammenschau kein besonderes Verständnis der liturgischen Feier bringen, soweit der Seelsorger sie in seine Homilie übernehmen kann.

[1] Es scheint also, als hätten die Arbeiten über die Homiletik und die homiletischen Entwürfe, die aus dem Anliegen entstanden sind, Katechese und Homilie zusammenzufassen, keine Chance, der Zukunft der Homiletik im eigentlichen Sinne zu dienen. Das gilt namentlich von den Arbeiten von Elie Fournier, Quand le Concile parle de l'homélie, Lumen Vitae 1963, 739–755; oder vom gleichen Autor, Prédication pastorale et renouveau liturgique: I. Le Credo; II. Les sacraments; III. Les commandements, Ed. Lumen Vitae, Brüssel 1963–65.

[2] Erwähnt werden muß hier die Untersuchung des Lehrgehaltes, die A. M. Roquet, La présence active du Christ dans la Parole de Dieu, in derselben Nummer von Maison-Dieu 82 (1965) 8–28 bringt. Siehe auch die gedrängtere Ausführung von M. Didier, L'Homélie. Doctrine et suggestions concrètes, Rev. Dioc. Namur (1964) 248–267; G. Bernard, L'homélie, ebd. (1965) 310–331.

[3] Das heißt, daß die Erklärung der Messe dahin tendiert, «Mystagogie» zu werden und die Ausstrahlung der Homilie selbst über die ganze liturgische Feier auszudehnen. In der Einführung zu Schémas de monitions liturgiques pour chaque dimanche, Ed. Biblica 1966 (172 Seiten) glaubte ich, auf dieser Einheit von Homilie und Erklärung bestehen zu sollen.

[4] Die gleiche Nummer 82 von Maison-Dieu, 59–76.

[5] Thierry Maertens, La messe demain: une vrai célébration dans la vie des gens. Par. Lit. (1965) 511–526.

[6] J. Beaulac, 10e Session d'études sur la prédication dans Communauté Chrétienne (1965) 102–104.

[7] A. M. Roquet, Commentaire littéral des évangiles des dimanches (n° 51 à 56); Commentaire littéral des épîtres du Dimanche (n° 57 und folgende).

[8] Hier wäre noch eine große Anzahl weiterer Zeitschriften zu zitieren: Feu nouveau bringt unter der Überschrift Célébrons l'Eucharistie im übrigen ein Material, das über die homiletische Problemstellung hinausreicht; Communauté chrétienne bringt unter dem Namen von L. A. Gignac den Beitrag Pour l'homélie de chaque dimanche; Parole et Pain behandelt diesen Themenkreis unter dem Titel, La Parole dans l'assemblée; und Paroisse et Liturgie schließlich unter dem Titel Homélie et commentaire pour chaque dimanche de l'année.

[9] Editions Biblica, Brügge-Paris. Ein Band von 100 Seiten pro Sonntag. 55 Bände sind von 1962–1966 erschienen. In der spanischen Übersetzung: Asambleas del Señor, Ed. Marova Madrid, liegt in 38 Bänden vor, die zwischen 1964 und 1966 erschienen sind.

[10] Ed. Casterman, Paris-Tournai 1964–1966; die niederländische Übersetzung unter Mitarbeit von Gottfried Danneels und Anton Nuij, Gids voor de liturgische gemeenschapsviering, Ed. Biblica, Brügge, 3 Bände liegen vor; englische Übersetzung: Guide for the christian assembly, Ed. Biblica, Brügge, 5 Bände erschienen; deutsche Übersetzung: Kommentar zum Meßbuch, Ed. Herder, Freiburg, 5 Bände liegen vor; spanische Übersetzung: Guia de la asamblea cristiana. Ed. Marova, Madrid u. D. D. B. Bilbao, 4 Bände liegen vor; italienische Übersetzung: Guida il messale della assemblea, Ed. Elle Di Ci, Turin, 5 Bände liegen vor; portugiesische Übersetzung in Vorbereitung. Aus diesen verschiedenen Arbeiten sind außerdem – in den jeweiligen Sprachen – verschiedene Meßbücher entstanden, die sich an das Missel de l'assemblée chrétienne anlehnen. Außerdem sind diese Bände für die Kinderkatechese umgearbeitet worden unter dem Titel Initiation des enfants à la liturgie dominicale, 5 Bände, Ed. Biblica, Brügge–Paris.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

THIERRY MAERTENS

Geboren 1921 in Huy (Belgien), Benediktiner, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte Geschichte, Rechtswissenschaften und Theologie an den Universitäten Lüttich und Löwen, ist Direktor von Paroisse et Liturgie und Rektor von Année de Pastorale liturgique und veröffentlichte über 40 Arbeiten und über 150 Artikel über biblische und liturgische Pastoral, unter anderem: Initiation des enfants à la Liturgie (5 Bände).

Gerard Sloyan

Englische Literatur über die Homilie

Während über die Predigt eine reiche Literatur in englischer Sprache vorliegt, wird die Homilie als Bestandteil der Liturgie weit weniger behandelt.[1] Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Die römisch-katholische Gemeinschaft – Theologen, Prediger und Volk – hatte bei der Betonung der Wirkkraft der Sakramente die Tendenz, der Wortverkündigung relativ wenig Wert beizumessen. Überdies wurde im Verständnis des Wirkens der Sakramente nur einseitig fortgeschritten, sonst wäre zugleich eine Theologie des Wortes erarbeitet worden. Mit der Wiederentdeckung der Sakramente als Zeichen des Glaubens und mit den Wortgottesdiensten begann man, sich allmählich der Bedeutung der Wortverkündigung als eines Bestandteils des «vollen Zeichens» Christi bewußt zu werden.

Aus all dem erklärt sich, daß im englischen Sprachraum die Homilie das Schicksal der Liturgie teilte, das seinerseits direkt vom Fortschritt in der Theologie des Wortes und des Sakramentes abhing. Es brauchte mehrere Jahrzehnte vortheologischer Pionierarbeit in der Exegese, bevor die inspirierten Bücher in ihrem wahren Licht gesehen werden konnten, nämlich als Wort Gottes zum Menschen, das dem Menschen vor allem im gläubigen und frommen Nachsinnen über Gottes Taten geschenkt wurde. Das kritische Bibelstudium in der katholischen Kirche war die Vorbedingung dafür, daß man den Charakter der Heiligen Schrift als Proklamation, die dem Lobpreis der Gemeinde ruft, tiefer verstand.

Es hält schwer, anzugeben, zu welchem Zeitpunkt eine Ausgangsbasis geschaffen wurde, aber man geht kaum fehl, wenn man ein von C. H. Dodd 1936 veröffentlichtes Bändchen als einen Hauptfaktor für das Verständnis der Homilie nennt.[2] In seinem Bemühen um eine exegetische Predigt, das von Edwin Hoskyns[3] geteilt wurde, gab Dodd der Theologenschaft englischer Sprache «die unterscheidenden biblischen Dimensionen der Gnade, Sünde und Eschatologie zurück».[4] Der Gedanke des Königtums Gottes wurde dem Christen wieder bewußt sowie die apostolische Verkündigung des Lebens, Sterbens, der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, deren Anamnese die Kirche in einem heiligen Mahl begeht. Man konnte das Königtum nicht mehr länger als «ein künftiges Ereignis oder eine Utopie» mißverstehen, und noch weniger als «die Gesamtsumme edler korporativer Bemühungen zur Errichtung einer humaneren Gesellschaft».[5] Dodds Exegese brachte an den Tag, daß in den neutestamentlichen Quellen das Königtum als die Herrschaft Gottes verstanden wird, die sich in jedem Zeitalter durch die Macht seines richtenden und rettenden Wortes auswirkt. Man tut gut, sich daran zu erinnern, daß Bultmann und Tillich, zwei Theologen, die auf dem «Christusereignis» als dem historisch gegebenen, unvoraussagbaren Geschehnis bestehen, das die Gemeinschaft der Kirche schafft, sich sehr intensiv mit der Predigt befassen.[6] Bei Dodd liegt der Ton auf dem Beginn der mächtigen Heilstat Gottes im Kommen Christi. Die Eschatologie ist insofern «realisiert», als das Erlösungswerk in Kreuz und Auferstehung vollendet ist; die letzten Zeiten sind Ereignis der Gegenwart. «Diese Welt ist zur Bühne eines göttlichen Dramas geworden, worin die ewigen Pläne bloßgelegt werden. Jetzt ist die Stunde der Entscheidung».[7] Das Zeugnis, das der Heilstat Christi über die Jahrhunderte hinweg gegeben wird, ist selber ein Bestandteil des Heilsaktes. Was Gott in Christus gewirkt hat, ist zugleich vollständig und unvollständig.

Während diese Frucht der neutestamentlichen Wissenschaft, die im Grunde in einer Untersuchung des Kerygmas besteht, wie es in der Apostelgeschichte, den Paulusbriefen und den Evangelien vorliegt, eine protestantische Leserschaft erreichte, kam es zu etwas ähnlichem in der «Theologie der Verkündigung», die von J. A. Jungmann der spekulativen Theologie der Seminarien gegenübergestellt wurde. Doch keiner der beiden Ströme er-

reichte den katholischen Homileten englischer Sprache in den Dreißigerjahren dieses Jahrhunderts. Wenn dem Prediger in der Wüste seiner theologischen Bildung etwas Stärkung zuteil wurde, so kam sie von englischen Ausgaben der Schriften von Scheeben, Mersch, Lagrange, der Schulen von Beuron und Maria Laach und von der Seite weniger Pioniere in englischer Sprache wie Clifford, Marmion, Michel, Vonier und Reinhald (die zwei zuletzt Genannten sind bezeichnenderweise deutscher Abstammung). Die Zeitschriften für den Klerus des englischen Sprachgebietes waren inbezug auf die Homilie von wenig Nutzen, ausgenommen «Orate Fratres» (Collegeville, Minnesota, 1926; seit 1951 heißt der Titel «Worship»). Manche Zeitschriften für Prediger schadeten geradezu, weil jene, die darin über die Predigt schrieben, eine enge theologische Sicht hatten. Ein in den Jahren nach 1940 einzig dastehendes Buch in englischer Sprache ist die von Martin Hellriegel herausgegebene Sammlung von Homilien, die von den Texten der betreffenden Tagesmesse durchwoben sind.[8]

Von den Katholiken, die zwischen 1930 und 1950 Predigten in englischer Sprache veröffentlichten, waren Bode Jarrett[9] und Ronald Knox[10] fraglos die besten Literaten, obwohl keiner von beiden ein eigentlicher Homilet war. Knox publizierte eine kleine Sammlung von Auslegungen der Parabeln, die eher von den Kirchenvätern als von der heutigen Bibelwissenschaft bestimmt waren.[11]

Bei zeitgenössischen katholischen Homileten englischer Sprache findet man nur ein schwaches Echo auf die Forderung, die Reginald Fuller in seiner wichtigen Monographie über die Homilie stellte: Die Verkündigung müsse «die Kirche auferbauen (*oikodomein*)..., (den Menschen) aufs neue in die Kirche hineinziehen. Wenn die Predigt nicht an die Liturgiehandlung heranführt, geht die *ecclesia* nicht daran, sich selbst als *ecclesia* auszudrükken.»[12] Wie Fuller sagt, kann weder eine intellektualistische noch eine moralistische noch eine gemüthafte Kanzelrede, sondern allein eine biblische Verkündigung eine je neue Kultgemeinschaft schaffen. Da Fuller den Ton darauf legt, daß der Mensch das Erlösungsgeheimnis im Glauben annehmen muß, wendet er sich gegen das «aktuellsein Wollen»: «Unser Hauptanliegen dürfen nicht die Anforderungen des Volkes, sondern muß das Evangelium in seiner Fülle sein.»[13] Die Homilie gehört zum Genus der Paraklese; sie ist eine Vertiefung des Kerygmas und der Didache, der ersten Verkündigung des Evangeliums und der sittlichen Belehrung, welche die Neubekehrten erhielten.[14] Fuller legt aus dem Lektionar Beispiele von Episteln dogmatischen oder ethischen Charakters vor, und auch die drei Haupttypen von Evangelienperikopen: Verkündigungsgeschichten, Wundererzählungen und Parabeln. Bei «allen Wundergeschichten, die in den Evangelienperikopen der Liturgie vorkommen..., muß der Prediger vom einzelnen Wunder auf das umfassende Wunder der messianischen Erlösung überleiten, das darin vorgebildet wird, und somit zu seiner gottgewirkten Wiedervergegenwärtigung in der heiligen Kommunion.»[15] Fuller bietet eine Hilfe zur Typologie des Alten Testaments, indem er die Auffassung vertritt, daß die Art, wie sie, dem Neuen Testament entsprechend, in der frühesten Liturgie verwendet wurde, hierin unser bester Lehrmeister sei. Er erörtert auch die tägliche Homilie und sagt, die unkommentierte Lesung der Schrift genüge für die kleine Gruppe der regelmäßigen Gottesdienstbesucher; an größeren Festen hingegen solle eine Ausnahme gemacht werden. Im ganzen Verkündigungswerk solle in der Eucharistiefeier über die zentralen kerygmatischen Wahrheiten gepredigt werden, um die Glaubensantwort zu wecken, «während es der Belehrung (*didache*) um das Verständnis all dessen geht, was in dieser Glaubensantwort den Glauben, das sittliche Leben und die Frömmigkeit betrifft.»[16]

Wenn im Gottesdienst Gottes Wort zu den Menschen kommt, geschieht darin zugleich ein göttliches und ein menschliches Tun. Robert Lechner weist auf das «Kultwort» hin. «Die Homilie ist auch Liturgie. Die Predigt innerhalb der Liturgie ist Liturgie.»[17] Damit ist gemeint, daß die Liturgie nicht nur Kult ist, der vom Menschen ausgeht; sie ist auch das eingliedernde und umgestaltende Handeln Gottes, das die Hörer in den lebendigen Christus hineinzieht, der immerfort am Werk ist, um uns in Herrlichkeit zu erlösen.

In einer Vortragsreihe, die schon vor mehreren Jahrzehnten erstmals veröffentlicht wurde, erörtert Karl Barth Haltung und Vorgehen des christlichen Predigers[18] und die große Spannung, die dann entsteht, wenn man sich ganz getreu an den Bibeltext halten und dabei doch eine Ansprache halten will, die auch dem Menschen von heute etwas sagt.[19] Denken wir an den Aphorismus Newmans: «Nichts, was von gestern ist, wird predigen.» Barth bleibt dem Wesen der Homilie treu; er kommt in seiner Abhandlung nicht auf die Kanzelrede und sonstige Predigt zu sprechen. Sein Haupt-

prinzip ist, daß der Prediger mit eigenen Worten sagen muß, was die Bibel in der zur Grundlage gewählten Stelle sagt. Die am 26. September 1964 erschienene Instruktion zu Artikel 52 der Konstitution über die Heilige Liturgie versteht unter einer Homilie «die Erklärung der Schriftlesungen unter einem bestimmten Gesichtspunkt oder die Erklärung eines andern Textes aus dem Ordinarium oder dem Proprium der Tagesmesse. Dabei kann das Gewicht liegen entweder auf dem Mysterium, das gefeiert wird, oder auf besonderen Bedürfnissen der Hörer.»[20] Diese Forderung weist auf das hin, was stets das größte Problem der liturgischen Predigt bleiben wird: die Aktualität. Nicht viele katholische Homileten englischer Sprache sind für die existenzialistische Interpretation des Kerygmas aufgeschlossen, nach der Männer wie Heinrich Ott rufen.[21]

Wenn in der Homilie das Gotteswort und der Mensch sich zur Auferbauung der ganzen Kirche begegnen müssen, darf der Ton weder allzusehr auf dem religiösen und menschlichen Leben des Volkes (subjektives Element) liegen noch allzusehr auf der bloßen Mitteilung einer Botschaft (objektives Element), sondern es kommt dabei vor allem darauf an, daß der Prediger und die Zuhörer davon überzeugt sind, daß Christi Auferstehung zur Erlösung der Menschheit *das* Heilswort ist, das in allen Festen und Festzeiten den Menschen angeht. Alle Homilien haben deshalb einen österlichen Charakter. Aufgabe des Predigers ist es, sich zu fragen, wie diese dauernde Aktualität so gefaßt werden kann, daß der Teilnehmer an der Liturgie diese Aktualität wahrnimmt. Das verlangt, daß das Wort Gottes das eine Mal in Worten der Schrift gesprochen wird, und andere Male in Begriffen, die der Lebenssituation, der Kultur, dem Vokabular und den Bedürfnissen der Hörer entsprechen. Die Homilie übersetzt das Wort Gottes, das sich an alle Menschen richtet, in das Wort Gottes, das sich an eine bestimmte Kultgemeinde wendet.[22]

[1] Zur Vorbereitung von Homilien können folgende in englischer Übersetzung vorliegenden katholischen Werke dienen: W. Bulst, Revelation, New York 1964; D. Grasso, Proclaiming God's Message, Indiana 1965 (ohne Zweifel die beste Monographie über die Theologie der Predigt); P. Hitz, To Preach the Gospel, New York 1963; T. Maertens, Bible Themes, 2 Bde., Bruges 1965; T. Maertens und J. Frisque, Guide for the Christian Assembly, 5 Bde., Bruges 1965 (ein reiches Quellenwerk, das die Texte jedes Sonntags und höheren Festtags vom exegetischen, liturgischen und dogmatischen Standpunkt aus erschließt); G. Michonneau und F. Varillon, From Pulpit to People, Westminster, Maryland, 1965; A. G. Martimort u.a., The Liturgy and the Word of God, Collegeville, Minnesota, 1959; O. Semmelroth, The Preaching Word, New York 1965; H. U. von Balthasar, Word and Revelation, 2 Bde., New York 1964; Word and Redemption, ebd. 1965.

An wertvollen protestantischen Werken sind zu nennen: J.-J. von Allmen, Preaching and Congregation, London 1962; K. Barth, The Preaching of the Gospel, Philadelphia 1963; W. Hahn, Worship and Congregation, London 1963; D. Ritschl, A Theology of Proclamation, Richmond 1960; G. Wingren, The Living Word, London 1960; Gospel and Church, Edinburgh 1964.

[2] C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and Its Developments, London 1936, New York 1962. Vgl. auch das Werk des gleichen Autors: The Parables of the Kingdom, London 1935, New York 1961; According to the Scriptures. The Sub-Structure of New Testament Theology, London 1952, New York 1953.

[3] E. Hoskyns, Cambridge Sermons, London und New York 1938.

[4] H. Davies, Varieties of English Preaching 1900–1960, London und New Jersey 1963, 27. Dieses Buch befaßt sich u.a. mit J.H. Jowett, G. Studdert Kennedy, Ronald Knox und H.H. Farmer; nur am Rande beschäftigt es sich mit der Homilie.

[5] ebd.

[6] Vgl. R. Bultmann, This World and the Beyond, New York 1960; P. Tillich, The New Being, New York 1955. Wie Bultmann sagt, gehört die Predigt zur Geschichte der Erlösung.

[7] C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, rev. Ausg., 159.

[8] M. Hellriegel, The True Vine and Its Branches, Bd. 1, The Vine, St. Louis 1948.

[9] B. Jarrett, The House of Gold. Lenten Sermons. London 1954; Lourdes Interpreted by the Salve Regina, Westminster, Maryland, 1945.

[10] R. Knox, Occasional Sermons, London und New York 1960; The Tastoral Sermons of Ronald A. Knox, ebd.; University and Anglican Sermons, ebd. 1963.

[11] R. Knox, The Mystery of the Kingdom and other Sermons, London und New York 1952.

[12] R. Fuller, What is Liturgical Preaching?, London 1957, 11. Eine ähnliche Unterscheidung trifft C. Davis in: The Theology of Preaching, Preaching, Ausg. R. Drury, Dublin und New York 1962: die Predigt ist ein Dienst am Glauben, während die Sakramente, die den Glauben voraussetzen, «sich auf die Heiligung beziehen» (S. 12).

[13] Ebd., 17. Wie Barth hält Fuller sich ganz an das Wort der Bibel.

[14] J. Murphy-O'Connor, Paul on Preaching, New York 1964, untersucht das Kerygma des Neuen Testamentes, das sich an Ungläubige richtet. «Wenn die Predigt Christus als das Vorbild für das verkündet, was der Gläubige sein sollte, hat sie es mit der Welt zu tun. Christus weilt aktiv in seinem Worte und er ist Fleisch geworden in dem täglichen Dienst, der in der Welt von denen erwiesen wird, die zuhören. Sein Wort und sein Gehorsam ist in ihren Taten» (Gospel and Church, 30).

[15] ebd., 43; vgl. J. Dowdall, Preaching and the Liturgy, in: Preaching, 26–40.

[16] ebd., 53; Davis, a.a.O., 18, unterscheidet zwischen Evangelisation (kerygma) und Katechese, die «eine tiefere und detailliertere Darlegung der Botschaft des Evangeliums ist, in der Absicht, das christliche Leben der Gläubigen zu fördern».

[17] R. Lechner, Liturgical Preaching, in: Preaching the Liturgical Renewal. Instructional Sermons and Homilies, mit Vorwort von H. A. Reinhold, Washington 1964, 91. Dieses kleine Buch enthält eine gute, kurzgefaßte Darlegung dessen, was die Homilie genau ist (45 ff.). Vgl. C. Cavaler, Theology of the Sermon as Part of the Mass, in: Worship 38 (März 1954) 205–207; G. Sloyan, Vorwort in: To Hear the Word of God. Homilies at Mass, New York 1965, 11–15. Wahrscheinlich die vollständigste Zusammenfassung des heutigen katholischen Schrifttums über die Homilie ist W. Toohey, Preaching and the Constitution on the Liturgy, in: Yearbook of Liturgical

Studies 5 (1964), Ausg. J. Miller, Collegeville 1965, 15–28. Vgl. auch Bd. 1, Nr. 1 und 2 von: Preaching. A Journal of Homiletics (Jan.–Febr. und März April 1966)

[18] K. Barth, a. a. O., 43–55.

[19] ebd., 75–77.

[20] Acta Ap. Sed. 56 (1964) 890 = Herder-Korr 19 (1964/65) 208.

[21] Vgl. H. Ott, Verkündigung und Existenz, Zürich 1956, passim.

[22] Ein gutes Beispiel der Betrachtung des Wortes Gottes anhand liturgischer Texte bildet: Notes for the Preparation of the Homily, verfaßt von einem Komitee von zwanzig Priestern der Erzdiözese New York (1966). Für einzelne Probleme des Übergangs zum zweiten Stadium vgl. Bischof J. Pike, A New Look in Preaching, New York 1961.

Übersetzt von Dr. August Berz

GERARD SLOYAN

Geboren 1919 in New York, 1944 zum Priester der Diözese Trenton geweiht. Er studierte an der Universität Seton Hall, ist Lizentiat der Theologie (1944) und Doktor der Philosophie (1948). Seit 1957 ist er Vorsteher der Abteilung für religiöse Erziehung der katholischen Universität Amerikas (Washington). Er veröffentlichte: Shaping the Christian Message (1958), To hear the Word of God: Homelies at Mass (1965) und Artikel in: Worship, The Catholic Biblical Quarterly und Religious Education.

Ludwig Bertsch

Deutsche Literatur über die Homilie

Für die Homilie, verstanden als biblische Homilie im strengen Sinn des Wortes, werden nicht nur Hilfen für die konkrete Predigt angeboten. Aus der tiefer erkannten Bedeutung der Hl. Schrift für die Verkündigung stellte sich die Frage nach der besonderen *Eigenart der Homilie*. Dem ersten Vorkämpfer der biblischen Predigt im deutschen Sprachraum, Paul Wilhelm von Ketteler (1852–1926) folgend,[1] wurde verschiedentlich der Versuch unternommen, über die Geschichte der Homilie zu ihrer Definition und Methode vorzustoßen. So schickte Fritz Tillmann seinem Werk, *Die sonntäglichen Evangelien im Dienste der Predigt erklärt*, 2 Bde., Düsseldorf 1917, einen Abriß der Geschichte und der Theorie der Homilie voraus, den A. Brandt besorgt hatte.[2] J. B. Schneyer, *Die Homilie*. Kleine Schriften zur Seelsorge 13, Freiburg i. Br. 1963, versucht ebenfalls ausgehend von der Urgestalt und einigen geschichtlichen Beispielen der Homilie zu ihrer Definition und konkreten Form vorzustoßen. Auf eine eigene sehr instruktive Weise verfolgt G. Fesenmayer, *Bibelpredigt im Aufbruch*, Versuche zur Erneuerung der biblischen Verkündigung, Biblische Predigten 1, Freiburg i. Br. 1962, den «Weg der Bibelpredigt» aufzuzeigen, um so die Grundlage vor zubereiten, die seine Untersuchung für die folgenden, der praktischen Predigtarbeit dienenden Bände der Reihe bieten soll. Diese Arbeiten werden befruchtet und ergänzt durch Impulse, die von Exegeten und aus Gesprächen von Exegeten und Homiletikern kommen. Grundsätzliche biblische und bibeltheologische Veröffentlichungen,[3] sowie Untersuchungen, die bis zu den Konsequenzen für die homiletische Ausbildung führten,[4] bemühten sich um die Klärung des Begriffes und der spezifischen Aufgabe der Homilie im strengen Sinn des Wortes. Ist auch hier noch keine einheitliche Sprachregelung erreicht, so gehen doch alle bisher genannten Autoren in die Richtung, die man mit der von H. Kahlefeld vorgelegten Definition der «biblischen Homilie» angeben kann: «Daß sie (die Homilie) biblisch sei, will besagen, daß sie sich, ob sie nun thematisch oder exegetisch angelegt ist, völlig an jene zuvor geredeten, mit höchster Autorität versehenen Texte bindet und das apostolische Wort den Hörern als solches übermittelt».[5] Daß solche Untersuchungen nicht nur der Theorie, sondern gerade auch der Praxis dienen, zeigt ein Vergleich mit der Darstellung der Homilie bei A. Günthör, *Die Predigt*, Freiburg i. Br. 1963, 68–72; 222–239. Hier wird die Homilie als Erklärung des in der Liturgie verkündeten Gotteswortes der Hl. Schrift einfachhin mit der mystagogischen Predigt gleichgesetzt. Dabei wirkt sich die im französischen

Sprachraum gebräuchliche Definition der Homilie aus, in der die Eigenart der Homilie nicht nach der spezifischen Schriftgebundenheit dieser Predigtform sondern nach dem besonderen Hörerkreis[6] bestimmt wird. Es liegt auf der Hand, wie wichtig es ist, zu einer klaren Definition zu kommen, die auch der Verwirrung auf praktischem Gebiet Klärung bieten könnte.

Die praktischen Überlegungen zur Homilie rückten jedoch einen anderen Fragenkreis in den Vordergrund: Wie verhalten sich *moderne Exegese und Verkündigung* zueinander? Aus der umfangreichen Literatur zu diesem Thema ist zunächst die grundsätzliche Darlegung R. Schnackenburgs, Exegese als Zugang zur Verkündigung,[7] zu nennen. Die eigentliche Aufgabe der Exegese, «den Sinn der Schrift unmittelbar nach den Aussagen der biblischen Schriftsteller zu erheben ... und die für den Glauben bedeutsamen Aussagen herauszustellen ... und in das gesamte Glaubenszeugnis der Urkirche einzuordnen»,[8] ist unabdingbare Voraussetzung der biblischen Predigt. Darüberhinaus wird im Umgang mit dem Text zugleich beispielhaft jener Vorgang sichtbar, der jeder biblischen Verkündigung wesentlich ist: Worte und Taten des Herrn den jeweils angesprochenen Menschen als lebendige Anrede nahezubringen, ... sie in ihr Denken und Leben als göttliche Wirklichkeit einzusenken, sodaß sie für ihr Leben fruchtbar werden.[9] H. Kahlefeld macht dies an fünf Paradigmata deutlich, die nicht als Predigthilfen zu den betreffenden Texten verstanden sein wollen. Sie sollen vielmehr, wie die abschließende Zusammenfassung in vier Thesen zeigt, paradigmatisch Eigenart und Bedeutung der biblischen Homilie aufweisen. A. Deißler und A. Vögtle haben in ihren Beiträgen im «Anzeiger für die katholische Geistlichkeit» wesentlich dazu beigetragen, wichtige Fragen, die sich von seiten der Einleitungswissenschaften des AT und des NT ergeben, für die Predigt und die Katechese zu erschließen.[10] Groß ist die Zahl der Veröffentlichungen, die exegetischen Fragen im Hinblick auf die biblische Verkündigung im Religionsunterricht behandeln. Sie können in diesem Rahmen nicht im einzelnen besprochen werden, wenngleich sie auch für die Predigt hilfreich sind. Das Heft «Bibelkritik und Apostolat», *Anima* 19 (1964) 77–162, geht in verschiedenen Beiträgen ausführlich auf die Predigt ein. Es gehört zum festen Programm der Zeitschrift *Bibel und Leben*, Düsseldorf, seit 1960, *Bibel und Kirche*, der Zeitschrift des kath. Bibelwerkes Stuttgart, seit 1946, und von Bibel und Liturgie, der Zeitschrift des volksliturgischen Zentrums Klosterneuburg bei Wien, seit 1926, durch exegetische, bibeltheologische und der praktischen Bibelarbeit dienende Veröffentlichungen den Weg vom Text zur Predigt zu bereiten. Dem gleichen Anliegen dienen Reihen wie die *Stuttgarter Bibelstudien*, hrsg. von H. Haag, N. Lohfink, W. Pesch, seit 1965 (bisher 20 Hefte), die *Geistliche Schriftlesung*, Düsseldorf, seit 1962, oder der auf drei Bände berechnete Arbeitskommentar von G. Schiwy, *Weg ins NT*, 1. Bd. Mt., Mk., Lk., Würzburg 1965.

Eine andere Gruppe von Veröffentlichungen will noch unmittelbarer der *praktischen Predigtarbeit* dienen, indem sie entweder die einzelnen Stufen des Arbeitsganges vom Text zur Predigt vorlegt, oder in fertigen Entwürfen Paradigmata für die biblische Homilie anbietet. Zu Ersteren gehört die Reihe *Am Tisch des Wortes*, Stuttgart, seit 1965 (bisher 14 Hefte). Herausgeber (Erzabtei Beuron) und Verlag (Kath. Bibelwerk) verweisen auf die beiden Quellen, aus denen die Erneuerung der Homilie im deutschen Sprachraum seit 50 Jahren gespeist wird: die liturgische und die biblische Bewegung. Nach einem festen Plan (Liturgisch-theologische Besinnung, Das Liturgische Formular, Lesung, Evangelium, Biblische Theologie, Geistliche Texte, Zur Meditation, Zur Verkündigung) wird in jedem Heft zu der Liturgie eines Festes oder eines Sonntags reiches Material geboten, das in seiner Fülle vom Prediger eine Auswahl für seine Predigt verlangt. Durch die Beschränkung auf jeweils eine der beiden Lesungen des Sonn- oder Festtages erleichtert die biblisch-homiletische Zeitschrift *Dienst am Wort* (hrsg. von B. Dreher, seit 1966 zweimonatlich) dem vielbeschäftigten Seelsorger diese Auswahl und Konzentrierung, ohne ihn von solider Vorbereitungsarbeit zu entbinden. Zu dem jeweiligen Text kann er in drei Schritten (Zur Auslegung, Predigtmeditation, Predigtentwurf) anhand *eines* Kundigen den Weg vom Text zu seiner Predigt gehen. Dies wird in der Reihe Am Tisch des Wortes durch die verschiedenen Verfasser der einzelnen Beiträge manchmal erschwert. Die größte Schwierigkeit, die wohl in der Sache selbst liegt, zeigt sich in beiden Veröffentlichungen jeweils im letzten Abschnitt, der der konkreten Predigt helfen will.

Vor einer schwierigen, ja unlösbaren Aufgabe stand Paul Gödeke, der das seinerzeit bahnbrechende Werk von Fritz Tillmann (vgl. Anm.[2]) neu herauszugeben hatte. Auf der einen Seite bewundert man den Verfasser, der damals – vor knapp 50 Jahren – in vielen Punkten seiner Exegese seiner

Zeit voraus war, auf der anderen Seite vermißt man die im Laufe dieser Zeit in der Exegese eingebrachten Früchte, die der Bearbeiter nur dann hätte bringen können, wenn er auch den exegetischen Teil neu verfaßt hätte. Von daher ergeben sich aber notwendigerweise auch Schwierigkeiten für den von ihm neu verfaßten Verkündigungsteil, der ohnehin von der Sache her seine eigenen Probleme hat.

Nur das Ergebnis des Weges vom Text zur Predigt legt die Reihe *Biblische Predigt*, Freiburg, seit 1963, vor. «Ein wohldisponierter Text von voller Predigtlänge versucht, für die Meditation und die Predigt Anregung zu geben und die Gedächtnisarbeit zu stützen. Dem Prediger verbleibt Auswahl und Freiheit.» So charakterisiert B. Dreher, der Herausgeber der Reihe, deren Ziel.[11] Das Besondere ist, daß hier andere Schrifttexte als die der Liturgie auf das Festgeheimnis hin erschlossen werden. K. Rahners *Biblische Predigten*, Freiburg 1965, gehen jeweils von einer der Perikopen des Sonn- oder Festtages aus. Die meisten sind allerdings nicht biblische Homilien im eigentlichen Sinn. Sie zeigen aber gut, daß nicht nur diese, sondern auch die thematische Predigt biblisch sein muß.[12]

[1] vgl. besonders: Zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage, Tüb. Theol. Quartalschrift, 74 (1892) 72–120; 179–212. – Die Lehre von der Homilie, Der kath. Seelsorger, 4 (1892) 53–58, 105–113, 155–162, 260–269.

[2] Dieser Teil ist auch in der Neuauflage, die P. Gödeke bearbeitet hat, aufgenommen (Düsseldorf ^{9}1965).

[3] H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche, Köln, 1953. Ders., Wort Gottes, Rothenfelser Reihe 4, Würzburg 1958. W. Pesch, Der Ruf zur Entscheidung, Schriftenreihe des Institutes f. miss. Seelsorge, 4, Freiburg i. Br. 1964. Wort Gottes, Anima, 10 (1955) 259–352.

[4] Die Bibelwissenschaft des NT und die homiletische Ausbildung, in Theologie und Predigt, Arbeit und Berichte der Arbeitsgemeinschaft der kath. Homelitiker Deutschlands 1, hrsg. von O. Wehner und M. Frickel, Würzburg 1958, 132–141; 142–147. Die Predigt, Anima 10 (1955) 361–445.

[5] Die Biblische Homilie, in Exegese und Verkündigung, Kath. Bibelwerk Stuttgart 1964, 23.

[6] Nichtglaubende – kérygme – Bekehrungspredigt; Katechumenen-catéchèse – Katechetische Predigt; die Eucharistie mitfeiernde Gläubige – homélie – Homilie oder mystagogische Predigt. Vgl. ebd. 70.

[7] Exegese und Verkündigung, 7–22

[8] ibd. 9

[9] vgl. ibd. 21

[10] In Buchform erschienen: A. Deißler, Das AT und die neuere katholische Exegese, Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 1, Freiburg i. Br. 1963; A. Vögtle, Das NT und die neuere katholische Exegese I, Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 8, Freiburg i. Br. 1966.

[11] Adventspredigten, Bibl. Predigten 2, Freiburg i. Br. 1963, 5.

[12] Leider konnte in diesem Überblick aus Raumgründen nicht auf die umfangreiche evangelische Literatur zu unserer Frage eingegangen werden.

LUDWIG BERTSCH

Geboren 1929 in Frankfurt, Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an der Philosophisch-theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, an der Universität Innsbruck und doktorierte mit der These: Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom (1960). Er ist Professor für Pastoraltheologie und Homiletik und veröffentlichte u. a.: Der rechte Zeitpunkt der Erstbeicht (Stimmen der Zeit 1965), Die Predigt in der Meßfeier der Kinder (Einübung des Glaubens, Würzburg 1964).

Casiano Floristán

Spanische Literatur über die Homilie

Die Erneuerung des spanischen pastoralen Denkens mit seinen biblischen, liturgischen, katechetischen, homiletischen, religionssoziologischen, hodegetischen u. a. Aspekten datiert aus neuester Zeit. In den letzten zehn Jahren sind überaus viele, zuweilen allzu viele Übersetzungen pastoraler Bücher und Arbeiten besonders aus dem Französischen und Deutschen veröffentlicht worden. Knapp sind dagegen immer noch unsere eigenen Originalwerke, obwohl wir heute in Spanien bei der großen Mehrzahl unseres jungen Klerus und einem großen Teil unserer militanten Laien eine intensive Neugestaltung des Apostolats feststellen. Der Gegensatz, den das Konzil bei uns zwischen den Theologiedozenten mit einer gewissen Erfahrung und den heutigen Theologiestudenten, die ausgiebig Übersetzungen des modernen Pastoraldenkens verwerten, hervorgerufen hat, ist offenkundig. Aus diesem Grunde leben wir zum großen Teil vom Gedankengut, das aus dem Ausland eingeführt worden ist. Anderseits ist es nicht leicht, auf spanisch eine gut theologische Überlegung herauszubringen, wenn man nicht ein paar Fremdsprachen kennt; denn diese sind wirklich notwendig, wenn man die Entwicklung in den Zeitschriften verfolgen will, da wenige Artikel in unsere Sprache übersetzt werden. Endlich bildet die übergroße Zahl der Theologieseminarien (für Diözesanklerus und Ordensleute etwa 120 Zentren) und die geringe Anzahl von theologischen Fakultäten (abgesehen von denen der Orden besitzen wir nur deren 3 für den Diözesanklerus) eine große Schwierigkeit für die Entfaltung möglicher Berufe auf dem Gebiet der theologischen Forschung und des Universitätslehramtes. Aus all diesen Gründen, zu denen sich noch die dringende Notwendigkeit der praktischen seelsorglichen Erneuerung und das riesige Arbeitsfeld für das Apostolat in Lateinamerika gesellt, neigen unsere jungen Priester entschlossen dem Seelsorgsdienst zu, auch wenn sie an irgendeiner theologischen Fakultät Europas mit Glanz ihren Doktor gemacht haben.

Die spanischen Originalschriften sind sowohl was das riesige Feld der Predigt wie das weniger ausgedehnte der Homilie betrifft, gering an Zahl.

Einen ausgezeichneten Dienst hat für die Information über die Theologie der Verkündigung und Diskussion der kerygmatischen Theologie in Spanien *A. A. Esteban Romero* mit seinen Arbeiten geleistet: La controversia en torno a la teología kerigmática, in: XV Semana Española de Teología, Madrid 1956, 367–410, und: Predicación viviente al día. Una controversia teológica y una reacción pastoral, Madrid 1956. In beiden wird der Ursprung der kerygmatischen Kontroverse studiert; sie bieten ein Urteil über die hauptsächlichen Werke zum Thema bis 1956. – In Argentinien leistete *J. C. Ruta* mit zwei Arbeiten seinen Beitrag zum Thema: Teología de la predicación, in: Rev. de Teol. 1 (1960) 68–72 und der Übersetzung: *H. Rahner*, Teología de la predicación, Buenos Aires 1950. – Das theologische Problem der Predigt wurde sowohl unter dem kerygmatischen Gesichtspunkt als auch in seinen Beziehungen zur Liturgie von *C. Floristan* in den Artikeln: El Kerigma Cristiano. Concepto, historia, controversia, in: Lumen 6 (1957) 289–307 und La palabra y el sacramentoen la acción pastoral, in: Scriptorium Victoriense 8 (1961) 288–327 studiert. – Eine ausgezeichnete Verbreitungsschrift über das Kerygma und seine theologischen Implikationen bietet endlich A. *de Villalmonte*, La teología Kerigmática, Barcelona 1963, Zu diesem Thema liegen verschiedene Übersetzungen vor: *P. Hitz*, Pregón misionero, Bilbao 1960; Anuncio del Evangelio hoy (IV Coloquio de Parole et Mission), Barcelona 1964; D. *Barsotti*, Misterio cristiano y palabra de Dios, Salamanca, 1965; *F. X. Arnold*, Al servicio de la fe, Buenos Aires 1963; Palabra de salvación como palabra al tiempo, Estella 1966; *V. Schurr*, La predicación cristiana del siglo XX, Madrid 1966; *K. Rahner*, Palabra y Eucaristía, en Escritos Teológicos, Madrid 1962, IV, 323–366; *J. A. Jungmann*, La predicación de la fe a la luz de la Buena Nueva, San Sebastián 1964.

Vom biblischen Standpunkt aus ist die Predigt von *J. A. Ubieta* in seiner tiefgründigen exegeti-

schen Studie: El Kerigma apostolico y los Evangelios, in: Estud. Bibl. 18 (1959) 21–61 studiert worden. Die Predigt der Apostel analysiert *J. Apecechea*, Fundamentos bíblicos de la predicación, in: Hodie 4 (1965) 179–196. Die theologischen und biblischen Dimensionen, die dem Worte Gottes eigen sind, können im reich dokumentierten Artikel von *A. Torres*, Palabra y revelación, in: Burgense 1 (1960) 143–190 studiert werden. Besondere Beachtung hat bei uns das Buch von *L. Maldonado*, El mensaje de los cristianos. Introdución a la pastoral de la predicación, Barcelona 1965, gefunden. Es stellt eine sehr vollständige Darlegung des Inhalts der christlichen Botschaft, oder wenn man die alte Formel vorzieht, eine Erwägung über das Wesen des Christentums dar. Der Inhalt der Botschaft, der sich in das Geschehen in Tod, Auferstehung und Verherrlichung Christi zusammenfassen läßt, wird in den vier ursprünglichen Formen der Verkündigung studiert: Glaubensbekenntnis, Apostelpredigt, liturgisches Gebet und Lehre. Das Buch bildet vielleicht den wichtigsten spanischen Beitrag zum Thema der Predigttätigkeit. Vor kurzem hat *L. Alonso Schökel* eine ausgezeichnete exegetische Studie veröffentlicht: La Palabra inspirada. (Barcelona 1966).

Auf dem Gebiet der modernen Hilfsmittel, die im Dienst der Prediger in spanischer Sprache veröffentlicht worden sind, müssen wir an erster Stelle das Werk: Verbum Vitae. La Palabra de Cristo, Madrid ^{2}1955, 9 Bde., erwähnen. Wie sein Untertitel angibt, ist es ein «organisches Repertorium von Texten für das Studium der Sonn- und Festtagshomilien» und wurde unter der Leitung von Kardinal Herrera Oria, Bischof von Malaga, von einer Studiengruppe ausgearbeitet. Jeder Sonntag wird unter acht verschiedenen Aspekten studiert: Schrifttexte, allgemeiner (liturgisch-biblischer) Kommentar, Väter, Theologen, verschiedene Autoren, päpstliche Verlautbarungen, geschichtliche und literarische Bemerkungen und homiletische Anleitungen. Zum ersten Mal wurde dieses umfassende Werk 1953 herausgegeben und ins Italienische und Englische übersetzt; es hat für unsere homiletische Predigt ein überaus reiches Material bereitgestellt. Offensichtlich hat Kardinal Herrera mit seiner auserlesenen Mannschaft einen sehr bedeutsamen Beitrag zur modernen Bewegung der am Evangelium orientierten Predigt geleistet. Doch ist die Sammlung für den Seelsorger – nicht aber für den Theologiestudenten – zu breit. Überdies erheischen die biblischen und liturgischen Überlegungen heute eine gründliche Revision.

Eine weitere spanische Sammlung, die für die Vorbereitung der wöchentlichen homiletischen Predigt gute Dienste leistet ist: Palabra de vida. La homilía y el comentario de la misa, Madrid ^{2}1966. Sie wird von T. Cabestrero geleitet; unter Mitwirkung der Claretinertheologen von Salamanca werden lose Blätter herausgegeben, von denen jedes einen Sonn- oder Festtag behandelt. Die Abteilungen der einzelnen kurzen Studien sind: Situation des Festes im liturgischen Jahr, Analyse der Texte, das biblisch-liturgische Thema, die Psychologie und Geisteshaltung von heute, Anleitung zu Ermahnungen. Sie sind sowohl im Hinblick auf die Konzilsauffassung von der Homilie als auch vom pädagogischen Gesichtspunkt aus, als Hilfe für den Seelsorger, sehr treffend eingestellt. Da die Studien der einzelnen Abteilungen sehr kurz sind, beschränken sie sich natürlich auf eine rasche Information.

Sodann sind einige Übersetzungen vorhanden, welche die Vorbereitung der sonntäglichen Homilie erleichtern. Wer einen allgemeinen Predigtplan verfolgt, gebraucht – heute zwar weniger häufig als vor einigen Jahren – das achtbändige Werk von *A. Koch*, Docete. Formación básica del predicador y el conferenciente, Barcelona 1952 ff. Häufig verwendet werden die 5 Bände *Th. Maertens–J. Frisque*, Guia de la asamblea cristiana, Bilbao-Madrid 1965 ff. und die Reihe: Asambleas del Señor, Madrid 1964 ff. deren spanischer Ausgabe ein unerwarteter Erfolg beschieden war.

Auf theoretischem Gebiet haben in neuerer Zeit im spanischen Sprachfeld folgende Übersetzungen zur Förderung der Theologie der Predigt beigetragen: *E. Haensli*, La predicación hoy según la vision de la Teologia viva, in: Panorama de la Teología actual, editado por *Feiner-Trütsch-Böckle*, Madrid 1961, 573–579, die unter unsern Seminaristen und jungen Priestern sehr verbreitet ist; *D. Grasso*, El ministerio de la palabra hoy, in: Problemas actuales de Pastoral, Madrid 1963, 113–127, und sein kürzlich erschienenes Werk Teología de la predicación, Salamanca 1966. Ausgezeichnete Aufnahme hat auch das Werk *G. Michonneau-F. Varillon*, Hablemos de la predicación, Barcelona 1965, gefunden.

Wenn wir uns endlich der spanischen Originalproduktion über den modernen Begriff der Homilie zuwenden, so müssen wir auf die ausgedehnte Studie von *R. Rabanos*, Homilética Bíblica, Barcelona 1962, Lecciones de Pastoral 9, hinweisen. In deren erstem Teil, dem originelleren und besser behandelten, bietet er eine Geschichte der homileti-

schen Predigttätigkeit. Der zweite Teil wendet sich der Übung der Homilie zu, die er auf breite, ein wenig weitschweifige Weise auffaßt. Dieses Werk bietet im allgemeinen reichliche Angaben; es fehlt ihm jedoch an innerem Zusammenhang und streng liturgischer Auffassung. Ein anderer neuerer spanischer Beitrag ist das Buch: Servidores de la palabra, Salamanca 1965, das von einer Gruppe von Dominikanern verfaßt wurde. Die Predigt wird in ihrem Verhältnis zur Bibel und zur Theologie studiert; doch wird nicht auf die Bedeutung und den Inhalt der Homilie eingegangen, vielleicht weil dieser Studie eine ernsthafte liturgische Betrachtungsweise abgeht.

Die Predigt im allgemeinen und die Homiletik im besonderen studiert *J. M. Setien*, Tecnica sobrenatural de la predicación y de la homilia, in: Orbis Catholicus 5 (1962) 142–206. Systematisch werden der Gegenstand, die Wirksamkeit, der Zweck, die Zuhörerschaft, der Inhalt und die Form der Predigt untersucht. Es handelt sich hier um einen wertvollen Beitrag, der gleichzeitig klar und tiefschürfend ist und den biblischen, theologischen und soziologischen Gegebenheiten Rechnung trägt.

Über die Homilie im Lichte der Konstitution über die Liturgie und die Unterweisung sind auf spanisch mehrere, im allgemeinen kurze Arbeiten erschienen. *J. Camprodon*, El sacerdote ministro de la homilía, in: Phase 3 (1963) 228–234, bietet einige praktische Orientierungen über die entfernte und die nähere Vorbereitung der Homilie. Eine umfassende Darlegung aller Aspekte, die der Liturgie des Wortes eigen sind, die Homilie inbegriffen, findet sich im Artikel von *E. M. Zamora*, Formas diversas de la Proclamación de la Palabra en la Constitución «De Sacra Liturgia», in: Liturgia 19 (1964) 347–364; er bietet abschließend auch eine gute Bibliographie.

Die Homilie als liturgische Handlung, biblische Verkündigung und lebendige Darlegung des Christentums behandelt *B. R. Garcia*, La homilía, in: Revista Litúrgica Argentina 29 (1964) 53–65. Das gleiche gilt von *T. Cabestrero*, Trayectoria historica de la homilía, in: Ecclesia 24 (1964) 1005; La homilía: problemas pastorales, in: Ecclesia 25 (1965) 1881–1883 und von *R. Sala*, La homilía, in: Phase 5 (1965) 54–56.

In zwei verschiedenen Artikeln, die sich aber ergänzen, hielt ich es für angezeigt, den Begriff der Homilie zu erklären, der sich aus den Konzilstexten ergibt. Diese zwei Arbeiten sind: La homilía, in: Sal Terrae 53 (1965) 193–206, und La homilía, predicación liturgica, in: Pastoral Misionera 2 (1966) 47–58. Die Homilie ist darin als «ein Teil des prophetischen, liturgisch sakralen Dienstes» aufgefaßt, «der die Wunder verkündet, welche Gott in der Heilsgeschichte gewirkt hat». Im Dienste des Wortes gehen der Homilie die Evangeliumsverkündigung und die Katechese voraus. Zusammenfassend: die Homilie besteht darin, daß *jemand* (der Versammlung von Menschen) *etwas* (ein Heilsgeschehen) *gesagt wird* (in liturgischer Form). Infolgedessen muß man sich für die Homilie drei Grundaspekte vor Augen halten: das Wort Gottes (biblisches Thema), die Feier (Übergang vom Wort zum Ritus) und die Welt (Gegebenheiten des Lebens). Da aber nicht alle Mitglieder der Versammlung die Evangeliumsverkündung oder die Katechese erhalten haben, kann man nach den Gemeinschaften, an die sie sich wendet, drei Formen der Homilie unterscheiden: die das Evangelium verkündende, die katechetische und die mystagogische Homilie, je nachdem die Betonung auf eine dieser Ebenen des Prophetendienstes verlegt wird.

Eine gleichzeitig originelle, geistgetragene und religiöse Überlegung über die Homilie bietet *C. Castro* in seinem Buch: Mensaje del Concilío, Col. Cristianismo y hombre actual 73, Madrid 1966, 159 bis 175. Die Zeitschrift Pastoral Misionera hat dem Thema der Predigt ihre zweite Nummer, März-April 1966 gewidmet. Dies ist vielleicht die vollständigste spanische Monographie über dieses Thema.

In spanischer Sprache finden wir schließlich über die Homilie noch folgende Übersetzungen: *E. Fournier*, La homilia, Barcelona 1965, und *G. Fesenmayer*, La homilía en la celebración liturgica, in: *G. Barauna*, La sagrada Liturgia renovada por el concilio, Madrid 1965, 525–550.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

CASIANO FLORISTÁN

Geboren 1926 in Arquedas (Spanien), 1956 zum Priester der Diözese Pamplona geweiht. Er studierte in Saragossa Naturwissenschaften, an der päpstlichen Universität Salamanca und an den theologischen Fakultäten Innsbruck und Tübingen, wo er 1959 doktorierte. Er ist Professor am Seminar in Pamplona und Direktor des Pastoralinstitutes in Salamanca. Er veröffentlichte: La parroquia comunidad eucaristica (1961), El Año Liturgico (1962) und ist Mitarbeiter an den spanischen Zeitschriften: Incunable, Salmanticensis, Lumen und Orbis Catholicus.

Silverio Zedda

Italienische Literatur über die Homilie

Wir werden an erster Stelle zwei *Studien* über die Homilie darlegen, sodann zwei Bücher über die *Methode* und schließlich einige *Hilfsmittel* für die homiletische Erklärung.

I

Die erste Stelle unter den Studien kommt dem Band von *D. Grasso*, L'annunzio della salvezza, teologia della predicazione, coll. Historia Salutis, serie teol. vol. I, Napoli 1965, zu. Die Seiten, die er der Homilie widmet, sind nicht zahlreich, aber gehaltvoll (325–328; 334–339; 360) und gewinnen durch die weitgespannte theologische Behandlung, in die sie eingefügt sind.[1] Unter den verschiedenen Darstellungsformen der Botschaft, die sich nach den Empfängern oder besser noch nach dem Zweck richten, den sie verfolgen, unterscheidet Grasso die missionarische, Evangeliumsverkündung genannte Predigt, die zur Annahme des Glaubens führen will, sodann die, welche eine genauere Kenntnis des Glaubens anstrebt und Katechese genannt wird, und schließlich die liturgische, als Homilie bezeichnete Predigt, die dazu bestimmt ist, den schon angenommenen und erkannten Glauben im Leben sich bewähren zu lassen (325 f.). Diese Dreiteilung entspricht drei Phasen in der Beziehung zu Christus: der ersten Begegnung, der Erkenntnis und dem Leben in Christus (327 f.): «Die homiletische Predigt drängt den Willen, den Verpflichtungen entsprechend zu leben, die man in der Taufe auf sich genommen und durch die Katechese eingehender erkannt hat» (328); mit andern Worten: «Auf die Einführung in das Geheimnis Christi folgt das Leben in Christus» (334). Was der dritten Verkündungsform einen besonderen Charakter verleiht, ist der liturgische Rahmen, in den sie eingefügt ist, so daß sie eine gottesdienstliche Handlung bildet und dem Priester vorbehalten ist. Diese Predigt «stellt die liturgischen Zeichen ihrer Natur gemäß als Symbole einer übersinnlichen Wirklichkeit dar» und «bereitet auf den fruchtbaren Empfang der Sakramente vor» (335). «Die Homilie ist ein Mittel, dessen sich die Liturgie bedient, um ihr Ziel, d. h. die Vereinigung der Gläubigen mit Christus zu erreichen, damit sie in ihm, mit ihm und durch ihn Gott die schuldige Verehrung darbringen» (335). Aus diesen Gründen ist die Homilie «nicht mit der Katechese gleichzustellen» (336): diese hat als Zweck die Belehrung, während die Homilie das Gebet und die Übung der göttlichen Tugenden anstrebt (336). Aus der Verschiedenheit des Zweckes der Katechese und der Homilie ergeben sich die übrigen Unterschiede zwischen den zwei Predigtformen: die Katechese ist systematisch, lehrhafter, ruhiger, läuft aber Gefahr, ins Abstrakte, Verworrene, ins Gelehrte und Polemische abzugleiten; die Homilie schließt sich enger an die Bibel an, ist lyrischer und dynamischer, kann aber dem Rhetorischen, Sentimentalen, Moralisierenden verfallen (337). Abschließend weist G. darauf hin (337 ff.), daß die drei Formen trotz ihrer Verschiedenheit mehrere Elemente gemeinsam haben und sich in der Praxis des pastoralen Lebens gegenseitig ergänzen.[2]

Die zweite Studie, die in diesem Überblick eine Darstellung verdient, ist *S. Maggiolini*, La predicazione nella vita della Chiesa, lineamenti di riflessione pastorale sul problema della prodamazione della parola di Dio, coll. Morale e Pastorale, 1, Brescia 1961. Das ganze 5. Kapitel ist darin der Predigt bei der Messe gewidmet (199–234). Daß dem Thema so viel Bedeutung beigemessen wird, begründet M. sogleich mit zwei Überlegungen: die Predigt während der Messe verwirklicht auf vollständige und vollkommene Weise den Begriff der Verkündigung, und sie ist das normale Mittel zur Gemeinschaftserziehung des christlichen Volkes (201–203). Die folgenden Seiten entwickeln diese Begriffe. Die Homilie ist ein zum Ganzen gehörender Teil der liturgischen Handlung, nicht eine überflüssige Zutat zur «wahren» Messe (204). Sie ist ihrem Ursprung und ihrem Zwecke nach die vollkommene Predigt (205); die Quellen der Homilie sind das Leben der Kirche und die Hl. Schrift. Die Kirche wird in der liturgischen Versammlung unter den zwei

Aspekten der Gemeinschaft der Geretteten und der Gemeinschaft mit hierarchischer Stufung sichtbar; hier ist der Geburtsort der vollkommenen Verkündigung, der Homilie; in der zur Messe versammelten Kirchengemeinschaft wird die Predigt fruchtbarer, weil dabei eine besondere, tätige Gegenwart Gottes und Christi und dadurch vermehrte Gnade gegeben ist (205 ff.) und weil Christus dabei durch die Autorität spricht: im Priester hört der Gläubige das Wort der Kirche (208 ff.). Bei der Messe findet sodann «die Bibel mit ihrer Stellung als Quelle der Verkündigung gewissermaßen eine sichtbare Darstellung» (210). Im Augenblick der Homilie ist die Gemeinde durch die Gebete, Gesänge und die Schriftlesung, welche ihr und dem Priester den Gegenstand und die Methode der Predigt geboten hat, schon auf die eucharistische Handlung vorbereitet (211). Überdies ist die Homilie auf das Opfer des Bundes hingeordnet; sie ist also Verkündigung des von Gott in Christus gewirkten Heils, Verkündung und Anbietung des Neuen Bundes, den die Gemeinde frei annehmen soll, Verkündigung der Pflichten, die sich aus dieser Annahme für das christliche Volk ergeben. Aus all diesen Gründen erweist sich, daß die Homilie kein Element ist, das am Rande des Opfers steht (212 ff.). Sie ist das gewöhnliche Mittel zur Bildung des Volkes, damit es seinem ganzen Dasein die Bedeutung eines Opfers gibt. Wenn man in der Homilie das Wesentliche bietet und die notwendigen Betonungen und Schattierungen anbringt, wenn man auf die Bedürfnisse der Christen achtet und sie mit der Treue zur Liturgie verbindet, so ist sie ein wohl geeignetes Mittel (217 f.). Wie ist aber in diesem Falle die Seelsorgspflicht der vom Codex vorgeschriebenen «Catechetica institutio» aufzufassen und zu üben (219 ff.)? Der Versuch, den man unternommen hatte, den Katechismus an die Stelle der Homilie zu setzen, wies verschiedene Mängel und Unzukömmlichkeiten auf, vor allem die, «daß in die Entfaltung eines Ritus eine lehrhafte Darstellung eingefügt wurde, die ihm nicht Rechnung trug» (222). Er rührte von «dem Umstand her, daß man die Möglichkeit noch nicht genügend erfaßt hatte, den Gläubigen die Offenbarung in ihrer wesentlichen und genügenden Vollständigkeit und in ihrer Lebendigkeit durch eine Predigt, die von der Liturgie, sogar besonders von der Sonntagsmesse abhängig war, mitzuteilen» (223). Noch heute gibt es dafür keine sichere, erprobte Methode (224 f.). M. schlägt vor, die Priester sollen einzeln oder in Gruppen die Themen der Predigten nach einem Plan festlegen, der eine besonnene Verteilung der evangelischen Botschaft vorsieht. Es sind daher die «wesentlichen» Themen festzustellen; diese sollen in einem Zyklus von vier oder fünf Jahren so über die verschiedenen Zeiten des liturgischen Jahres verteilt werden, daß die Themen dem Sinn des Jahres entsprechen und aus ihm, den zentralen Festen und den Gedanken der einzelnen Sonntage (die oft mehr als einen Kerngedanken enthalten) herauswachsen (225 ff.), wobei auf die wesentlichen Themen häufiger zurückzukommen wäre (229 f.).

II

Die letzten Erwägungen des tiefdringenden Buches Maggiolinis haben uns zur praktischen Seite der homiletischen Verkündigung geführt. Mit diesem Gebiet befassen sich zwei Werke, die nun auch italienisch herausgekommen sind. Sie waren es wert, übersetzt zu werden und verdienen eine Erwähnung in diesem Überblick. Das erste ist *G. Michonneau – F. Varillon*, Rinnovare la predicazione, coll. Nuova predicazione, 3, Turin 1965. Der Originaltitel lautet: Propos sur la prédication (Editions du Cerf, Paris). Das 4. Kapitel des ersten Teiles (den Michonneau verfaßt hat) ist der «Pfarreipredigt» gewidmet. Man findet darin praktische Ratschläge (die aus der Erfahrung des berühmten Pariser Pfarrers herausgewachsen sind), Beispiele und Anregungen zu einer heilsamen Überlegung über die Pflicht, die Homilie zu halten, über die Nützlichkeit der Predigt für die Gemeinschaftsgestaltung der Pfarrei nach der «Gemeinschaft» der Lehre (67 ff.), über die Notwendigkeit, «bei allen Messen» eine Homilie zu halten (74), auch bei den Frühmessen (75), sie aber nicht zu lang werden zu lassen: «die Dauer der Predigten in gewissen Pfarreien wird zu einem Unheil» (76). – Im zweiten Teil des Buches (von P. Varillon verfaßt) sind für den, der Homilien zu halten hat, von großem Nutzen die Seiten 146–152 über die Nichtbenützung der Bibel, über die Möglichkeiten, die Gläubigen in die biblische Welt und den tieferen Sinn der Worte eindringen zu lassen (auch ohne hebräische oder griechische Zitate!), über das Studium, das durch die Lektüre der Tagespresse Schaden erleidet, «die jede Art der Stille stört» und dem Priester jeden Morgen «den reinsten Augenblick seines Tages» entreißt (151, nach Gratry).

Das zweite Werk ist *F. Valentine*, L'arte del predicare, mit einem Vorwort des heutigen Erzbischofs von Mailand, Giovanni Colombo (Mailand

1956; der Originaltitel lautet: The Art of Preaching, Burns Oates and Washbourne, London). Das Werk enthält eine große Zahl praktischer Ratschläge zur Einführung der Theologiestudenten und jungen Priester in die Kunst der Predigt; sie sind aus psychologischen Studien und einer großen Erfahrung herausgewachsen. Was über die Predigt im allgemeinen, die entfernte und nähere Vorbereitung, über die funktionelle Freiheit und ihre Hindernisse, über die persönliche Vervollständigung, den Gebrauch der Stimme, die Weckung der Aufmerksamkeit, den Abschluß der Predigt gesagt ist, wird man mit viel Nutzen auch auf die Homilie anwenden.

III

Nach den zwei Studien über die Homilie und die zwei praktischen Werke über die Predigt im allgemeinen mit ihrer Anwendung auf die Homilie sind nun noch einige Hilfsmittel, d.h. schon ausgeführte Homilien zu erwähnen. Das Werk von *G. Paoli*, Io sono la luce del mondo, i giorni festivi illuminati da considerazioni evangeliche, Coll. Pagina Sacra, Mailand 1962, zeichnet sich aus durch gute Analysen der menschlichen Probleme, für die der Verf. vom Text des Evangeliums ausgeht; dagegen fehlen Exegese und biblische Theologie fast vollständig. Diesem Werke ähnlich ist das von *A. Alberti*, Vangeli festivi, Coll. Pagina Sacra, Mailand 1963; doch ist es reicher an exegetischen und theologischen Hinweisen. (Der Verf. setzt hier die Exegese voraus, die er schon in einem früheren Werke (Evangelische Horizonte) gegeben hat). Beide Werke sind nützlich für die ermahnenden Erwägungen, die in einer Homilie immer willkommen sind; unseres Erachtens nach sollten sie jedoch erst auf die Auslegung des Textes oder des biblischen Themas folgen. Beste Dogmatik ist in den drei Heften des bekannten Schriftstellers und Redners *P. R. Spiazzi O.P.*, Per la catechesi dominicale, Coll. Temi di predicazione, 43, 44, 49–50 (I. Advent bis Septuagesima, II. Septuagesima bis Pfingsten III. Pfingsten bis Advent), Neapel 1964, enthalten. Es sind dies Predigtskizzen, «Versuche von Katechesen», die während der Messe ausgeführt werden sollen. Sie verweben in die Behandlung eines zur liturgischen Zeit passenden Themas sehr gut die Texte der Tagesmesse (Introitus, Epistel, Evangelium) in ihrem Wortsinn, der mit vielen andern Zitaten aus der Bibel untermauert und biblisch erklärt wird. – Eine wahre, wenn auch sehr kurze Exegese der Sonntagsevangelien bietet *G. Cristaldi*, Parole die sempre, riflessioni sul Vangeli domenicali, Coll. Verbum Dei habeo ad te, 5, Pescara 1964. Er erklärt zuerst in Anlehnung an gute exegetische Bücher und neuere Artikel über biblische Theologie den Text des Evangeliums und verbindet ihn dann auf frische, lebendige Weise mit den geistigen Notwendigkeiten unserer Zeit; er bildet so ein glückliches Beispiel einer Verschmelzung des exegetischen Teiles mit der pastoralen Anwendung.[3] – Reicher an biblischer Theologie ist das Werk des *P. Ignazio da Seggiano O. F. M. Cap.*, Esegesi teologica dei Vangeli festivi, 3 Bde., Coll. Verba Vitae, 9, 12, 14, Treviso 1963ff. Nach einer kurzen Gesamtdarlegung des Evangelientextes behandelt der Verf., der Professor der Exegese gewesen ist, im Lichte der biblischen Theologie gründlich ein Zentralthema, das auf den ganzen Abschnitt Licht wirft. Darauf folgen kurze Pastoralhinweise. – Besondere Erwähnung verdient endlich die Sammlung «Meditazione e predicazione» des Verlags Queriniana. Es handelt sich um etwa 30 kleine Bände, die für das Verständnis der liturgischen Zeiten, der Sonntage und Feste sowie für die homiletische Predigt sehr nützlich sind (auch wo sie keine Erklärung der «Lesungen» bieten, während dies dagegen in verschiedenen Bändchen und sehr gut der Fall ist). Es seien die hauptsächlichsten dieser kostbaren, in «liturgischer» Reihenfolge angeordneten Werke erwähnt: *F. Vandenbroucke*, Iniziazione liturgica; *H. Bars*, Dall'avvento all'ascensione; Dalla pentecoste all'avvento; *J. Mayer*, Un anno con il Vangelo; *A. M. Roguet*, Il tempo della speranza; *S. Gruen*, Il Signore che viene; Card. *G. Bevilacqua*, Omelie per l'avvento; *M. Cornil*, Meditazioni per l'avvento e il Natale; *P. J. Houyvet*, La prova del deserto; *R. Poelman*, Il sefno biblico dei quaranta giorni; *F. Kolbe*, Verso Gerusalemme (quaresimale liturgico); *I. Laloux*, Verso la Pasqua, dalla Settagesima alla Pasqua; *R. Koch*, Prepariamo la Pasqua; *A. Loehr*, La settimana santa; *Valentin – M. Breton*, Nove via crucis; *K. Rahner*, Giovedi venerdi santo; *G. Chevrot*, La vittoria di Pasqua; *Y. Congar*, Pentecoste; *G. Chevrot*, Il tempo della Chiesa; Le domeniche d'estate; Domeniche e feste d'autunno; *F. Amiot*, Il mistero dell'altare; *P. Biss*, I misteri di Maria; *A. M. Rouget*, Il credo, piano di predicazione inserito nell'anno liturgico; *D. Barsotti*, Introduzione al breviario; *G. Tansini*, Compieta, i salmi della sera; *J. Daniélou*, I santi pagani del vecchio testamento; *K. Rahner*, Tu sei il silenzio.[4]

[1] Der Verfasser kündet (325) ein Buch an, in dem er eingehender über die verschiedenen Formen der Predigt sprechen wird.

[2] Über die drei Predigtformen hat derselbe D. Grasso: Evangelizzazione, catechesi, omilia geschrieben. – Zur Terminologie der Predigt: Gregorianum 42 (1961) 242–267, (zit. in: L'annuncio della salvezza, 336, n. 16). Der Ausdruck Homilie ist passend; er bedeutet etymologisch eine familiäre Unterredung, die sich ermahnend an die Brüder richtet (aaO. 360).

[3] Wegen ihrer Nützlichkeit für die Predigt im allgemeinen weisen wir noch auf andere italienische Übersetzungen hin, die bei den Edizioni Paoline herausgekommen sind: Schurr, Teologia della predicazione, 1962; H. Schlier, La parola di Dio, 1963; Herrera, La Parola di Cristo, 10 Bände und 1 Registerband, 1962–1966; Moeller, Mentalità moderna ed evangelizzazione, 1964; Jungmann, La predicazione alla luce del Vangelo, 1966. – Kurz und gehaltvoll ist das Buch von A. Beni, Schemi per la predicazione delle SS. Missioni al popolo, Coll. Nuova predicazione, 1, Turin 1963.

[4] Ohne Zweifel gibt es in Italien noch weitere Werke, die der Erwähnung wert wären. Die hier genannten sind uns durch die Zuvorkommenheit der Herausgeber für diesen Überblick zur Verfügung gestellt worden. Ganz allgemein sind die Homilien zu erwähnen – es ist unmöglich, sie hier einzeln zu besprechen –, welche in Zeitschriften für die Verbreitung der Bibel (Parole di vita) oder in solchen, die für den Klerus bestimmt sind (Palestra del Clero, Rivista del Clero italiano, Perfice munus usw.), veröffentlicht werden.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

SILVERIO ZEDDA

Geboren 1913 in Gesturi (Italien), Jesuit, 1940 zum Priester geweiht. Er studierte am Bibelinstitut in Rom und doktorierte 1952 mit: L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal 4,6. Er ist Professor für Bibelwissenschaft an der theologischen Fakultät von Chieri (Italien) und Vizepräsident der italienischen Bibelgesellschaft. Er veröffentlichte: Artikel in Rivista Biblica, Prima Lettura di S. Paolo ([4]1964), I Vangeli e la Critica oggi, Prima parte i Vangeli ([2]1965).

Gerard Hoogbergen

Niederländische Literatur über die Homilie

Es ist noch kaum vorstellbar, daß alle Seelsorger, die regelmäßig die Homilie halten müssen, eine oder zwei Wochen vor ihrer Predigt die Perikope, über die sie predigen werden, gründlich studieren. Unser Klerus ist noch zu wenig mit dem Gedanken vertraut, daß Predigtvorbereitung «horae anxietatis et beatitudinis» sind: Stunden der Anstrengung, um die Botschaft zu finden, und Augenblicke der Freude, weil die Entdeckungen größer sind, als was in einem Menschenherzen aufsteigen kann.

Trotzdem darf man schon von einem größeren biblischen Interesse sprechen. Man will sich bewußt enger an die Lesungen der liturgischen Feier anschließen und dazu die manchmal etwas veralteten Bibelkenntnisse auffrischen. Auffallend ist dabei der Wunsch nach exegetisch geprägter homiletischer Literatur.

Man kann in unsrer Zeit von einer Bibelbewegung sprechen; mannigfache und wertvolle Veröffentlichungen aus jüngster Zeit weisen darauf hin.[1] Auf dem Gebiet der eigentlichen Exegese ist jedoch im niederländischen Sprachgebiet noch ein Rückstand aufzuholen.

Wir versuchen zunächst eine summarische Übersicht über die exegetischen Hilfsmittel zu geben, danach sagen wir etwas zu jener Literatur, die eigens als Hilfe für den Prediger geschrieben wurde, und zum Schluß etwas über Predigtsammlungen.

1. Exegetische Hilfsmittel

Eine erste Hilfe, die dem Priester geboten werden muß, wird in einer Deutung der Wörter bestehen müssen, die aus der semitischen Denkwelt stammen und deshalb mit einer Bedeutungsfülle geladen sind, die uns Abendländern meistens entgeht: Wüste, grünes Gras, der Weg, Mantel, Jerusalem usw. In manchen Sprachen sind darüber und dafür vortreffliche Werke erschienen.[2] Im Niederländischen gibt es zwar ein «Bijbels woordenboek», das jedoch für gewöhnlich wenig Blick für die Heilsbedeutung der Wörter hat und meistens mehr archäologisches Interesse verrät.[3] Man vergleiche z. B. Schlagwörter wie Kleidung, Wüste, Mahlzeit mit den entsprechenden Wörtern in den biblischen Wörterbüchern des französischen und deutschen Sprachgebiets.

Die moderne Exegese dringt noch tiefer in die Bedeutung einer Perikope ein, indem sie die Entdeckungen auf dem Gebiet der Formgeschichte, der Traditionsgeschichte und Redaktionsgeschichte anwendet. Diese geben nämlich Einsicht in die Entstehungsgeschichte einer Schriftpassage. Die Entstehungsgeschichte wird durch die konstante Tendenz charakterisiert, aus den überlieferten Tatsachen Verkündigung zu machen. Die Absicht, das Kerygma hörbar zu machen, ist der Beweggrund, warum die Urgemeinde und der Evangelist die Tatsache umformen, auswählen, interpretieren usw. Wer in diesen Entwicklungsprozeß des biblischen Textes Einsicht nimmt, erhält gleichzeitig einen Wegweiser für die Predigt. Publikationen aus diesem Geist fehlen nicht. Vornehmlich in Zeitschriften erscheint eine Fülle von Artikeln, die bestimmte Perikopen nach den Ergebnissen der modernen Exegese darstellen; zum Beispiel die Artikel in der Zeitschrift «'t Heilig Land» – vor allem die aus der Feder von B. v. Iersel –, mehrere Beiträge in «Tijdschrift voor theologie» und viele Bändchen aus der Reihe «De Bijbel over...». Aber dieses hier und da verstreute Material ist für die meisten Seelsorger schwer zu erreichen. Ein handlicher Kommentar wäre erwünscht.[4] Der hohe Verkauf der niederländischen Ausgabe des Regensburger Neuen Testaments, das leider nicht mehr ganz dem neuesten Wissenschaftsstand entspricht, weist darauf hin.[5] Im Gegensatz zu andern Sprachgebieten besitzen wir für die Evangelien lediglich einen Kommentar

zum Evangelium nach Johannes, den von H. van den Bussche.[6] In der Reihe «Het Nieuwe Testament» ist bis heute nur ein Kommentar zum Philipperbrief erschienen. In einer anderen Reihe kam der erste Johannesbrief und der Brief des Apostels Paulus an die Galater heraus.[7]

Schließlich gibt es nach dem Studium der Wörter und der Entstehungsgeschichte für den Prediger noch eine dritte Möglichkeit, zur Bedeutung der Perikope vorzustoßen, nämlich die Erkenntnis und Würdigung der literarischen Form. Bis heute wurde diese als wesentlicher Bestandteil für die Aussage der Heilsbedeutung vernachlässigt oder doch nur oberflächlich gewertet: als Vehikel für den Inhalt. Aber das Studium der Aufeinanderfolge der Sätze und Gedanken, des inneren Aufbaus, des Fortschritts der Erzählung ist unentbehrlich, um die Glaubenserfahrung, die in diese bestimmte Form gegossen wurde, beim Zuhörer von heute auf angemessene Weise zu reproduzieren. Das Vorlesen der Perikope selber ist schon Verkündigung.[8] Der Lektor und der Prediger werfen sich nicht auf einen toten Text, sondern das Lesen, und vor allem das Hören des Textes ist ein Ereignis, es richtet einen Appell an den Menschen, sagt das Heil an und überträgt Glaubenserfahrung und Bekehrung. Eine Analyse der Form mit Blick auf die Verkündigung findet man vor allem in Deutschland, besonders bei I. Baldermann;[9] sie wurde ins Niederländische unlängst von M. Wilson und J. Streppel und «School en Godsdienst» eingeführt.[10] Beiläufig sei bemerkt, daß die Würdigung der Form eines Schriftabschnitts den Prediger nicht so leicht zu einer thematischen Predigt verführen wird. Baldermann nimmt denn auch sehr bestimmt Stellung gegen die – bei Protestanten sehr bekannte – Skopusmethode, bei der nicht die ganze Schriftpassage in der Verkündigung mitklingt (Homilie), sondern ein Thema, das in einem einzigen Satz (Skopus) zusammengefaßt oder aus einem einzigen Satz herausgezogen wird.[11]

2. *Predigtvorbereitungen*

Die im niederländischen Sprachgebiet gelegene Abtei Sint Andries bei Brügge hat schon seit mehreren Jahren eine ausgezeichnete Initiative im Dienst der Predigt entfaltet. Die Arbeiten erscheinen jedoch in französischer Sprache: Die Zeitschrift «Paroisse et liturgie» hat in den Jahren 1961 bis 1965 regelmäßig Artikel aus der Feder von Th. Maertens gebracht, in denen immer ein kurzer Kommentar zur Vorbereitung der Homilie vorgelegt wurde.[12] Diese Beiträge haben seit 1962 in der Serie «Guide de l'Assemblée Chrétienne» eine besondere Gestalt und große Verbreitung gefunden: Für jeden Sonntag bzw. Festtag erscheint ein Büchlein mit manchmal sogar hundert Seiten Kommentar zu Gebeten, Gesängen und Lesungen. Die Handreichung steht auf hohem Niveau.[13]

Die Zeitschrift «Getuigenis», die sich in solider Weise auf fundamentale Fragen der Bibel und Predigt besinnt, hat vor allem im Jahrgang 9 (1964/65) mehrere Kommentare zu den Evangelienperikopen der Sonntage im Advent, der Fasten- und Osterzeit abgedruckt, die für die Predigt besonders anregend sind. Die Verfasser präsentieren eine fachkundige biblische Besinnung für die Homilie.[14]

Im selben Geist gibt das «Dienstboek» der Affligemschen Arbeitsgruppe Stoff für die Homilie zur Evangelienperikope.[15] Zu einem biblischen Thema, das sich im Evangelium aufdrängt, wird eine Auswahl von Bibeltexten geboten. Die Beiträge sind gründlich und reich an Anregungen für eine bibeltheologische Ausarbeitung. Manchmal möchte man sich aber die Frage stellen, ob diese Anregungen der Perikope als Ganzem gerecht werden. Die zentrale Idee einer Perikope verdient zwar Aufmerksamkeit, aber dazu gehört bei einem Evangelium, daß man die verschiedenen Einzelheiten beachtet, die die Evangelisten um diese Idee gruppiert haben. Es möchte einem zu wenig scheinen, wenn man in einem guten biblischen Wörterbuch lediglich das charakteristische Stichwort nach der zentralen Idee befragt. Die bibeltheologischen Überlegungen solcher Wörterbücher sind nicht für eine bestimmte Perikope spezifisch, sondern sind auf viele andere Perikopen anwendbar, die dasselbe zentrale Thema haben.[16]

Die Halbmonatszeitschrift «Homiletische Schemata» gibt ein gediegenes instruktives Exposé im Anschluß je an Epistel- oder Evangelienperikope. Es sind keine exegetischen Studien im strengen Sinn, sondern mehr bibeltheologische Studien, die in spekulative Überlegungen einmünden.[17]

Die Predigtvorbereitungen, die seit September 1966 im Bistum Den Bosch erscheinen, gehen davon aus, daß eine zeitgenössische moderne Exegese für die Verkündigung des Gotteswortes unentbehrlich ist. Die Beiträge – durch ein Team von fünf Exegeten und Pastoraltheologen geschrieben – sind in Frageform gebracht, um das Selbststudium anzuregen und Teamgespräche im Pfarrkonveniat zu fördern.[18]

3. Predigtsammlungen und Zeitschriften mit Predigttexten

Der Prediger darf aber bei der Erforschung der Schrift nicht stehen bleiben, sondern muß sich von da aus bewußt an den Menschen wenden und die Botschaft für ihn verständlich und annehmbar machen. Jeder Prediger wird das auf die ihm eigene Weise tun, und alles wird ihm desto leichter von der Hand gehen, je besser er die Botschaft selbst verarbeitet hat. Predigtsammlungen mit ausgearbeiteten Predigttexten sollen den Prediger nicht zur Nachahmung verleiten; aber sie haben für ihn ihre Bedeutung, insofern sie als konkrete Beispiele die menschliche Trägheit überwinden helfen und zur Verarbeitung der biblischen Botschaft aufmuntern.

Die zweibändige Predigtsammlung von L. v. Herck, «De Heer ist met U» will an die Texte der Sonntagsliturgie eine Sakramentenkatechese anknüpfen.[19] Es wäre durchaus denkbar, daß man sich – solange noch in jedem Jahr dieselben Perikopen wiederkehren – für ein Jahr die Aufgabe stellt, den Sakramenten größere Aufmerksamkeit zu widmen. Die Bände geben dafür manche gute Anregung. Gegen die Absicht des Verfassers könnte eingewendet werden, daß man bei einer solchen Absicht den Perikopen nicht mehr unbefangen gegenübertritt; die Gefahr, daß man Unangemessenes hineinlegt, ist nicht von der Hand zu weisen.

Dieselbe Neigung zur Hineinerklärung ist spürbar in den Predigten, die in der Zeitschrift «Kerugma» abgedruckt sind.[20] Jede Nummer steht unter einem Motto (z. B. «Kirchlich und nichtkirchlich», «Lebenswahr», «Glaube und Unglaube»), das in einem einleitenden Artikel vorgestellt wird. Dieses Motto hört man in vielen Texten mitklingen. Man hat in diesen Predigten einer konkreten verständlichen Sprache viel Aufmerksamkeit gewidmet. Sie sind ausgezeichnet auf das heutige Gehör abgestimmt. Moderne Ideen stecken darin, und mehreren Predigten gelingt es zudem, einem bestimmten Schrifttext guten Ausdruck zu geben. Aber bei manchen anderen Predigten ist schwierig herauszufinden, welcher Bibeltext der Ausgangspunkt sein soll. Hier und da stellt man sich die Frage: Ist hier Gottes Wort oder der Gedankengang des Menschen primär? Manche Predigten möchte man wohl gern populäre theologische Abhandlung nennen, gespickt mit Bibeltexten, vornehmlich aus der vorhergehenden Epistel und dem verkündigten Evangeliumstext.

Die Zeitschrift «De gewijde rede» bietet nicht nur verdienstliche Predigttexte für Sonn- und Feiertage, sondern gibt auch gute Beispiele für die Verkündigung zu besonderen Ereignissen (Hochzeit, Begräbnis, Kinderkommunion), an bestimmte Gläubigengruppen (Jugendliche, alte Leute) und über ein bextimmtes Thema (Gebet, Ehe).[21] In den letzten Jahrgängen werden die Sonntagspredigten meistens durch eine kurze exegetische Charakterisierung eingeleitet, manchmal formuliert in einem einzigen Satz (*scopus*). Auffallend ist die Vorliebe für die Epistellesungen, die Evangelienperikopen sind viel seltener der Ausgangspunkt. Daß die Predigten oft einen leicht moralisierenden Akzent haben, geht wahrscheinlich gerade darauf zurück. Die Prediger sprechen gern und viel über den Menschen und zu den Menschen auf ermunternde, freundliche, manchmal allerdings unrealistisch frohe Weise.

Die Gefahr, Predigttexte nachzureden und wörtlich zu zitieren, ist für den Prediger völlig ausgeschlossen beim Gebrauch von Büchern wie «Lieve gemeente» und «Binnen de tijd» aus der Werkstatt des Dichterpfarrers W. Barnard, der bei diesen Arbeiten an alle Prediger gedacht hat.[22]

Dasselbe gilt für die Bücher von Th. Naastepad, «Op water en brood», «Het scharlaken snoer», «Op de dorsvloer» und «Het geheim van Rachel.»[23] Die Werke von Barnard und Naastepad sind Kostbarkeiten der Sprachkunst und zugleich Zeugnisse großer Vertrautheit mit dem Alten und Neuen Testament. Sie wecken die Phantasie, geben reiche Impulse für eine wirklich biblische Predigt und regen zu einem persönlichen Verarbeiten der Texte an. Aber gerade durch ihren außerordentlichen Charakter finden diese Publikationen auch ihre Grenzen. Es sprechen Dichter. Ihre Sprachempfindsamkeit mag manchem wie ein Wortspiel um des Spiels willen vorkommen, wie ein Jonglieren mit Worten, und ihr flinkes und überraschendes Hantieren mit den Texten des Alten und Neuen Testaments wie mutwillige Gedankenassoziationen.

[1] Eine Übersicht über die Publikationen der letzten Jahre gibt L. Hermans in einem Artikel Uit de tijdschriften, in: Getuigenis 9 (1964/65) 145–156. V. van de Loo in: Kroniek van de bijbelbeweging in Nederland, in: Getuigenis 10 (1965/66) 56–63. E. de Roover in: Kroniek van de bijbelbeweging in Vlaanderen, in: Getuigenis 10 (1965/66) 150–169.

[2] G. Kittel u.a., Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933ff. J. Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz ²1962. J. J. v. Allmen, Vocabulaire biblique, Neuchâtel ²1956. X. Léon-Dufour u.a., Vocabulaire de théologie biblique, Paris 1962.

Siehe auch die Fiches bibliques, die von der Zeitschrift: Paroisse et Liturgie herausgegeben werden.

[3] A. v. d. Born, Bijbels woordenboek, Roermond ²1954–1957.

[4] Die früher viel benutzten Werke von J. Keulers, De boeken van het nieuwe testament, sind veraltet.

[5] Eine Übersetzung der deutschen Ausgabe des: Regensburger Neuen Testaments, herausgegeben von J. Schmidt u.a., Regensburg 1955ff., die wiederholt revidiert wurde. Die Übersetzung ist von L. Witsenburg. Die Reihe wird im Jahre 1967 vollendet.

[6] H. Van den Bussche, Het boek der tekens, Tielt 1958; Het boek der Werken, Tielt 1960; Jezus' woorden bij het afscheidsmaal, Tielt 1960; Het boek der passie, Tielt 1960.

[7] G. Bouwman, De brief van Paulus aan de Filippiërs (Nieuwe Testamet), Roermond 1965. W. K. Großouw, De eerste brief van Johannes (K. B. S.), Boxtel 1963. W. K. Grossouw, De brief van Paulus aan de Galaten (K. B. S.), Boxtel 1965.

[8] Die Wichtigkeit der Lesung wird seit einiger Zeit vor allem vom Institut Ons Leekenspel der Aufmerksamkeit empfohlen. Das Institut organisiert Kurse zur Hebung des Sprechausdrucks für Priester. Außerdem hat Ons Leekenspel kürzlich alle Texte der Karfreitagsliturgie vorbildlich gesprochen auf Tonband aufgenommen und verbreitet.

[9] I. Baldermann, Biblische Didaktik, Hamburg 1963.

[10] M. Wilson und J. Streppel, Bijbelse didactiek in: School en Godsdienst 20 (1966) 91, 110. S. auch B. v. Iersel, De bijbel van vandaag, in: 't Heilig Land 19 (1966) 18–21 und B. v. Iersel, De Bijbel over...?, in: 't Heilig Land 19 (1966) 50–52.

[11] I. Baldermann, a.a.O. 46–50. – S. auch H. Kahlefeld, Die Perikope und die Predigt, in: Concilium 1 (1965) 813 der deutschen Ausgabe.

[12] Eine vollständige Inhaltsangabe siehe: Par. Lit. 47 (1965) 853f.

[13] Außerdem sind noch erschienen vier Teile des fünfteiligen Werkes von Th. Maertens und J. Frisque, Guide de l'Assemblée Chrétienne, I–V, Brügge 1964/65. Dieses Werk erscheint bald in niederländischer Übersetzung unter dem Titel: Gids voor de liturgische gemeenschapsviering.

[14] Getuigenis. Tijdschrift voor bijbels-liturgische vroomheid, Roermond. Jahrgang 10 gibt statt exegetischer Einleitungen mehr dogmatisch-liturgische Betrachtungen.

[15] A. Verheul u.a., Dienstboek, Antwerpen 1965.

[16] Man nehme z.B. Lk 5,1–11 (Vierter Sonntag nach Pfingsten). Die Elemente: «auf Dein Wort hin», der Überfluß, das Wort des Petrus («Herr»... «sündig»), das Wasser, «fahre hinaus auf die Tiefe» und die Änderung, die Lukas für das Wort «fangen» bringt – Elemente, die die Idee der Berufung einkleiden –, kommen bei einer allgemeinen Betrachtung der «Berufung» nicht zur Geltung.

[17] Herausgegeben von den Löwener Dominikanern (in Polykopien).

[18] Herausgeber: Katholieke Bijbelstichting.

[19] Luk v. Herck, De Heer is met U, Homilien über die Sakramente. Antwerpen I. 1964; II. 1965.

[20] Kerugma, Hilversum; Herausgeber sind die Dominikaner.

[21] De gewijde rede, Mecheln. Herausgeber sind die Franziskaner.

[22] W. Barnard, Lieve gemeente, Amsterdam 1961; Binnen in de tijd, Haarlem 1964. Das erste Buch enthält ausgearbeitete Predigten; das zweite eine reiche Sammlung litugischer und biblischer Notizen. Der Verfasser folgt in beiden Büchern fast immer dem Perikopenplan des Missale Romanum.

[23] Th. Naastepad, Op water en brood, Hilversum 1959; Het scharlaken snoer, Hilversum 1961; Op de dorsvloer, Hilversum 1964; Het geheim van Rachel, Antwerpen 1965. Die Sammlungen enthalten die Predigten (von Abendgottesdiensten) nach meist selbstgewählten Lesungen, vornehmlich aus dem Alten Testament. Het geheim van Rachel ist eine Predigtreihe zu einer lectio continua des Ersten Buches Samuel.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

GERARD HOOGBERGEN

Geboren 1927 in 's-Hertogenbosch (Holland), 1957 zum Priester geweiht. 1960 erwarb er an der katholischen Universität Nijmegen das theologische Lizentiat. Er arbeitet an seiner Dissertation am Institut supérieur de pastorale catéchétique in Paris und doziert am Seminar seiner Diözese Homiletik und Pastoral. Er arbeitet in der Gruppe von Exegeten mit, die unter dem Patronat des Katholieke Bijbelstichting regelmäßig homiletische Handreichungen veröffentlicht.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Marcel Vanhengel – Jan Peters

Dieser Jesus[1]

In einem Vortrag über die Gefahren, die nach dem zweiten Vatikanischen Konzil drohen könnten, weist Schlette darauf hin, daß man im Begriff ist, «die kritische Frage nach der Bibel in die Volkskirche zu rollen».[2] Dabei signalisiert er als ernste Gefahr, daß eine solche Frage gar nicht oder falsch beantwortet werden könnte. Schlettes Befürchtung hat sich inzwischen als berechtigt bestätigt. In einem breitangelegten Beitrag über die Passions- und Auferstehungserzählungen brachte das deutsche Nachrichten-Magazin «Der Spiegel»[3] diese Frage vor das Forum der großen Öffentlichkeit und erweckte den Eindruck, als ob die Berichte der Evangelien über Jesus von Ungenauigkeiten, inneren Widersprüchen, Antisemitismen usw. nur so wimmelten. Dem arglosen Leser scheint nur ein einziger Schluß übrigzubleiben: Die Evangelien sind unglaubwürdig, und also hat mein Glaube kein zuverlässiges Fundament. Auf diese Weise wird nicht nur eine bestimmte populäre Vorstellung von der historischen Glaubwürdigkeit der Erzählungen über Jesus – übrigens mit Recht – zurückgewiesen, sondern die Frohbotschaft selbst wird unterminiert.[4] Letzteres ist vorrangig und verlangt unsere ganze pastorale Sorge. Es wird ein Gegensatz zwischen Glaube und Geschichte suggeriert, wie man ihn früher zwischen Glaube und Wissenschaft suggeriert hatte. Das ruft bei vielen Gläubigen unsrer Tage eine Unruhe hervor, die durch einfachen Hinweis auf die Erklärungen des zweiten Vatikanischen Konzils über die Historizität der Evangelien[5] nicht weggenommen werden kann. Damit wiche man dem Kern der Frage aus. Der Weg zurück zu Jesus von Nazareth ist nicht so selbstverständlich, wie wir anzunehmen geneigt sind. Außerdem muß man sich aber fragen, ob die Unruhe über die Jesusfrage im religiösen Bewußtsein des heutigen Gläubigen nicht an falscher Stelle auftaucht.

Deshalb will diese Dokumentation eingehen 1. auf die Art dieser Unruhe; 2. will sie auf die Legitimität der Frage nach Jesus von Nazareth hinweisen und über die Antworten orientieren, die auf diese Frage gegeben werden können; 3. will sie die Wege zu «diesem» Jesus zeigen, die dank der Exegese und anderer Wissenschaften noch offen sind; 4. will sie auf den fundamentalen Zusammenhang zwischen dem Akt des Glaubens an Christus und der Glaubwürdigkeit unsrer Informationen über Jesus von Nazareth eingehen.

1. «*Sie haben meinen Herrn fortgenommen*» (*Jo 20,13*)

Die soeben erwähnte Unruhe, welche die Frage nach Jesus von Nazareth hervorruft, wird durch eine Bultmann-Anekdote treffend charakterisiert,[6] laut welcher beunruhigte Leser und Hörer die

Worte aus dem vierten Evangelium: «Sie haben meinen Herrn fortgenommen, und ich weiß nicht, wohin sie ihn gelegt haben» als Klage an den entmythologisierenden Marburger Exegeten gerichtet hätten. Dieselbe Frage hört man auch von heutigen Gläubigen, wenn sie die Ergebnisse der modernen Exegese durch eine oberflächliche oder einseitige Information kennenlernen. Wo liegt nun der Herd dieser Unruhe? Nicht eigentlich in den Ergebnissen der heutigen Exegese; eher sollte man ihn suchen in der vulgären Auffassung von der Genauigkeit und Zuverläßigkeit eines Dokuments, das man überfragt hat, oder in einer zu massiven Auffassung vom Verhältnis zwischen Glaube und Geschichtswissen.

Eine gute Charakterisierung dieses Überfragens gibt Vögtle[7] in einem Artikel, den jeder, der sich beunruhigt fühlt, lesen sollte: «Nach populärem, geschichtswissenschaftlich noch nicht korrigiertem Vorverständnis können die Evangelien Anspruch auf Wahrheit und Irrtumslosigkeit nur erheben, wenn alles und jedes, was in diesen zu lesen ist, protokollartig und, etwa von Metaphern und Gleichnissen abgesehen, wörtlich gemeint ist... Jede in Berichtsform gekleidete Darstellung der Evangelien muß also, um nach diesem Vorverständnis wahr sein zu können, chronistisch, nämlich als Beschreibung eines ebenso geschehenen konkreten äußeren Vorgangs verstanden werden.»

Wer mit dieser Einstellung die Erzählungen von Jesus liest, wie sie uns durch das vierfache Evangelium überliefert sind, der muß notwendigerweise desillusioniert werden. Er fragt dann nach etwas, was die Evangelien nicht geben wollen: nach einer Biographie Jesu von Nazareth. Die Evangelien wollen uns keine Information an sich weitergeben, sondern die Frohe Botschaft, die aber wesentliche Beziehung zur tatsächlichen Befreiung und nicht nur zur befreienden Einsicht hat. Man darf von ihnen keine Evidenzen erwarten, die uns von eigener Glaubensverantwortung befreien. Die Evangelien bringen «kerygmatisierte Geschichte», wie es ein Exeget unserer Tage nennt.[8] Das Partizipium «kerygmatisiert» ist keine Abschwächung des Begriffs «Geschichte»; es gibt die Art der vorliegenden Geschichte an. Wer behauptet, historisches Interesse zu haben, der muß sich bewußt sein, daß es kein historisches Interesse an sich gibt; das Interesse richtet sich auf jemanden oder auf etwas. Hier richtet es sich auf die Botschaft. Soll das heißen, daß die Fakten, in denen diese Botschaft weitergerichtet wird, tatsächlich nicht geschehen sind? Das ist eine sekundäre Frage; sie ist wichtig, aber nicht ausschlaggebend.

Das alles wird vielleicht klarer, wenn wir es an einer konkreten Perikope erläutern. Die Erzählung vom Sturm auf dem Meere (Mk 4,35–41, siehe auch Mt 8,23–27; Lk 8,22–25) eignet sich dazu ausgezeichnet. Schon Bornkamm[9] hat dargetan, wie Mt den Text des Mk interpretiert hat; aber auch Mk selbst kann uns hier von Diensten sein.[10]

Liest man den Text oberflächlich, kann der Eindruck entstehen, als ob hier ein Wunder erzählt würde, das Jesus an den Elementen geschehen ließ. Die Perikope würde dann Jesu Macht über die Natur demonstrieren. Das erweist sich aber als falsch. Denn Jesus wirkt das Wunder nicht, während er selber am Ufer des Sees steht. Im Gegenteil bedrohen Wind und Wasser das Schiff, in dem er sich selbst mit den Seinen befindet. Wie alle Wundererzählungen spricht auch diese über die Rettung von Menschen.

Aber um welche Menschen geht es? Um die rechte Antwort zu gewinnen, muß man zwischen dem erzählten Geschehen und dem erzählenden Mk-Text unterscheiden. In dem erzählten Ereignis geht es zweifellos um die Rettung, die Jesus den Jüngern im Boot bringt. Aber geht es darum auch im Mk-Text? Eine kleine Unebenheit in der Erzählung kann uns bei der Antwort helfen. Diese Unebenheit ist die merkwürdige Stelle, an welcher der Mk-Erzähler die Worte Jesu einfügt: «Warum seid ihr so furchtsam? Wie ist es möglich, daß ihr noch keinen Glauben habt?» (Mk 4,40). In der Berichtserzählung stünden sie bestimmt an falscher Stelle; denn die Ursache für die Angst der Jünger ist durch die Stillung des Sturms bereits fortgenommen. Dieser Vers stünde dann viel besser vor Mk 4,39. Und es ist bestimmt nicht zufällig, daß Mt ihn an dieser Stelle bringt (Mt 8,26). Mit gutem Grund kann man deshalb auch annehmen, daß er in Mk weiter nach hinten gerückt wurde. Das hat eine doppelte Wirkung: Der Spruch erhält größeren Nachdruck, und eigentlich richtet er sich nun nicht mehr an die Jünger. An wen denn? Es gibt eigentlich nur eine einzige Alternative: An den Jüngern vorbei richtet sich Mk mit diesem Wort Jesu an seine Leser.

Wer das einmal entdeckt hat, dem wird an der Perikope noch mehr klar. Das Schlafen Jesu und der Schrei: «Kümmert es dich nicht, daß wir zugrunde gehen?» ruft im Leser, der mit dem Alten Testament vertraut ist, den Gedanken an Ps 44,24 (vgl. Ps 107,28) wach. Durch Verfolgungen fast zur Verzweiflung gebracht, meint Israel, Gott lasse

sein Volk im Stich; er schlafe. Und in Todesangst ruft es zu ihm, er solle aufwachen und helfen. Ob der Mk-Evangelist nun für die Christen von Rom oder die von Palästina geschrieben hat – die Gemeinde, für die er schrieb, wird aus dem Evangelium jedenfalls als verfolgte Kirche erkennbar. Und offenbar reagieren diese Christen genau wie Israel. Jesus hat seiner Kirche gelobt, er werde ihr immer beistehen. Aber gerade wenn die Not am größten, bemerkt man von seinem Beistand nichts; da scheint er zu schlafen; scheint es ihn nicht zu kümmern, daß seine Gemeinde zugrunde zu gehen droht. Diese Verzweiflung nennt der Evangelist Unglauben. Und er richtet sich an die ängstlichen Verfolgten mit den Worten Jesu: «Warum seid ihr so furchtsam? Habt ihr denn noch keinen Glauben?» So wird die Wundererzählung im Mk-Text zum Träger einer Botschaft und zu einem Appell, an den auferstandenen Herrn zu glauben, gerade in der Not, wenn man mehr denn je seine Nähe braucht, er aber seine Gegenwart nicht fühlen läßt. Um diese Botschaft geht es im Mk-Text. Die Frage, was denn nun wirklich geschehen sei, bleibt stehen. Eine Antwort ist schwierig. Allerdings fällt auf, daß es in der Perikope einige Einzelheiten gibt, die keine rechte Funktion haben: wie die Erwähnung, daß andere Boote mit ausfuhren (Mk 4,36) und die Beschreibung Jesu, der «hinten im Boot lag und schlief» (Mk 4,38). Mit Beziehung auf die Botschaft, um die es Mk geht, und selbst in der Wundererzählung sind es unverarbeitete Reste (vor allem die Mitteilung von den anderen Booten; diese Tatsache vermindert ja die Not um einige Grade). Reste wovon? Im Augenblick können wir nur sagen: Vielleicht Erinnerungsreste. Das Bild der anderen Boote und vor allem das Bild von Jesus, der hinten im Boot auf einem Kissen lag und schlief, scheint sich in der Erinnerung so festgesetzt zu haben, daß es noch weiter mitklingt, selbst wenn es keine Funktion mehr hat. Als solche könnten diese Reste auf ein nicht mehr genauer zu rekonstruierendes, aber wirkliches Geschehen hinweisen.

Falls diese Interpretation richtig ist, geht es hier also nicht mehr um einen Ereignisbericht. In der Mk-Verkündigung wird das konkrete Ereignis überhöht; es wird zu einer Botschaft, die für Leser einer jeden Generation wichtig werden kann.

Freilich muß man hinzufügen, daß diese Botschaft erst mächtig wird, wenn Christus wirklich derjenige ist, dessen Bild im Evangelium aufgerufen wird. Sicherlich ist es nicht unbedingt notwendig, daß Jesus während seines irdischen Daseins seine rettende und befreiende Tätigkeit genau so ausgeübt hat, wie es erzählt wird. Aber man kann auch keine ausschlaggebenden Gründe anführen, warum es nicht so gewesen sein sollte. Im Gegenteil: Wer glaubt, daß in Jesus Christus Rettung, Erlösung und Heil jetzt und für uns Wirklichkeit werden, wenn wir an die Frohe Botschaft glauben, so liegt nichts näher als die Überzeugung, daß Gottes erlösendes Handeln in der Person Jesu eine viel größere Intensität hatte als in der vorangehenden Zeit. Die Botschaft von unserm Heil beruht offenbar auf Gottes Heilshandeln, das im Tun Jesu Gestalt erhält. Das ist auch der Grund dafür, warum diese Botschaft in Verkündigungsstücken vorgetragen wird, die von den *Taten* Jesu erzählen. In der Geschichte dieser Perikope sehen wir, wie ein Ereignis aus Jesu Leben zur Frohen Botschaft geworden ist. Es geht nämlich nicht um das historische Ereignis der Rettung dieser Jünger aus der Todesgefahr dieses Sturms in seiner Historizität, d.h. in seiner Unwiederholbarkeit, in seiner Vergangenheit, in seinen konkreten Umständen. Zunächst wird in dem historischen Ereignis der eigentliche Kern bloßgelegt. Sodann wird von dieser fundamentalen Einsicht aus das historische Niveau überhöht; es findet eine Transponierung statt, so daß jene Tatsache vergangener Tage für den Zuhörer aktuelle Bedeutung bekommt. Er erfährt in dieser Verkündigung, wer Jesus für ihn selber ist.

2. «*Für wen haltet denn ihr mich?*» (*Mk 8,29*)

Auf diese Frage antworteten die Jünger durch den Mund des Petrus: «Du bist der Christus.» Jesus von Nazareth wird von ihnen und von den Gläubigen als der Christus erkannt und bekannt. Wir dringen in den Evangelien zu jenem Jesus von Nazareth vor, wie ihn die Jünger verstanden und im Kerygma verkündigt haben.

Spontan und mit Recht treten hier bei den Gläubigen unsrer Tage verschiedene Fragen in den Vordergrund.[11] Wir nennen einige dieser Fragen: Welcher Zusammenhang besteht zwischen Jesus von Nazareth und Christus? Welche Kontinuität ist zwischen jenem Christus, an den wir durch die heutige Predigt der Kirche glauben, und dem Christus der Urkirche? Letzteres ist eigentlich die Frage nach der Legitimität unsres Glaubens, der durch den Christus der Evangelien normiert wird, der Ihn aber immer aufs neue deuten muß. Über diese zweite Frage wird weiter unten – Abschnitt 4 – gesprochen. Auf die erste Frage (Welcher Zusam-

menhang ist zwischen Jesus von Nazareth und Christus?) haben mehrere Exegeten eine Antwort versucht. Diese Suche nach einer Antwort ist ein aktueller Prozeß, an dem wir selber mehr oder weniger bewußt-interessiert teilnehmen und so auch in Zukunft teilnehmen werden. Geschichtswissenschaft ist nicht als ein seelenloser Computer anzusehen, bei dem wir außerhalb stehen und der bei rechter Zeit zu unserer objektiven Information seine Karten stanzt. Eine für jeden befriedigende Antwort ist denn auch prinzipiell nicht möglich.

Doch muß diese Frage gestellt werden. Sie nicht stellen bedeutet Flucht: wenn auch Flucht in die Geschichte, d.h. in das, was geschichtlich über Jesus von Nazareth feststeht, oder Flucht in die Christologie, mit Vernachlässigung der Historizität. Die Mentalität der Spiegel-Artikel verrät Flucht in die eine Richtung, während die moderne Theologie sich der Gefahr akut bewußt wird, daß sie der zweiten Fluchtmöglichkeit verfallen kann.

Bei denen, die eine Antwort zu formulieren versuchen, können wir – unter Außerachtlassung der Nuancen – zwei Richtungen unterscheiden:

1. diejenigen, die mit Bultmann von der Irrelevanz des historischen Jesus überzeugt sind. Dabei muß aber unmittelbar bemerkt werden, daß Bultmann – obwohl er die Bewegung von Jesus als historischer Figur und als historischer Wirklichkeit zur Christologie hinführte – dies doch so tat, daß er ihm als dem verkündigten historischen Christus wiederbegegnete;

2. diejenigen, die die Frage nach Jesus von Nazareth von neuem stellen wollen: the New Quest.[12]

Zur ersten Richtung: Bultmann sieht keine Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem Christus der Verkündigung, der keine historische Größe ist.[13] Zwischen Jesu Verkündigung und der christlichen Verkündigung kann er, bei wesentlichem inhaltlichem Unterschied, allerdings einen historischen Ursachenzusammenhang und eine Art Wirkungsverwandtschaft entdecken (a.a.O., S. 17 und S. 22). Beim historischen Jesus selbst ist das christliche Kerygma «nicht an der *objektiven Geschichtlichkeit* über das *Daß* hinaus interessiert» (a.a.O. S. 13). Anders ausgedrückt: Gemessen an der eigentlichen Absicht des christlichen Kerygmas, entnimmt dieses dem historischen Jesus von Nazareth letztlich nur die reine Tatsächlichkeit von dessen Existenz, auf die es sich beruft in der Behauptung der Identität des Jesusereignisses und des Christusereignisses, das in der christlichen Verkündigung selber geschieht.

Zur zweiten Richtung: E. Käsemann[14] ist z.B. der Meinung, daß wir in der Antwort auf die Frage nach dem irdischen Jesus nicht in Skepsis und noch weniger einer gewissen Interesselosigkeit verfallen dürfen. Damit würde stillschweigend die urchristliche Überzeugung preisgegeben, daß der erhöhte Herr mit dem irdischen Jesus identisch ist, und das müßte zum Doketismus führen. Außerdem ist der Historiker imstande, im überlieferten Material authentische Aussprüche Jesu zu erkennen. Dafür stellt Käsemann eine negative Norm auf: Die Sprüche, die sich nicht aus der zeitgenössischen jüdischen Gedankenwelt ergeben und ebensowenig als Auffassungen der Urkirche identifiziert werden können, sind auf Jesus selbst zurückzuführen. Er nennt dann u.a. den ersten Gegensatz aus der Bergpredigt (Mt 5,21ff.), sowie den zweiten (Mt 5,27ff.) und vierten (Mt 5,38ff.) Gegensatz, aus denen hervorgeht, daß Jesus sich selber eine unerhörte Autorität zuerkennt. Davon zeugen auch andere Texte, wie Jesu Stellungnahme zum Sabbatgebot und zu den Reinheitsvorschriften. An Hand dieser und anderer als authentisch anzusehender Texte ist es möglich, sich eine Vorstellung von Jesu Verkündigung und seinem damit übereinstimmenden Auftreten zu machen. Indirekt ist dann auch etwas zu sagen, zwar nicht über Jesu Leben in seiner äußeren und inneren Entwicklung, aber über seine Person.

Auf katholischer Seite hat H. Schürmann[15] eine Methode versucht, die auf positiven Normen fußt. Dazu wendet er in voller Breite die *formgeschichtliche Methode* auf eine Situation im Leben Jesu an, die nach ihm ohne Zweifel feststeht: auf die Aussendung der Jünger. Eine große Zahl von Sprüchen kann in diesem *Sitz im Leben* untergebracht werden, wie z.B. die über das Schicksal der Verkündiger, sowie kurze Zusammenfassungen und Illustrationen, wie sie Jesus seine Jünger lehrte, damit es die sie selber bei der eigenen Verkündigung benutzten. Von daher sind dann wieder wichtige Dinge über die Absichten Jesu von Nazareth zu sagen.

Auf die Frage: «Was sagen die Menschen, wer ich sei?» wird auch jetzt eine Antwort gegeben; sie ist ja auch jetzt noch eine legitime Frage. In den Antworten wird eine Annäherung an eine Kontinuität zwischen Jesus von Nazareth und Christus sichtbar. Anscheinend können wir im Kerygma eine Wirklichkeit unterscheiden, die der Entstehung des Kerygmas der Evangelien vorausgeht. Mit einem wissenschaftlich verantwortlichen Gewissen und also auch mit der Relativität, die jeder Wissen-

schaft anhaftet, dürfen wir diese Wirklichkeit «Jesus von Nazareth» nennen. Diese Relativität bringt uns zu einem dritten Punkt.

3. «*Selig, die nicht sehen und doch glauben*» (*Jo 20, 29*)

In der Auferstehungserzählung wird dem Thomas gesagt, daß Glaube nicht auf eine Christus-Epiphanie angewiesen sei. Noch weniger kann der Exeget heute bei dem beunruhigten Gläubigen ein «Sehen» Jesu bewirken, das als ein Ersatz für den Glauben an ihn dienen könnte. Einen Text wie den der Evangelien kann man auf verschiedene Weise befragen. Ein Text besteht nämlich niemals ohne seinen Werthorizont: Er trägt immer mehrere Möglichkeiten der Beurteilung in sich; auch das Verständnis eines Textes verweist immer auf mehrere Bewertungsaspekte. Das gilt auch für die Bücher des Neuen Testaments. Man kann sie als Exponenten des nachklassischen Griechisch würdigen, als geschichtliche Quelle für die Realien des ersten Jahrhunderts, als Quelle für die Erkenntnis des historischen Jesus, als Ausdruck einer geistesgeschichtlichen Strömung. Jedem dieser Bewertungsaspekte entspricht ein eigenes Verständnis und eine Frageweise, die ihren eigenen Gesetzen gehorcht.

Die genannten Bewertungen sind weder theologisch noch christlich, sondern allgemein. Sie sind einfach da. Niemand kann das verhindern. Auch die Schrift eignet sich für die verschiedensten Bewertungen, denen eine jeweils andere Weise des Lesens entspricht. Eine theologische Handhabung oder – allgemeiner – ein *christlicher* Schriftgebrauch ist nur mit Hinweis auf die Bewertung dieser Bücher als *Heilige Schrift* möglich: Der Christ hat diese Bücher von der heiligen Kirche als exemplarische Auslegung seines *Credo* empfangen, als Hilfe für die christliche *Feier* einer gläubigen Anamnese usw.[16]

Die Handhabung dieser Bücher mit Hinsicht auf die eine Bewertung schließt ihren Gebrauch mit Hinsicht auf eine andere Bewertung nicht aus, aber sie darf die andere in ihrer Wirkung nicht verfälschen: Eine Überlagerung der verschiedenen Annäherungsweisen ist jedoch möglich, oft auch fruchtbar und manchmal sogar unvermeidlich. So setzt die historische Handhabung die philologische voraus; die theologische kann durch die historische gefördert werden, obwohl beide nicht verwechselt werden dürfen und die eine die andere nicht fundiert. Das alles muß man vor Augen haben, wenn man schließlich nach dem Verhältnis all dessen zum Glauben an Jesus Christus fragt.

4. «*Ich glaube an Jesus Christus*»

Glauben ist kein Schluß aus feststellbaren Fakten; das haben die mittelalterlichen Theologen bereits gespürt, als sie sich auf das «Glaubenslicht» als einzige Stütze für den Glauben beriefen. Anderseits ist der Glaubensinhalt kein Produkt des Glaubens. Die zwei Haltungen, die als Flucht vor dem Glauben angesprochen werden müssen, wurzeln beide in ein und derselben Annahme: daß wir lediglich objektivierbare und feststellbare Wirklichkeit auf verantwortliche Weise wissen könnten. Wer das meint, sieht den Glauben entweder als Ergebnis historisch feststellbarer Fakten, oder (wenn diese historische Untersuchung enttäuscht) als Ergebnis rein menschlicher Deutungen oder als Ergebnis einer Projektion.

Nicht durch unser gläubiges Dazutun ist Christus im Leben der Gläubigen der große Anwesende. Seine freie Selbstgabe, obwohl nur im Glauben zugänglich, rief den Glauben und das Vertrauen der Urgemeinde auf und ruft auch unseren Glauben und unsere Liebe auf. *In* der gläubigen Situation, nicht über oder außer ihr ist Christus der Herr selber der Ursprung des apostolischen und unseres christologischen Glaubensbekenntnisses. Er ist nicht nur dort Ursprung, wo wir jede gläubige Deutung fahren lassen. Gott und Mensch sind niemals Konkurrenten. Die Selbstgabe des Christus bestimmt die gläubige Deutung der kirchlichen Gemeinde. Die Richtigkeit dieser Erfahrung und Deutung kann ich nicht wissenschaftlich-kritisch beweisen. Sie ist eine Sache des Glaubens selber. Wer mit Methoden der Geschichte nach historischen Tatsachen sucht – ein legitimes Vorgehen! – stellt sich, als solcher, außerhalb der Glaubenshaltung. Und wer unruhig wird, weil die historische Untersuchung lediglich magere Ergebnisse liefert, gibt zu erkennen, daß er sein Gläubigsein doch wieder von historisch feststellbaren Tatsachen abhängig sein läßt; es war kein bedingungsloses *Vertrauen*, sondern ein Schluß aus dem, was man für historisch erwiesen hielt.

Glauben ist dagegen eine entscheidende, totale, persönliche Wahl, zu der ein bestimmtes Selbstverständnis gehört, das nur von der bedingungslosen Hingabe an Gottes grenzenlose Menschenliebe her verständlich ist. Glauben ist ein vollkommenes, unbefangenes Vertrauen unseres ganzen Wesens in die unermeßliche Liebe, die uns ganz entschieden von Christus, der in seiner Kirche lebt, zugesagt wird. Das bezeugen die Schriften; das bezeugen die

Christen in der Zeit der Väter, im Mittelalter usw.; so entsteht eine Glaubensgeschichte, in der ein immer gegenwärtiger, aktueller und *einmaliger* Appell des lebendigen Christus doch immer zugleich auch *Erinnerung* (Anamnese) an die anderen, ebenso unwiederholbaren Glaubenssituationen der *Väter im Glauben* ist, und damit auch Offenheit gegenüber der Zukunft. All diese Glaubenserfahrungen sagen uns: So *ist* Christus. Der erste Niederschlag der christlichen Heilsbotschaft, vornehmlich die Heilige Schrift, ist auch für uns wirklich eine *Anrede*, die in ihrem apostolischen *Sitz im Leben* unwiederholbar und als vergangenes Ereignis für uns nicht unmittelbar wichtig ist. Aber als persönliche *Anrede* und als Aufruf für unsere Zukunft, in dieser unserer Lebenssituation, greift sie nach dem Kern unseres Lebens selber.

Anderseits – aber das können wir hier nicht mehr weiter analysieren – bleibt der Vertrauensakt des Glaubens eine wahrhaft *menschliche* Tat, die als solche auch vor dem Forum des menschlichen Denkens als freie Tat sittlich verantwortet werden muß. Der Glaube kann kein «irrationaler Sprung» sein, so daß, wer diesen Sprung *nicht* wagt, ebenso recht hätte wie der Gläubige. Nicht für das Gläubigsein als solches, wohl aber für die sittliche Verantwortung, die wir bei jeder menschlichen Entscheidung (in diesem Fall: Glaubensentscheidung) haben, sind historische Fragen nach dem historischen Jesus von Nazareth offenbar erheblich.

[1] Apg 1,9. – Bei der Zusammenstellung dieser Dokumentation konnten wir uns auf Hinweise und Manuskripte von B. van Iersel, F. Theunis, E. Schillebeeckx und B. Willems stützen; die Anregung zu dieser Dokumentation geht auf ein Gespräch zurück, das wir mit ihnen haben konnten.

[2] H. R. Schlette, Nachkonziliare Gefahren: Frankfurter Hefte 21 (1966) 613–614.

[3] W. Harenberg, Jesus und die Kirchen: Der Spiegel 16 (1966) 4. April, 86–109 und 11. April, 74–97.

[4] Eine Übersicht mit Besprechung der neuesten Literatur findet man bei W. G. Kümmel, Jesusforschung seit 1950: Theologische Rundschau 31 (1966) 15–46; zum philosophischen Hintergrund dieser Problematik siehe E. Castelli, Mythe et Foi (Paris 1966).

[5] Die Konstitution des zweiten Vatikanums über die Offenbarung spricht unter Nr. 12 über die Nuancen der Wahrheit in «Texten, die auf verschiedene Weise historisch sind». Unter Nr. 18 und 19 wird auf den apostolischen Ursprung der Evangelien und ihren historischen Charakter hingewiesen; dabei wird auf die «Instructio de historica evangeliorum veritate» (AAS 56 (1964) 712–718) zurückgegriffen; vgl. Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung (Paderborn 1966) 158 und 174–189. – O. Semmelroth und M. Zerwick, Vaticanum II über das Wort Gottes (Stuttgart 1966) 46, weisen hin auf «die Anmaßung der Exegeten, die gezügelt werden muß», wie manche Konzilsväter sich ausdrückten. Es ist erfreulich, daß das zweite Vaticanum diese Zügel nicht angelegt hat.

[6] Über das Entmythologisierungsprogramm Bultmanns siehe G. Hasenhüttl, Was will Bultmann mit seinem Entmythologisierungsprogramm?: Concilium 2 (1966) 253–258. Ferner J. Bourke, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus: Concilium 2 (1966) 14–23.

[7] A. Vögtle, Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung: ZKTh 86 (1964) 396–397.

[8] X. Léon-Dufour, Les évangiles et l'histoire de Jésus (Paris 1963) 489.

[9] G. Bornkamm, G. Barth, H. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (Stuttgart 1960).

[10] B. van Iersel, Storm op zee: Het Heilig Land 16 (1963) 108–111. Eine andere kerygmatische Interpretation gibt X. Léon-Dufour, La Tempête Apaisée: Études d'Évangile (Paris 1965) 153–181.

[11] W. Marxsen, Der Streit um die Bibel (Gladbeck 1965) 82.

[12] J. M. Robinson, A New Quest of the Historical Jesus: Studies in Biblical Theology 25 (1959) und The recent Debate on the ‚New Quest': JBR 30 (1962) 198–208.

[13] Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Heidelberg ^{2}1961) 8.

[14] E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 187ff.

[15] H. Schürmann, Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (Berlin ^{2}1961) 342–370.

[16] F. Theunis, Hermeneutik, Verstehen und Tradition: Ermeneutica e Tradizione (Rom 1963) 272–277.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Z 66/534 1

14. NOV. 1967
25. APR. 1968
8. MAI 1968
12. 8. 68
25. JUNI 1969
3. 12. 69
13. Okt. 1970
28. NOV. 1970
- 2 Feb. 1972
21. März 1972
-5. Juni 1972
2. 3. 73
23. MAI 1973
- 9. JULI 1973
27. NOV. 1973
25. FEB. 1974
28. MAI 1974
20. 1. 75.
11. APR. 1975
9. MAI 1975
20. JAN. 1977
9. JUNI 1978
26. 7. 78
11. OKT. 1978
- 9. JAN. 1979
3. MAI 1979
30. OKT. 1979
14. MRZ. 1980
16. JUNI 1980
9. OKT. 1980
29. DEZ. 1980
21. 07. 81
14. 9. 81
- 3. NOV. 1981
7. 12. 81
23. MRZ. 1983

15.20