

N12<501253598 021

UB Tübingen

Internationale Zeitschrift für Theologie
3. Jahrgang Heft 1 Januar 1967 1 S 20192 E

591
Z 66/4595

CONCILIUM

Aus dem Inhalt

P. van Leeuwen, Das Zweite Vatikanische Konzil über die göttliche Offenbarung und ihre Weitergabe
L. Bakker, Der Mensch im Offenbarungsgeschehen
A. Vögtle, Offenbarung und Geschichte im NT
J. Alfaro, Der Glaube als persönliche Hingabe des Menschen an Gott und als Annahme der christlichen Botschaft
G. Baum, Das Lehramt in einer sich wandelnden Kirche
H. U. von Balthasar, Wahrheit und Leben
M.-D. Chenu, Die Theologie als kirchliche Wissenschaft

Bulletins über neuere katholische und protestantische Erklärungen der Dogmenentwicklung (H. Hammans, G. Lindbeck)

Dokumentation über das Verhältnis von Evangelium und Dogma (W. Kasper) und über Theologie und Theologien (M. C. Vanhengel / J. Peters)

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 3. Jahrgang Heft 1 Januar 19

DIREKTIONSKOMITEE

Die Sektionsdirektoren

Edward Schillebeeckx, Nijmegen. Johannes Wagner, Trier. Karl Rahner, München. Hans Küng, Tübingen. Franz Böckle, Bonn. Johannes Metz, Münster. Roger Aubert, Löwen. † Neophytos Edelby, Damaskus. Teodoro Jiménez Urresti, Bilbao. Christian Duquoc, Lyon. Pierre Benoît, Jerusalem. Roland Murphy, Washington.

Die beratenden Mitglieder

Leo Alting von Geusau, Groningen. Ludolph Baas, Amersfoort. Mateus Cardoso Peres, Fatima. Marie-Dominique Chenu, Paris. † Carlo Colombo, Varese. Yves Congar, Straßburg. Charles Davis, Chipping Norton (GB). Godfrey Diekmann, Collegeville (USA). Jorge Mejía, Buenos Aires. Roberto Tucci, Rom.

Generalsekretariat

1. Sekretär: Marcel Vanhengel, Nijmegen
2. Sekretär: Jan Peters, Smakt-Venray
Sekretariat: Arksteestraat 3–5, Nijmegen, Holland

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Dogmatik

1. Direktor: E. Schillebeeckx, Nijmegen
2. Direktor: B. Willems, Nijmegen

Mitglieder der Sektion

J. Alfaro, Rom. M. D. Chenu, Paris. C. Colombo, Varese. Y. M. J. Congar, Straßburg. Ch. A. Davis, Chipping Norton. L. Dingemans, Rom. J. Dournes, Phu-Bôn. B. D. Dupuy, Etiolles. C. Ernst, Rugeley. J. Feiner, Chur. D. Flanagan, Maynooth. P. F. Fransen, Heverlee-Löwen. B. Kloppenburg, Petropolis. C. Koser, Rom. R. Laurentin, Evry-Petit-Bourg. P. van Leeuwen, Alverna. M. Löhrer, Rom. H. de Lubac, Lyon. K. MacNamara, Maynooth. J. Neuner, Poona. G. Philips, Löwen. J. Ratzinger, Tübingen. J. Salaverri, Comillas. E. Sauras, Valencia. P. Schoonenberg, Nijmegen. P. Smulders, Maastricht. J. M. Tillard, Ottawa. T. Tshibangu, Kinshasa. H. M. Vorgrimler, Freiburg i. Br.

Verantwortlich für die Übersetzung dieser Ausgabe sind die Übersetzer, wenn nichts Gegenteiliges vermerkt ist.

Copyright by Stichting Concilium, 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. 3 S 252.–, zuzüglich Zustellgebühren.

«Concilium» kann in jeder Buchhandlung oder di beim Verlag bestellt werden. Für Deutschland: M thias Grünewald Verlag D-6500 Mainz. Für die Schw Luxemburg und Skandinavien: Benziger Verlag, C 8840 Einsiedeln, CH-8008 Zürich. Für Österreich: Fä mann Verlag, Wien. Englische Ausgabe: The Pau Press, New York, und Burns & Oates, London. Fr zösische Ausgabe: Maison Mame, Tours-Paris. H ländische Ausgabe: Uitgeverij Paul Brand N. V., H versum. Portugiesische Ausgabe: Livraria Mo Editoria, Lissabon. Italienische Ausgabe: Querinia Brescia. Spanische Ausgabe: Guadarrama, Madrid.

INHALT

Vorwort

BEITRÄGE

Peter van Leeuwen, Der Reifungsprozeß des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Lehre über die göttliche Offenbarung und ihre Weitergabe
Leo Bakker, Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen?
Anton Vögtle, Offenbarung und Geschichte im Neuen Testament. Ein Beitrag zur biblischen Hermeneutik
Juan Alfaro, Der Glaube als persönliche Hingabe des Menschen an Gott und als Annahme der christlichen Botschaft
Gregory Baum, Das Lehramt in einer sich wandelnden Kirche
Hans Urs von Balthasar, Wahrheit und Leben
Marie-Dominique Chenu, Die Theologie als kirchliche Wissenschaft

BULLETIN

Herbert Hammans, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung
George Lindbeck, Das Problem der Lehrentwicklung und die heutige protestantische Theologie

DOKUMENTATION CONCILIUM

Walter Kasper, Das Verhältnis von Evangelium und Dogma
M. C. Vanhengel-J. Peters, Theologie und Theologien

Diesem Heft ist das Inhaltsverzeichnis des 1. Jahrgan beigeheftet, und dem nächsten Heft wird das Inhal verzeichnis des 2. Jahrganges beigeheftet sein.
Das nächste Heft erscheint im Februar 1967 und w der Liturgie gewidmet sein.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

3. Jahrgang 1967

DIREKTIONSKOMITEE

Die Sektionsdirektoren

Edward Schillebeeckx, Nijmegen. Johannes Wagner, Trier. Karl Rahner, Münster. Hans Küng, Tübingen. Franz Böckle, Bonn. Johannes B. Metz, Münster. Roger Aubert, Löwen. † Néophytos Edelby, Damaskus. Teodoro Jiménez Urresti, Bilbao. Christian Duquoc, Lyon. Pierre Benoit, Jerusalem. Roland Murphy, Washington.

Die beratenden Mitglieder

Leo Alting von Geusau, Groningen. Ludolph Baas, Amersfoort. Mateus Cardoso Peres, Fatima. Marie-Dominique Chenu, Paris. † Carlo Colombo, Varese. Yves Congar, Straßburg. Godfrey Diekmann, Collegeville (USA). Jorge Mejía, Buenos Aires. Roberto Tucci, Rom.

Generalsekretariat

Generalsekretär: Marcel Vanhengel, Nijmegen
1. Sekretär: Jan Peters, Smakt-Venray
Sekretariat: Arksteestraat 3–5, Nijmegen, Holland

REDAKTIONSKOMITEE

Die Sektionsleitungen

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

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

Heft 3: Pastoraltheologie
K. Rahner, Münster. 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 6/7: Theologische Grenzfragen
Joh. B. Metz, Münster. W. Bröker, Bonn. W. Oelmüller, Münster.

Heft 8/9: Kirchengeschichte
R. Aubert, Löwen. A. Weiler, Nijmegen.

Heft 10: Kirchenrecht
† N. Edelby, Damaskus. T. I. Jiménez Urresti, Bilbao. P. Huizing, Löwen.

Heft 11: Spiritualität
Chr. Duquoc, Lyon. C. Geffré, Etiolles.

Heft 12: Exegese
P. Benoit, Jerusalem. R. Murphy, Washington. B. van Iersel, Nijmegen.

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich

Matthias Grünewald Verlag Mainz

I. TITELVERZEICHNIS

1. Beiträge

Alfaro Juan, Der Glaube als persönliche Hingabe des Menschen an Gott und als Annahme der christlichen Botschaft 24

Alszeghi Zoltán, Die Entwicklung in den Lehrformulierungen der Kirche über die Evolutionstheorie 442

Bakker Leo, Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen? 9

Balthasar Hans Urs von, Wahrheit und Leben 40

– Unmittelbarkeit zu Gott 707

Baum Gregory, Das Lehramt in einer sich wandelnden Kirche 31

Benenson Peter, Naturrecht und geschriebenes Recht. Meinungen eines Juristen 375

Béraudy Roger, Die Skrutinien und die Exorzismen 111

Bernard-Maître Henri, Die Frage der chinesischen und malabarischen Riten 551

Bertalot Renzo, Verständigungen mit der evangelischen Abendmahlslehre? 295

Blank Josef, Zum Problem «Ethischer Normen» im Neuen Testament 356

Boyle Paul, Die Erneuerung des Kirchenrechts und die Resolution der «Canon Law Society of America» von 1965 635

Breuning Wilhelm, Der Ort der Firmung bei der Erwachsenentaufe 125

Bröker Werner, Aspekte der Evolution 433

Chenu Marie-Dominique, Die Theologie als kirchliche Wissenschaft 44

Cox Harvey, Fortschritt der Evolution und christlichen Verheißung 446

Dolch Heimo, Sünde in evolutiver Welt 465

Dreyfus François, Die existentielle Bedeutung des Alten Testamentes 789

Dubarle Dominique, Gefährdet die Art und Weise, in der der Mensch mit sich selbst verfährt, sein Menschsein? 469

Duesberg Hilaire, «Dann erschloß er ihnen den Sinn, daß sie die Schrift verständen» (Lk 24,45) 825

Dujarier Michel, Die Patenschaft 105

Echeverría Lamberto de, Die Theologie des Kirchenrechts 603

Edelby Néophytos, Ein einheitliches kirchliches Gesetzbuch oder eine Vielzahl? Brauchen wir ein eigenes Gesetzbuch für die orientalischen Kirchen? 618

Ekwa Martin, Der Rassismus in Zentral- und Südafrika 722

Ellul Jacques, Über die technische Revolution und ihre Konsequenzen für das sittliche und politische Handeln 476

Féret Henri-Marie, Die in der Kirche ins Leben umgesetzte Bruderliebe als Zeichen des Kommens Gottes 695

Festorazzi Franco, «Wir sind geborgen» (Jr 7,10). Der Glaube der beiden Testamente als Heilserfahrung 795

Gelineau Joseph, Die Gesänge in der Taufliturgie 117

Girardi Jules, Reflexionen über die religiöse Indifferenz 197

Groß Heinrich, «Doch für Sion kommt er als Erlöser» (Is 59,20) 813

Guillou Marie-Joseph Le, Die Krise von Lamenais 567

Hamelin Léonce, Die Übertragungstechnik im Dienst der guten Sitten 392

Hamilton William, Bemerkungen zur «Radical Theology» 730

Heimerl Hans, Grundlinien eines kirchlichen Verfassungsgesetzes 630

Huizing Petrus, Weg und Grenzen der Kodifizierung der Kirchenordnung 613

Hurley Michael, Was können die katholischen Christen aus der Kontroverse um die Kleinkindertaufe lernen? 274

Jiménez Urresti Teodoro, Kirchenrecht und Theologie – zwei verschiedene Wissenschaften 608

Jolif Jean-Yves, Der Atheismus und die Suche nach einer wirklichen Verbindung unter den Menschen 690

Kasper Walter, Beichte außerhalb des Beichtstuhls? 282

Khoury Adel-Théodore, Die Einstellung der Byzantinischen Kirche zur islamitischen Welt nach dem Fall von Konstantinopel 538

Kutz Stanley, Gedanken zur Tugend der Wahrhaftigkeit 388

Leeuwen Peter van, Der Reifungsprozeß des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Lehre über die göttliche Offenbarung und ihre Weitergabe 2

Lehmann Karl, Pastoraltheologische Maximen christlicher Verkündigung an den Ungläubigen von heute 208

Lemaire Paul-Marcel, Die Unentschiedenheit des christlichen Bewußtseins angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen: Französisch Kanada 726

Lengeling Emil, Zur Taufwasserweihe des römischen Ritus 113

Lepargneur François, Das christliche Bewußtsein und die kulturelle und menschliche Unterentwicklung in Brasilien 718

Ligier Louis, Die biblische Symbolik der Taufe nach Aussage der Väter und der Liturgien 88

Lobo Ildefons, Geschichtlichkeit und Erneuerung der Moral 363

Loew Jacques, Der persönliche seelsorgliche Kontakt mit dem Ungläubigen 218

Maertens Thierry, Geschichte und Funktion der drei großen Perikopen: Vom Blindgeborenen, von der Samariterin am Jakobsbrunnen und von der Auferweckung des Lazarus 108

Manders Hendrik, Diaphaneitas – Die Durchsichtigkeit der Taufe 82

II Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 431

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

2B 191

Mascall Eric, Die wissenschaftliche Weltanschauung und die christliche Botschaft 490
Matussek Paul, Zur Predigt im Blick auf den verdrängten Unglauben im Gläubigen 223
McAvoy Thomas, Der Amerikanismus – Mythos und Wirklichkeit 572
McClendon James, Warum taufen die Baptisten keine Kleinkinder? 269
McKenzie John, Die Werte des Alten Testamentes 774
Melsen Andreas van, Naturrecht und Evolution 453
Mesthene Emmanuel, Religiöse Werte im Zeitalter der Technik 481
Meyendorff John, Zum Eucharistieverständnis der orthodoxen Kirche 291
Miano Vincenzo, Die Aufgaben des Sekretariates für die Nicht-Gläubigen 227
Moeller Charles, Zur Theologie des Unglaubens als Grundlage für die Prinzipien des kirchlichen Heilswirkens 180
Munier Charles, Die Bischofskonferenzen 645
Muñoz Iglesias Salvador, Werte der alten Heilsökonomie, die durch die neue Heilsordnung überholt sind 819

Oesterreicher Johannes, Jüdische Kommentare zur «Judenerklärung» des Konzils 649

Paliard Charles, Die Katechumenatskatechese 102
Pax Elpidius, «Als Gerechte werden wir dastehen, wenn wir dieses ganze Gesetz getreulich erfüllen» (Dt 6,25) 807
Post Reinerus, Die Kirche am Vorabend der Reformation 543
Proesmans Hubert, Die Ordensleute in der Diözesan- und Pfarreiseelsorge 640

Rahner Karl, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus 171
– Die Forderung nach einer «Kurzformel» des christlichen Glaubens 202
– Erbsünde und Evolution 459
Ratzinger Joseph, Ist die Eucharistie ein Opfer? 299

Schoonenberg Piet, Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bestimmt? 305
Schrey Heinz-Horst, Jenseits von Naturrecht und Positivismus. Die Begründung des Rechts in der evangelischen Theologie der Gegenwart im deutschen Sprachraum 382
Schwaiger Georg, Die Aufklärung in katholischer Sicht 559
Shannon Peter, Der Codex Iuris Canonici 1918–1967 625
Sherwin-White Adrian, Der römische Hintergrund des Frühchristentums 519
Stanley David, Ökumenisch bedeutsame Aspekte der neutestamentlichen Lehre von der Eucharistie 287
Steeman Théodore, Psychologische und soziologische Aspekte des modernen Atheismus 190
Steinfels Peter, Das christliche Bewußtsein Amerikas und der Vietnamkrieg 714
Stenzel Alois, Zeitgebundenes und Überzeitliches in der Geschichte des Katechumenats und der Taufe 96
Szymusiak Jan-Maria, Das christliche Abendland und der Ansturm der Barbaren 524

Thurian Max, Die Beichte in den evangelischen Kirchen 278
Vink Jacobus, «Bei Jahwe allein ist für Israel Heil» (Jr 3,23) 802
Vögtle Anton, Offenbarung und Geschichte im Neuen Testament. Ein Beitrag zur biblischen Hermeneutik 18

Weiler Anton, Humanismus und Scholastik. Die Erneuerung des christlichen Denkens in der Renaissance 530

2. Bulletins

Adler Erwin, Grundlinien der atheistischen Propagandaliteratur im Ostblock 231
Boelens Wim, Das Abendmahlsgespräch in der evangelischen Kirche 312
Borello Luciano, Liturgiereform und Kirchenmusik in Italien 131
Cavalcanti de Albuquerque Amaro, Liturgiereform und Kirchenmusik in Brasilien 142
Cols Domingo, Liturgiereform und Kirchenmusik in Spanien 134
Coppens Joseph, Das Problem der Schriftsinne 831
Crouzet Edward, Bischof Robinsons Buch «Eine neue Reformation?» 736
Hammans Herbert, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung 50
Huzing Petrus, Delikte und Strafen 657
Kearny Moira, Liturgiereform und Kirchenmusik in Südafrika 137
Kösters Reinhard, Die Taufspendung «Sub conditione» 144
Lindbeck George, Das Problem der Lehrentwicklung und die heutige protestantische Theologie 60
Napiórkowski Stanisaw, Wo steht die Mariologie heute? 743
Oberman Heiko, Von Ockham zu Luther – neueste Untersuchungen 580
Oesterreicher Johannes, Ja, nein und trotzdem – Katholische und evangelische Stimmen zur «Judenerklärung» 334
Onna Ben van, Urstandsfragen im Lichte des Evolutionsproblems 495
Ouwerkerk Coenraad van, Säkularität und christliche Ethik. Typen und Symptome 397
Rousseau Olivier, Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen 322
Schiffers Norbert, Anfragen der Physik an die Theologie 500
Sommerville Stephen, Liturgiereform und Kirchenmusik in den USA 139
Žužek Ivan, Ansichten über die künftige Struktur des ostkirchlichen kanonischen Rechts 665

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 431

3. Dokumentation Concilium
Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Heft 1
Kasper Walter, Das Verhältnis von Evangelium und Dogma 69
Vanhengel Marcel/Peters Jan, Theologie und Theologien 76

Heft 2
Evangelisation und Katechumenat in der Weltkirche
Einführung 148
Guillard Bernard, Frankreich 149
Oñatibia Ignacio, Spanien 153
Seumois Xavier, Afrika 156
Tsuchiya Francis, Japan 159
Dournes Jacques, Vietnam 162
Reichl Hélène, Formosa 164
Mejía Gómez Jairo, Lateinamerika 165

Heft 3
Berryman Philip, Die Kindertaufe in städtischen Verhältnissen Lateinamerikas 244
Hörgl Charlotte, Christliche und marxistische Humanität 250

Heft 4
Greeley Andrew, Ergebnisse katholischer Erziehung in den Vereinigten Staaten 344

Heft 5
Einführung: Zeichen der Zeit 417
Chen Matthew, Bekenntnis des Glaubens im heutigen Asien 422
Hulten Michael van, Innenstadt-Seelsorge in Amsterdam 427

Heft 6/7
Tod und Leben 506

Heft 8/9
Rigaux Béda, Der Apostel Petrus in der heutigen Exegese. Ein Forschungsbericht 585

Heft 10
Das Ordensleben in Bewegung 676
In Memoriam J.C. Murray 687

Heft 11
Begegnung mit dem Buddhismus
Siegmund Georg, Unruhe zu Gott, gemeinsame Basis für das Gespräch 753
Dumoulin Heinrich, Dialog im Aufbau 763

Heft 12
Wert und Wertung des heiligen Buches in den nichtchristlichen Religionen
Einführung 839
Gilbert Arthur, Im Judentum 841
Bashir Gulam, Im Islam 844
Papali Cyril, Im Hinduismus 847
Watanabe Bayū, Im Buddhismus 849
Numazawa Kiichi, Im Shintoismus 851
Séguy Jean, Die Bibel bei den Zeugen Jehowas 852
Nibley Hugh, Das Buch Mormon 855

4. Vorworte

Heft 1
Schillebeeckx/Willems, Vorwort 1

Heft 2
Vorwort 81

Heft 3
Rahner Karl, Vorwort 169

Heft 4
Küng Hans, Diskussion um die Sakramente 267

Heft 5
Böckle Franz, Vorwort 353

Heft 6/7
Metz/Bröker/Oelmüller, Vorwort 431

Heft 8/9
Aubert Roger, Vorwort 517

Heft 10
Edelby/Jiménez Urresti/Huizing, Vorwort 601

Heft 11
Duquoc Christian, Vorwort 689

Heft 12
Benoit/Murphy/van Iersel, Vorwort 773

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Adler Erwin 243
Alfaro Juan 30
Alszeghi Zoltan 445
Bakker Leo 17
Balthasar Hans Urs von 43, 713
Bashir Gulam 846
Baum Gregory 39
Benenson Peter 381
Béraudy Roger 113
Bernard-Maître Henri 558
Berryman Philip 250
Bertalot Renzo 298
Blank Josef 362
Boelens Wim 321
Borello Luciano 134
Boyle Paul 639
Breuning Wilhelm 130
Bröker Werner 441
Cavalcanti de Albuquerque Amaro 143
Chen Matthew 426
Chenu Marie-Dominique 49
Cols Domingo 136
Coppens Joseph 838
Cox Harvey 452
Crouzet Edward 742
Dolch Heimo 469
Dournes Jacques 163
Dreyfus François 794
Dubarle Dominique 475
Duesberg Hilaire 830
Dujarier Michel 107
Dumoulin Heinrich 771

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 431

Echeverría Lamberto de 607
Edelby Néophytos 624
Ekwa Martin 725
Ellul Jacques 481
Féret Henri-Marie 706
Festorazzi Franco 801
Gelineau Joseph 124
Gilbert Arthur 843
Girardi Jules 201
Greeley Andrew 352
Groß Heinrich 818
Guillard Bernard 153
Guillon Marie-Joseph Le 572
Hamelin Léonce 396
Hamilton William 735
Hammans Herbert 59
Heimerl Hans 634
Hörgl Charlotte 254
Huizing Petrus 617
Hulten Michael van 429
Hurley Michael 278
Jiménez Urresti Teodoro 612
Jolif Jean-Yves 695
Kasper Walter 75, 286
Kearny Moira 138
Khoury Adel-Théodore 543
Kösters Reinhard 147
Küng Hans 268
Kutz Stanley 391
Leeuwen Peter van 8
Lehmann Karl 217
Lemaire Paul-Marcel 729
Lengeling Emil 116
Lepargneur François 721
Ligier Louis 95
Lindbeck George 68
Lobo Ildefons 375
Loew Jacques 222
Maertens Thierry 110
Manders Hendrik 87
Mascall Eric 494
Matussek Paul 227
McAvoy Thomas 579
McClendon James 273
McKenzie John 788
Mejía Gómez Jairo 167
Melsen Andreas van 458
Mesthene Emmanuel 489
Meyendorff John 294
Miano Vincenzo 230
Moeller Charles 189
Munier Charles 648
Muñoz Iglesias Salvador 824
Napiórkowski Stanisaw 752
Nibley Hugh 856
Numazawa Kiichi 852
Oberman Heiko 584
Oesterreicher Johannes 343, 656
Oñatibia Ignacio 156
Onna Ben van 499
Ouwerkerk Coenraad van 416
Paliard Charles 105
Papali Cyril 849
Pax Elpidius 812
Post Reinerus 550
Proesmans Hubert 644
Rahner Karl 180, 465
Ratzinger Joseph 304
Reichl Hélène 165
Rigaux Béda 600
Rousseau Olivier 334
Schiffers Norbert 505
Schoonenberg Piet 311
Schrey Heinz-Horst 387
Schwaiger Georg 566
Séguy Jean 854
Seumois Xavier 159
Shannon Peter 629
Sherwin-White Adrian 523
Siegmund Georg 762
Sommerville Stephen 141
Stanley David 290
Steeman Théodore 196
Steinfels Peter 717
Stenzel Alois 102
Szymusiak Jan-Maria 529
Thurian Max 281
Tsuchiya Francis 161
Vink Jacobus 806
Vögtle Anton 23
Watanabe Bayū 850
Weiler Anton 538
Žužek Ivan 675

III. SACHVERZEICHNIS

Altes Testament
- allgemeinmenschliche Werte 775–777
- christliche Werte 774, 777–781, 789–790, 792–794, 819–823
- Grenzen 781–784
- Interpretation durch Jesus 825–830
- theologische Werte 784–788

Amerikaniacher Katholizismus 572–574
Amerikaniamus 574–579
Apostel, die zwölf 589
Atheismus
- als Herausforderung 194–196
- als Indifferenz 197–201
- als Kritik am Christentum 691–694
- psychologische und soziologische Aspekte 190–196
- sowjetischer 231–238
- sowjetischer A. als Problem 240–242
- sowjetische Atheismuspropaganda 238–240
- auf dem II. Vatikanum 171–179
- vgl. auch Unglaube

Aufklärung
- in den katholischen Ländern 562–566
- in katholischer Sicht 559–562

Beichte
- allgemeine Beichte 284–285
- und Buße 282–283
- in der evangelischen Kirche 278–281
- Laienbeichte 283–284
Bibel
- kerygmatische Struktur 790–792
Bischofskonferenzen
- Arbeitsmethoden 647–648
- Instrumentalfunktion 645–647
- Kollegialität 645, 648
Brasilien
- Unterentwicklung und christliches Bewußtsein 718 bis 721
Bruderliebe
- neue Bedingungen 700–701
- Dialog und Gemeinschaft 701–702
- in der Kirche 703–705
- in einer Kirche in Minderheit 697–698
- missionarische Präsenz 698–699
- theologisch 695–697
- als messianisches und eschatologisches Zeichen 699–700, 702
Buddhismus
- Dialog 753–756
- das zwischenreligiöse Gespräch in Oiso 763–771
- Grunderlebnis 756–759
- Nichtigkeitserlebnis 759–762
- und Tripiṭaka 849–850
Byzantinische Kirche nach dem Fall von Konstantinopel 538–542

Dialog der Kirche 493–494, 701–702, 704
Dogma
- im Evangelium 69–70
- in der Tradition 70–75
Dogmenentwicklung
- neuere Erklärungen 50–59
- in der evangelischen Theologie 60–67

East Asia Christian Conference
- 1. Faith-and-Order-Conference 422–425
Ehescheidung
- bei Origenes 323–325
- Problemstellung 322–323, 331–332
- die abendländische Tradition 328–331
- die orientalische Tradition 325–328
Erbsünde
- und Evolution 459–465
- und Monogenismus 459–460
- und Polygenismus 460–465
Erwachsenentaufe 155–156
Erziehung
- Wirksamkeit katholischer Schulerziehung in den USA 344–352
Eschatologie
- im Alten Testament 813–814
- und Messianismus im Alten Testament 814–818
Ethik
- autonome Ethik 402–404
- biblisch 357
- und Evolution 457–458
- und Geschichtlichkeit des Menschen 369–374
- als Glaube 404–407
- und «Gute Sitten» 392–394
- neutestamentlich 357–362
- Normenproblematik 356–357
- und Personalisierung 371
- und Protestantismus 382–383
- und Säkularität 397–398
- Situationsethik 398–402
- und Sozialisierung 372
- weltliche Ethik und Christus 412–413
- weltliche Ethik und die Kirche 409–412
Eucharistie
- als Danksagung 290
- und Einheit der Kirche 292
- Epiklese 291–292
- als Gedächtnis und Verkündigung 289–290
- im ökumenischen Gespräch 291, 295–298, 312
- im innerprotestantischen Gespräch 313–320
- Interkommunion 293–294
- als Mahl 287–289
- als Opfer: Luther 299–300
- als Opfer: neutestamentlich 300–303
- Transsubstantiationslehre: Trient 305–308
- Transsubstantiationslehre: Enzykliken 308–311
Evolution
- und Erbsünde 459–465
- und Ethik 457–458
- und Lehramt 442–445
- neues Menschenbild 453–454, 466–468
- und Naturrecht 454–456
- die Phänomene 434–440
- Problematik 433–434, 440–441, 465–466
- und Sünde 465–469
- und Urstandsfragen (biblisch und theologisch) 495–498
- und Wissenschaftsauffassung 456–457
Exorzismen
- Bedeutung 112–113
- Formulare 111–112

Firmung
- in der Erwachsenentaufe 125–129
Freiheit 501–502
Frühchristentum
- Bruch mit der Antike 527–528
- Bischöfe 525–527
- der römische Hintergrund 519–523
- und römischer Patriotismus 524–525

Geschichtlichkeit
- christlich 369–374
- des Menschen 363–369, 469–471
- und Tugend 372–374
Gesetz, Gebot
- in der Industriegesellschaft 375–376
- Inhalt 809–811
- und Leben im Alten Testament 807–809

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 431

– im Neuen Testament 811–812
Gesetzgebung in der Industriegesellschaft 376–380
Glaube
– als Annahme der Botschaft 25
– als Antwort des Menschen 26–29
– biblisch 24–25, 795
– und Ethik 404–407
– und Heil 799–800
– als Hingabe an Gott 25–26
– Kurzformel des Glaubens 202–207
– und Taufe 84–87
– und Verstehen 53–55
Glaubenserfahrung
– im Alten Testament 796–797
– im Neuen Testament 797–799
Glaubenshaltung 193–194
Glaubenssinn 55–56

Heilserfahrung, biblisch 802–806
Hermeneutik, biblische 18–23, 358–359
Hinduismus und Veden 847–849
Humanismus
– und Christentum 690–691
– christlicher und marxistischer 250–254
– Renaissance-Humanismus
– – Humanisierung des Denkens 534–536
– – Konflikt mit Kirche und Scholastik 532–534
– – im Norden 536–538
– – Ursprung, Inhalt, Thema 530–532

Islam und der Koran 844–846
Jesus
– Distanz zu uns 710–711
– Gottesverhältnis 709–710
– Teilnahme an seiner Form 711–713
«Judenerklärung» des II. Vatikanum
– aus evangelischer Sicht 336–342
– aus jüdischer Sicht 649–654
– aus katholischer Sicht 334–336, 342–343
Judentum und Thora 841–843

Kanada, die religiöse Krise 726–729
Katechumenat
– in Afrika 156–158
– in Formosa 164–165
– in Frankreich 149–153
– in Japan 159–161
– in Lateinamerika 165–167
– in Spanien 153–156
– in Vietnam 162–163
– in der Weltkirche 148
Katechumenatspastoral 108–110
Katechumenatskatechese 102–105
Kindertaufe
– die baptistische Ablehnung 273, 274–275
– die baptistische Ablehnung aus katholischer Sicht 274–277
– in der Kirche von England 275–276
– in städtischen Verhältnissen Lateinamerikas 244–250
– im Neuen Testament 269–273
– im kontinentalen Protestantismus 276–277
Kirche
– Alter und Neuer Bund 585–586
– und Reich Gottes 586–588
Kirchenrecht
– Absolutionsverbot 663
– Delikt 658–659
– Erneuerung 606–607, 635–639
– Exkommunikation 663
– pastoral 606
– Rechtspflege 664
– Strafen 660–663
– Strafrecht 657–658, 659–660
– theologisch 603–606, 608–609
– als Wissenschaft 609–612
– vgl. auch Kodifizierung
Kodifizierung des Kirchenrechtes
– ein eigenes orientalisches Gesetzbuch 618–623, 665–673
– ein Grundgesetz 614–615
– Kritik am CIC 625–629, 635–639
– ein Verfassungsgesetz 630–634
– neue Wege 613–614, 615–617

Lamenais 567–571
Lehramt
– und Evolutionstheorie 442–445
– das intervenierende 34–37
– und Sittenlehre 353–355, 414–415
– das stete 31–34
– neue Wege 37–39, 56–57
Liturgie und Katechumenat 151–152, 158–159
Liturgiereform und Kirchenmusik
– in Brasilien 142–143
– in Italien 131–134
– in Spanien 134–136
– in Südafrika 137–138
– in den USA 139–141

Mariologie
– Konzeptionen 744–755
– theologische Methoden 745–746
– Mittlerschaft 746–747
– als ökumenisches Problem 743–744
Marienverehrung 748–750
Massenkommunikationsmittel 392, 394–395
Messianismus Jesu 588–589
Mormon, Buch 855–856

Naturrecht
– und Evolution 454–456
– und geschriebenes Recht 380–381

Offenbarung
– und Dogmenentwicklung 13–14, 51–53
– und Geschichte 15–16, 18–23
– und Kerygma 13
– Möglichkeit 9–11
– auf dem II. Vatikanum 2–5, 11–13
Ordensleute, -leben

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 431

- Erneuerung 684–685
- Krisensituation (Gründe) 678–684
- im Protestantismus 676–678
- in der Seelsorge 640–643

Patenschaft 105–107, 150
Petrus
- die neutestamentliche Tradition 589–592
- der Primat (literarische, historische, theologische Probleme) 592–597

Rassismus in Zentral- und Südafrika 722–725
Rechtsbegründung
- christologisch 385–386
- in der Erhaltungsordnung 384–385
- heilsgeschichtlich-trinitarisch 386–387
- in der Schöpfungsordnung 383–384
Reformation
- «Eine neue Reformation?» 736–742
Reformationszeit
- Ablaßhandel 545–546
- Abneigung gegen Rom 544–545
- Erforschung der Theologie 580–584
- Frömmigkeit 546–547, 548–549
- Klosterleben 547
- päpstliche Gewalt 546
- Reform 550
- allgemeine Situation 543–544
Religion
- und Buch 839–840
- und Ethik 707–708
- und existentielle Not 191–193
Revolution, religiöse 732–733
Ritenstreit
- der geschichtliche Rahmen 551–555
- die Verurteilungen 555–557
- der neue Weg 557–558

Sakramente, Diskussion um die 267–268
Säkularisierung
- und Aufklärung 564–565
- als Glaubensauftrag 407–409
Schriftsinne
- Literalsinn 831–832
- typologischer Sinn 832–834
- Vollsinn 834–837
Seelsorge in Amsterdam 427–429
Selbstmanipulation des Menschen 469–475
Shintoismus und Shintō 851–852
Spanien, religionssoziologisch 153–154

Taufe
- und Firmung 125–129
- und Glaube 84–87, 98–99
- und Katechumenat 96–98
- als Sakrament der Kirche 100–101
- Symbolik 88–94
- und Taufgabe 99–100
Taufgesänge
- in den Liturgien 117–121
- in der Liturgieerneuerung 121–123
Taufspendung, bedingte 144–147
Taufwasserweihe 113–115
Technik
- und Arbeit 485–486
- neues Bewußtsein 481–482, 486–489
- technischer Fortschritt 476–479
- technischer Fortschritt und sittliche und politische Aufgaben 479–481
- neue Möglichkeiten 482–483
- neue Probleme 483–485
- technische Revolution 476
Theologie
- Notwendigkeit 48–49
- «radical theology» 730–735
- auf dem II. Vatikanum 45–48
- des II. Vatikanum (Kongreß) 76–79
Tod und Leben, theologisch 506–515

Überlieferung
- theologisch 55
- auf dem II. Vatikanum 5–7
Unglaube
- Hermeneutik 182–184
- Motivierungen 184–185
- Phänomenologie 181–182, 208–210
- und Seelsorge 218–222
- Sekretariat für die Nicht-Gläubigen 227–230
- und Unzugänglichkeit Gottes 180–181
- verdrängter Unglaube 223–224
- verdrängter Unglaube und Predigt 224–226
- und Verhaltensnormen 214–216
- und Verkündigung 185–189, 210–214

Vietnamkrieg und das christliche Bewußtsein der USA 714–717

Wahrhaftigkeit 388–391
Wahrheit
- biblisch 40
- und Glaube 41–43
Wirklichkeit 502–504, 694–695
Wissenschaft
- und christliche Lehre 491–493
- Fortschritt 472–474
- und Weltanschauung 490–491
Wunder 500–501

Zeichen der Zeit 417–422
Zeugen Jehowas und Bibel 852–854
Zukunftsverständnis
- apokalyptisches 507–510
- christliches 445–448
- modernes 448–452
- prophetisches 513–515
- teleologisches 510–513
- vgl. auch Tod und Leben

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

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 431

Vorwort

Die notwendige Erneuerung der Theologie hat auf mehreren Gebieten bereits deutlich Fortschritte gemacht. Langsam bricht aber das Bewußtsein durch, daß diese Erneuerung auf bestimmten Teilgebieten wie von selbst ein zentrales Problem zur Sprache bringt. Eine frühere Generation hätte dieses zentrale Problem vielleicht «Die Frage nach dem Wesen des Christentums» genannt. In diesem Augenblick hat diese tatsächlich zentrale Frage schon schärfere Konturen angenommen. Die tiefgreifenden Umwälzungen, vor allem in der Anthropologie und Erkenntnislehre, machen sich bereits auf allen Gebieten der Theologie bemerkbar. Die fundamentale Frage, die sich daraus ergibt, könnte man die Frage der Gläubigen nach dem Verhältnis unsres Menschseins zu unserm Gläubigsein nennen. Unter diesem Blickwinkel müssen dann natürlich die Probleme um Offenbarung-Glaube-Dogma-kirchliches Lehramt zur Sprache kommen.

Während des Zweiten Vatikanischen Konzils tauchte dieser Fragenkomplex vor allem bei der Erarbeitung der dogmatischen Konstitution über die Offenbarung immer deutlicher auf. Die schwierige Endredaktion dieser Konstitution während des Konzils illustriert die fundamentale Art der Probleme, um die es hier ging. Diese Fragen berühren nicht nur die römisch-katholische Kirche, sondern alle christlichen Kirchen. Das ging aus der Tatsache hervor, daß sich auch der Weltrat der Kirchen im Jahre 1963 bei seiner Zusammenkunft in Montreal vor gleichartige Probleme gestellt sah (van Leeuwen). Die zunehmende Säkularisierung und die Entdeckung des guten Rechts dieses Prozesses stellt die Christen letztlich vor das Dilemma, ob die Offenbarung ein göttliches Reden «von außen her» oder ob es Ausdruck und Erhellung des menschlichen Selbstverständnisses ist. Vielleicht haben wir es hier nicht mit einem wirklichen Dilemma zu tun, weil Gott und Mensch keine gleichwertigen «Konkurrenten» sind (Bakker). Jeder Prediger steht vor der Aufgabe, die einzigartige Christusoffenbarung jedesmal aufs neue gegenwärtig zu machen. Seine Auslegung des Evangeliums muß deshalb historisch bedingten Gestaltungen der Christusbotschaft eine neue Verkündigungsform geben. Die historisch einzigartige Offenbarung muß für alle zugänglich werden. Schon in der Heiligen Schrift selbst tritt diese Erscheinung auf.

Die Nuancierungen, die man im Begriff «Offenbarung» anbringen kann, verursachen natürlich auch Nuancierungen in der menschlichen Antworthaltung: im Glauben. Die gläubige Antwort des Menschen an Gott hat – gerade von seiten Gottes offenbarender Menschwerdung in Christus her – eine bestimmte Inhaltlichkeit (Alfaro). Dieser Inhaltlichkeit hat die kirchliche Lehrautorität manchmal in Dogmen eine verbindliche Gestalt gegeben. Für diese Dogmen gilt aber dasselbe, was für die Schrift gilt: Sie müssen aktualisiert gepredigt werden. Bei einer Besinnung über die Unfehlbarkeit der Dogmen fixierenden Lehrautorität wird die große Bedeutung dessen sichtbar werden (Baum). Man muß sich freilich Rechenschaft davon geben, daß eine Glaubens*wahrheit*, wie das auch in der Schrift zum Ausdruck kommt, nicht dasselbe ist wie das, was man heute für gewöhnlich allgemein unter «Wahrheit» versteht. Bei einer Glaubens*wahrheit* steht die Existenz des ganzen Menschen auf dem Spiel (von Balthasar). Die Wissenschaft der Theologie hat deshalb einen ganz eigenen Charakter. Vor allem muß sich der Theologe bewußt bleiben, daß er eine Aufgabe im Dienst einer Glaubensgemeinschaft, der Kirche, hat (Chenu).

In den Bulletins wird eine bibliographische Übersicht über die verschiedenen Auffassungen von der Dogmenentwicklung gegeben: in der katholischen Theologie (Hammans) und in der protestantischen Theologie (Lindbeck). Eine Dokumentation zeigt, wie weit die «traditionelle» Bedeutung des Wortes Dogma in die Geschichte zurückgeht (Kasper). Ein kurzer Bericht über den internationalen Theologenkongreß, der im Oktober 1966 in Rom zum Thema «Die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils» tagte, beschließt dieses Conciliumheft.

E. SCHILLEBEECKX
B. WILLEMS

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Peter van Leeuwen

Der Reifungsprozeß des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Lehre über die göttliche Offenbarung und ihre Weitergabe

Ursprüngliche Absicht

Ursprünglich bestand die Absicht, dem Konzil zwei Entwürfe dogmatischer Konstitutionen vorzulegen: einen über die Reinerhaltung des Glaubensschatzes; unter diesem Titel war eine Anzahl bedrohter Glaubenspunkte zusammengefaßt, u.a. der Wahrheitsbegriff, die öffentliche Offenbarung und der katholische Glaube; ferner einen Entwurf über die Kirche, die von Anfang an zentrales Thema des Konzils war. Schrift und Tradition gehörten anfangs zu diesem zweiten Entwurf, und zwar zum Kapitel über die Lehrautorität, welcher der in diesen zwei Quellen enthaltene Glaubensschatz zu Bewahrung, Schutz und Erklärung anvertraut ist.[1] Dieses Kapitel über Schrift und Tradition wurde aber schon bald zu einem selbständigen Schema, weil sein Inhalt für den Abschnitt eines Schemas über die Kirche zu umfangreich wurde, sodann aber auch, weil Papst Johannes gerade für dieses Thema besondere Aufmerksamkeit verlangte.[2] So wurde das Schema über die Quellen der Offenbarung das erste in der Serie der dogmatischen Entwürfe, während die Offenbarung selbst weiterhin zum Schema über das *depositum fidei* gehörte, das aber vom Konzil nicht besprochen wurde, sondern geräuschlos von der Tagesordnung abgesetzt wurde, nachdem der Entwurf über die Quellen vom Papst im November 1962 an die gemischte Kommission zur Revision überwiesen worden war.

Die Entwürfe des Jahres 1962

Die Verfasser dieser Entwürfe haben sich in gewissem Sinn treu an den ihnen vom Papst gegebenen Auftrag gehalten, nämlich die zuvor von der *commissio antepraeparatoria* gesammelten Wünsche und Direktiven der Konzilsväter und der römischen Kongregationen zu verarbeiten. Schrift und Tradition nahmen darin einen bedeutsamen Platz ein. Eine Reihe von Bischöfen wünschte eindeutige Aussagen über Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift sowie über die moderne Exegese in Zusammenhang mit den literarischen Gattungen und insbesondere über die Historizität der Evangelien. Gleichzeitig wurde Aufmerksamkeit für die neueste Meinung verlangt, welche die Überlieferung eher als eine Erklärung denn als inhaltliche Ergänzung der Schrift sieht. Mehrere Bischöfe forderten die Definition der Überlieferung als zweiter, die Schrift inhaltlich ergänzender Quelle. Auch der Gebrauch der Schrift, vor allem in modernen Übersetzungen, gehörte zu den Wünschen der Bischöfe.[3] Hier liegt der Ursprung dieses Schemas: ein erstes Kapitel über die doppelte Offenbarungsquelle, sodann vier Kapitel über die Schrift: Inspiration, Irrtumslosigkeit und Schrifterklärung; Altes Testament; Neues Testament; die Schrift in der Kirche.

Der Entwurf über die Reinerhaltung des Glaubensschatzes wurde vor allem durch die «Vorschläge und Ermahnungen» der Kongregation des Heiligen Offiziums und der Kongregation für die

Seminarien und Universitäten ausgegeben. Erste Absicht dieser Kongregationen war, gegen den noch immer drohenden Rationalismus, Modernismus und Immanentismus vom Konzil die unveränderliche katholische Lehre (über die Erkenntnis der Wahrheit, die Gotteserkenntnis, über Schöpfung und Entwicklung, öffentliche Offenbarung und katholischen Glauben, Entwicklung der Lehre, private Offenbarungen, natürliche und übernatürliche Ordnung, Erbsünde, die Letzten Dinge und die Genugtuung durch Christus) bestätigen und Irrtümer verurteilen zu lassen.[4]

Die Offenbarungslehre dieses zweiten Schemas kann in einigen Sätzen zusammengefaßt werden. Öffentliche Offenbarung ist die göttliche Mitteilung der Heilsgeheimnisse und der damit zusammenhängenden Wahrheiten. Obwohl uns diese Offenbarung in der Heilsgeschichte gegeben wird, darf sie nicht auf die Heilsgeschichte beschränkt werden. Denn die Heilsereignisse sind nur Offenbarung durch die darin enthaltene Lehre, die auch allgemeine Wahrheiten enthält, vor allem das Geheimnis Gottes selbst und das der göttlichen Personen. Offenbarung ist identisch mit geoffenbarter Lehre und als solche Gegenstand des Glaubens. In Christus ist die Fülle dieser Offenbarung, weil er uns die vollkommene Offenbarungslehre verkündet hat. Als moderner und gefährlicher Relativismus wird verurteilt, daß die Formulierungen und Begriffe, in denen diese Offenbarungslehre ausgedrückt wird, als Annäherungen gesehen werden müssen, an denen korrigierende Änderungen stets möglich sind, sei es aus einem tieferen Verständnis des Glaubensgeheimnisses, sei es aus einer veränderten Denkweise heraus.[5]

Darauf baute sich die Lehre von den zwei Quellen auf, mit der feierlichen Erklärung: «Die heilige Mutter Kirche hat stets geglaubt und glaubt (auch jetzt), daß die ganze Offenbarung nicht in der Schrift allein, sondern in der Schrift und in der Überlieferung wie in einem doppelten Quell auf verschiedene Art und Weise enthalten ist.» Die Schrift ist ein von Gott gegebenes Hilfsmittel zur Aussage und Erklärung der Glaubenswahrheiten. Ihr Sinn kann aber nur durch die Überlieferung sicher und voll erkannt werden. « Ja sogar die Überlieferung, und zwar diese allein, ist der Weg, auf dem eine Reihe geoffenbarter Wahrheiten, vor allem solche, die sich auf die Inspiration, die Kanonizität und die *integritas* aller Bücher und eines jeden einzelnen beziehen, der Kirche sicher bekannt geworden sind.» Gott hat diese zwei Offenbarungsquellen als einen einzigen Glaubensschatz nicht dem einzelnen Gläubigen zu bewahren und authentisch zu erklären anvertraut, so gelehrt er auch immer sein mag, sondern allein der lebendigen Lehrautorität der Kirche. Sie ist also die allgemeine und nächste Glaubensrichtschnur. Von ihr wird der Inhalt der beiden Offenbarungsquellen erklärt und außerdem entfaltet, was nur in Andeutungen und ohne ausdrückliche Aussage darin enthalten ist. Diese Betonung der Lehrautorität scheint eine Konsequenz aus dem Offenbarungsbegriff und der Theorie der beiden Quellen zu sein.[6]

Ablehnung des Schemas über die Quellen der Offenbarung

Der Entwurf von 1962 wurde vor allem aus zwei Gründen abgelehnt: zunächst, weil dieser Text nicht der Zielsetzung des Konzils entsprach, wie sie von Papst Johannes vor allem in seiner Eröffnungsansprache dargelegt worden war, nämlich nicht auf einzelne Lehrstücke einzugehen, sondern das Ganze der katholischen Lehre in dieser Zeit so gegenwärtig zu machen, daß dadurch die Einswerdung der Christen gefördert werden könne. Der Entwurf war weder pastoral noch ökumenisch. Ferner wurde er abgelehnt, weil in diesem Text ohne zwingende Gründe bestimmte Auffassungen angesehener katholischer Theologen und Exegeten verdächtigt und ihre Arbeiten behindert wurden. Das betraf vor allem auch die Darlegungen des vierten Kapitels über die Historizität der Evangelien.[7]

Der Entwurf 1963

Das Arbeitsergebnis der gemischten Kommission, nämlich der Dogmatischen Kommission zusammen mit dem Sekretariat für die Einheit sowie mehrerer Kardinäle, das den Konzilsvätern im April 1963 zugesandt wurde, bedeutete nur einen geringen Fortschritt. Im Anschluß an Trient wird nur noch von einer einzigen Quelle gesprochen, nämlich dem Evangelium selbst. Daß eine Reihe geoffenbarter Wahrheiten nur in der Überlieferung zu finden sei, wird nicht mehr behauptet. Die Formulierung von der Historizität der Evangelien wurde geändert. Der Text blieb aber in einem zweideutigen Offenbarungsbegriff und in einer recht vagen Umschreibung der Überlieferung und ihres Verhältnisses zur Schrift stecken.[8] Es war allzu deutlich ein Kompromißtext, der deshalb, neben einer gewissen Zufriedenheit über das Verschwinden der anstößigen Punkte, auch konstruktive Kri-

tik, vor allem bezüglich der Darlegungen zur Offenbarung und zur Weitergabe der Offenbarung hervorrief.[9]

Der endgültige Text

Infolgedessen beauftragte die Koordinationskommission am 3. Januar 1964 die Dogmatische Kommission, den Entwurf, der vom Konzil selbst nicht besprochen wurde, aufs neue zu revidieren. So wurde den Konzilsvätern im Juli 1964 ein stark veränderter Text vorgelegt, der sich vor allem in den Kapiteln über die Offenbarung selbst, die Weitergabe der Offenbarung sowie die Heilige Schrift im Leben der Kirche vom bisherigen Text unterschied. Dieser Entwurf wurde die Grundlage der Konstitution.[10]

Der Inhalt wird jetzt mit einem Hinweis auf 1 Jo 1,2.3 umschrieben: Die wahre Lehre über die göttliche Offenbarung und ihre Weitergabe (Nr. 1). Der Offenbarung wird ein besonderes Kapitel gewidmet. Das frühere Kapitel über die öffentliche Offenbarung (aus dem Entwurf über die Reinerhaltung des Glaubensschatzes) steht jetzt an der Spitze, ist aber ganz neu formuliert worden.

Gott offenbart sich selbst

Es hat Gott gefallen, sich selber zu offenbaren und das Geheimnis seines Willensentschlusses bekanntzumachen (Nr. 2). Der Text beginnt mit dieser vom Ersten Vatikanischen Konzil (D 1785) übernommenen Definition der Offenbarung, ohne vorausgehende Erwähnung einer natürlichen Offenbarung.

Diese Offenbarung, in der Gott den Menschen zur Gemeinschaft einlädt, geschieht durch Worte und Werke, die so innig miteinander verbunden sind, daß die Werke die Worte bekräftigen und die Worte die Werke Gottes verkündigen und erklären (Nr. 2). Der Bericht dieses Textes nennt deshalb die Offenbarung historisch und sakramental: «historisch, weil sie zunächst in allem besteht, in dem Gott wirkt... sakramental, weil uns die volle Bedeutung der Werke nur durch Worte, das heißt das Sprechen Gottes – das selber auch ein historisches Ereignis ist – bekannt wird».[11] Durch diese Offenbarung erscheint uns in Christus die tiefste Wahrheit sowohl über Gott wie auch über das Heil des Menschen (Nr. 2).

Ungenügend verarbeitet, sogar fast unerwähnt, bleibt der prophetische Charakter des Wortes, das nicht nur die Werke Gottes deutet, sondern vor allem auch das menschliche Dasein und die ganze Geschichte unter die Herrschaft des Urteils, der Verheißung und des Segens von Gottes Wort stellt. Das «Wort» hat in dem Text noch eine zu stark erklärende Bedeutung.

Die heilshistorische Definition der göttlichen Offenbarung setzt Christus zentral: als ihren Vollender, durch seine ganze Gegenwart und Erscheinung, durch Worte und Werke, in denen er das ihm aufgetragene Heilswerk vollbracht hat, vor allem durch seinen Tod und seine glorreiche Auferstehung und schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit. In ihm und durch ihn ist Gott immer mit uns, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben aufzuerwecken (Nr. 4).

So bestimmt Christus von Anfang bis zu Ende die Geschichte der Menschheit. Deshalb ist in der konkreten Ordnung kein Platz für eine sogenannte natürliche Offenbarung als selbständige Phase oder tatsächliche Möglichkeit. Das Zeugnis, das Gott in den Geschöpfen von sich selber gibt (Röm 1,19f), wird mit dem Wort verbunden, durch das alles geschaffen wird (Jo 1,3) und ist in der Heilsoffenbarung enthalten, in der Gott sich von Anfang unseren Stammeltern mitgeteilt hat. Diese Vorbereitung des Evangeliums umfaßt die ganze Geschichte und alle Völker und ist keineswegs durch die Sünde zunichte geworden. Gott hat ja den gefallenen Menschen zur Hoffnung auf das Heil aufgerichtet (Nr. 3).

Dazu gehört, aufgrund von Gottes universaler Offenbarung, die Würdigung des religiösen Lebens außerhalb der Grenzen des Alten und Neuen Bundes. Darauf beruht die Erklärung des Konzils über nichtchristliche Religionen. Es scheint sinnvoll, diese Vorbereitung des Evangeliums nicht rein zeitlich zu verstehen («vor Christus»), sondern die ganze Menschheit, die noch nicht ausdrücklich zu Christus gekommen ist, darin einzubeziehen.

Zu dieser Vorbereitung, aber als ausdrückliche Offenbarung, wird die Berufung Abrahams und die Gottesoffenbarung an Israel gerechnet. Wird der Wert des Alten Bundes so nicht zu tief angesetzt? Das vierte Kapitel (Über das Alte Testament) spricht von seiner bleibenden Bedeutung für die Christgläubigen und von der Einheit beider Testamente. Aber auch sie wird vielleicht zu sehr eingeengt durch das Charakteristikum der Vorbereitung. Diese Beschränkung könnte auch verständlich machen, daß die Erklärung über Israel in den Zusammenhang der Konzilserklärung über die nicht-christlichen Religionen aufgenommen wurde.

Nach den Paragraphen über die Offenbarung selber folgt eine kurze Umschreibung des Glaubens, größtenteils Zitate des Ersten Vatikanischen Konzils und des Zweiten Konzils von Orange. Neu darin sind die Worte, daß der Mensch sich im Glauben ganz Gott anvertraue, und der Heilige Geist, der den Menschen zum Glauben erweckt, auch ohne Unterlaß diesen Glauben durch seine Gaben vervollkommnet, um den Begriff der Offenbarung anhaltend zu vertiefen (Nr. 5). Mit diesen Worten wird schon das Wachstum der Überlieferung angesprochen. Übrigens hatten die Offenbarung selbst und die Weitergabe der Offenbarung die ganze Aufmerksamkeit derart auf sich gezogen, daß vom Glauben gewissermaßen nur im Vorbeigehen gesprochen wurde.

Ein unverarbeitetes und fast fremdes Element in diesem ersten Kapitel scheint der letzte Paragraph zu sein, der den (inoffiziellen) Titel trägt: Die geoffenbarten Wahrheiten (Nr. 6). Darin wird zuerst die natürliche Erkennbarkeit Gottes erwähnt, die auch schon im dritten Paragraphen als das Zeugnis von Gott in den Geschöpfen genannt wurde, und ferner die moralische und praktische Unentbehrlichkeit der Offenbarung für bestimmte Wahrheiten, welche an sich für den menschlichen Verstand nicht unzugänglich sind. Daß es sich hier um ein unverarbeitetes Stück handelt, kann auch daraus hervorgehen, daß gerade dieser Paragraph fast unverändert geblieben ist. Im Jahre 1962 stand er im ersten Kapitel des Entwufs über die Reinerhaltung des Glaubensschatzes. Im Jahre 1963 wurde er ans Ende des Abschnitts über die Offenbarung gesetzt, unter dem Titel: «Natürliche Wahrheiten, die mit der Offenbarung zusammenhängen.» Man hat jede Diskussion darüber zu vermeiden gewußt, indem man Wort für Wort das Erste Vaticanum zitierte, das diesen Abschnitt jedoch aufgenommen hatte in organischem Zusammenhang mit der Darlegung über die natürliche Offenbarung, die moralische Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung für bestimmte natürliche Wahrheiten und die strikte Notwendigkeit der Offenbarung der Heilsmysterien in der übernatürlichen Zielrichtung. Es wurde nicht einmal der Versuch gemacht, den Zusammenhang dieses letzten Paragraphen mit dem zuvor dargelegten Offenbarungsbegriff zu verdeutlichen.

Von ostkirchlicher Seite wurde gegen dieses erste Kapitel eingewandt, daß es noch ganz ungenügend trinitarisch sei. Die Offenbarung des Heiligen Geistes nehme einen zu geringen Platz ein. Nicht genügend komme zum Ausdruck, daß der Geist die historische Kirche gestaltet und damit die Auferstehung Jesu zur Achse der Geschichte macht und die Kirche zur vollen Wahrheit führt.[12] Dieses gemeinschaftsbildende und die Geschichte bestimmende Wirken des Geistes, durch das die vollendete trinitarische Offenbarung die Grundlage der Kirche bleibt, sei ungenügend herausgearbeitet worden.

Vielleicht hängt damit zusammen, daß der Text lediglich wie beiläufig, in einer kurzen Nachbemerkung von der Endoffenbarung Jesu Christi spricht, nämlich in dem Sinn, daß wir nach der Offenbarung Gottes in Christus vor der glorreichen Erscheinung des Herrn Jesus Christus keine öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten haben (Nr. 4). Doch scheint gerade das in der Schrift die vollkommene Offenbarung zu sein, wohin der Geist uns geleitet.[13]

Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung

Die *transmissio revelationis*, die im Schema des Jahres 1962 erst einen bescheidenen Platz einnahm,[14] ist jetzt zusammen mit der Offenbarung selbst zum zentralen und allumfassenden Thema geworden. Bleibende Grundlage für diese Weitergabe sind der Auftrag Christi und die Sendung des Geistes. Darum gehört dazu sowohl die apostolische wie die nachapostolische Weitergabe der Offenbarung, die innerlich so verbunden sind, daß die Kirche immer durch ihren apostolischen Ursprung bestimmt und normiert wird. In diese Weitergabe der Offenbarung durch die Apostel – ihre Lehre, ihr Beispiel, ihre Einrichtungen – wird die Schrift hineingestellt. Man kann sie also eigentlich nicht mehr eigens neben der Weitergabe der Offenbarung nennen, sondern sie gehört wesentlich zu dieser Weitergabe (Nr. 7).

Trotzdem werden in den folgenden Paragraphen Überlieferung und Schrift wieder als Zweiheit und schließlich Überlieferung, Schrift und kirchliches Lehramt als Dreiheit genannt. Diese Formulierungen scheinen stark durch die Kontroverse mit den Kirchen der Reformation bestimmt zu sein.

Zum erstenmal wird jetzt die Überlieferung der Schrift vorangestellt. In den Texten der Jahre 1962 und 1963 wurde noch von «Schrift und Tradition» gesprochen, wobei die Tradition leicht als inhaltliche Ergänzung der Schrift verstanden werden konnte. In den Texten der Jahre 1964/1965 steht systematisch die Überlieferung voran.

Der Sinn dieser Änderung liegt nicht nur darin begründet, weil die Tradition der Schrift zeitlich vorausging, sondern vor allem darin, weil die Überlieferung umfassender ist und auch die Schrift einschließt. «Durch diese Überlieferung lernt die Kirche den vollständigen Kanon der heiligen Bücher kennen, und in ihr werden die heiligen Schriften auch tiefer verstanden und ohne Unterbrechung aktiv gegenwärtiggesetzt.» Zur Überlieferung gehört alles, «was von den Aposteln überliefert wurde und dem heiligen Lebenswandel des Volkes Gottes und seinem Wachstum im Glauben dient. Durch diese Überlieferung läßt die Kirche in ihrer Lehre, in ihrem Leben und Gottesdienst alles fortdauern, was sie selber ist und was sie glaubt, und das gibt sie allen Geschlechtern weiter» (Nr. 8). Die Überlieferung ist also total und vielgestaltig. In ihr nimmt die Schrift den bevorzugten Platz des für alle Zeit geschriebenen, lebendigen Gotteswortes ein, der fixierten apostolischen Predigt, die deshalb auch über der Kirche und ihrer Überlieferung steht und diese beherrscht.

Die Voranstellung der Überlieferung in der Formel «Überlieferung und Schrift» macht klarer, daß auch die Schrift zur Überlieferung gehört; sie ist Überlieferung auf besondere Weise. Der weitere Umfang der Tradition bedeutet nicht, daß die Überlieferung auch – was den strengen dogmatischen Glaubensinhalt angeht – die Schrift ergänzt. Für diese Auffassung ist in der hier dargelegten Lehre über die Offenbarung und ihre Weitergabe kaum noch Platz.

Neu, vor allem gegenüber Trient und dem Ersten Vatikanischen Konzil ist auch, daß Überlieferung jetzt nicht mehr als Unveränderlichkeit, sondern als Wachstum beschrieben wird. «Denn die Einsicht sowohl in die überlieferten Wirklichkeiten wie in die überlieferten Worte wächst: durch die Betrachtung und die Bemühung der Gläubigen, die das alles in ihren Herzen bewahren, durch das innere Bewußtsein von den geistigen Dingen, das sie erleben, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge des Bischofsamtes die zuverlässige Geistesgabe der Wahrheit empfangen haben» (Nr. 8). Überlieferung und Entwicklung werden innerlich so verbunden, daß nicht nur gesagt wird, die Kenntnis der Überlieferung, sondern die Überlieferung selbst entwickle sich.[15] Dabei dürfen wir nicht – und sicherlich nicht primär – an die sogenannte Dogmenentwicklung nach dem deduktiven Typus, sondern eher an die fortdauernde Zeitgenössigkeit der Überlieferung denken, die ja als Weitergabe und aktive Gegenwärtigsetzung der göttlichen Offenbarung in der Geschichte definiert wird.

Von einer Identifizierung der Tradition mit dem Lehramt ist nichts mehr übriggeblieben. Wohl kommt dem Lehramt innerhalb der Tradition die besondere Aufgabe zu, authentisch, das heißt mit öffentlicher Autorität und deshalb bindend zu urteilen und in der Wahrheit zu führen, in Einheit mit dem ganzen Volk und nicht über dem Wort Gottes stehend, sondern diesem dienend (Nr. 10).

Zwei Fragen drängen sich vor allem auf. Zunächst die Frage nach der einen Überlieferung und den vielen und vielgestaltigen Traditionen. In der Konstitution wird von Überlieferung in der Einzahl gesprochen. Eine Ausnahme bildet nur der Hinweis auf 2 Thess 2,15 (Nr. 8). Das geschieht abweichend von früheren Konzilien, nämlich des zweiten Konzils von Nizäa (787), das sowohl die eine Überlieferung der katholischen Kirche wie auch die konkreten Traditionen erwähnt, abweichend auch vom daran anknüpfenden Konzil von Konstantinopel (870); abweichend auch vom Trienter Konzil, das die Mehrzahl der apostolischen Überlieferungen nennt; und abweichend vom Ersten Vatikanischen Konzil, das den Text von Trient wiederholt und dem selber die Formel vom geschriebenen oder überlieferten Gotteswort hinzufügt.[16] Indem ausschließlich von nur einer Überlieferung gesprochen wird, unterscheidet sich die Konstitution in ihrer Absicht auch überaus klar gegenüber dem Rapport von Montreal über Tradition und Traditionen, in dem gerade nach dem Kriterium gefragt wird, mit dem die vielen Traditionen an der einen Tradition gemessen werden können.

In der Konstitution wird «die Überlieferung» nicht mit der historischen Kirche und all ihren Überlieferungen gleichgesetzt, welcher Art diese Überlieferungen auch immer sein mögen. Das geht aus der Abgrenzung hervor: «Was von den Aposteln kommt», und vor allem auch: «Was zur Heiligkeit des Lebens des wachsenden Volkes und ihres Wachstums im Glauben beiträgt.» Die Worte: «So läßt die Kirche fortdauern und gibt sie alles weiter, was sie selber ist» (Nr. 8) müssen deshalb in diesem Sinn verstanden werden: Alles, was sie auf echte Weise ist, als Kirche des Glaubens. So darf auch in der Verbindung von Überlieferung und Wachstum nicht jede willkürliche Entwicklung auf den Namen dieser wahrhaften Tradition geschrieben werden, sondern lediglich jene, in der die Kir-

che wirklich «nach der Fülle der göttlichen Wahrheit» strebt (Nr. 8).

Was ist nun das Beurteilungskriterium für das, was im Rapport von Montreal[17] «Tradition und Traditionen» genannt wird? Die Konstitution nennt zuerst: Die Einmütigkeit des ganzen heiligen Volkes, das eins ist mit seinen Hirten; und ferner: die authentische Erklärung des geschriebenen und überlieferten Wortes Gottes durch das lebendige Lehramt der Kirche (Nr. 10). Nur in Verbindung mit der ganzen Glaubensgemeinschaft kann also das Lehramt seinen heilsamen Auftrag ausüben, und zwar nicht über dem Wort stehend, sondern diesem dienend und lediglich lehrend, was überliefert ist.

Der Rapport von Montreal stellt bei der Beantwortung der Frage nach dem Beurteilungskriterium für die vielen Traditionen zwischen der orthodoxen und der katholischen Antwort einen ziemlich scharfen Gegensatz fest. Bei der Orthodoxie urteile darüber die ganze Glaubensgemeinschaft, in der katholischen Kirche aber ausschließlich das Lehramt. Das scheint nicht richtig zu sein.[18]

Die zweite Frage, die uns von den Kirchen der Reformation immer wieder und mit großem Nachdruck gestellt wird, ist die, ob in dieser katholischen Lehre die Unterworfenheit und Gehorsamspflicht der ganzen Kirche, vor allem auch des kirchlichen Lehramts, unter die Heilige Schrift und gegenüber der Heiligen Schrift, genügend klar wird. Ist die Schrift in dieser Lehre deutlich genug ein «Gegenüber» für die ganze Kirche, insbesondere auch für das Lehramt, auf das die Kirche gehorsam hört, durch das sie stets geleitet und erneuert wird?[19]

Für reformatorische Ohren ist anscheinend schwierig zu harmonisieren, daß das Lehramt einerseits dem Wort Gottes untertan ist, anderseits dasselbe Lehramt trotzdem authentisch urteilend auftritt. Der Orthodoxie macht das weniger Schwierigkeiten. Von dieser Seite her wird anerkannt, «daß in dem Text das Lehramt in keinem Augenblick als eine Autorität gedacht wird, die über Schrift und Überlieferung steht, sondern in absoluter Einheit und Übereinstimmung damit». Dem wird hinzugefügt, daß die östliche Tradition dazu einen speziellen Beitrag für die Beschränkung der Autorität des Lehramts anzubieten habe, indem es diese in der Kirche als Ganzem verankert.[20]

Erst das letzte Kapitel (Über die Heilige Schrift im Leben der Kirche) scheint von der Kontroverse Rom-Reformation ganz frei zu werden und in wirklich ökumenischer und pastoraler Bewegtheit mehr frei heraus zu sprechen. Dieses Kapitel wird auf reformatorischer Seite als das beste beurteilt.

Die Kirche verehrt die heiligen Schriften, wie sie den Leib des Herrn verehrt; sie nimmt diese Schriften, zusammen mit der Überlieferung, als ihre höchste Glaubensnorm an. «Alle kirchliche Verkündigung und die christliche Religion selbst müssen deshalb von der Heiligen Schrift genährt und beherrscht werden» (Nr. 21). Im Text von 1964 stand «beurteilt werden» (*iudicatur*). Dieser von einer Reihe von Konzilsvätern als zu scharf empfundene Ausdruck wurde im revidierten Text durch das ausdrucksarme «genährt werden» (*nutritur*) ersetzt. Schließlich wurde dem aber das kräftigere «beherrscht werden» (*regitur*) hinzugefügt. Die Schrift sei das lebendige Wort Gottes, Stütze und Lebenskraft der Kirche, und für die Kinder der Kirche wird sie der Kern ihres Glaubens genannt (Nr. 21), die Seele der Theologie (Nr. 24), eine immerwährende Kraft zur Stärkung und Erneuerung.

Ökumenische Perspektive

Zusammen mit dem Bericht über Tradition und Traditionen, der im Jahre 1963 in der Konferenz «Faith and Order» des Weltrats der Kirchen besprochen und angenommen wurde, stellt die Konstitution eine hoffnungsvolle Beschleunigung im Dialog gerade über diesen so schwierigen und kirchentrennenden Punkt dar. Natürlich haben die beiden Dokumente nicht die gleiche Autorität. Der Rapport von Montreal wurde in der Versammlung selber nur kurz besprochen und hat lediglich repräsentativen Wert, falls er tatsächlich bejaht und wirksam wird. Aber auch die Texte des Konzils, obwohl sie weit repräsentativer und von höherer Autorität sind, dürfen nicht als das letzte Wort angesehen werden, sondern mehr als ein Zeugnis für das Wachstum der Überlieferung, über die der Text selber spricht. Es besteht eine tiefgreifende Übereinstimmung über den Begriff der Offenbarung selbst und über den Grundsatz ihrer Weitergabe. Auch im Bericht von Montreal wird die Überlieferung vor die Schrift gestellt.[21] Die Fragen, die noch bleiben, aber jetzt erst richtig gestellt werden können, betreffen vor allem die Herrschaft des Wortes Gottes über die Kirche, die Unterscheidung zwischen Tradition und Traditionen sowie die Funktion des Lehramtes, vor allem des päpstlichen Hirtenamtes innerhalb des kollegialen Bischofsamtes und innerhalb der gesamten Glaubensgemeinschaft.

[1] Bericht über die erste Plenarsitzung der vorbereitenden Theologischen Kommission vom 27. Oktober 1960.

[2] Bericht vom 27. Oktober 1960: «Sed quia S. Pontifex tantopere urgebat quaestionem de Fontibus, quae antea inserta erat in schemate de Ecclesia, melius visum est quaestionem de Fontibus a quaestione de Ecclesia separare, quia secus in schemate de Ecclesia occuparet locum absque proportione magnum.» Gleichzeitig wurde beschlossen, das Schema «De deposito pure custodiendo» zu teilen in ein erstes Schema «De rebus fidei» und ein zweites «De rebus morum». Bei der Einsetzung der *commissiones praeparatoriae* am 5. Juni 1960 wurde nur der Theologischen Kommission eine genauere Aufgabenumschreibung gegeben, nämlich: «Cuius erit quaestiones ad Scripturam Sanctam, Sanctam Traditionem, fidem moresque spectantes perpendere et pervestigare» (AAS 52 [1960] 435). Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (antepraeparatoria). Vol. I: Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII (Rom 1960) 94.

In einer Audienz am 2. Juli 1960 für den Sekretär der Zentralen Vorbereitungskommission wurden vom Papst unter anderem folgende Fragen für die Theologische Kommission vorgelegt, mit der Freiheit, auch andere Fragen in das Studium mit aufzunehmen: «I. De Fontibus Revelationis. Iuxta ea, quae a Summis Pontificibus recentius edita sunt, exponatur doctrina catholica de Sacra Scriptura (i.e. de sacrorum librorum historicitate: de obsequio, quo Exegetae erga Traditionem sacram et Magisterium ecclesiasticum tenentur); novi de hac re errore damnentur; simulque congruentes edantur normae, quibus Exegetae in Sacris Litteris iuxta sensum Ecclesiae interpretandis ducantur.» Vgl.: Pontificia commissio centralis praeparatoria Concilii Vaticani II. Quaestiones commissionibus praeparatoriis Concilii Vaticani II positae (7).

[3] Acta et documenta. Series I. Vol. II: Consilia et vota Episcoporum et Praelatorum (Rom 1961). Dieser Band enthält zehn Teile, von denen zwei Teile einen Appendix mit einem «Analyticus conspectus» bilden. Siehe den ersten Teil, Seite 16 ff. Offenbar wurden vor allem in dieser vorbereitenden Phase von seiten der Bischöfe die warnenden Stimmen erhoben.

[4] Acta et documenta. Series I. Vol. III: Proposita et monita SS. Congregationum Curiae Romanae (Rom 1960) 4; 316. Vergleiche auch das «Votum Supremae S. Congregationis Sancti Officii» für die Theologische Kommission, in der gesagt wird, daß alle vom Ersten Vatikanischen Konzil verurteilten Irrtümer «hodie reviviscunt atque fidem totamque religionem christianam radicitus subvertere minantur».

[5] Schema constitutionis dogmaticae de deposito fidei pure custodiendo: Schemata constitutionum et decretorum de quibus desceptabitur in Concilii sessionibus. Series I. (Rom 1962) Cap. IV: De revelatione publica et de fide catholica (36ff).

[6] Schema constitutionis dogmaticae de Fontibus Revelationis: Schemata, Series I, Cap. I: De duplici fonte Revelationis (9ff).

[7] Natürlich ist diese Formulierung eine Vereinfachung der vielen und mannigfaltigen *animadversationes*, die entweder während der Besprechung dieses Entwurfs gemacht oder nur schriftlich eingereicht wurden. Eine Analyse dieser Einwände würde ein viel nuancierteres Bild ergeben, vor allem was die Begriffe «pastoral» und «ökumenisch» betrifft, die in jenem Augenblick im Konzil ihre große Rolle zu spielen begannen, aber bis zum Schluß an einer gewissen Unbestimmtheit und Doppeldeutigkeit litten. In diesen *emendationes* wird die Eröffnungsrede des Papstes wiederholt zitiert. Vergleiche AAS 54 (1962) 786ff. Wichtig daran war vor allem: 1. Die Notwendigkeit einer Verkündigung der katholischen Lehre, wie sie die moderne Zeit verlangt; 2. darum keine Behandlung einzelner Lehrpunkte, sondern Darlegung der katholischen Lehre in ihrer Fülle, nach einer Methode, die dieser Zeit angepaßt ist; 3. die Unterscheidung zwischen der unveränderlichen Wahrheit überhaupt und der dieser Zeit angepaßten Formulierung dieser Wahrheit.

[8] Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione (1963).

[9] Patrum conciliarium animadversiones de divina revelatione, inde a die 10 m. Iunii 1963.

[10] Schema constitutionis de divina revelatione (1964). Die Qualifizierung «dogmaticae» war hier, wie auch bei dem Schema über die Kirche, durch eine unbekannte, aber nicht zufällige Ursache fortgelassen worden. Auf Forderung der Mehrheit der Kommissionsmitglieder wurde die ursprüngliche Bezeichnung wiederhergestellt.

[11] Relatio super cap. I et cap. II schematis constitutionis de divina revelatione (1964).

[12] Nikos A. Nissiotis, Report on the Second Vatican Council: The Ecumenical Review 18 (1966) 193.

[13] Vgl. 1Jo 2,18; 1Petr 1,13; 5,4; Lk 17,30; 1Kor 7 u.a. Ungenügend wird vielleicht das historische Ereignis, die Aktualität und Gegenwärtigkeit sowie die Zukünftigkeit der Offenbarung sichtbar.

[14] Schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis (1962) Kap. I, Nr. 3: De transmissione revelationis Novi Foederis. Die *transmissio* folgt hier der *prima diffusio* durch die Apostel (Nr. 2).

[15] Relatio prior de modis a patribus propositis et a commissione doctrinali expensis, circa prooemium et duo priora capita (22. Okt. 1965).

[16] Conciliorum Oecumenicorum decreta (Freiburg i. Br. 1962) 109ff; 142ff; 639; 781ff – DS 600ff (302ff); 650ff (336ff); 1501 (783); 3000ff (1781ff).

[17] The fourth World Conference on Faith and Order. The Report from Montreal 1963, ed. by P.C. Rodger and L. Vischer (London 1963) Section II: Scripture, Tradition and Traditions, 50ff. – Vierte Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung, Montreal 1963, hrsg. von P.C. Rodger und Lukas Vischer (Zürich 1963) Sektion II: Schrift, Tradition und Traditionen, 42ff.

[18] Montreal 1963, 53 (englisch), 45 (deutsch).

[19] Lukas Vischer, After the fourth Session of the Second Vatican Council: The Ecumenical Review 18 (1966) 156.

[20] Nikos A. Nissiotis, a.a.O. 192.

[21] Montreal 1963, 51 (englisch): «In our present situation, we wish to consider the problem of Scripture and Tradition, or rather that of Tradition and Scripture. And therefore we wish to propose the following statement as a fruitful way of reformulating the question. Our starting-point is that we are all living in a tradition which goes back to our Lord and has its roots in the Old Testament, and are all indebted to that tradition inasmuch as we have received the revealed truth, the Gospel, through ist beeing transmitted from one generation to another. Thus we can say that we exist as Christians by the Tradition of the Gospel (the paradosis of the kerygma) testified in Scripture, transmitted in and by the Church through the power of the Holy Spirit. Tradition taken in this sense is actualised in the preaching of the Word, in the administration of the Sacraments and Worship, in Christian teaching and theology, and in mission and witness to Christ by the lives of the members of the Church.» Die Erklärung fährt fort mit der Darstellung des Unterschiedes von Tradition und Traditionen und der Maßstäbe für diese Unterscheidung.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PETER VAN LEEUWEN

Geboren am 6. April 1913 in Leerdam (Holland), OFM, 1938 zum Priester geweiht. Er studierte in Löwen und Nijmegen und doktorierte 1946 mit: Het Kerkbegrip in de theologie van Abraham Kuyper. Er doziert am theologischen Institut Alverna (Holland) Dogmatik und arbeitet mit an Oecumene und Tijdschrift voor Theologie.

Leo Bakker

Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen?

Das Thema Offenbarung steht in der protestantischen und auch in zunehmendem Maße in der katholischen Theologie im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Von den vielen Fragen, die dabei zu erörtern sind, wollen wir hier eine der grundlegendsten besprechen: Ist Offenbarung ein Sprechen Gottes, zu welchem der Mensch nichts beiträgt, sozusagen von außen her, oder darf Offenbarung als Ausdruck und Deutung menschlichen Selbstverständnisses aufgefaßt werden?

Im ersten Teil bringen wir eine Übersicht der Entwicklung der ganzen Problematik, und im zweiten einige sich daran anschließende Überlegungen.

I. DIE ENTWICKLUNG DER HEUTIGEN PROBLEMATIK

1. Die Problemstellung

Vor rund zehn Jahren stellte der (nicht-theistische) Nederlands Humanistisch Verbond eine neue Grundsatzerklärung auf, worin folgender Artikel steht: Die humanistische Lebensanschauung wird «gekennzeichnet durch den Versuch, Leben und Welt unter Berufung auf menschliche Kräfte zu begreifen, *ohne von einer besonderen Offenbarung auszugehen*». In der älteren Grundsatzerklärung lautete der Satz: «ohne von der Existenz einer persönlichen Gottheit auszugehen». Durch die vorgenommene Änderung wird der Gegensatz zur christlichen Auffassung schärfer und besser formuliert. Der Dorn im Auge war nicht so sehr der Glaube an einen persönlichen Gott, sondern der Glaube an einen persönlichen Gott, der sich offenbart.

Einige Zeit später kommentierte Bonger, Mitglied des Humanistischen Bundes, die angeführte Stelle folgendermaßen:

«Der Humanismus kann keine andere Erkenntnisquelle gelten lassen als jene die das menschliche Geistesleben dem Menschen bietet. Der Humanist geht nicht aus von einer besonderen Offenbarung, wie sie in Bibel oder kirchlicher Tradition gegeben ist, und dies aus dem einfachen Grund, daß er davon keine innere Erfahrung hat.»[1]

Ohne Zweifel hat Bonger hier den Einwand klar ausgesprochen, aus dem heraus viele unserer Zeitgenossen – in den Niederlanden, aber auch in vielen anderen Ländern – jede Offenbarungsreligion ablehnen, und weswegen sie dem christlichen Glauben absagten. Ihr Einwand gilt nicht in erster Linie der Existenz eines Gottes. Auch nicht so sehr einer Offenbarung an sich, sondern einer Offenbarung die unkontrollierbar und nicht nachvollziehbar ist, jedoch den Anspruch erhebt, Maßform des Lebens zu sein. Sie sehen sich vor das Dilemma gestellt: Leben geführt durch Offenbarung *oder* Leben geführt durch Erfahrung. In diesem Dilemma entscheidet man sich entschlossen für die Erfahrung.

Es wäre leicht, aus vielen Büchern und Zeugnissen von Nicht-mehr-Christen eine internationale Blütenlese von Äußerungen zusammenzustellen, die in der Linie der Erklärung des Nederlands Humanistisch Verbond liegen. So schreibt – um nur ein Beispiel anzuführen – der deutsche Humanist Szczesny:

«Die Geschichte des zähen Kampfes zwischen der christlichen Dogmatik und den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft ist ein eindrucksvolles Zeugnis für die unvermeidliche Niederlage des Spiritualismus, der Positionen, die längst von der Erfahrung besetzt wurden, mit Gewalt behaupten will. Die kirchliche Verurteilung der kopernikanischen Lehre, die 1616 im Prozeß Galileo Galilei ausgesprochen wurde, ist erst 1835 zurück-

gezogen worden. Aber sie ist zurückgezogen worden. Sobald Glaubensvorstellungen in Widerspruch zu Erfahrungstatsachen geraten, büßen sie mehr und mehr ihre Überzeugungskraft ein und sinken zur Literatur ab.»[2]

Aber nicht nur bei Nicht-mehr-Christen stößt man auf das Dilemma: «Offenbarung von außen» oder «Erkenntnis auf Grund von Erfahrung», auch bei Christen entstehen aus diesem Dilemma Unklarheit oder Zweifel. Dafür ist die neu entstandene Richtung der «Gott-ist-tot-Theologen» kennzeichnend: weil die Existenz Gottes nicht «verifiable» ist – in keiner Weise innerhalb des Bereiches kontrollierbarer Erfahrung fällt – deshalb muß jedes Sprechen über Gott «meaningless», sinnlos, genannt werden.[3]

Wir stehen hier zweifellos vor einer brennenden Frage. Ein erster Schritt in Richtung auf eine Antwort kann damit getan werden, daß man sieht, wie eine frühere Theologie in diesem Punkt dachte: denn gerade dieses traditionelle Denken erweckte den Widerstand, den wir überall feststellen können.

2. Ist Offenbarung ein übernatürliches Sprechen Gottes?

In der «Summa contra gentiles» unterscheidet Thomas von Aquin drei Weisen, durch welche wir das Göttliche erkennen können. Die dritte Weise betrifft die vollkommene Gotteserkenntnis im Himmel, die wir hier außer Betracht lassen und uns auf die beiden ersten beschränken. Die erste Weise der Erkenntnis des Göttlichen ist eine natürliche: wenn «der Mensch im natürlichen Licht seiner Vernunft über die Schöpfung zur Erkenntnis Gottes *aufsteigt*». Die zweite ist übernatürlich: «insofern die göttliche Wahrheit vermittels Offenbarung zu uns *herniedersteigt*».[4] Natürliche Erkenntnis gegenüber geoffenbarte Erkenntnis, Aufsteigen des menschlichen Verstandes gegenüber Herabsteigen der göttlichen Wahrheit: diese Gegenüberstellungen finden sich in der späteren Theologie immer wieder.

Damit übereinstimmend wird auch unterschieden zwischen dogmatischer und apologetischer Theologie. Die Dogmatik behandelt, das «was Gott geoffenbart hat», während der Gegenstand der Apologetik die Tatsache, «daß Gott offenbarte», ist. Dabei wurde unterstellt, daß das, «was Gott offenbarte», vor allem die göttlichen Mysterien, für unseren Verstand dunkel bleibt und nur im Glauben, also auf Autorität hin, anzunehmen ist – wenn man auch in der Dogmatik ohne Zweifel auf Analogien verweisen kann zu dem, was man auf natürliche Weise erkennt, oder den Zusammenhang der Mysterien untereinander zeigen kann[5] –, aber «daß Gott offenbarte» könne apologetisch bewiesen werden, indem man auf die Wunder und die Prophetien, auf das Leben und die Lehre Jesu usf. hinweist. Die Tatsache der Offenbarung, im Gegensatz zu ihrem Inhalt, sei unserem natürlichen Verstand einsichtig zu machen. Auch hier also die Unterscheidung zwischen natürlicher Erkenntnis und der Glaubenserkenntnis, wie auch zwischen den Objekten.[6]

Diese Einteilung in zwei verschiedene Formen der Erkenntnis erhielt vor etwa hundert Jahren ihren höchst autoritativen Ausdruck. Das Erste Vatikanische Konzil spricht in der «Constitutio de fide catholica» nämlich von einer «zweifachen Erkenntnisordnung, die nicht nur dem Ursprung nach sondern auch, hinsichtlich ihres Objekts zu unterscheiden ist.» In der einen Erkenntnisform ist Ursprung die natürliche Vernunft, in der anderen der göttliche Glaube. In der einen erkennen wir das, wozu die natürliche Vernunft vordringen kann, in der anderen die Glaubensmysterien, die nur durch göttliche Offenbarung zur Kenntnis gelangen. So gibt es auch zwei Arten von Wahrheiten: natürliche und geoffenbarte Wahrheiten. Das Konzil fügt – der gesamten katholischen Theologie folgend – noch eine dritte Art von Wahrheiten hinzu, die sozusagen eine Brücke bilden: der göttlichen Offenbarung ist es zuzuschreiben, daß das, was im Göttlichen für die menschliche Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch im gegenwärtigen (d. h. gefallenen) Zustand des menschlichen Geschlechts, leicht, mit voller Gewißheit und ohne irgendeinen Irrtum erkannt werden kann.[7]

Wie gibt uns Gott diese Wahrheiten zu erkennen? Wie offenbart er sie, und was ist eigentlich Offenbarung? Hier gibt die Theologie einstimmig zur Antwort: Offenbarung ist «übernatürliches Sprechen Gottes». Aber gerade in dieser Formulierung – zusammen mit der Einteilung der Wahrheiten in natürliche (von unserem Verstand zu begreifende) und übernatürliche (nur durch göttliche Offenbarung erkennbare) – ist ein wichtiger Grund für die Ablehnung von Offenbarung gelegen, weil diese Formulierung so leicht mißverstanden werden kann. Um Berechtigung oder Nichtberechtigung dieser Ablehnung zu bestimmen, wollen wir noch etwas weiter in die Geschichte zurückgreifen.

3. Die früheren Einwände

Die Bedenken gegen eine Offenbarung stammen ja nicht erst aus unserer Zeit oder aus der jüngsten Vergangenheit. Schon im 18. Jahrhundert wurde gegen diesen Begriff Sturm gelaufen. Die «Aufklärung» wollte den Menschen aus seiner Unmündigkeit zu intellektueller Mündigkeit führen. Wer «aufgeklärt» sein wollte, mußte alle Bevormundung abwerfen und allein das als wahr anerkennen, was er selbst als wahr einsehen konnte. Das Ideal war, sich seines Verstandes unter der Leitung eines anderen zu bedienen.[8] Weg also mit unverstanden geoffenbarten Wahrheiten! So entstand einerseits in verschiedenen Formen des Pietismus und Fideismus die Tendenz, den Glauben zu etwas A-intellektuellem zu machen (z. B. Kant, Schleiermacher), und gingen andere dazu über, die Glaubenswahrheiten in Wahrheiten, die dem Verstand einsichtig sind, umzudeuten. Für die letztere Richtung galt die Losung: von der Theologie zur Philosophie! Am weitesten ging hier Hegel, der in «Die Philosophie der Religion» allen christlichen Dogmen einen philosophischen Inhalt gab. In Deutschland folgten ihm darin einige katholische Theologen sehr weit. Nach Georg Hermes (1775–1831) konnten alle Glaubenswahrheiten durch «Vernunftglaube» völlig autonom vom Menschen ohne Gnadenhilfe eingesehen werden; die Gnade Gottes war nur für den «Herzensglauben», für die freie und totale Unterwerfung des Menschen an Gott, wodurch er sich die Glaubenswahrheiten (nachdem er diese verstandesmäßig durchschaut hat) zur tatsächlichen Lebensregel macht, nötig. Der einzige Ausgangspunkt für einen verantworteten Glauben ist der Zweifel, aus dem man durch Überlegen zur Gewißheit kommt.

Das Erste Vatikanische Konzil wandte sich in der «Constitutio de fide catholica» mit Recht gegen diese Theorien. Aber auch nach 1870 wurden die Angriffe fortgesetzt. Möglicherweise muß der Grund hierfür in dem stark defensiven Charakter der Konstitution gesucht werden. Die Kirchenversammlung hatte wohl eine ernste Gefahr abgewehrt, hatte aber auf eine neue Frage keine schöpferische Antwort gegeben. So konnte sich die Krise des Modernismus zu Beginn dieses Jahrhunderts im Wesentlichen um die noch stets unbeantwortete Frage der Aufklärung, wenn auch jetzt etwas anders formuliert, entwickeln: Kommt Gottes Offenbarung «von außer her» oder haben Glaube und Offenbarung (alles?) mit der Selbstentfaltung des Menschen zu tun, mit der Weise, in der er sich selbst versteht, mit seiner Erfahrung, mit seinen Strebungen und Zukunftsträumen? In der weiteren Ausarbeitung gingen die Modernisten auseinander, in dieser Fragestellung aber war ihre Gemeinsamkeit untereinander gelegen. Der Vorwurf, den man gegen sie richtete, war auch immer der des «Immanentismus»: sie wollen alles nur vom Menschen her begreifen. Leider wurde von offizieller kirchlicher Seite auf ihre Frage nur «zurückhaltend» reagiert. Man erkannte scharf die Gefahr, die in einer Anzahl falscher Formulierungen lag, aber zu einer schöpferischen Antwort auf ihre höchst legitime Fragestellung kam man auch jetzt noch nicht. Es wurde keine Richtung in die Zukunft gewiesen, alte Positionen wurden bewahrt und noch einmal kräftig unterstrichen. Ihre Frage jedoch bleibt, auch wenn ihre Antworten unbefriedigend waren.

4. Das Zweite Vatikanische Konzil über die Offenbarung

Auf diesem Hintergrund ist es wichtig zu sehen, was die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Offenbarung sagt. In dem Artikel von van Leeuwen wurde schon gezeigt, wie gerade über dieses Dekret heftige Meinungsverschiedenheiten bestanden und daß das schließliche Resultat beträchtlich vom ersten Entwurf abweicht. In einigen Punkten vollzog sich sogar eine Wendung von 180 Grad zwischen dem ersten Text und dem definitiven Dekret. Der am meisten auffallende Unterschied ist wohl der, daß die Lehre von den «zwei verschiedenen Quellen der Offenbarung» – Schrift und Überlieferung, die einander auch inhaltlich ergänzen sollten – verlassen wurde. In der Konstitution steht nirgendwo mehr, daß die Überlieferung bestimmte Offenbarungswahrheiten enthält, die nicht in der Schrift stehen, wie dies der vorbereitete Text noch ausdrücklich festgestellt hatte. Außer diesem Unterschied, der die Gemüter in der ersten Sitzung heftig bewegte, bestehen jedoch noch andere, die sicher ebenso wichtig sind. Die ganze Tonart ist anders geworden: keine überflüssigen und ganz unbegründeten Verurteilungen von Thesen, die durch führende katholische Theologen (u.a. Rahner und Benoît) vertreten werden. Vor allem aber ist auch die Auffassung von dem, was Offenbarung ist, gründlich geändert worden. Der erste Entwurf brachte eine Auffassung von der Offenbarung, von welcher man nicht oder kaum auf

die Schwierigkeiten antworten könnte, die zu Beginn unseres Artikels dargelegt wurden. Offenbarung war darin: Offenbarung von Wahrheiten. Es wurde sogar ausdrücklich gesagt, daß Ereignisse – man denke z. B. an den Kreuzestod des Herrn oder an seine Auferstehung – «nicht zur Offenbarungsordnung gehören außer durch die Wahrheiten, die darin eingeschlossen oder damit verbunden sind, und insofern diese durch das Sprechen Christi und der Boten Gottes erklärt werden».[9] Offenbarung wurde somit sehr einseitig als ein «übernatürliches *Sprechen* Gottes» aufgefaßt. Für die Tatsache, daß Jesus Christus als lebendige Person das fleischgewordene Wort Gottes ist, hatte man eigentlich kein Auge. Von dieser intellektualistischen Auffassung von Offenbarung als einem Mitteilen von Wahrheiten her wird dann auch ohne genauere Unterscheidung die Meinung verurteilt, «daß der göttliche und katholische Glaube vor allem in der Erfahrung besteht, in welcher das ganze Mysterium Christi und in ihm alle geoffenbarte Wahrheit wahrgenommen wird, und nur sekundär in dem Akt, in welchem, durch Begriffe und Worte, das ausgedrückt wird, was zuvor in höherer Weise erfahren wurde.»[10]

Diese Verurteilung ist im endgültigen Dekret nicht aufgenommen worden. Man bekommt darin sogar das schwindelige Gefühl eines Doppelsaltos, wenn man liest, daß Gott sich im Alten Testament dem Volk Israel «so *durch Worte und Taten* als der einzig wahre und lebendige Gott offenbarte, daß Israel die Wege Gottes mit den Menschen *erfuhr*, und diese – durch Gottes Wort im Mund der Propheten – allmählich tiefer und deutlicher zu begreifen vermochte».[11] Dieser Satz steht nicht so weit von der Sentenz entfernt, die im Vorentwurf zur Verurteilung vorgeschlagen wurde; außerdem steht hier – ganz gegen den Entwurf –, daß Gott sich nicht allein durch Worte, sondern durch Worte und Taten offenbart. Letzteres zu wiederholen wird die Konstitution übrigens nicht müde, sogar so, daß die Taten einen gewissen Primat zugewiesen erhalten.[12] Die Worte werden auch nicht gesondert als Offenbarungen betrachtet, sondern es wird Nachdruck auf deren unverbrüchliche Einheit mit den Taten Gottes, mit der Vollendung seines Heilsplans, gelegt. Daher ist es auch nicht so zu verwundern, jedoch sehr wichtig, daß die Konstitution nirgendwo von «geoffenbarten Wahrheiten» in der Mehrzahl spricht – außer in dem nicht offiziellen Titel eines Abschnittes, der von van Leeuwen mit Recht ein unverarbeitetes und fast fremdes Element genannt wird. Wer die vorausgehende Geschichte nicht kennt, kann daran achtlos vorbeigehn, im Licht des Vorentwurfs jedoch mit seinem stark intellektualistischen Einschlag ist dieser Umstand vielsagend. Vielsagend ist auch, daß gerade der Paragraph, in welchem das Erste Vatikanische Konzil so buchstäblich zitiert wird, als ein «Fremdkörper» anmutet. Wie in einem Schock spürt hier der Leser, daß die Sprache, die die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil zu sprechen begann, von der der früheren Theologie, die dem Ersten Vatikanischen Konzil noch als Instrument diente, abweicht.

Die Konstitution überwindet nicht nur das Schema: Wort oder Tat, sie stellt auch einen Schritt dar in der Überwindung des Dilemmas Gott *oder* Mensch, und damit auch des Gegensatzes horizontal *oder* vertikal, von außen *oder* von innen her. Das gilt vor allem von den Erörterungen über die Schrift. Die menschlichen Autoren der Schrift werden voll ernst genommen. Das Dekret ermuntert zum Studium ihres eigenen Stils und der spezifischen literarischen Formen, deren sie sich bedienten. Zum ersten Mal werden diese Verfasser – die zuvor in den offiziellen Dokumenten der Kirche nur vorsichtig «auctores instrumentales» genannt wurden – jetzt klar als «veri auctores»,[13] echte Verfasser, anerkannt. Während noch unverkürzt an der Tatsache festgehalten wird, daß die Schrift Gott selbst zum Autor hat. Durch die Bibeluntersuchungen der letzten Jahrzehnte ist denn auch der voll-menschliche Charakter der Schrift – und damit die Orts-, Zeit- und Personbindung ihrer Vorstellungsweisen und Auffassungen – deutlich herausgestellt worden, was der Tatsache keinen Abbruch zu tun braucht, daß in diesen Menschenworten Gott selbst zu uns sprechen will, und daß diese echten Menschenworte zugleich Gottes Wort an uns sind.

Ohne Zweifel bleiben durch diese Konstitution noch viele Wünsche offen, und es ist die Frage, ob wir von einem Konzil erwarten dürfen, daß es in einem Dekret jemals theologisch das letzte Wort sprechen oder sogar den theologisch größten Tiefgang erreichen wird, der in diesem Augenblick in der Geschichte möglich wäre. Dazu muß ein Konzil wohl zu viele Kompromisse vornehmen, gerade wenn es Achtung und Respekt für die Verschiedenheit der theologischen Ansichten innerhalb der Kirche zeigen will. Der große Gewinn aber darf nicht zuerst auf spekulativ-theologischem, sondern auf pastoralem Gebiet gesucht werden, ganz gemäß den Absichten von Papst Johannes und Paul VI. Die Kirche hat auf diesem Konzil

ihre verschanzten Stellungen und eine starre, verteidigende Haltung aufgegeben, sie zog auf ein Wort Gottes hin aus – wie einst Abraham aus Ur im Lande der Chaldäer – um offen und ehrlich die wirklichen Probleme ins Auge zu fassen und einen Dialog mit der Welt einzugehen – wenn auch bis jetzt nur die ersten Sätze gewechselt wurden in diesem Gespräch, das noch Zukunft ist.

Im folgenden zweiten Teil wollen wir über diese ersten Sätze noch etwas nachdenken, wie auch über Sätze, die vielleicht noch folgen werden.

II. EINIGE ANMERKUNGEN ZUR PROBLEMATIK

1. Offenbarung und Kerygma

Wenngleich Offenbarung nicht als Mitteilung für sich stehender Wahrheiten aufgefaßt werden darf, so ist sie doch ebensowenig etwas nur A-intellektuelles: Dogmen sind unlösbar von Glaube und Offenbarung. Es ist daher von großer Bedeutung, nach der Einheit der Dogmen zu suchen, nach ihrem Zusammenhang untereinander, nach ihrem Ort im Ganzen der Offenbarung. Einer der besten Wege dazu ist, der Geschichte ihres Werdens nachzugehen, zu untersuchen, wie und wann manche Glaubenswahrheiten deutlicher in den Vordergrund traten, m.a.W. die Entwicklung der Dogmen zu studieren. In merkwürdiger Klarheit zeigte sich seit 1920, besonders durch formgeschichtliche Untersuchungen, daß sich bereits in der apostolischen Zeit eine Glaubensentfaltung, analog der späteren Dogmenentwicklung, vollzog. Es herrscht nicht der geringste Zweifel darüber, daß die älteste apostolische Predigt in der Verkündigung der Auferstehung Jesu bestand. Apostel sein, hieß «Zeuge der Auferstehung Jesu» sein.[14] Die Analyse der Entstehungsgeschichte der Evangelien zeigt stets mehr, wie auch diese im Wesentlichen nicht das Leben und das Schicksal eines Toten, dessen Taten man pietätvoll in Erinnerung brachte, beschreiben: die Evangelien – wie auch z. B. die Briefe des Paulus – verkündigen den lebendigen Herrn. Man blickt auf Jesu irdisches Leben nur zurück, um ihn zu verkündigen als den Führer zum Leben, als den Herrn, der durch Gott von den Toten erweckt wurde. Man darf ohne Übertreibung sagen, daß das Licht, in dem das Neue Testament geschrieben wurde, der Glaube an Jesu Auferstehung ist, und daß alles, was wir darin lesen, für bestimmte Situationen das entfaltet, was schon in der ältesten Predigt, dem sogenannten «kerygma», eingeschlossen war.

Die These, die im Vorentwurf der Konstitution über die Offenbarung verurteilt wurde, ist somit, genetisch gesehen, sicher richtig. Der Glaube ist nicht in erster Linie ein System von Wahrheiten gewesen, die den Menschen zu glauben vorgestellt wurden, er ist vielmehr entstanden aus gläubigem Erfahren und Annehmen des Christusmysteriums. Nicht allein die Dogmen über die Trinität oder von den zwei Naturen in Christus – worüber erst nach Jahrhunderten mehr Klarheit entstand –, auch alles Sprechen über Inkarnation oder Präexistenz, wie wir dies schon bei Paulus und Johannes finden, haben Wurzel und Ursprung in diesem Osterglauben und im Kerygma.

2. Neuinterpretation von Dogmen?

Die Ostererfahrung der Apostel ist das Samenkorn, aus dem der Baum des christlichen Glaubens erwachsen ist. Zweifellos aus einer inneren Dynamik, zugleich aber auch aus äußeren, zufälligen Umständen. Die Apostel und die junge Kirche mußten ihren Glauben in *ihrer* Sprache aussprechen, was nicht allein sagen will: aramäisch oder griechisch, sondern auch: in einer Denkweise, die über den Abstand von zweitausend Jahren nicht mehr genau die unsrige ist. Dasselbe gilt für die späteren dogmatischen Formulierungen: wir denken nicht mehr in derselben Weise wie ein Cyrill von Alexandrien und die Väter auf dem Konzil von Ephesus oder Chalcedon, ja wir sprechen schon eine andere Sprache wie die Menschen des vergangenen Jahrhunderts, wie die Bischöfe des Ersten Vatikanischen Konzils.

Hinsichtlich der Bibel ist man sich dessen schon sehr bewußt geworden wie verschieden Denkweise und Sprachgebrauch hier sind. So fordert uns denn die Konstitution auf, die verschiedenen literarischen Gattungen gründlich zu studieren. Man hat aber den Eindruck, daß man sich dessen hinsichtlich der Schriften und Aussprachen späterer Zeiten noch nicht so bewußt ist. Wenn wir durch historisch-kritische Untersuchung und literarisches Studium der Bibel diese jetzt auf neue Weise lesen, wäre dann nicht ähnliches – mutatis mutandis – auch für später entstandene dogmatische Formulierungen zu erwarten?

Das ist zweifellos eine höchst delikate Sache, die nicht ehrfürchtig und vorsichtig genug geschehen kann. Aber sie ist sehr vordringlich. Die Kirche hat

durch den Mund von Papst Paul vor den Protestanten erklärt, daß sie Vergebung für die Schuld erbitte, die sie vielleicht an der Trennung der Christen mit habe. Ist es ausgeschlossen, daß wir Christen auch schuldig sind an dem nicht – mehr – Christsein so vieler unserer Zeitgenossen? Müssen wir es a priori als unmöglich erklären, daß die Kluft, die seit einigen Jahrhunderten zwischen Glauben und Wissenschaft entstanden ist – auch zu unseren Lasten geht? Ist in ihrem Protest – so wie in dem der Protestanten – nicht etwas Wahres? Wenn wir auf diese Fragen mit «Ja» antworten müssen, dann liegt unsere Schuld nicht allein darin, daß wir in unserer Lebensführung von der christlichen Lehre abwichen, indem wir z. B. nicht genug sozial denken und handeln. Nein, dann sind wir auch schuldig, indem wir zu starr an dieser Lehre festhielten.

Wir stehen hier vor einem merkwürdigen Paradox. Im Namen des Glaubens und der Treue zur Überlieferung wird oft jede Neuinterpretation von Dogmen abgewiesen. Muß man aber zuweilen nicht anders sprechen, gerade um noch dasselbe sagen zu können? Wer in den Jahrhunderten vor Christus, in der Zeit der griechischen Niederlassungen um das Schwarze Meer, in Kleinasien oder auf Sizilien das Wort «Kolonie» verwendete, auch wer dieses Wort noch im Jahre 1850 gebrauchte, sagte bestimmt etwas anderes, als jemand der heute davon redet. Durch den Kampf um Freiheit und Unabhängigkeit, den die Kolonialvölker mit Erfolg führten, bekam dieses Wort jetzt notwendig einen ungünstigen Klang, es erweckt allerlei Assoziationen, die es früher nicht gab. Dies eine Beispiel wäre durch viele andere zu vermehren. Ist es dann ganz ausgeschlossen, daß jemand, der z. B. im 5. Jh. von den zwei «Naturen» in Christus sprach, etwas anderes damit sagte als der, der diesen Ausdruck heute verwendet?

Es scheint hier noch eine große Aufgabe für die heutige Dogmatik und für das Studium der Dogmenentwicklung vorzuliegen. Es wäre völlig falsch, verschiedene Dogmen deshalb auszuscheiden, weil wir im Augenblick «nichts damit anfangen können». Es wäre aber ebenso falsch, in unserer Zeit frühere Formulierungen ohne genauere Bestimmung einfach zu wiederholen. Bis vor kurzem noch sprachen wir in der Liturgie eine unverständliche Sprache; sprechen wir nicht noch stets eine schwer verstehbare – und für viele unserer Zeitgenossen sogar unverständliche – Sprache in der Darlegung unserer Glaubenslehre? Es geht darum, in der wirklichen Tradition zu stehen und in unserer Zeit denselben Glauben zu erleben und zu bekennen wie vergangene Generationen. Es scheint a priori nicht auszuschließen zu sein, daß es dazu manchmal nötig werde, von traditionellen Formulierungen und Gedankenstrukturen abzugehen, auch wenn diese von Konzilien feierlich verkündet wurden.

3. Die Überwindung des Dilemmas Gott oder Mensch

Wir sprachen schon von einem «merkwürdigen Paradox». Merkwürdig ist aber auch, daß wir durch den Protest der Nicht-christen gegen Offenbarung vielleicht zu einer geläuterten Auffassung dessen kommen, was Offenbarung ist. Protestieren sie eigentlich nicht auch, und vielleicht sogar vor allem, gegen einen noch heidnischen Zug in unserem christlichen Offenbarungsbegriff? Bei der Pythia in Delphi, der Prophetin des Gottes Apollo, war «Offenbarung durch die Gottheit» erst möglich, nachdem sie durch giftige Dämpfe, die aus der Höhle aufstiegen, in Rausch versetzt war. Plato spricht sogar von einem Weggehen des eigenen Geistes aus dem Seher, damit er Instrument für die Gottheit werden könne. So erklärt er auch den göttlichen Wahnsinn (mania) des Propheten (mantikós). Hier stellt sich deutlich das Dilemma: Gott oder Mensch. Soll die Gottheit wirken können, dann muß der Mensch sein ihm eigenes Wirken preisgeben. Die Offenbarung geschieht wohl vermittels des Menschen, jedoch außerhalb des Eigentlichen und Persönlichen des Menschen. Die Offenbarung scheint um so göttlicher, je weniger der Mensch zu deren Zustandekommen beitrug. Das Christentum lebt aber aus dem Mysterium der Inkarnation: nicht Gott *oder* Mensch, sondern Gott *und* Mensch in gnadenvoller und unverbrüchlicher Einheit.

Die volle Menschlichkeit der göttlichen Offenbarung und unseres Glaubens dringt jetzt deutlicher in uns ein. Wir lernen die Schrift – das Buch, in dem Gottes Wort an uns aufklingt – als eine echt menschliche Schrift sehen. Wir erfassen es mehr, daß ein Mensch aus unserer Geschichte uns als die Fülle der Offenbarung Gottes verkündigt wird. In dieser vollmenschlichen Dimension der Offenbarung tritt der intellektuelle Aspekt zurück und kann die Offenbarung nicht mehr als eine Mitteilung von Wahrheiten aufgefaßt werden, die Gott zu uns spricht, sozusagen von außerhalb des Menschen her, wenn auch vermittels von Menschen. Dies stellt neue Probleme. Dürfen wir aber diese Entwicklung nicht wirklich von Herzen als christliche Bereicherung begrüßen?

Gewiß besteht eine Gefahr des Ausschlagens auf die andere Seite. Dies zeigte sich schon zu Beginn unseres Jahrhunderts in den Theorien von Modernisten wie Tyrrell und Loisy, die die Menschlichkeit der Offenbarung voll ernst nehmen wollten. Wir können hier auf diese Theorien nicht näher eingehen, es sei nur kurz gesagt, daß sie zu Unrecht eine vollkommene Trennung zwischen der Glaubenserfahrung und deren dogmatischer Formulierung vornahmen[15] oder Jesus derart in ein Wachsen menschlich-religiöser Bewußtwerdung stellten, daß von einer erlösenden Tat Gottes und vor allem von der einmaligen Stellung Jesu Christi für unseren Glauben nicht mehr viel übrigblieb.[16]

4. Geschichte und Heil

Im ersten Teil zeigten wir, daß die Konstitution es vermeidet, von «Offenbarung von Wahrheiten» zu sprechen. In den vorausgehenden Abschnitten dieses zweiten Teils erörterten wir dies, wie auch die Tatsache, daß die Konstitution dem menschlichen Werden der Schrift, die traditionell «Quell der Offenbarung» genannt wird, alles Recht zuerkennt («veri auctores»). Jetzt wollen wir auf die Einheit eingehen, die die Konstitution zwischen dem «Sprechen Gottes» und «Gottes Taten» herstellt. Das macht auch das Vorausgehende noch deutlicher.[17]

Die Tat Gottes, die im Neuen Testament verkündigt wird, ist: «Gott hat diesen Jesus zum Herrn und Messias gemacht, ihn, den ihr gekreuzigt habt»,[18] oder «Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt, ...als Fürsten und Heiland erhöht zu seiner Rechten, daß er Israel Bekehrung bringe und Vergebung der Sünden.»[19] Zugleich ist ganz deutlich, daß die Auferstehung nicht von Jesu irdischem Leben, und vor allem nicht von seinem Tod losgelöst gesehen werden darf.

Gott ist nicht nur eine höchste Idee, zu welcher man durch Spekulation aufsteigt. Er ist ein lebendiger Gott, der mit uns handelt. Er ist Herr auch und gerade der Geschichte, und in geschichtlichen Ereignissen sollen wir sein Handeln erkennen lernen. Aber wie?

Oft gilt als ideale Geschichtserkenntnis ein möglichst objektives Herankommen an das, was genau in der Vergangenheit geschah. Eine historische Rekonstruktion. Wenn wir aber wirklich zu begreifen beginnen, was in der Vergangenheit geschah, dann sehen wir auch dessen Bedeutung für die Gegenwart ein. So kann man z. B. das Leben von Sokrates, von Kennedy oder von Papst Johannes «objektiv» und «sachlich» betrachten – wir nennen dies gerne «historisch» –, aber wenn wir es wirklich verstehen, wofür diese Menschen lebten, dann läßt uns dies nicht unberührt. Dann sprechen sie zu uns und wird ihr Leben ein Appell an uns. Dann richtet sich mein Blick nicht allein auf ein Phänomen der Vergangenheit, das vielleicht «interessant», weiter sonst aber nichts ist. Nein, dann stellt diese Vergangenheit *mich jetzt* vor eine Wahl, dann wird sie zu einer Kraft im Heute, die eine Zukunft eröffnet. Dann werde ich aus einem interessierten Zuschauer zu einem Menschen, der sich von diesen Leben in seiner eigenen Existenz inspirieren läßt. Dann wird der «Historiker» zum «Schüler». Dann sehe ich die Vergangenheit nicht nur mehr «historisch», sondern in ihrer geschichtlichen Bedeutung, die eine Bedeutung ist *für mich*. Wenn ich die Vergangenheit so verstehe, dann *offenbart* sie mir etwas, das hier und jetzt für mich wichtig ist, für mein Leben in der Welt, für die Weise, in der ich selbst sein will.

Die Schrift spricht niemals nur «historisch». Sie schildert das Vergangene nur, weil und insofern es hier und jetzt Bedeutung hat. So bietet sie auch über das irdische Leben Jesu nicht einen Bericht wie über einen Toten, sondern sie spricht von ihm in seiner Bedeutung für den Hörer oder Leser.[20]

Wollten wir aber dabei stehenbleiben, dann würde Jesus – und damit Gottes Offenbarung in ihm – sich nicht über die Reihe hervorragender Menschen erheben, die aus der Geschichte bekannt sind. Wir könnten dann höchstens sagen, daß er «noch etwas mehr» für uns bedeutet. Aber außer der historischen – daß er wirklich damals als Mensch so und so lebte – und der «geschichtlichen» – seine Bedeutung hier und jetzt – hat Jesu Leben, sein Tod und seine Auferstehung, noch eine dritte Dimension: die eschatologische oder «endgültige», die göttliche Dimension. Ein Rückblick auf Jesu Leben, das man uns verkündigt, stellt uns nicht nur vor eine Wahl neben anderen. Wir glauben, daß er nicht nur ein Wort ist: er wird uns verkündigt als *das* Wort, das eine entscheidende und endgültige Bedeutung für uns hat. Die Verkündigung Jesu stellt uns in einen dreidimensionalen Raum: sie stellt uns vor eine totale Wahl, die uns in unserem gesamten Menschsein berührt. Wer diese Verkündigung von Jesu Leben, Tod und Auferstehung annimmt, wer in vollem Sinn sein «Jünger» wird, ist nicht mehr der, der er war. Er wird zu einer «kaine ktisis», einer neuen Schöpfung,[21] er geht aus der Sündigkeit zur Gerechtigkeit über,[22] er ist nicht mehr «von dieser

Welt»,[23] weil er den alten Adam abgelegt hat[24] und in Christus neu geboren ist:[25] alles Ausdrücke, in denen der eschatologische Charakter der Offenbarung in Christus und damit der einzigartige Ort Jesu in unserem Glauben ausgesprochen wird.

Müssen wir dies alles nun einfach so glauben? Oder können wir dies auch erfahren? Es ist klar, daß die ersten Christen wirklich erfahren haben, daß sie durch diese Predigt vor eine totale Wahl gestellt wurden: aus dieser Erfahrung heraus schrieben sie ja diese Zeugnisse nieder, die wir vorhin anführten. Und überall wo das christliche Zeugnis wahrhaftig aufklingt, wird diese Erfahrung, die im Mysterium der Person Jesu Christi wurzelt, gemacht werden.

5. Vorverständnis und Verständnis der Offenbarung

Die christliche Offenbarung – und dies ist etwas Einmaliges in der Religionsgeschichte – teilt uns nicht tiefsinnige, jedoch zeitlose Weisheiten über das Wesen des Menschen mit, sondern ist Offenbarung in und durch Geschichte. Daher die völlig einzigartige Verbindung von «Worten und Taten». Sagt sie aber uns nicht doch auch «Neues», etwas, das unseren Verstand übersteigt?

Tatsächlich ist in der Offenbarung auch eine Mitteilung einbeschlossen über etwas Neues. Dieses Neue aber, das wir im Glauben erkennen, ist nicht so sehr das, was von unseren Verstand übersteigenden Mysterien offenbart wird, sondern eher: *daß* Offenbarung geschieht, *daß* das geschieht, wonach alle Menschengeschlechter und vor allem das alte Israel von Anfang an ausschauten. Gerade die *Tatsache* der Offenbarung wird uns ja in der frohen Botschaft verkündigt. Eine Unterscheidung zwischen dem, «was Gott offenbart», und «daß Gott offenbart» – wovon das erste nicht, das zweite wohl aus Vernunftgründen zu zeigen sei – ist somit gefährlich. Eher könnte man noch die These umkehren: alle Geschlechter, vor allem das alte Israel, schauten nach Offenbarung und Erlösung aus. Offensichtlich hat jeder Mensch irgendwie ein Wissen von dem, was Offenbarung und Erlösung ist – in Form eines (möglicherweise noch unausgesprochenen!) Vorgefühls und Vorverstehens. Denn wie sollte er sonst danach verlangen? Was uns aber verkündigt wird, ist: daß Gott uns erlöst. Das Evangelium ist keine «frohe Lehre», sondern eine «frohe Botschaft», die Verkündigung eines lang erwarteten Heilsgeschehens – wie sehr dies auch nachher in einer Lehre ausgedeutet werden mußte.

Offensichtlich wird in der Erlösung auch unser Vor-verstehen der Offenbarung erlöst und geläutert. Es wird dann zu einem wirklichen Verstehen des Glaubens, wie der Glaube ja auch beschrieben wird als ein neues «Licht», das uns aufgeht. So wie jeder irgendeine Vorstellung davon hat, was Freundschaft ist, derjenige aber, der jemand wirklich zum Freund erhält, dies auf ganz neue und ungleich tiefere, existentielle Weise versteht. Sein Ahnen und Vor-verstehen ist dann zum Verstehen übergegangen. Dann wird er vielleicht auch alle seine früheren, mehr theoretischen Auffassungen über Freundschaft überprüfen und korrigieren, und dennoch kommt das zur Erfüllung, was er früher – – vielleicht unbewußt – erhoffte. In analoger Weise muß wohl die Offenbarung so für unsere Zeit verkündigt werden, daß die Menschen sie verstehen und als das erkennen können, wonach sie in ihrem tiefsten Herzen, mit ihrer ganzen Person ausschauten. Erst wenn dieses Wiedererkennen stattfindet und die Offenbarung nicht mehr als bloßes «Von außer her» erfahren wird, sondern als gnädige Erfüllung der innersten Hoffnung des Menschen, erst dann kann die Verkündigung von Gottes Erlösungstat auch die Kraft haben, wirklich «neue Menschen» aus uns zu machen, erst dann wird sie in vollem Sinn «Gottes Wort» an uns sein, voll von neuschaffender Kraft.

[1] H. Bonger, Modern Humanisme, Modern niet-godsdienstig humanisme, 32.

[2] G. Zczesny, Die Zukunft des Unglaubens. Zeitgemäße Betrachtungen eines Nicht-Christen (München 1958).

[3] So u.a. P. van Buren, The secular meaning of the Gospel based on an analysis of its language (London 1963).

[4] a.a.O. 4,1.

[5] So auch das erste Vatikanische Konzil, vgl. DS 1796/3016.

[6] Wir geben hier notwendigerweise nur eine kurze Skizze; es müßten noch genauere Unterscheidungen vorgenommen werden.

[7] DS 1795/3015 und 1786/3005.

[8] Vgl. die bekannte Definition Kants: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht an Mangel des Verstandes, sondern der Erschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.» Demgegenüber wollte Kant gerade, wie bekannt, die Grenzen des Verstandes andeuten: «ich mußte das Wissen (von Gott) aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.»

[9] «Nam ad revelatum ordinem salutis ii eventus non pertinent, nisi per veritates quae in iis latent aut cum iis connectuntur, sermone Christi et legatorum Dei declarandas atque a nobis fide tenendas»; Schema constitutionis dogmaticae: *De deposito fidei pure custodiendo*, 18.

[10] «Proinde teneri non potest fidem divinam et catholicam constitui primarie experientia, qua totum mysterium Christi in eoque omne revelatum verum percipiatur, et secundarie tantum in actu consistere quo, per conceptus et verba, ea exprimantur quae prius altiori gradu experientia attigerit», a.a.O., 20.

[11] Constitutio dogmatica: *De divina revelatione*, 14.

[12] Vor allem in Nr. 4, wo gesagt wird: «Quapropter Ipse... tota sui ipsius praesentia ac manifestatione verbis et operibus, signis et miraculis, praesertim autem morte sua et gloriosa ex mortuis resurrectione, misso tandem Spiritu veritatis, revelationem complendo perficit.»

[13] a.a.O., 11.

[14] Vgl. z.B. Apg 1,21–22; 2,32; 10,39–43; 1 Kor 9,1; usf.

[15] So Tyrrell an versch. Stellen. In seinem Vergleich mit dem Donnerschlag kommt dies wohl sehr stark heraus. Ein Wilder und ein Gelehrter sehen und hören ungefähr dasselbe, sagt er, aber während der Wilde seinen Gott donnern hört, wird der Gelehrte dafür eine völlig andere Erklärung geben. So ist auch ein totaler Unterschied zwischen der Erfahrung der Offenbarung und deren dogmatischer Formulierung in einer immer fehlbaren Theologie. Man beachte, daß hier «Erfahrung» sich nur auf sinnenhafte Wahrnehmung bezieht! G. Tyrrell, Through Scylla and Charybdis or the Old Theology and the New (London 1907) 287–288.

[16] Für Loisy war die Offenbarung nichts anderes als ein Bewußtwerden der Beziehung, die der Mensch zu Gott hat; Jesus ist deshalb so wichtig, weil er so stark erfuhr, daß der Mensch Kind Gottes ist und daß Gott sein Vater ist.

[17] Das Folgende ist stark von der Theologie R. Bultmanns inspiriert, jedoch durch G. Hasenhüttl, Der Glaubensvollzug, Eine Begegnung mit R. Bultmann, aus kath. Glaubensverständnis (Essen 1963) vor allem 62–74, korrigiert.

[18] Apg 2,36.

[19] Apg 5,30–31.

[20] Hierin liegt auch der tiefste Grund, weswegen nicht alles in den Evangelien genauso berichtet wird, wie es «tatsächlich» – von außen her gesehen – geschah. Man kann das mit einem Kunstwerk vergleichen: auch ein Künstler reproduziert nie genau das, was er sieht und hört. Alles ist durch seinen Geist, die Schau des Künstlers, gegangen, und gerade deswegen ist sein Werk ein Kunstwerk, das wir nur dann würdigen können, wenn wir uns von seinem Geist aufnehmen lassen. So werden in der Schrift alle Ereignisse mit dem Geist des Glaubens gesehen – der deren tiefste Wahrheit enthüllt – und kann die Schrift auch nur dann wirklich verstanden werden, wenn wir uns von ihrem Geist mitnehmen lassen.

[21] 2 Kor 5,17; Gal 6,15.

[22] z.B. Röm 3,21–30.

[23] z.B. Jo 17,14–16.

[24] Eph 4,22; vgl. Eph 4,24; Röm 6,2–13 usf.

[25] Vgl. Jo 3,3–8.

Übersetzt von P. Erwin Huger

LEO BAKKER

Geboren am 11. November 1926 in Nijmegen (Holland), Jesuit, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und doktorierte 1962 mit: Vorm- en redaktie-geschiedkundig onderzoek van de leer over keuze en innerlijke bewegingen in de Gest. Oefeningen van Ignatius. Er doziert Fundamentaltheologie und Spiritualität am Canisianum in Maastricht (Holland) und hat Artikel über fundamentaltheologische Fragen publiziert.

Anton Vögtle

Offenbarung und Geschichte im Neuen Testament

Ein Beitrag zur biblischen Hermeneutik

Die hermeneutische Frage ist in den letzten Jahrzehnten stark in den Vordergrund der Diskussion getreten.[1] Gewisse Bedingungen und Forderungen der Auslegung der Hl. Schrift und des NT im besonderen sind heute allgemein anerkannt. Zu den anerkannten Voraussetzungen gehört u. a. die Einsicht in die Bedeutung des auslegenden Subjekts für den verstehenden Nachvollzug. Die Auslegung historischer Texte und der biblischen im besonderen ist in der Tat nicht nur eine Frage der korrekten Handhabung der einschlägigen geschichtswissenschaftlichen Hilfsmittel und Methoden. Der Besitz derselben Quellen und die einmütige Anerkennung desselben geschichtswissenschaftlichen Verfahrens führt erfahrungsgemäß noch nicht zu einer einmütigen Auslegung der Bibel. Diese kann für sich genommen nicht schon eine «objektive» Auslegung, ein adäquates Verständnis der Heilsbotschaft des NT garantieren. Die aufklärerische Vorstellung eines schlechthin vor-urteilslosen Verstehenwollens historischer Texte erwies sich als eine phantastische Abstraktion. Auch die heutigen Leser und Erklärer der biblischen Schriften kommen aus einer konkreten geschichtlichen Situation und bringen je ein ihnen angeborenes und (aus ihrem persönlichen Werdegang, ihren Lebenssituationen, ihrer «Schule») zugewachsenes Vor-verständnis mit, aufgrund dessen sie die Quellen befragen und ein Gesamtverständnis der im NT bezeugten Phänomene zu gewinnen suchen. Das hat das Interpretationsprogramm R. Bultmanns, der aufgrund bestimmter axiomatischer Voraussetzungen ein einheitliches hermeneutisches Prinzip entwickelt und praktiziert, den Exegeten aller Konfessionen sehr nachdrücklich zum Bewußtsein gebracht.

1. Eine unerläßliche Vorentscheidung

Das NT verkündet, daß die im Alten Bund eingeleitete Selbstmitteilung des persönlichen Gottes in Jesus Christus zum endgültigen Abschluß kam, und beansprucht mit dieser Botschaft, das letzte Wort zum Verständnis und zur Verwirklichung menschlichen Daseins zu sprechen.[2] Es liegt deshalb in der Natur dieser von der Bibel und vom NT im besonderen zur Sprache gebrachten Sache, daß dem Vorverständnis für die Auslegung eine eminente Bedeutung zukommt. So läßt sich keinem Ausleger die Vorentscheidung ersparen – ob diese nun mehr reflektiert oder unreflektiert erfolgt – hinsichtlich der prinzipiellen Frage, die unser Thema «Offenbarung und Geschichte» aufwirft. Wir meinen die Frage, ob und in welchem Sinne sich Gott offenbaren konnte, ob sich göttliches Handeln in einem historisch aufweisbaren Geschehen im Leben und Schicksal einer historischen Person objektivieren und als solches erfahrbar machen konnte. Die Auslegung des NT führt zwangsläufig zu unterschiedlichen Aussagegehalten, je nachdem ob der Ausleger etwa aufgrund der Restriktion des Vorverständnisses auf ein dem heutigen Menschen angeblich einzig mögliches Wirklichkeits- und Selbstverständnis eine objektive Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte ausschließt oder aber aufgrund seiner philosophischen Überzeugung bzw. seines Glaubens an den lebendigen Gott und Herrn der Natur und Geschichte mit dieser Möglichkeit rechnet und bereit ist, diese in dem Grad und Sinne anzuerkennen, als sie von den auszulegenden Quellen gefordert wird. Nur wer sich für diese Möglichkeit, für eine Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte, in einer historischen Person offenhält, wird z. B. die

Verkündigung Jesu dahin rekonstruieren können, daß Jesus nicht nur im Sinne existentialer Interpretation rein «prophetisch» das Kommen des Gottesreiches und des Menschensohnes[3] ankündigte, sondern seine Wort- und Tatverkündigung als wirklichen Beginn der verheißenen endzeitlichen Heilsaktion Gottes verstand, daß der Jesus des Erdenwirkens also den Anspruch erhob, der abschließende Offenbarer und Mittler des endzeitlichen Heils zu sein.[4] Nur wer diesen Sendungsanspruch als historisch anerkennt, wird es als sinnvoll und glaubwürdig erachten können, daß Jesus «Machttaten» vollbrachte – gleich zunächst wie viele und welche «Wunder» der Evangelien in concreto dafür in Frage kommen – und diese als die vernehmlichste und meistverpflichtende Manifestation des in seinem Wirken beginnenden endzeitlichen Handelns Gottes betrachtete.

2. Eine unzureichende Vorstellung von der Historie der Christusoffenbarung

In dieser prinzipiellen Vorentscheidung erschöpft sich die hermeneutische Relevanz der Thematik «Offenbarung und Geschichte» freilich noch keineswegs. Um diese aufzudecken, gehen wir von einer noch stark nachwirkenden unreflektierten Vorstellung von der Geschichte der Christusoffenbarung aus. Danach hat Gott sehr wohl seinen Heils- und Heiligkeitswillen Gottes im Rahmen der Geschichte eines Volkes, abschließend in der Geschichte Jesu von Nazareth geoffenbart. Diese Geschichte der Christusoffenbarung wird aber verkürzt zu der Vorstellung, Jesus bzw. auch Gott selbst (Mk 1,1of par. u.a.) habe in seinem Erdenwirken, gewissermaßen vom ersten Tage seines Auftretens an schon alles das ausgesprochen und so aussprechen müssen, was und wie es die Apostel nach Ostern und Pfingsten verkündet und in den ntl. Schriften zu lesen ist. Die Apostel hätten nach Ostern und Pfingsten nur wiederholt, was Jesus bis zum Karfreitag bzw. abschließend als der Auferstandene ausgesprochen und gelehrt hat. Diese vereinfachende Gesamtvorstellung, die im übrigen nicht unbegreiflich ist,[5] bringt gewiß einen richtigen, und zwar sehr wesentlichen Gesichtspunkt zum Ausdruck. Trotzdem ist sie unzureichend, weil sie dem Geschichtscharakter der durch und an Jesus erfolgten Offenbarung in einem entscheidenden Punkt nicht gerecht wird. Die Kontinuität zwischen der nachösterlichen Heilsbotschaft und der voraufgehenden Verkündigung Jesu läßt sich nicht einfach als materielle Identität, im Sinne einer mechanisch-äußeren Wiederholung begreifen.

3. Die hermeneutische Relevanz des echt geschichtlichen Charakters der Christusoffenbarung

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen historischem Jesus und Christus des Glaubens ist begreiflicherweise dadurch in Mißkredit geraten, daß sie schärfstens von der entmythologisierenden Existenztheologie aufgeworfen und mit der Bestreitung eines objektiven Offenbarungsgeschehens beantwortet wurde. Über der Ablehnung dieser Interpretationsrichtung darf man aber nicht übersehen, daß die Unterscheidung zwischen irdischem und erhöhtem Jesus, zwischen dem verkündigenden und verkündigten Jesus in einem wahren Sinne berechtigt ist und erfordert wird, nämlich durch den faktischen Hergang der Christusoffenbarung selbst. Nicht nur die Offenbarung des Alten Bundes vollzog sich als echte nach vorne geöffnete und nach vorne führende Geschichte. Auch die durch und an Jesus erfolgte Offenbarung vollzog sich, dem Heilsplane Gottes entsprechend, als echt geschichtlicher, also fortschreitender Prozeß, der das Wirken zweiter Ursachen in Dienst nahm. Sie bietet sich als ein Pro-zeß dar, in dem nicht nur die Historie Jesu im strikten Sinne des Wortes, also das am Karfreitag endende Leben und Tun des irdischen Jesus, sondern auch – und nicht weniger – das an Jesus erfolgte Geschehen, vorab seine Auferweckung offenbarende Bedeutung hat. Für die Auslegung des NT, für die Begründung und das Verständnis der Christusoffenbarung ist die Beachtung dieses ihres echt geschichtlich fortschreitenden Charakters von größter Bedeutung. Zur Illustration können hier nur einige Punkte angedeutet werden.

4. Das offenbarende Erdenwirken Jesu

Nach den drei älteren Evangelien, die in stärkerem Ausmaß die charakteristische Thematik und Form der Verkündigung Jesu bezeugen, hat Jesus Israel nur eine Bedingung für das Eingehen in das Gottesreich verkündet, nämlich die gläubige und umkehrbereite Aufnahme seiner Botschaft, die Erfüllung der von ihm abschließend und verpflichtend geoffenbarten religiös-sittlichen Forderungen. Und zwar ist dem Gesamttenor seiner Verkündigung zufolge das Kommen des Gottesreiches und des Menschensohnes für ihn eine echte Möglichkeit,

der eben die Forderung der sofortigen bleibenden Umkehr, der «Stetsbereitschaft» entspricht. Jesus sagt aber den Israeliten nicht etwa: wenn ihr in das Gottesreich eingehen wollt, so genügt es in Wirklichkeit nicht, daß ihr euch dem von mir verkündeten Heils- und Heiligkeitswillen Gottes öffnet. Vielmehr muß ich *vor* dem Kommen des Gottesreiches erst noch für euch oder für «die Vielen» sterben, und müßt ihr euch sodann die entsühnende Kraft dieses Sterbens aneignen, etwa im Sakrament der Taufe. Diese Voraussage ist auch gar nicht zu erwarten, weil Jesus durch dieselbe in der israelitischen Öffentlichkeit seine Forderung der Umkehr und Stetsbereitschaft nicht weniger abgeschwächt und entkräftet hätte als etwa durch eine ausdrückliche oder doch vernehmbare Verheißung einer dem Ende noch voraufgehenden Völkermission.[6]

Trifft diese Beobachtung zu, so wäre es voreilig, ja sicher unhaltbar, aus dem Umstand, daß Jesus weder die umkehrbereiten Israeliten zusammenschloß, organisatorisch aus dem übrigen Israel aussonderte – was er sinnvollerweise gerade nicht tun konnte, so er alle Israeliten ohne Rücksicht auf einen größeren oder geringeren Grad von Gesetzeserfüllung und Gerechtigkeit als Heilserben zurüsten wollte – noch in der Öffentlichkeit von der Absicht einer Kirchenstiftung sprach, bereits folgern zu wollen, Jesus habe überhaupt nie an einen Neuansatz der Heilsverkündigung und an eine Neukonstituierung der Heilsgemeinde gedacht und denken können. Man müßte denn schon das offenbarende und heilsmittlerische Wirken Jesu recht willkürlich auf die Verkündigung seiner religiössittlichen Forderungen beschränken und die Möglichkeit ausschließen, daß Jesus selbst in dem sich ihm aufdrängenden Todesschicksal ein zu seinem gegenwärtigen Heilswirken hinzukommendes göttliches «Muß» erkannte. Um den Inhalt und die Bedeutung des offenbarenden Erdenwirkens Jesu ganz und widerspruchsvoll erfassen zu können, wird der Ausleger deshalb – unbeschadet der durch die Eigenart der Quellen geforderten traditionskritischen Befragung – den echt geschichtlichen, das heißt fortschreitenden Charakter der Christusoffenbarung als wesentlichen Gesichtspunkt in Anschlag bringen müssen. Er wird also in concreto ernstmachen mit der Möglichkeit, daß Gott mit dem Erdenwirken Jesu einerseits das heilsgeschichtliche Privileg Israels als des ersten und unmittelbaren Heilserben respektierte, andererseits aber ebenso auch die Verwerfung des Offenbarers durch die maßgebenden Führer des Volkes in die Heilsveranstaltung einplante, ja sich gerade auch dieser Entscheidung bediente, um einen neuen heilsmittlerischen Akt zu setzen, der den Neuansatz der Heilsverkündigung und die Neukonstituierung der Heilsgemeinde (Mt 16,18) ermöglicht. Dementsprechend werden wir auch die faktische, keineswegs «selbstverständliche» nachösterliche Entwicklung zur Heidenmission als durchaus gottgewollten Fortschritt der Christusoffenbarung zu begreifen vermögen, sofern wir die kritische Stimme und die missionarische Rolle der «Hellenisten» nicht einfach als bloßen Zufall und vor allem die spätere Berufung Pauli durch den Auferstandenen nicht etwa als einen nachträglichen Notbehelf erklären wollen, den das Versagen oder doch eine unerwartete Schwerfälligkeit der Urapostel notwendig gemacht habe. Eine solche Erklärung ließe sich schwerlich mit dem Begriff der Offenbarungs- und Heilsökonomie Gottes vereinbaren.

5. Die offenbarende Tat der Auferweckung Jesu

Ganz abgesehen von den umstrittenen Fragen, in welchem Umfang Jesus in seinem Erdenleben die siegreiche Wende seines Todesschicksals voraussagte, ob er selbst seine Parusie als richterlicher Menschensohn und sogar eine postmortale gottgleiche Existenz und Wirksamkeit voraussagte, war die Geschichte Jesu mit seiner schmachvollen Hinrichtung am Galgen nicht zu Ende, sondern hob nach der festen Überzeugung der Apostel durch eine neue offenbarende Machttat Gottes auf einer anderen Ebene als der des irdischen Lebens neu an und ging im Wirken des verklärten Herrn seiner Kirche weiter. Nach dem einhelligen Zeugnis des NT gewannen die Jünger aufgrund der Selbstbekundungen des Erscheinenden die feste Überzeugung, daß Gott die Hinrichtung Jesu mit der als reines Wunder Jesu verstandenen Auferweckung Jesu beantwortete, durch diese seinen endzeitlichen Sendungsanspruch bestätigte und ihn selbst aus dem Tode in eine gottgleiche himmlische Machtstellung erhöhte. Diese offenbarende Tat Gottes begründete einerseits die entscheidende Rolle Jesu für das Kommen der Heilszeit (Maranatha), andererseits das in der Kephasfunktion kulminierende Apostolat und die Sendung des Hl. Geistes. Der Umstand, daß sich durch kritische Maßnahmen ein Urwortlaut des Redens des Auferstandenen, satzhaft gesprochene Logien nicht ebenso feststellen und sichern lassen, wie es für die Worte

des irdischen Jesus zutrifft, bestätigt nur den Wundercharakter der Erscheinungen des Auferweckten, rechtfertigt jedoch nicht den geringsten Zweifel an der eminenten offenbarenden Bedeutung, die das NT sachlich einhellig der Begegnung mit dem auferweckten Herrn zuschreibt. Auch die Konstitution des Vaticanum II «De divina revelatione» weist ausdrücklich auf die offenbarende Bedeutung der Ereignisse der Erhöhung hin, wenn sie in Kap. 5 von der «pleniore intelligentia» erfolgten Weitergabe der Worte und Taten Jesu durch die Apostel spricht, «qua ipsi, eventibus gloriosis Christi instructi et lumine Spiritus veritatis edocti, fruebantur».

Der mit der Auferweckung erreichte Wende- und Höhepunkt der Christusoffenbarung hat eine hermeneutische Relevanz, die es wohl zu beachten gilt. Obgleich unsere ntl. Schriften keineswegs die Absicht verfolgen, die Geschichte der Christusoffenbarung zu schreiben, orientieren auch sie dieselbe auf je verschiedene Weise auf die Auferwekkung hin (z. B. Mk 9,9f; Jo 2,22; 7,39; 12,16; 16, 12f). Von der Erfahrung des Auferstandenen her hat die Interpretation der Schrift neu anzusetzen, ist der zur Erhöhung führende Weg (Lk 24,25 bis 27) und das Werk des Messias (Apg 1,3) zu begründen und verständlich zu machen. Von dem durch Tod und Auferweckung erreichten christologischen und heilsökonomischen Status her setzt deshalb eine fortschreitende, weithin an der Schrift orientierte Interpretation und Explikation des Jesusgeschehens ein, wie die ntl. Dokumente noch gut erkennen lassen.

a. Die sukzessive Explikation der Christusoffenbarung

Wiederum können wir zur Illustration nur einige Punkte andeuten. So etwa die in Anlehnung an atl. Schriftstellen (2 Sam 7,14; Ps 2,7; 110,1; Is 45,33) erfolgende Interpretation der Auferweckung Jesu als Einsetzung in die messianische Sohnschaft,[7] als Sitzen zur Rechten Gottes[8] und als Inthronisation zum allherrschenden, göttlich zu verehrenden «Kyrios».[9] Zielt diese anfängliche Erhöhungschristologie auf die schrifttheologische Begründung der die Endoffenbarung ermöglichenden «messianischen» Machtstellung Jesu hin (was die grundlegende Predigt verlangte), so bezieht das vorpaulinische kerygmatische Paradosisstück 1 Kor 15,3f auch den speziellen Heilssinn des Todes Jesu, sein Sterben «für unsere Sünden», in das «kata graphas» ein. Dem Interesse an der Begründung und Explikation der erlösenden Kraft der Passion aus den Schriften entspricht auch das Bemühen, das schon der ältesten Leidenserzählung eigen ist. Um jeden Gedanken an eine blamable Katastrophe abzuwehren, will sie das Passionsgeschehen, in meist indirekter, anspielender Schriftverwendung, als «Erfüllung und Enthüllung alles Leidens des Gottesknechtes und der atl. Frommen» darstellen und so als den von Gott geplanten Weg zur Verherrlichung begreifen lassen,[10] wie auch die expliziten, kerygmatisch formulierten thematischen Leidens- und Auferstehungsweissagungen – als die eigentliche Mitte der ältesten Evangelienschrift (Mk 8,27ff usw.) – nachdrücklich bekunden. Ein anderes Beispiel. Erst aufgrund des Wendepunktes der Auferweckung wurden die davidische Herkunft Jesu und seine Einsetzung in die messianische Gottessohnschaft (= Herrscherstellung) als Begründung zweier verschiedener Existenzweisen interpretiert, nämlich der irdisch-menschlichen und der himmlisch-pneumatischen Daseinsweise Jesu. Von der Erhöhung Jesu zum göttlichen Kyrios, die stärkstens mit seinem im Tode endenden Erdenleben kontrastiert, wendet sich der Blick der apostolischen Verkündigung sodann nach rückwärts. Über die Geburt des Messias hinaus fragt die Reflexion nach dem Urgrund des Christusgeschehens. Wohl in gleichzeitigem Anschluß an die jüdisch-hellenistische Lehre von der vorweltlichen und schöpfungsmittlerischen Weisheit, expliziert sie die von Jesus beanspruchte einzigartige Sohnschaft, die ihn zum absoluten Offenbarer qualifiziert (Mt 11,27 par.), und führt so zur Erkenntnis der Präexistenz (Phil 2,6ff; 1 Kor 8,6; 10,4; Kol 1,15ff; Jo 1,1ff u. ö.) und damit zur Verkündigung der Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes (Gal 4,4f; Röm 1,3a; 8,3; Jo passim). Erst nach Ostern werden in mehr und mehr sich vertiefenden Dimensionen die Konsequenzen aus dem Mysterium des gekreuzigten, zum geist- und lebenspendenden Kyrios erhöhten Christus gezogen, hinsichtlich des Seins und des Lebens der einzelnen Menschen, der Kirche wie des gesamten Kosmos. Jetzt liegen die offenbarungsmäßigen Voraussetzungen bereit für die Entfaltung einer Theologie der Heilsgeschichte, einer Tauftheologie der Röm 6 bezeugten Art, der paulinischen Christusmystik, der johanneischen Gottes- und Christusmystik. Erst jetzt kann die Lehre von der Kirche als dem Leibe Christi entwickelt, die ekklesiologische und kosmologische Bedeutung Christi im

Sinne des Kol und Eph oder auch des Hebr entfaltet werden.

Einzig die Anerkennung eines gottgewollten Fortschrittes des durch und an Jesus erfolgten offenbarenden Handeln Gottes gestattet deshalb eine befriedigende Erklärung des eigentümlichen Verhältnisses zwischen der Heilsbotschaft der evangelischen (speziell der synoptischen) und der außerevangelischen Schriften, vor allem der Tatsache, daß die nachösterliche Heilsbotschaft zugleich stärker als die des irdischen Jesus «Evangelium über Jesus Christus» ist. Unter hermeneutischem Aspekt erweist es sich als ungerechtfertigt, eine gewissermaßen materielle Identität zwischen dem verkündigenden und verkündigten Jesus zu postulieren, also zu meinen, alle Momente der nachösterlichen Heilsbotschaft müßten, um als echte Offenbarung gelten zu können, explizit oder wenigstens implizit im Reden und Tun des irdischen Jesus nachgewiesen werden.

b. Die offenbarungsgemäße Eigenart der evangelischen Jesusüberlieferung

Auf der anderen Seite ergibt sich aus dem echt geschichtlich fortschreitenden Charakter der Christusoffenbarung die einzigartige Form der mündlichen und schriftlichen Jesusüberlieferung – daß diese nämlich die Geschichte Jesu nicht bloß retrospektiv und protokollartig wiedergibt – als wohlbegreifliche Konsequenz. Zunächst die aktualisierende und applizierende Ausrichtung der Evangelien. Wie Jesus für die apostolische Generation nicht nur eine «vergangene», sondern auch, ja primär eine gegenwärtige, höchst lebendige und wirksame, im Gebet angeflehte und im Kult präsente Persönlichkeit war, die in der Kraft des Geistes lehrend, verheißend, mahnend, verpflichtend und lebenspendend weiterwirkt, verstand die urkirchliche Verkündigung alles berichtende Reden über Einzelheiten der Jesusgeschichte zugleich als vergegenwärtigende Anrede, als ein Wort, das der Erhöhte nun in der durch Karfreitag, Ostern und Pfingsten begründeten Situation an die Gläubigen richtet. Zum Zweiten wird verständlich, daß sich die durch die Ereignisse der Erhöhung gewonnene Erkenntnis des Christusgeschehens, bald mehr, bald weniger, auch in einer interpretierenden Wiedergabe von Worten, Taten und Daten der Jesusgeschichte auswirkte, und das Jo-Evangelium in dem von ihm bezeugten Grad die noch ausstehenden offenbarenden Geschehnisse des Todes, der Auferweckung und Geistsendung in das Wort des irdischen Jesus einbeziehen konnte. Sobald man den fortschreitenden Charakter der Christusoffenbarung als hermeneutisches Prinzip zur Geltung kommen läßt, verliert diese starke Kerygmatisierung des Erdenwirkens Jesu nicht nur jede Anstößigkeit, sondern muß gerade als entschiedene Ablehnung jeder Enthistorisierung, jeder gnostischen Verflüchtigung der Christusoffenbarung beurteilt werden. Indem das Jo-Evangelium den mit der Auferweckung erreichten heilsökonomischen status stärkstens in das Wort des irdischen Jesus einbezieht und interpretieren läßt, so daß sich die Gegenwart des Erdenwirkens und die Zukunft des Wirkens des erhöhten Christus in einem die Synopse weit übersteigenden Maße ineinanderschieben, bestätigt es nur besonders nachdrücklich die Überzeugung der Urkirche, daß das mit der Menschwerdung bzw. dem offenbarenden Auftreten Jesu beginnende und in der Erhöhung und Geistsendung kulminierende Christusgeschehen eine einheitliche, im Gottesplan angelegte und planmäßig fort-geschrittene, auf die noch ausstehende Vollendung angelegte Heilsveranstaltung Gottes ist.

6. Die hermeneutische Relevanz des Wirkens des Hl. Geistes

Angesichts der Tatsache, daß die bis zum Ende des 1. Jahrhunderts reichende Verkündigung des NT unter den verschiedensten Bezügen (christologisch, soteriologisch, sakramental, ekklesiologisch, religiös-sittlich) eine sukzessive Ausfaltung des Christusgeschehens bezeugt, stellt sich eine letzte wesentliche hermeneutische Frage. Wer garantiert die Richtigkeit, die Wahrheit dieser Explikation der Christusoffenbarung? Diese Frage wird vom NT in verschiedenen Fassungen mit dem Hinweis auf dieselbe offenbarungs- und heilsgeschichtlich bedeutsame Wahrheit beantwortet: es ist der Hl. Geist, durch den der erhöhte Christus präsent und wirksam ist.[11] Freilich tritt gerade an diesem Punkt der Berufung auf den Geist als Bewahrer und Fortführer der Christusoffenbarung zugleich die Grenze des Feststellbaren und Begründbaren zutage, an die eine geschichtswissenschaftliche Auslegung des NT notwendig kommt. Es liegt in der Natur der von der Christusoffenbarung beanspruchten Sache, daß der mit geschichtswissenschaftlichen Methoden arbeitende Exeget überfordert würde mit der Zumutung, auf historisch-kritischem Wege positiv zu beweisen, daß der Hl. Geist die im NT sichtbar

werdende Explikation der Christusoffenbarung leitete und damit deren absolute Richtigkeit und Wahrheit garantiert. Es kann aber nur als sachgemäß gelten, wenn der Exeget den Anspruch des NT auf die bewahrende und auslegende Funktion des Geistes als hermeneutisches Prinzip in Anschlag bringt. Sicher darf er sich berechtigt wissen, der Behauptung, schon in den ntl. Dokumenten zeige sich ein deformierender, heterogene Elemente einführender Prozeß an, kritisch gegenüberzutreten. Darüber hinaus wird ein Ausleger die im NT bezeugte Entfaltung der Christusoffenbarung in dem Maße als innerlich folgerichtig und legitim anzuerkennen vermögen, als er das bewahrende und auslegende Wirken des Erhöhten durch den Geist gläubig in Anschlag bringt.

[1] Neuere katholische und protestantische Beiträge verzeichnet R. Schnackenburg in seinem Aufsatz: Zur Auslegung der Heiligen Schrift in unserer Zeit: Bibel und Leben 5 (1964) 220–236, näherhin Anm. 1.

[2] Vgl. dazu besonders H. Schlier, Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift? Besinnung auf das Neue Testament, Exegetische Aufsätze und Vorträge II (Freiburg i. Br. 1964) 35–62.

[3] So u. a. R. Bultmann, G. Bornkamm, W. Marxsen, E. Tödt, und zuletzt R. Formesyn, Was there Pronominal Connection for the «Bar Nasha» Selfdesignation?: Novum Testamentum 8 (1966) 1–35. Demgegenüber bestreiten andere, daß Jesus überhaupt vom «Menschensohn» gesprochen habe, so E. Käsemann, P. Vielhauer, H. Conzelmann, und zuletzt H. Teeple, The origin of the Son of Man Christology: Journal of Biblical Literature 84 (1965) 213–250.

[4] Vgl. Zusammenfassend: R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich (Freiburg i. Br. [4]1965) (mit einem Nachtrag) 79–109; O. Cullmann, Heil als Geschichte (Tübingen 1965) 167–214.

[5] A. Vögtle, Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese I (Freiburg i. Br. 1966) 68–73.

[6] A. Vögtle, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu: Gott in Welt I, Festgabe für K. Rahner, 620 bis 626.

[7] Röm 1,4; Apg 13,33; vgl. Hebr 1,5f; 5,5.

[8] Röm 8,34; Kol 3,1; Eph 1,20; Apg 2,33–35; 5,31; 7,56; 1 Petr 3, 21f.; Hebr 1,13; 13,1; vgl. Mk 14,62 par.

[9] Phil 2,9–11; vgl. Mt 28,18.

[10] H. Schlier, a. a. O., 55.

[11] 1 Kor 2,10f; 7,40; 2 Kor 3,17f; Lk 24,48; Apg 1,4; 2,33; Jo 7, 39; 14,15ff und 26f; 16,7 und 13ff; 20,21f; Mt 28,20.

ANTON VÖGTLE

Geboren am 17. Dezember 1910 in Vilsingen (BRD), 1936 zum Priester geweiht. Er studierte in Freiburg (Breisgau), Tübingen und am Päpstlichen Bibelinstitut und doktorierte 1949 mit: Tugend- und Lasterkataloge im NT, exegetisch, religionsgeschichtlich und formgeschichtlich untersucht, doziert neutestamentliche Literatur und Exegese in Trier und Freiburg (Breisgau), publiziert bibelwissenschaftliche Arbeiten und arbeitet am LThK mit.

Juan Alfaro

Der Glaube als persönliche Hingabe des Menschen an Gott und als Annahme der christlichen Botschaft

1. Der biblische Glaubensbegriff

Der hl. Paulus sieht im Glauben die Haltung des Menschen, der von Gott durch Christus die Gnade der Rechtfertigung erhält.[1] Nach dem 4. Evangelium besitzt der Gläubige schon jetzt das «ewige Leben», d.h. er nimmt durch Christus am Leben Gottes teil.[2] In vollem Einklang mit der paulinischen und johanneischen Theologie stellt das Konzil von Trient den Glauben als die grundlegende Dimension des christlichen Lebens dar.[3] Diese Bedeutung ersten Ranges, die dem Glauben zukommt, verpflichtet uns vor allem zu der Frage: Was ist der Glaube an sich?

Das Zweite Vaticanum hat einen Glaubensbegriff formuliert, der durch seine Neuheit überraschen könnte, obwohl er in Wirklichkeit nur eine Erklärung der Lehre des Ersten Vatikankonzils ist: «Dem offenbarenden Gott muß der Gehorsam des Glaubens geleistet werden, in dem sich der Mensch frei Gott anheimstellt, ihm Verstand und Willen vollständig unterwirft und der Offenbarung frei zustimmt...» «...der Mensch muß Gott durch den Glauben entsprechen... Der Glaubensakt ist seiner Natur nach freiwillig; der Mensch..., den Christus zur Adoptivkindschaft beruft, kann dem offenbarenden Gott nur dadurch anhangen, daß er, vom Vater angezogen, Gott die vernünftige und freie Huldigung des Glaubens erweist.»[4] Der Glaubensakt wird nach dem Konzil von allen geistigen Kräften des Menschen, von seinem Verstand und seinem Willen, geleistet; er schließt die Zustimmung zum Inhalt der Offenbarung, den Gehorsam gegen das Wort Gottes und das Vertrauen auf ihn, der uns durch Christus rettet, in sich. Durch den Glauben stellt sich der Mensch der Gnade Gottes anheim und tritt mit ihm in Lebensgemeinschaft.

Dieser Begriff des 2. Vaticanums stimmt mit dem biblischen Glaubensbegriff überein. Im AT wird der Glaubensakt mit der Formel «sich auf Gott stützen»[5] («Gott glauben») beschrieben, welche die Anheimstellung des Menschen an das rettende Wort Gottes ausdrückt. Indem Abraham Gott glaubte, vertraute er sich dem göttlichen Versprechen an und war voll überzeugt, daß es in Erfüllung gehen würde (Gn 15,1–6; 16,1; Röm 4,20). Israel ward durch den Glauben an Jahwe, den Bundesgott, d.h. durch die Erfahrung seiner rettenden Macht, dadurch, daß es seine Herrschaft annahm und sich seinem Schutz anvertraute, zum Volk (Ex 4,1–31; 14,10–18; Nm 1,4–41). Die Lehre vom einen Gott war das Ergebnis der religiösen Erfahrung Israels, in dessen Geschichte sich Jahwe als einzigen Retter erwiesen hatte: Nur Jahwe ist Gott, denn einzig er rettet. Der Erkenntnischarakter des Glaubens wurde sodann bewußt unterstrichen (Is 43,10–12). Die von den Propheten gepredigte Erkenntnis Gottes schloß das Bekenntnis des Eingottglaubens in sich (Os 2,20; Is 45,5.22; Jr 24,7; Ex 6,7–13), der in bestimmte Formeln geprägt wurde (Dt 6,20–24; 26,5–9; Jos 24,2–13).

Die Kirche wurde mit dem Glauben an das Heilsgeschehen des Todes und der Auferstehung Jesu geboren (Apg 2,14–36; 3,12–26; 4,9–12; 5,29–32; 10,34–43). Die ältesten Formeln des christlichen Glaubens verkündeten Jesus als den «Herrn» (Phil 2,11; 1 Kor 12,3; Röm 10,9). In den paulinischen Schriften entsprechen sich der Glaube und die Botschaft wie die Aussage und ihr Inhalt (1 Kor 15,1–18; 3,5; Röm 13,11; 2 Thess 4,18); der Ausdruck *pístis*, der seinem eigentlichen Sinne nach den Glaubensakt bedeutet, wurde allmählich gleichbedeutend mit der geglaubten Botschaft (Röm 10,8; Gal 1,23; Eph 4,5; Apg 6,7; 13,8). Der Glaube ist vor allem die Annahme der christlichen Botschaft, schließt aber auch die Unterwer-

fung des Menschen unter die Gnade Christi in sich (Röm 10,17; 2,8; 2 Kor 9,13; 2 Thess 1,8–10) sowie das Vertrauen auf die Liebe Gottes, die sich im Opfer seines Sohnes geoffenbart hat (Röm 4,18–20; 5,9; 6,8; 8,31–36; Eph 3,12; 2 Kor 14,18). Durch den Glauben lebt der Mensch in Gemeinschaft mit Christus und nimmt am Geheimnis seiner Auferstehung teil (Gal 2,20; 3,26; Kol 2,2–7). In den Schriften des Johannes ist der Glaube die Erkenntnis Christi als Sohn Gottes, der vom Vater gesandt wurde, um den Menschen das ewige Leben zu geben (Jo 8,24.28; 10,38; 14,12.20; 17,3.8.21.23); diese Erkenntnis schließt aber das vollständige Anhangen des Menschen an die Person Christi und die Lebensgemeinschaft mit ihm in sich (Jo 10,14–27; 17,8.21–25; 1 Jo 2,23–24; 4,7–15).

Die moderne Exegese anerkennt, daß der Glaube sowohl im Alten wie im Neuen Testament die integrale Antwort des Menschen an Gott ist, der sich als sein Retter erweist, und daß diese Antwort die Annahme der rettenden Botschaft Gottes und die vertrauende Unterwerfung unter sein Wort ist. Im alttestamentlichen Glauben ruht der Ton auf dem Aspekt des Vertrauens; im neutestamentlichen tritt die Zustimmung zur christlichen Botschaft in den Vordergrund.[6]

2. Der Glaube als Annahme der christlichen Botschaft

Der christliche Glaube hat seinen ganzen Daseinsgrund im rettenden Eingriff Gottes durch den Tod und die Auferstehung seines Sohnes: «Wenn Christus nicht auferstanden ist, ...so ist euer Glaube sinnlos..., ihr seid immer noch in euren Sünden» (1 Kor 15,14.17). Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu ist für das Christentum eine Frage um Sein oder Nichtsein. Wenn der Glaube die Auferstehung Christi nicht als wirklich annehmen kann, so gewinnt er die Wirklichkeit der Rettung nicht. Die Auferstehung Christi als wirklich zu erfassen ist aber nur in der Form einer Botschaft, d.h. einer Aussage möglich. Wenn der Glaube die Wirklichkeit des rettenden Geheimnisses Christi erfaßt, kann er nicht umhin, die Zustimmung des Verstandes zu der Botschaft, welche die Wirklichkeit dieses Geheimnisses verkündet, einzuschließen. Als menschliche Botschaft, die in Bildern und Begriffen zum Ausdruck kommt, erhält die christliche Botschaft unvermeidlich die Gestalt eines Lehrinhaltes; durch diesen aber erfaßt der Glaube die Wirklichkeit unserer Rettung durch Christus. Das Christentum ist nicht in erster Linie und nicht endgültig eine Lehre, sondern die Person des Gottessohnes selbst, der zur Rettung aller Menschen Mensch wurde, starb und wieder auferstand.

Der Mensch kann sich nur durch die Teilhabe am rettenden Geheimnis Christi retten (Apg 4,2; Röm 1,16; 3,22–28; 6,1–9; 10,9–10; Jo 3,14.16.36). Diese Teilhabe ist aber nicht ohne innere Überzeugung von der Wirklichkeit des Geheimnisses, d.h. ohne dessen Annahme als Wirklichkeit möglich. Die verstandesmäßige Seite des Glaubens entspricht dem Wirklichkeitscharakter des Geheimnisses Christi; wird dieser nicht gewahrt, so ist auch das andere nicht zu halten. Der Glaube lebt aus der Wirklichkeit seines Gegenstandes, d.h. des rettenden Eingriffs Gottes durch Christus; ist die Heilstat Christi in sich nicht wirklich, so ist sie es auch für mich nicht und kann nicht als wirklich gelebt werden (Gal 2,20; Röm 4,24.25; 2 Kor 5,15).

Der ganze Lehrgehalt des Christentums ist letztlich Ausdruck des rettenden Eingriffs Gottes durch Christus. Das Geheimnis der Dreifaltigkeit und das der Kirche sind im Geheimnis Christi geoffenbart worden. Die ganze Offenbarung geht auf Christus als ihren Mittelpunkt zu und besitzt in ihm ihre endgültige Wahrheit. Jeder Glaubensakt – was immer sein besonderer Gegenstand sein mag – gelangt daher in letzter Linie zum Geheimnis unserer Rettung durch Christus.

Der Lehraspekt des Glaubens ist untrennbar von seinem Kirchenaspekt. Die Einheit im Glauben ist für die Kirche wesentlich (Eph 4,5); sie wäre ohne den gemeinsamen Glauben an die gleiche Wirklichkeit nicht die Gemeinschaft der Gläubigen. Diese Gemeinsamkeit ist aber nicht möglich ohne die gesellschaftliche Weitergabe der Offenbarung, die in bestimmten objektiven Inhalten Ausdruck finden muß, um gepredigt werden zu können. Die Botschaft der Kirche, die ihr einigendes Band bildet, verlangt, vom Glauben der Christen als wahr angenommen zu werden. Die Kirche wäre nicht als die Gemeinschaft derer, die an Christus glauben, sichtbar, wenn der Glaubensakt nicht die Annahme eines bestimmten Lehrinhalts in sich schlösse.

3. Der Glaube als Hingabe des Menschen an Gott

In der christlichen Botschaft kommt Gott selber mit der Gabe seiner Liebe und der Forderung absoluter Hingabe dem Menschen entgegen. Der Glaube ist in letzter Linie nicht die Annahme einer Lehre, sondern der in der Lehre ausgedrückten Wirk-

lichkeit, daß nämlich Gott in Christus sich selbst als unser Vater schenkt. Der souveränen Freiheit der rettenden Tat Gottes entspricht die Freiheit des Menschen, der im Glauben die Gnade der Rettung annimmt. Indem sich Gott durch seinen Sohn offenbart, beruft er den Menschen zu eng vertrautem Leben mit Ihm; durch den Glauben antwortet der Mensch auf diese Einladung Gottes und unterwirft sich seiner Gnade.

Die Hingabe an Gott in Gehorsam und Vertrauen ist kein Randaspekt am Glauben, sondern bildet seinen innersten Kern. Indem Gott seine Liebe im Opfer seines Sohnes auf absolute Weise kundtut, lädt er uns ein, uns ebenfalls absolut seiner Barmherzigkeit anzuvertrauen (Röm 5,8–10; 8,31–39); der Glaube an Gott, unsern Retter durch Christus, muß mindestens das Vertrauen auf ihn in sich schließen. Das Geheimnis der Liebe Gottes, der uns seinen eigenen Sohn schenkt und durch ihn zur Teilnahme an seinem göttlichen Leben beruft (Jo 3,16; 1 Jo 3,1.2; 4,9–15), übersteigt unsern Verstand; daher verlangt seine Annahme durch den Glauben von uns die wagemutige, vertrauensvolle Überantwortung unseres Daseins an Gott, die absolute Liebe und das absolute Geheimnis. «Wir sind in der Hoffnung gerettet» (Röm 8,24): unsere Rettung ist in Christus schon verwirklicht; nur unsere endgültige Teilnahme an der Herrlichkeit des Herrn ist noch nicht verwirklicht. Der Glaube gibt unserm Dasein die Richtung auf die Begegnung mit dem glorreichen Christus nach unserm Tode (Röm 8,23; 2 Kor 5,8; Phil 1,23; 3,10–12; 1 Thess 4,17; Hebr 11,1; 9,28; Jo 17,24; 1 Jo 3,2); zutiefst liegt in dieser Haltung die vertrauende Hoffnung auf die Gnade Christi verborgen.

Wenn der Mensch an Gott glaubt – dies ist die wesentlichste Seite am Glauben –, stützt er sich auf die göttliche Wahrhaftigkeit (Jo 3,33), d. h. er vertraut sich ihm als einem absolut glaubwürdigen Zeugen an. Gleichzeitig unterwirft er sich der Autorität seines göttlichen Wortes. Wenn Gott spricht, tut er es als Gott, und sein Wort muß vom Menschen angenommen werden.

Anderseits legen die Forderungen des Christentums (sein Absolutheitscharakter, die auf das Gesetz der Liebe und des Kreuzes gegründete Nachahmung Christi, die eschatologische Orientierung des Daseins) dem Menschen die echteste Entscheidung seiner Freiheit auf: der Glaube an Christus ist eine grundlegende, unwiderrufliche Entscheidung (Lk 11,23; 8,22; Mk 9,43–47; Mt 5,1–48). Der Glaube ist mehr als eine Tat oder eine Reihe von Taten; er ist eine persönliche, grundlegende, totale Haltung, welche dem Dasein eine endgültige Richtung aufprägt. Er wurzelt in der tiefsten Freiheit des Menschen, den die Gnade innerlich zur Vertrautheit mit Gott einlädt, und umfaßt die ganze menschliche Persönlichkeit, ihren Verstand, ihren Willen, ihr Tun (Unterwerfung unter das Geheimnis, die Liebe und das Gesetz Christi). Das Lehramt der Kirche sagt uns, der Verlust der Freundschaft mit Gott durch die Sünde bringe für den Menschen nicht notwendig das Verschwinden des Glaubens mit sich. Daraus folgt aber nicht, der Glaube könne ohne das Streben nach der Liebe zu Gott bestehen. Er schließt notwendig den Wunsch nach der Rettung in sich, deren Beginn in der Versöhnung des Sünders mit Gott gegeben ist und deren Vollendung mit der vollen Vereinigung des Menschen in der Gottesschau eins sein wird. Der Glaube erlangt seine Fülle (als Glaube), wenn er Liebe zu Gott ist, die sich in der Menschenliebe verwirklicht. Das Fehlen der Liebe bedeutet für den Glauben selbst eine tödliche Wunde und schließt im Gläubigen eine innere Spannung in sich, die entweder in der Versöhunng mit Gott oder in der radikalen Trennung von ihm durch den Unglauben ihre Lösung finden muß. Erst durch das Handeln nimmt der Gläubige in seinem ganzen menschlichen Sein das Wort Gottes an. Das christliche Leben ist nicht die Folge des Glaubens, sondern seine echte Verwirklichung im Menschen; durch das Handeln stimmt der Mensch dem Geheimnis Christi ganz als wirklichem Geheimnis zu.[7]

4. Der Glaube als Antwort des Menschen auf die Gnade und als Ausdruck dieser Antwort

Durch den Glauben antwortet der Mensch Gott, der ihn durch seine Gnade von innen her und durch seine Heilsbotschaft von außen her ruft. Die Schriften des NT beschreiben die Gegenwart des Geistes Christi (des vom verherrlichten Christus gesandten Heiligen Geistes) im Menschen als innere *Erleuchtung*, welche das menschliche Herz für das Evangelium öffnet,[8] als göttliche *Anziehung*, die den Menschen für das Geheimnis Christi gelehrig (Jo 6, 44–46), als *Erkenntnisvermögen*, das den Menschen zur Lebensgemeinschaft mit Christus durch den Glauben bereit macht (1 Jo 5,20), als innerste Erfahrung des kindlichen Vertrauens auf Gott, unsern Vater in Christus (Röm 8,14–17; Gal 4,5–6). Diese Formeln besagen, wie die Exegese anerkennt und das Lehramt der Kirche bestätigt,[9] daß die Gnade

in der tiefsten Schicht des menschlichen Bewußtseins ihren Widerhall findet und seinen geistigen Fähigkeiten eine geheimnisvolle Neigung zu vertrauter Zugehörigkeit zu Gott gibt.

Die augustinische Überlieferung und unter ihrem Einfluß die thomistische Theologie haben diese Erleuchtung durch die Gnade als das unaussprechliche *innere Wort* Gottes bezeichnet, das er allein sprechen kann und in dem er sich als Gott zu erkennen gibt.[10] Der Ruf Gottes steht in seiner konkreten Form nicht als bestimmte Vorstellung da; Gott gibt sich darin als der zu erkennen, der jeden Begriffsinhalt übersteigt. Durch die Gnade schenkt Gott eine Mitteilung und Offenbarung seiner selbst ohne ein anderes Mittelglied als seine unaussprechliche Anziehung, und der Mensch erkennt Gott begrifflos in der Lebendigkeit seines Anrufs. Eine solche Erkenntnis ist weder Gottesschau noch unmittelbare Erfahrung Gottes, sondern ein lebendiges Streben zum transzendenten Gott in sich hin und (in diesem Streben) begriffloses Erfassen des Endziels, des Absoluten als Gnade.

Das innere Wort Gottes und das äußere der Kirche, welche die Botschaft Christi weitergibt, verlangen und ergänzen sich gegenseitig. Die Erleuchtung der Gnade enthält dynamisch im voraus die Struktur des Glaubensaktes; denn sie macht den Menschen fähig, die christliche Botschaft als von Gott geoffenbart anzunehmen und so dem Geheimnis Gottes, der ihn durch Christus rettet, begriffsmäßigen Ausdruck zu verleihen. Ohne das innere Wort könnte der Mensch in der Botschaft nicht den Ausdruck der göttlichen Offenbarung sehen, d. h. er vermöchte nicht, an Gott zu glauben, der sich in Christus offenbart. Ohne den Lehrgehalt der Botschaft könnte der Mensch nicht auf volle menschliche Weise die Wirklichkeit Gottes, der ihn durch Christus rettet, erreichen. Die Botschaft bringt die gleiche Wirklichkeit zum Ausdruck, die der Mensch in der inneren Erfahrung der Gnade erlebt, d. h. den Aufruf, die persönliche Selbstschenkung Gottes, der sich selber als absolute Liebe mitteilt und den Menschen durch die Teilnahme am göttlichen Leben aus seiner geschöpflichen Beschränktheit rettet, frei anzunehmen. Der Inhalt der christlichen Botschaft erlaubt, die geheimnisvolle Lebendigkeit dessen, was Gott durch Christus und seinen Geist in der Tiefe des Menschen wirkt, begrifflich zu erkennen.

Die göttliche Offenbarung schließt die persönliche Haltung Gottes in sich, der den Menschen zur Teilnahme an seinem Leben beruft, und den Ausdruck dieser Haltung im Geheimnis seines menschgewordenen Sohnes, des Mittlers aller Gnade und der ganzen Offenbarung. Die Gnade Christi verinnerlicht im Menschen den Ruf Gottes zur Gemeinsamkeit des Lebens in der persönlichen Begegnung der gegenseitigen Selbstschenkung. In der Botschaft Christi, des persönlichen Wortes des Vaters, das sich durch die Menschwerdung in menschlichen Worten ausdrückt, kommt Gott selber, der Vater Christi und in Christus unser Vater, uns entgegen. Als Gotteswort an den Menschen schließt die Offenbarung die Selbstschenkung Gottes an den Menschen und deren menschlichen Ausdruck in sich.

Diesem doppelten Aspekt der Offenbarung entspricht der doppelte Aspekt des Glaubens als Annahme der Botschaft und als persönliche Haltung des Menschen, der mit der Hingabe seiner selbst auf die innere Einladung Gottes antwortet. Als persönliche Haltung des Menschen ist der Glaube seine Selbstschenkung an Gott in kindlichem Vertrauen und liebender Unterwerfung, um so auf die unaussprechliche Schenkung und Offenbarung Gottes durch die Gnade zu antworten; er ist die freie Hingabe des Menschen an den Absoluten, der sich als Liebe kundtut. Als Annahme der Botschaft Christi ist der Glaube der Ausdruck der persönlichen Haltung des Menschen in seiner Hingabe an Gott, der sich ihm in Christus offenbart und ihn rettet. Beide Aspekte (der persönlich-innere und der lehrmäßig-äußere) sind für den Glauben wie für die Offenbarung wesentlich. Die lebendige Vereinigung beider bildet den Glaubensakt. Aber sie haben dabei nicht die gleiche Bedeutung. Die persönlich – innerliche Seite, die im «Gott glauben» besteht, ist die vorwiegende. Die hauptsächliche Absicht des Glaubens, welche dadurch bestimmt wird, daß Gott auf unaussprechliche Weise den Menschen zu sich hinzieht, geht dahin, mit Gott in Verbindung zu kommen. Durch den Glauben sucht der Mensch vor allem Gott in seiner persönlichen Haltung der Selbstoffenbarung, um von ihm zu erhalten, was er offenbart. Nur so nimmt man den Inhalt der Offenbarung als Wort Gottes an. Wir glauben, was Gott offenbart, weil er es offenbart.[11]

5. Ungenügender und voller Ausdruck der Antwort des Menschen an Gott im Glauben

Der Glaube wird also durch die Haltung des Menschen, der in vertrauensvoller Unterwerfung sich dem gnadenhaften Absoluten anheimgibt (diese Haltung wird durch den Ruf Gottes zu eng-

ster Verbindung mit ihm bestimmt und in der unaussprechlichen Erfahrung der persönlichen Selbstschenkung Gottes in seinem Ruf erlebt), sowie durch den Ausdruck dieser Haltung in der Zustimmung zum Lehrgehalt des Christentums vollendet, dessen Kern gerade die Mitteilung des göttlichen Lebens an die Menschen durch Christus ist. Ergibt sich daraus die Folgerung, daß der Glaube, der als Antwort des Menschen an den Gott der Offenbarung und der Gnade für die Rettung absolut notwendig ist, ohne seinen Ausdruck der Zustimmung zur christlichen Botschaft nicht existieren kann?

Das Zweite Vaticanum hat eine Reihe von Lehrpunkten festgelegt, welche neues Licht auf dieses heikle theologische Problem werfen und deutlich auf seine Lösung hinweisen: a) Alle Menschen insgesamt und jeder Einzelne sind von Gott berufen, an seinem göttlichen Leben teilzunehmen, indem sie sich mit dem Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi vereinigen; diese Berufung wird durch die Gnade Christi verwirklicht, welche insgeheim im Herzen jedes Menschen wirkt, wie immer die konkreten Umstände seines Daseins aussehen mögen. b) Auf den Ruf Gottes durch die Gnade muß jeder Mensch mit dem Glauben antworten, ohne den die Teilnahme am Geheimnis Christi unmöglich ist. c) Weder die unverschuldete Unkenntnis der christlichen Offenbarung noch der unverschuldete Mangel einer ausdrücklichen Erkenntnis Gottes verhindern die Berufung des Menschen durch die Gnade; wenn der Mensch der Stimme seines Gewissens aufrichtig gehorcht, so entspricht er in Wirklichkeit dem Gott der Gnade, mögen auch seine begrifflichen Kenntnisse von Gott und seiner Offenbarung noch so mangelhaft sein (selbst die begriffliche Leugnung des Daseins Gottes kann zuweilen von einer falschen Gottesvorstellung stammen und keine wirkliche Leugnung des wahren Gottes bedeuten). d) In den Riten und Lehren der nichtchristlichen Religionen finden sich Funken der Wahrheit, die vom Lichte Christi herstammen und als Hinführung zum wahren Gott und Vorbereitung auf das Evangelium betrachtet werden können; es ist dies ein unsicheres Tasten des Menschen auf der Suche nach dem unbekannten Gott. e) Die jüdische Religion und der Islam kennen die Offenbarung Gottes durch die Propheten, die ihre höchste Verwirklichung in Christus erfuhr, in dessen menschlichen Worten der Sohn Gottes persönlich zu uns gesprochen hat. f) Die Christen rufen den dreieinigen Gott an und bekennen Jesus Christus als Retter und Herr; die katholische Kirche besitzt die Fülle der geoffenbarten Wahrheit.[12]

Aus diesen Aussagen des Zweiten Vaticanums müssen wir schließen, daß der Mensch seine Stellung Gott gegenüber nicht willkürlich entscheidet, sondern unter der Einwirkung der Gnade Christi. Das bedeutet, daß es für den Menschen keinen andern Gott gibt als den Gott der Gnade, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, und daß die Berufung zur Gemeinschaftlichkeit des Lebens mit Gott (der Ruf des Gottes der Gnade) die tiefste Dimension des menschlichen Daseins bildet.

In der augustinisch-thomistischen (wesentlich biblischen) Auffassung der Gnade als innerlicher Erleuchtung durch Gott schließt die Berufung des Menschen zur Teilnahme am göttlichen Leben die unbegriffliche Kundgebung und Schenkung Gottes als Gott in sich. Es ist dies eine unaussprechliche Mitteilung Gottes an sich, die nicht in einem Vorstellungsinhalt objektiviert, sondern in der Anziehung des Transzendenten erlebt wird. Durch diese innerliche Einladung erlebt sich der Mensch als dazu berufen, den Absoluten in seiner unverdienten Selbstschenkung frei anzunehmen (auch wenn er von diesem Erlebnis kein überlegtes Bewußtsein besitzt). Die freie Antwort des Menschen (Annahme oder Zurückweisung), die in der Lebendigkeit dieser göttlichen Einladung vorweggenommen und vorgebildet ist, schließt eine wahrhafte Glaubensentscheidung in sich, da der Mensch in Wirklichkeit Gott annimmt oder verwirft, der sich in seiner anziehenden Tat mitteilt und offenbart. Diese Entscheidung schließt noch nicht die menschliche Fülle in sich, die dem Glaubensakt eigen ist, da sie die göttliche Offenbarung nicht begrifflich erfaßt und der Wirklichkeit, die den wahren Sinn der Entscheidung bestimmt, keinen menschlichen Ausdruck verleiht. In dieser Hinsicht stehen wir vor einem unvollständigen Glaubensakt, der seinen vollen menschlichen Ausdruck in der Bejahung des Inhalts der Offenbarung nicht erreicht. Es handelt sich um eine Entscheidung, die einen keimhaften Glauben in sich schließt, der in der unaussprechlichen Tiefe der Freiheit (deren Betätigung die begriffliche Erkenntnis, die Bedingung ihrer Tätigkeit, übersteigen kann) verwurzelt ist; dieser Glaube ist also nicht zum entsprechenden kategorialen Ausdruck entwickelt worden; er ist lebendig, aber (durch Umstände, die nicht vom Willen des Menschen abhängen) in der Entwicklung zur Fülle seiner Gestalt verhindert; diese würde er in der begrifflichen Zustimmung erreichen.

Mag der Mensch es wissen oder nicht, der endgültige Sinn seines Daseins wird in seiner Hingabe oder seiner Abweisung des gnadenhaften Transzendenten bestimmt, d. h. in der existentiellen Haltung des Glaubens oder der Ungläubigkeit. Diese Haltung schließt intentionell (nicht in der *überlegten*, sondern in der *tatsächlichen* Intention der Freiheit des von der Gnade angesprochenen Menschen, in der in den Tiefen des Bewußtseins *gelebten* Intention) die Bejahung oder Verneinung des Gottes der Offenbarung und der Gnade in sich. In der Antwort an Gott, der sich ihm offenbart und schenkt, strebt der Mensch letztlich Christus entgegen, da die Offenbarung und die Gnade Gottes mit der Menschwerdung eins sind, welche die Offenbarung und die persönliche Schenkung Gottvaters an den Menschen Christus, seinen Sohn, und in Christus an alle Menschen in sich schließt. Durch seine Natur als menschgewordenes Wort ist Christus der Offenbarer und Retter, in dem sich der Vater uns offenbart und schenkt. Die ganze Offenbarung Gottes und jeder seiner rettenden Eingriffe in der Geschichte der Menschheit zielen letztlich auf die höchste Gegenwart Gottes in der Geschichte, auf Christus ab, und besitzen ihren wahrhaften Sinn in dieser Richtung auf Christus hin. Aus diesem Grunde gelangt die Entscheidung für den Glauben ohne die ausdrückliche Erkenntnis der Offenbarung Christi nicht zu ihrem vollen menschlichen Ausdruck. Erst im Lichte der christlichen Botschaft kann der Mensch sich selber, d. h. den letzten Sinn der Grundentscheidung seines Daseins verstehen.

Die Antwort des Menschen auf die Gnade besitzt sodann eine übernatürliche Richtung auf Gott hin, der sich in Christus offenbart und schließt daher wahrhaft das Gott-Anhangen durch den Glauben in sich («Gott glauben»). Der kategoriale Ausdruck dieses Anhangens (der Lehrinhalt, durch dessen Annahme der Mensch seine Anheimstellung an Gott durch den Glauben verwirklicht) wird unvermeidlich sehr verschiedene Stufen erreichen, je nachdem die Erkenntnis Gottes und seiner Offenbarung, die jeder Mensch in den geschichtlichen Umständen seines Daseins erlangen kann, größer oder geringer ist. Der Mensch, der ohne seine Schuld sogar das Dasein Gottes nicht erkennt, kann das tiefste Streben seiner Entscheidungswahl in der Bejahung eines absoluten Wertes, der sich seinem Gewissen aufdrängt (der Name ist ja nicht von Bedeutung) zum Ausdruck bringen. Die nichtchristlichen Religionen können dem Menschen Erkenntnisse bieten, die eine «Vorbereitung auf das Evangelium» sind und irgendwie die Idee eines Rettergottes und des liebenden Vertrauens auf ihn in sich enthalten. Die lebenswichtige Glaubensentscheidung findet schon am Anfang ihren Ausdruck in Begriffen, die ihrem Inhalt nach auf Christus hinweisen, in dem sie ihre endgültige Verwirklichung erlangen. Das Judentum und der Islam haben die alttestamentlichen Kategorien der Offenbarung und der Gnade ererbt, deren volle Verwirklichung Christus bildet. Nur das Christentum ermöglicht dem Menschen, sich Gott durch den Glauben in der Annahme einer Lehre hinzugeben, welche die Wirklichkeit der Rettung voll zum Ausdruck bringt; nur im christlichen Glauben fallen die Hingabe des Menschen an den Gott der Gnade und der Ausdruck dieser Hingabe in der Annahme der geoffenbarten Lehre voll in eins zusammen. Unter der inneren Leitung des Heiligen Geistes und der äußern Führung des hierarchischen Lehramtes besitzt der Glaube der Kirche den Inhalt der christlichen Offenbarung und kann ihn unfehlbar weitergeben. Der Glaube des Christen erhält seine kirchliche Vollendung in der Gemeinschaft mit dem Glauben der ganzen Kirche.[13]

Es läßt sich unschwer verstehen, wieso der Mensch die Rechtfertigung als *Gnade durch den Glauben* erhält (Röm 3,21–31; 4,5.16) und «das ewige Leben» besitzt (Jo 3,16.36 usw.). Die charakteristische Haltung des Glaubens ist gerade die, das absolute Gut, Gott selber, zu empfangen. Es ist die Haltung des reinen Empfangens, die (gerade dadurch) die absolute Verpflichtungslosigkeit der absoluten Liebe anerkennt. Die christliche Botschaft bringt diese Haltung voll und ganz zum Ausdruck. Die Kirche bekennt darin die Gnade Gottes, die uns seinen Sohn schenkt und durch ihn den Geist sendet, damit er in unserm tiefsten Herzen bezeuge, daß Gott unser Vater ist (Röm 8,14–17). Durch den Glauben tritt der Mensch schon jetzt in Lebensgemeinschaft mit Gott und verwirklicht diese Gemeinschaft in der Erkenntnis Christi (Jo 17,3; 1 Jo 5,20), d. h. in der Anhänglichkeit des ganzen Menschen an die Botschaft und die Person Christi.

[1] Röm 3,22–31; 4,1–22; 5,1; 9,30.32; Gal 2,16; 3,10–26.

[2] Jo 3,16.36; 5,24–26; 6,40.47; 10,28; 11,25; 14,6; 15,5; 17,3; 20,31.

[3] Sess. III, cap. 8 (DS 1532).

[4] Conc. Vat. II, Dogm. Konst. über die Offenbarung, Nr. 5; Erklärung über die Religionsfreiheit, Nr. 10. – Vgl. Conc. Vat. I, Sess. III, cap. 3 (DS 3008, 3010, 3035).

[5] Gen 15,6; Ex 14,31; Nm 14,11; 20,12; 2 Kg 17,14; Is 43,10; Jon 3,5; Dt 1,32; 9,23; Ps 78,22; 106,12.24; Par 20,20.

[6] Vgl. Jacob E., Théologie de l'A.T. (Neuchâtel 1955) 141–145; P. van Imschoot, Fe (Glaube): H. Haag-S. de Ausejo, Diccionario de la Biblia (Barcelona 1963) 686–691; Schnackenburg R., Glaube: LThK IV, 913–917; Alfaro J., Fides in terminologia biblica: Gregorianum 42 (1961) 463–505; Weiser A.-Bultmann R., *Πιστεύω*: ThW VI, 174–230.

[7] Der Gegensatz zwischen Glauben und Leben weist darauf hin, daß im Herzen des Gläubigen Unglaube und Glaube beisammenwohnen. Wenn der Glaube unser Leben nicht umgestaltet, lebt der Unglaube noch in uns. Aus diesem Grunde müssen wir Gott immer um die Gabe des Glaubens und die Zerstörung unseres Unglaubens bitten. (Eine Annahme der christlichen Botschaft, die nur das Ergebnis der durchschnittlichen Umwelt wäre und nicht aus einer echten persönlichen Entscheidung käme, wäre nicht einmal eine mangelhafte Form des Glaubens, sondern sein vollständiges Fehlen, seine radikale Verfälschung.)

[8] Apg 16,14; 1 Kor 1,10; 2 Kor 4,4–6; Eph 1,17; 4,17–19; Kol 1, 21; 3,9.10; Mt 11,25; 16,17.

[9] Vgl. Cerfaux L., Le chrétien dans la théologie paulinienne (Paris 1962) 243. 271–286. 465; Amiot F., Les idées maîtresses de S. Paul (Paris 1959) 133–149; Schlier H., Der Brief an die Epheser (Düsseldorf 1962) 79–82, 167–176; Schweizer E., *Πνεῦμα*: ThW VI, 428 bis 436; Boisnard M. E., La connaissance de Dieu dans l'Alliance nouvelle d'après la première Epître de S. Jean: Rev. bibl. 56 (1949) 365 bis 391; Alfaro J., Cognitio Dei et Christi in I Johannis: Verbum Domini 39 (1961) 82–91; ders., Fides, Spes, Caritas (Rom 1963) 234–268; Conc. Vat. II, Dogm. Konst. über die Offenbarung, Nr. 5; Dogm. Konst. über die Kirche, Nr. 12; Conc. Araus. II, can. 7 (DS 377).

[10] Vgl. Duroux B., La psychologie de la foi chez S. Thomas d. Aquin (Fribourg 1956); Alfaro J., Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam (Rom 1963); Seckler M., Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin (Mainz 1961).

[11] Der hl. Thomas hebt ausdrücklich den Vorrang des persönlichen Aspekts an der Offenbarung und am Glauben (der ihren Formalaspekt bildet: Gott glauben) über ihren Lehrinhalt hervor. Vgl. S. Th. 2–2, q. 11, a. 1; q. 1, a. 1; q. 2, a. 2; De Ver., q. 14, a. 8 in c., ad 2.7.9; a. 7, ad 7; In Johann., c. 6, lect. 3. (Dieser Vorrang geht parallel mit dem des Göttlichen über das Menschliche in Christus, des Unsichtbaren über das Sichtbare in der Kirche, des Geistigen im Menschen, durch das er zu Gott hin offen ist, über das Körperliche, das ihn der Welt gegenüber offen macht).

[12] Conc. Vatic. II, Dogm. Konst. über die Kirche, Nr. 13–17; Pastoralkonst. über die Kirche in der heutigen Welt, Nr. 19–22; Dekret über den Ökumenismus, Nr. 1,3,4; Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Nr. 2,3,7; Erklärung über die Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Nr. 2–4.

[13] Dank der göttlichen Anziehung stützt sich der Glaubensakt auf die unfehlbare Wahrheit Gottes selbst (Gott glauben: persönlich-innerlicher oder «formaler» Aspekt des Glaubens: vgl. S. Th. 2–2, q. 1, a. 1; q. 5, a. 3 ad 2; In Boet. De Trin., q. 2, a. 2) und strebt Gott zu, unserm Retter durch Christus. Diese übernatürliche Richtung des Glaubens schließt (mit vitaler, nicht begrifflicher Zugehörigkeit) die Lehre ein, unsere endgültige Rettung erfolge durch Christus. Aus diesem Grunde ist der Glaubensakt in seiner charakteristischen Struktur («Gott glauben») und in seiner Richtung auf den letzten Endpunkt der Offenbarung, Christus, immer absolut wahrhaft, sosehr er auch in seinem objektiven konkreten, teilweisen oder vollständigen Inhalt falsch sein kann. In dem Maße als der darstellende Inhalt das Geheimnis Christi unvollkommen oder voll zum Ausdruck bringt, wird der Glaubensakt den Menschen der Kirche nähern oder ihn vollkommen in sie eingliedern. Das Zweite Vatikankonzil bestimmt die verschiedenen Grade der Annäherung oder Zugehörigkeit zur Kirche nach den Stufen des kategorialen Ausdrucks der christlichen Offenbarung: «Vorbereitung auf das Evangelium» in den nichtchristlichen Religionen; Vorherverkündigung Christi in der alttestamentlichen Offenbarung; Bekenntnis Christi als Sohn Gottes und Erlöser in den christlichen Religionen; Fülle der Zugehörigkeit zur Kirche im Katholizismus, welcher die Fülle der christlichen Offenbarung besitzt (siehe die Texte des Zweiten Vatikankonzils, die in der vorhergehenden Anm. 12 zitiert sind).

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

JUAN ALFARO

Geboren am 10. Mai 1914 in Carcastillo (Spanien), Jesuit, 1944 zum Priester geweiht. Er studierte am Päpstlichen Bibelinstitut und an der Gregoriana und doktorierte 1950 mit: Lo natural y lo sobrenatural segun el Card. Cayetano, ist Dogmatikprofessor an der Gregoriana, Mitherausgeber von Sacramentum Mundi und publiziert vor allem in: Gregorianum.

Gregory Baum

Das Lehramt in einer sich wandelnden Kirche

Eins der schwierigen Probleme der zeitgenössischen Theologie besteht darin, die Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes mit den in unseren Tagen erfolgenden Wandlungen auf dem Gebiet der Lehre in Einklang zu bringen. Während wir zu sagen neigen, die katholische Kirche ändere ihre Lehre nicht, ist der wohlwollende Beobachter, der die Kirche von außen her betrachtet, aufs höchste von der Reform auf dem Gebiet der Lehre beeindruckt, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleitet wurde.

Kann man sagen, die Lehre der Kirche ändere sich? Wir können den Gegenstand der amtlicher Lehre der Kirche in drei Bereiche einteilen: 1) den Bereich der göttlichen Offenbarung und dessen, was damit zusammenhängt; 2) den Bereich der natürlichen Werte des persönlichen und sozialen Lebens des Menschen; 3) den Bereich der theologischen und biblischen Forschung.[1] Daß sich in diesem letzten Bereich die Lehraussagen ändern, ist völlig evident. Die amtlichen kirchlichen Stellungnahmen zu wissenschaftlichen Themen dienen einer rein pastoralen Zielsetzung, und es ist nicht überraschend, daß hier der Fortschritt der Wissenschaften einen großen Einfluß auf die Wandlung der offiziellen Stellungnahmen ausübt. Als typisches Beispiel einer offiziellen Stellungnahme, die zu einer bestimmten Zeit bindend war, aber später aufgegeben wurde, lassen sich die Entscheidungen der Bibelkommission aus den ersten Jahren dieses Jahrhunderts nennen. In dem zweiten Bereich, der das natürliche Wissen betrifft, finden wir ebenfalls eine Lehrentwicklung. Da das Selbstverständnis des Menschen von einer Vielzahl personaler und sozialer Faktoren abhängt und sich daher in der Geschichte ständig weiterentwickelt, kann es nicht überraschen, daß die Stellungnahme der Kirche in der Individual- wie in der Sozialethik beträchtliche Wandlungen erfahren hat. Das klassische Beispiel ist das Problem der Religionsfreiheit. Während das kirchliche Lehramt im vergangenen Jahrhundert vollkommen die Idee verwarf, die Religionsfreiheit sei ein Recht der menschlichen Persönlichkeit,[2] hat das Zweite Vatikanum in aller Form erklärt, daß die Religionsfreiheit ein unveräußerliches Recht des Menschen ist, und daß dieses Recht von allen Institutionen und Gesellschaften geachtet werden muß.

Das Problem wird schwieriger, wenn wir zu dem ersten der obengenannten Bereich kommen, den *revelata* und den *cum revelatis connexa* (dem Bereich des Geoffenbarten und des mit dem Geoffenbarten Zusammenhängenden). Das ist der Hauptbereich, in dem die Kirche ihr von Gott eingesetztes Lehramt ausübt. Doch selbst in diesem Bereich können wir unmöglich den Anspruch erheben, daß die Lehre der Kirche ein von Generation zu Generation weitergegebenes, unwandelbar festgelegtes System von Wahrheiten ist. Selbst in diesem Bereich finden wir ein Zunehmen des Verständnisses und damit einen Wandel bestimmter Standpunkte. Es kann kein Zweifel darüber bleiben, daß manche Punkte der Lehre, die in der Vergangenheit vom höchsten kirchlichen Lehramt vertreten worden sind, nicht mehr die heutige Lehre zum Ausdruck bringen.

Ein gutes Beispiel ist der berühmte Satz *extra Ecclesiam nulla salus*, der die Überzeugung der Kirchenväter aussprach, daß es im allgemeinen außerhalb der Kirche keine Rettung gebe.[3] Im Mittelalter wurde diese Lehre vom kirchlichen Lehramt nachdrücklich vertreten. Ein ökumenisches Konzil, das Konzil von Florenz, hat diese Lehre bis in verschiedene Einzelheiten hinein ausgeführt: (Die heilige römische Kirche, durch das Wort unseres Herrn und Erlösers gegründet,) «glaubt fest, bekennt und verkündet, daß ‚niemand außerhalb der

katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter – des ewigen Lebens teilhaft wird, vielmehr daß er dem ewigen Feuer verfällt, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tod ihr (der Kirche) anschließt'.»[4] Das Konzil bestand also darauf, daß nur diejenigen, die an die katholische Kirche glaubten, Zugang zur ewigen Rettung gewinnen können und machte sich sogar das alte Zitat zu eigen: «Mag einer noch so viele Almosen geben, ja selbst sein Blut für den Namen Christi vergießen, so kann er doch nicht gerettet werden, wenn er nicht im Schoß und in der Einheit der katholischen Kirche bleibt.»[5]

Das heutige Lehramt des Zweiten Vatikanum hat an der Aussage festgehalten, daß es außerhalb der Kirche keine Rettung gibt,[6] doch bringen die Konzilsdokumente ebenso klar zum Ausdruck, daß diese Aussage nicht mehr *eodem sensu eademque sententia* gelehrt wird. Nach der wiederholt ausgesprochenen Lehre des Zweiten Vatikanums gibt es in reichem Maße Rettung außerhalb der Kirche.[7] Gottes Erlöserwirken vollzieht sich im Ganzen der Menschheit. Was von der alten Aussage wahr bleibt, ist, daß das Erlöserwirken Gottes unter den Menschen die Kirche vorformt, vorbereitet oder kundtut.[8] Wo immer Gnade gegeben wird, wird sie im Hinblick auf die Kirche gegeben. In diesem Sinne gibt es keine Rettung getrennt von der Kirche.

So sehen wir uns veranlaßt zuzugeben, daß zwar die Glaubensformel der kirchlichen Lehre unverändert bleibt, dabei aber eine Lehrentwicklung über Sinn und Bedeutung des Evangeliums möglich ist und tatsächlich stattgefunden hat. Derart grundlegende Fragen wie: Wer sind die Nächsten? Was ist die menschliche Person? Was ist die Welt, in der wir leben? Was ist christliches Leben? – werden heute anders beantwortet als in der Vergangenheit. Unser Lehrverständnis in der Anthropologie hat eine außerordentliche Entwicklung durchgemacht, und daher haben sich auch unsere Auffassungen über die Stellung der Kirche innerhalb der Menschheitsfamilie und das Handeln der Christen in dieser Welt von grundauf gewandelt. Es wäre sehr oberflächlich, wenn man sagte, ein solcher Kurswechsel von seiten der Kirche – Religionsfreiheit, Ökumenismus, Dialog, Mitarbeit, Anerkennung der positiven Werte anderer Religionen – sei rein praktischer Natur. Nein, der Wandel, der stattgefunden hat, betrifft die Lehre. Daher ist der Theologe auch verpflichtet, die Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes zu untersuchen und sich der schwierigen Frage zu stellen, wie diese sich mit dem Wandel in der Lehre der Kirche versöhnen lassen.

Das eigentliche Problem liegt allem Anschein nach darin, daß eine theologische Strömung des vergangenen Jahrhunderts umgekehrt werden muß. Nach dem Ersten Vatikanischen Konzil haben die katholischen Theologen die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes stark übertrieben.[9] Während das Erste Vatikanum selbst die päpstliche Unfehlbarkeit auf klar umrissene Fälle beschränkte, nämlich die Entscheidungen *ex cathedra*, suchte eine gewisse theologische Strömung nach dem Konzil, auch dem ordentlichen Lehramt der Päpste Unfehlbarkeit zuzuschreiben. Dieselben theologischen Autoren erweiterten außerdem den Gegenstand der kirchlichen Unfehlbarkeit. Wie machten sie das? Betrachtet man den primären Gegenstand der Unfehlbarkeit: die geoffenbarte Lehre in Dingen des Glaubens und der Sitten, das heißt die *credenda* und die *facienda* des Evangeliums, und den sekundären Gegenstand: die *connexa cum revelatis*, dann verfolgten die besagten theologischen Autoren die Absicht, diesen sekundären Gegenstand über die Wahrheiten hinaus auszuweiten, die absolut notwendig sind, um das Evangelium zu verteidigen, alle theologischen Konklusionen und den Bereich der ethischen und politischen Philosophie mit einzuschließen. Auf dieser Grundlage konnten sie dann die Behauptung aufstellen, ein Dokument wie der *Syllabus* (1864) sei eine unfehlbare Aussage der katholischen Lehre. In manchem theologischen Lehrbuch, das seinerzeit in katholischen Seminaren verwendet wurde, war das kirchliche Lehramt zu einem Mythos geworden.

Die Aufgabe des Theologen ist es, die christliche Wirklichkeit des Lehramtes zu klären. Zu allererst müssen wir unterscheiden zwischen dem *ständigen* Lehramt, das in der Liturgie ausgeübt wird, und der Vorbereitung dafür, wodurch Christus ständig die örtlichen Kirchen lehrt, und dem nur zeitweilig tätigen, nicht ständigen Lehramt, das durch kirchliche Dekrete ausgeübt wird, durch welche das ständige Lehramt gestärkt wird.

Das ständige (continuous) Lehramt

Der Lehrer in der Kirche ist Jesus Christus. In ihm hat Gott sich geoffenbart und offenbart sich weiter den Menschen. Jesus ist das eine Wort, das der Vater spricht; daher gibt es keine neue Offen-

barung nach der Verherrlichung des Sohnes. Durch das Leben der Kirche fährt Christus fort, die Menschen zu lehren. Lehren heißt in der Kirche nicht einfach, die göttliche Selbstoffenbarung weitergeben, die vor vielen Jahrhunderten erfolgt ist; lehren bedeutet in der Kirche die Fortsetzung der göttlichen Selbstoffenbarung, die in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Christus ist immer noch Lehrer in der Gemeinde, und sein Geist wirkt immer noch in den Herzen der Menschen und läßt sie die Botschaft der Versöhnung erfassen, sich zu eigen machen und leben. Der Sieg Christi in Tod und Auferstehung ist die Garantie dafür, daß Gott sich für alle Zeiten in der Kirche als lebendige Wahrheit mitteilen will.[10]

Da das Ostermysterium den endgültigen Sieg Gottes offenbart, sind wir gewiß, daß bis zum Ende der Zeiten kein Unglaube in der Kirche je Gottes Selbstoffenbarung unter uns grundlegend verdunkeln oder die erlösende Lehre Jesu Christi ihrem Wesen nach abwandeln oder fälschen kann. Die Schwierigkeit dabei liegt in den beiden Begriffen «grundlegend» und «ihrem Wesen nach». Es läßt sich nicht leicht sagen, was diese beiden Worte genau bedeuten. Der Sieg Gottes in Christus hat das Mysterium von Gottes Selbstenthüllung genügend weit von dem mehrdeutigen Bereich des menschlichen Lebens entfernt, so daß die, welche das lebendige Evangelium und Gemeinschaft mit Gott suchen, jederzeit fähig sind, dies in der katholischen Kirche zu finden.

Jesus ist Lehrer in mancherlei Weise. Er lehrt in jedem getauften Christen und durch ihn. Durch die Taufe des Glaubens teilt der Christ das Prophetenamt Jesu Christi.[11] «Christus, der große Prophet, der durch das Zeugnis seines Lebens und in Kraft seines Wortes das Reich des Vaters ausgerufen hat, versieht bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein Prophetenamt – nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien.»[12] Diese Selbstmitteilung Gottes in der Gemeinde ist nicht auf die formelle Lehrunterweisung begrenzt. Sie äußert sich im Handeln und Zeugnis, in gegenseitiger Hilfe, in Gespräch und Liebe. Sie äußert sich in der Selbsterkenntnis, die aus der Wechselbeziehung mit anderen stammt. Das Evangelium wird in der Kirche nicht als eine Sammlung von Lehren weitergegeben, sondern als eine solche Vielzahl von Wegen, auf denen das lebendige Wort sich an uns wendet und mit uns in Gemeinschaft tritt. Mit anderen Worten: Die Überlieferung des Glaubens ist keine reine, ausschließliche Lehrüberlieferung; sie schließt das ganze Leben der Gemeinschaft mit ein. «In ihrer Lehre, ihrem Leben und ihrem Gottesdienst pflanzt die Kirche alles, was sie ist und was sie glaubt, fort und gibt es allen Generationen weiter.»[13] Da der Geist im Leben der Kirche wirkt, bleibt sie der Platz, an dem Jesus Christus sein Volk unterweist.

Auf diese lebendige Überlieferung des Evangeliums in der Kirche unter dem Schutz des Geistes findet die katholische Lehre von der Unvergänglichkeit und Unfehlbarkeit der Kirche ihre erste und hauptsächliche Anwendung. Diese Weitergabe des Glaubens ist unvergänglich in dem Sinne, daß sie niemals von dieser Erde verschwinden wird; als unfehlbar wird sie in dem Sinne bezeichnet, daß sie irrtumslos die Botschaft des Heiles mitteilt. Während diese unter göttlichem Schutz vor sich gehende Überlieferung historisch in größerer oder geringerer Klarheit existieren kann, hört Christus niemals auf, sich in dieser Überlieferung des Evangeliums mitzuteilen. Hier ist der erste Auswirkungsbereich der Unfehlbarkeit *in credendo* und *in docendo*.

In einer ganz besonderen Weise ist Jesus Lehrer der Kirche in der Zelebration des Wortes Gottes. Dies geschieht durch die Verkündigung des Evangeliums in der Gemeinde, die Lesung und die Betrachtung der Schrift, die Auslegung und Anwendung der geoffenbarten Botschaft in der liturgischen Feier. Durch den ganzen Gottesdienst der Kirche wendet Gott sich in Christus an die Kirche. «Christus ist in seinem Wort gegenwärtig, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.»[14] – «In der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft.»[15] «In den heiligen Schriften naht sich der Vater im Himmel voll Liebe seinen Kindern und spricht zu ihnen.»[16] Durch das Wort teilt Gott sich seinem Volke voll Kraft mit. Das Wort richtet und vergibt, weist zurecht und stärkt, nährt, lenkt und erbaut die Gemeinde. Beim Gottesdienst und besonders bei der eucharistischen Feier, dem hauptsächlichsten Gottesdienst, der Wort und Sakrament vereint, kommt Christus zu seinem Volk, die Laien ergreifen ihn neu im Evangelium, und indem er in ihnen einen festen Glauben schafft, macht er sie wahrhafter zu seinem gläubigen Volk. Daher lehrt Christus die Kirche ständig beim Gottesdienst.

Die Feier von Wort und Sakrament wird von einem hierarchischen Priestertum vollzogen. Die

Bischöfe als Nachfolger der Apostel und ihre Helfer, die Priester, sind die Hauptzelebranten der liturgischen Feier. Sie sind Diener des Wortes. Sie verkünden das Evangelium, sie legen es aus und wenden es an auf die Bedürfnisse des Augenblickes. Dank ihrem heiligen Amt haben sie eine spezielle Teilnahme am Prophetenamt Christi, eine Teilnahme, die sich von der unterscheidet, die durch die Taufe mitgeteilt wird.[17] Worin besteht dieser Unterschied? Die Teilnahme am Prophetenamt Jesu, wie sie durch die Taufe gewährt wird, ist die Grundwirklichkeit in der Kirche; die Teilnahme am Prophetenamt Christi, wie sie durch das Sakrament der Weihe vermittelt wird, ist ein Amt oder Dienst für die prophetische Sendung des ganzen Volkes und macht sie wirkungsvoller, kraftvoller und intensiver. Das Lehramt des hierarchischen Priestertums ersetzt aber nicht die prophetische Sendung des Volkes; es ist vielmehr bestimmt, die prophetische Sendung der Gesamtkirche zu schützen und zu fördern. Durch das Lehramt der Bischöfe und ihrer Priester wird die ganze Versammlung der Gläubigen sicherer, klarer, tiefer überzeugt in der Ausübung ihres eigenen prophetischen Amtes.

Dieser von dem hierachrischen Priestertum ausgeübte Dienst des Wortes ist das kirchliche Lehramt in seinem ersten und eigentlichsten Sinne. Durch dieses Amt versieht Christus sein eigenes Lehramt in der Kirche. Das kirchliche Lehramt wird vor allem in der sakramentalen Liturgie der Kirche ausgeübt. Daher können wir es als ständiges Lehramt bezeichnen; es ist ebenso ununterbrochen wie die Feier des Gottesdienstes in der Kirche. Hier ist das Lehramt am kraftvollsten. Hier wird das Volk vom Wort Gottes geformt und unterrichtet. Hier erhalten die Schriften ihre tiefste Bedeutung im Zusammenhang der zum Gottesdienst versammelten gläubigen Gemeinde. Hier erfährt das Evangelium seine Anwendung auf die konkrete Situation der Gläubigen. Das im Geiste ausgeübte kirchliche Lehramt ist unvergänglich und unfehlbar wie die ganze Anbetung der Kirche. Hier findet das Wort der Schrift: «Wer euch hört, hört mich», seine Hauptanwendung. Die vielen in der katholischen Tradition wiederholt getroffenen, nachdrücklichen Feststellungen über die kirchliche Lehrautorität finden in diesem ständigen Lehramt ihre Hauptbestätigung.

Das ständige Lehramt schließt auch die Vorbereitung auf die Liturgie mit ein, namentlich die christliche Katechese.

Wie wird das kirchliche Lehramt geschützt und bewahrt, damit es in der Wahrheit des Evangeliums bleibt? Das ist das Werk des Heiligen Geistes. Doch der Geist wirkt nicht unmittelbar in jeder örtlichen Versammlung derart, daß er jede einzelne von ihnen davor schützte, das Evangelium falsch zu verstehen; vielmehr wirkt der Geist in der Gesamtkirche, und durch ihre Einwirkung auf die vielen in der universalen Gemeinschaft stehenden örtlichen Kirchen wird der Schutz und die Leitung des Geistes allen zuteil. Wir lesen in der Konstitution über die göttliche Offenbarung: «Überlieferung, Schrift und kirchliches Lehramt sind nach Gottes weisem Plan so miteinander verknüpft und vereint, daß keins ohne die anderen Bestand hat, und daß alle effektiv, jedes auf seine Weise, von dem einen Heiligen Geist bewegt, zur Rettung der Menschen beitragen.»[18] Es besteht also eine ständige Wechselwirkung zwischen dem Glauben des Volkes (Überlieferung), dem Zeugnis der Schrift und dem Dienst des Wortes (Lehramt). Die Unfehlbarkeit des Lehramtes setzt eine Dynamik voraus, in welche die ganze Kirche einbezogen ist. Die Bischöfe horchen auf die Schrift; sie horchen auf das Verständnis der Schrift im Volk; sie untersuchen die verschiedenen Strömungen und Bewegungen der Lehre in der Kirche und prüfen sie im Licht der Schrift, um dann nach reiflicher Überlegung und Beratung, auf den Beistand des Geistes bauend, darauf zu vertrauen, daß ihre in der Versammlung gewissenhaft getroffenen Entscheidungen die Wahrheit Gottes ans Licht bringen.

Da Jesus eine lebende Person ist und seine Selbstmitteilung nicht allein durch Lehraussagen erfolgt, sondern durch die Verkündigung der Frohen Botschaft in der Gemeinde, läßt sich nicht als erwiesen ansehen, daß die Kontinuität des unfehlbaren Lehramtes notwendig auch die Unwandelbarkeit der christlichen Lehre einschließt. Doch ist es gewiß, daß in der Geschichte der Kirche die Einheit des Glaubens bewahrt worden ist, weil eine allgemein anerkannte Lehrautorität bestimmte Aspekte der göttlichen Offenbarung in Glaubensaussagen oder Lehrdekreten zusammengefaßt hat.

Das nicht ständig tätige Lehramt (intermittant magisterium)

Von Anfang an gab es in der Verkündigung der Frohen Botschaft Sätze, die Zusammenfassungen des christlichen Evangeliums gaben.[19] Solche Glaubensaussagen finden sich als integrierende Teile im

Neuen Testament und in den frühesten Taufliturgien. Es waren zusammenfassende Darlegungen; sie versetzten die Gläubigen in die Lage, ihren gemeinsamen Glauben in einer einzelnen Aussage zu bestätigen, auch wenn diese Aussage ihre wahre Bedeutung erst dann erkennen ließ, wenn man sie in den Gesamtzusammenhang des Evangeliums hineinstellte. Die Glaubenssätze teilten den Gläubigen die rettende Wahrheit mit, weil diese fähig waren, ihre summarische Aussage mit der ganzen Heilsgeschichte zu füllen, die sie in ihrer katechetischen Unterweisung und in der Liturgie der Kirche gelernt hatten.

Die Notwendigkeit solcher Glaubensformeln wuchs im Laufe der Zeit. Als die Kirche größer wurde und unter den Christen Lehrstreitigkeiten ausbrachen, erwies es sich als notwendig, weitere derartige Darlegungen zu finden, in denen die christliche Botschaft zusammengefaßt war, um damit das Evangelium vor Irrtümern und falschen Auffassungen zu schützen. Die Christen waren fest davon überzeugt, daß sie desto gewisser auf den Beistand des Geistes rechnen konnten, je größer die Universalität einer Lehre war. Vor allem und in besonderer Weise wurden die vier ersten ökumenischen Konzile, welche die trinitarischen und christologischen Mysterien in Glaubensformeln definierten, von der gesamten Kirche einmütig und in bleibender Treue als maßgeblicher Ausdruck des biblischen und katholischen Glaubens anerkannt. Unter allen kirchlichen Dokumenten besitzen die Lehren der vier ersten Konzile eine einzigartige Stellung.[20]

Zu bestimmten Augenblicken in der Geschichte der Kirche hielten Papst und Bischöfe es für notwendig, autoritative Lehraussagen zu machen, in verschiedenen Graden von Feierlichkeit, um auf diese Weise die Einheit des Glaubens zu schützen, Lehrstreitigkeiten beizulegen, das theologische Denken in der Kirche zu lenken oder irgendeinem andern Bedürfnis des christlichen Volkes zu steuern. Wenn die theologischen Lehrbücher vom Lehramt sprechen, meinen sie damit für gewöhnlich nur dieses von Zeit zu Zeit tätig werdende Lehramt, das zu bestimmten Augenblicken der Geschichte die offizielle Lehre des Papstes und der Bischöfe in fest formulierten Dekreten vorlegt. Da aber diese nicht ständige Lehrtätigkeit nicht die erste Bedeutung des Lehramtes ist, läßt sich unmöglich eine Theologie des Lehramtes entwickeln, wenn man nur die universale Lehrunterweisung in Dekreten in Betracht zieht. Als Erstes bezeichnet der Begriff des Lehramtes den ständigen Dienst des Wortes, wie er ununterbrochen von den ordinierten Priestern in den örtlichen Kirchen geleistet wird. Die kirchliche Lehrunterweisung durch Lehrdekrete ist als besondere Hilfe für den ständigen Dienst des Wortes zu verstehen. Lehrdekrete stehen nie für sich allein. Sie müssen in den größeren Zusammenhang der Lehre des gesamten Evangeliums hineingestellt werden.

In unseren Tagen haben sich verschiedene Fragen über das nicht ständige Lehramt ergeben, die wir jedoch noch nicht beantworten können.

Nach der katholischen Lehre sind bestimmte Sätze, die von dem nicht ständig tätigen Lehramt vorgelegt werden, irrtumslos, das heißt, sie sind amtliche und maßgebliche Zeugnisse zur göttlichen Offenbarung und vor Irrtum geschützt. Keine künftige Lehrentwicklung wird je die in diesen Sätzen ausgesprochene Wirklichkeit leugnen. Sie sind Dogma. Welche Lehraussagen haben diesen Unfehlbarkeitscharakter? Diejenigen, die durch einen feierlichen Lehrakt der Kirche (durch ökumenische Konzile und den Papst, wenn er als oberster Lehrer spricht) und von dem sogenannten allgemeinen ordentlichen Lehramt vorgelegt werden. Der Begriff des «allgemeinen ordentlichen Lehramtes» ist nicht klar definiert. Für gewöhnlich wird er als Lehrtätigkeit der katholischen Bischöfe und ihrer über die ganze Welt verstreuten Kirchen verstanden. Doch ist, so verstanden, der Begriff des allgemeinen ordentlichen Lehramtes offenbar zu weit gefaßt. Da jeder einzelne Bischof bei seiner Lehrtätigkeit und seine Kirche mit ihm in Irrtum fallen kann, gibt es keinen überzeugenden Grund dafür, daß die Summe ihrer Lehren unter dem besonderen Privileg der Unfehlbarkeit stehen sollte. Es ist ein beträchtlicher Abstand zwischen der Lehre der in der Welt verstreuten Einzelbischöfe und dem Zustandekommen des ordentlichen allgemeinen Lehramtes. Es gibt gute Argumente für die Annahme, daß eine Lehre nur durch einen Vorgang der Beratung und der Übereinstimmung unter den Bischöfen, mit anderen Worten: durch einen kollegialen Akt – unter das allgemeine, ordentliche Lehramt fällt.[21] Ein solches Verständnis des allgemeinen ordentlichen Lehramtes reduziert seinen Umfang beträchtlich, und wir können damit zugeben, daß manche Lehrpositionen, die in allen Kirchen kraft einer Gewohnheit vertreten werden, durch diese Tatsache allein noch keinen Anspruch darauf haben, als unfehlbar zu gelten.

Das autoritative Lehramt der Kirche umfaßt un-

fehlbare und nicht unfehlbare Lehren. Kennen wir genau die Trennungslinie zwischen diesen beiden Bereichen? Wie bereits erwähnt, hängt die unfehlbare Lehre mit der Offenbarung zusammen. Das kirchliche Lehramt ist unfehlbar, wenn es das geoffenbarte Evangelium vorlegt (primäres Objekt) und in bestimmten Situationen bei seiner Verteidigung und Auslegung (sekundäres Objekt). Das sekundäre Objekt betrifft Punkte, die *absolut* notwendig sind für die Bewahrung des Evangeliums. Denn ein Satz ist nicht einfach deshalb unfehlbar, weil er wahr ist, sondern auch und vor allem weil er einen Prüfstein für die Treue zum geoffenbarten Evangelium darstellt.

Es könnte daher scheinen, als wäre die Kirche nicht immer in der Lage zu sagen, ob eine bestimmte Lehre unfehlbar ist oder nicht. Der Begriff des allgemeinen ordentlichen Lehramtes ist noch allzu vage, und der Gegenstand der Unfehlbarkeit läßt sich nur in abstrakter Weise umschreiben. Oft weiß die Kirche nicht, was sie weiß. Und was am Ende zu einer klareren Erkenntnis dessen führt, was die Kirche als unfehlbar festhält, ist vielmehr das konkrete Leben der Kirche, die reflektierende Auseinandersetzung mit der Lehre innerhalb der Kirche und die Notwendigkeit, gewisse pastorale Fragen zu klären.

Überdies ergibt es sich deutlich aus dem oben Festgestellten, daß eine definierte Lehre, wenn man ihre Bedeutung begreifen will, in den historischen Zusammenhang hineingestellt werden muß, in dem sie zuerst formuliert wurde. Sie war zu dieser Zeit als ein Dienst am christlichen Volk und am derzeitigen Dienste des Wortes gedacht; daher müssen Lehrdefinitionen zur Überlieferung der Kirche in Beziehung gesetzt werden. Doch derartige historische Untersuchungen stehen erst im Anfangsstadium. Wir haben bis jetzt noch keine hermeneutischen Prinzipien für die Interpretation des kirchlichen Lehramtes. Da wir im gegenwärtigen Augenblick nicht wissen, wie die Anwendung der formgeschichtlichen Methode auf die Lehraussagen der Vergangenheit sich auswirkt, sind wir häufig absolut unfähig, die Frage zu beantworten: Was lehrt die Kirche über diesen oder jenen Gegenstand? – selbst wenn ein solcher Gegenstand in kirchlichen Dokumenten behandelt worden ist.

Ein tieferes Verständnis der göttlichen Offenbarung auf dem Vatikanischen Konzil hat dem katholischen Theologen die Transzendenz des Wortes Gottes jedem Ausdruck gegenüber, den es in der Kirche finden kann, bewußter gemacht. Wir erkennen, daß eine echte, kategorische Aussage, die wir über eine andere Person und ihr Verhältnis zu uns machen, von der Wirklichkeit transzendiert wird, so daß wir unaufhörlich fortfahren können, ja müssen, die erste Aussage weiter zu qualifizieren. Wenn diese Person aber Gott ist, der sich in Christus offenbart, transzendiert die Wirklichkeit die wahren und unfehlbaren Aussagen, die die Kirche über sein Verhältnis zu uns macht, unermeßlich. Jedes Dogma würde somit einer endlosen Kommentierung bedürfen, die es näher qualifiziert.

Ein Wachsen im Verständnis des Evangeliums schließt immer ein Element der Umkehr ein.[22] So scheint es mir unhaltbar, wenn man sich die Lehrentwicklung in der Kirche ganz einfach als einen Übergang von einer Wahrheit zu einer größeren Wahrheit vorstellt. Was geschieht, ist häufig auch ein Übergang von der Blindheit zum Sehen. Obwohl das kirchliche Lehramt mit der Gabe der Unfehlbarkeit ausgerüstet ist, sieht es sich immer und immer wieder dazu veranlaßt, seine Blindheit in gewissen Fragen anzuerkennen – zu bekennen, daß es, während Gott sprach, nicht wirklich zugehört hat – und voll Dankbarkeit einzugestehen, daß der Geist in der Kirche oder auch außerhalb der Kirche gesprochen und dadurch das Verständnis dessen gebracht hat, was Gott von Anfang an offenbarte. Mir scheint, daß sich das in der Lehrentwicklung unserer Tage bestätigt, durch die der Geist die Kirche dahin geführt hat, daß sie die anderen und ihre Eigenart versteht und überdies erkennt, daß Gott seine Erlösertätigkeit innerhalb der ganzen Menschheitsfamilie entfaltet. Dabei können wir nicht mehr von einer Lehrentwicklung von einer Wahrheit zu einer größeren Wahrheit sprechen, sondern müssen zugeben, daß Gott uns aus der Blindheit zum Sehen geführt hat. Was von uns also gefordert wurde, war eine Umkehr. Aus diesem Grunde haben auch Fragen, wie die nach dem Ökumenismus, nach der Haltung anderen Religionen gegenüber, nach der Religionsfreiheit, auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu so erbitterten Auseinandersetzungen geführt. Vor dem Konzil sahen sich die Theologen, welche die neuen Lehren vorlegten, häufig dem Druck und den Zensuren des kirchlichen Lehramtes ausgesetzt.[23] Den in der gegenwärtigen Lehrentwicklung mit enthaltenen Wandel der Einstellung verkleinern, hieße die Leiden übersehen, welche diese aufrechten Männer und Propheten innerhalb der Kirche zu erdulden hatten. Wie weit mag das Umdenken, zu dem der Geist uns führt, in Zukunft unsere Lehren abwandeln?

Es gibt drei Fragen, die das nicht ständig tätige Lehramt betreffen, auf welche wir keine Antwort wissen: Wo liegt die Trennungslinie zwischen unfehlbarer und nicht-unfehlbarer Lehre der Kirche? Welche genaue Bedeutung haben definierte Lehren in ihrem historischen Zusammenhang? Wie weit wird eine größere Treue zum Evangelium zu einer näheren Bestimmung unserer gegenwärtigen Lehre führen? Weil der katholische Theologe von heute diese Fragen nicht beantworten kann, kann er sich nur schwer ein klares Bild darüber machen, wie weit und in welchem Grade er durch die verschiedenen kirchlichen Dokumente der Vergangenheit gebunden ist. Er glaubt fest, daß Christus ständig durch getaufte Christen und besonders durch den ständigen Dienst des Wortes, wie er vom hierarchischen Priestertum in der apostolischen Sukzession ausgeübt wird, seine Kirche lehrt. Was die Probleme aufwirft, die er im Augenblick nicht lösen kann, ist das nicht ständig tätige Lehramt in der Vergangenheit. Der katholische Theologe von heute ist daher entschlossen, sich auf bestimmte theologische Forschungen «versuchsweise» einzulassen, wenn auch einige seiner Ergebnisse und Schlußfolgerungen möglicherweise nicht mit der offenkundigen Meinung des letzten Konzils oder auch päpstlicher Enzykliken in Einklang stehen. Er hat selbst erlebt, wie das Zweite Vatikanum über manche – ältere wie neuere – vom kirchlichen Lehramt vertretene Lehrauffassungen hinweggegangen ist. Andrerseits möchte er als katholischer Theologe mit der Kirche in Gemeinschaft und dem Lehramt treu bleiben. Er sieht ein, daß von Gott der Glaubensgemeinde eine eigene Weisheit gegeben ist. Wie wir in der Liebe von anderen abhängig sind, so sind wir auch in der Wahrheit von anderen abhängig. Daher hat sich der katholische Theologe daran gewöhnt, seine Stellungnahmen mit Vorbehalt (in a tentative way) vorzutragen: als Fragen, als Beiträge zur Diskussion – und lehnt es ab, sich vorbehaltlos auf seine Auffassungen festzulegen, solange er sich nicht in Gemeinschaft mit seinen Brüdern weiß, das heißt: mit der Kirche.

Da die Kirche in einer geistigen Umwelt lebt, die eine Relativierung der Wahrheiten und Werte begünstigt, besteht eine ihrer ersten Aufgaben darin, die Unwandelbarkeit des Evangeliums in einer in ständigem Fluß befindlichen Welt zu verteidigen. «Jesus Christus ist derselbe – gestern, heute und morgen.» Doch bedeuten der definitive Charakter der Offenbarung und die Unfehlbarkeit des Lehramtes auch notwendig eine absolute Unwandelbarkeit des Dogmas? Die spontane Antwort des katholischen Christen ist ein Bestehen auf dem unwandelbaren Charakter der Wahrheit. Die feierlich definierte kirchliche Lehre kann sich niemals ändern. Zugleich aber muß der katholische Theologe für die Möglichkeit offen bleiben, daß in einer neuen historischen Situation die Wiederholung einer alten Glaubensformel möglicherweise faktisch nicht dieselbe Wahrheit aussagt. Kann es der Fall sein, daß der Fortbestand von Glaubensformeln den unwandelbaren Charakter der geoffenbarten Wahrheit nicht wirklich schützt? Der katholische Theologe muß ernstlich die Frage erörtern, ob die Kirche sich möglicherweise in einer Situation befindet, in der sie die Formulierung ihrer Lehre ändern muß, um das Evangelium, das sich nicht ändert, unfehlbar zu verkünden und den unwandelbaren Charakter der göttlichen Wahrheit zu verteidigen.

Neue Wege des Lehramtes

Da das kirchliche Lehramt ein Geschenk Christi an die Kirche ist, verliert das christliche Volk etwas, wenn der Einfluß und die Autorität dieses Lehramtes in der Kirche schwächer wird. Das Evangelium ist in dieser Welt ständig bedroht. Gerade das ständige Lehramt, wie es in der örtlichen liturgischen Feier ausgeübt wird, bedarf eines Korrektivs, das vom Geist durch die Schrift, durch die gläubige Gemeinde, aber auch durch eine umfassendere kirchliche Autorität zur Verfügung gestellt wird.

Wir müssen die Frage stellen, ob die gegenwärtige Ausübung des allgemeinen Lehramtes das Evangelium in der wirksamsten Weise schützt. Wir haben gemerkt, daß das Evangelium nicht allein durch die Abneigung, der Predigt der Kirche zu folgen, bedroht ist, sondern auch durch die Neigung, zuviel zu glauben, durch kritiklose Leichtgläubigkeit, durch einen Vorgang der Mythenbildung im menschlichen Herzen. Man kann dem Evangelium einen Akzent geben und es derart in ein Lehrsystem einbauen, daß die mitgeteilte Botschaft für diejenigen, die sie hören, nicht länger die Frohe Botschaft der Erlösung ist, sondern eher ein von Menschen geschaffener Mythos. Ohne daß man sie formell leugnet, kann die *fides catholica* so zu einem Element eines religiösen Systems gemacht werden, in dem sie ihrer erlösenden Kraft beraubt ist. Es ist zum Beispiel möglich, das Evangelium als Teil einer Sammlung von Lehren erscheinen zu lassen, auf Grund derer Gott ein himmlischer Richter ist, vor dem der Mensch sich durch

persönliche Bemühungen zu rechtfertigen bestrebt sein muß. In einem solchen System würde die Gnade dem Menschen die Willenskraft verleihen, zu tun, was von ihm verlangt wird. Das seltsame Bild, das manche Menschen außerhalb der Kirche von der katholischen Lehre bekommen, rührt häufig von dem mythischen Verständnis des Evangeliums her, das viele Katholiken haben.

Die Funktion des Lehramtes besteht darin, das Evangelium vor der Verfälschung zum Mythos zu schützen. Das geschieht vor allem in der Liturgie, wo die Schriften verkündet und auf die Bedürfnisse der Gegenwart angewandt werden. Das sollte aber auch durch die Lehrdekrete des kirchlichen Lehramtes geschehen. Papst und Bischöfe sollten dem christlichen Volk die menschliche Tendenz zur Mythenbildung zu Bewußtsein bringen und es lehren, die nachträgliche verstandesmäßige Begründung zur Rechtfertigung des *status quo* oder zur Verteidigung seiner ungesunden Anschauungen zu verwerfen.

In diesem Zusammenhang müssen wir auch die unangenehme Frage stellen, ob das kirchliche Lehramt, so wie es gegenwärtig von den regierenden Organen der Kirche ausgeübt wird, selbst vollkommen von der Tendenz zur Mythenbildung frei sein kann. Ist nicht jede Institution der Versuchung ausgesetzt, eine Reihe von Lehren (eine Ideologie) zu schaffen, die sie selbst schützt und ihre Regierung stärkt? Wir haben oben auf die unter den Theologen verbreitete Neigung hingewiesen, die Unfehlbarkeit der Kirche zu übertreiben und so ein mythisches Verständnis der kirchlichen Lehrfunktion zu schaffen. Dieser Mythos von der allwissenden Kirche, der von Theologen geschaffen ist, war niemals in kirchlichen Dokumenten enthalten, doch haben diese Dokumente andererseits das christliche Volk weder vor übertriebener Leichtgläubigkeit gewarnt, noch es aufgefordert, seinen kritischen Geist zu bewahren.

Müssen wir nicht zugeben, daß die negative Lehre der früheren Kirche über die Heilssituation der Menschen außerhalb ihrer sichtbaren Grenzen stark ideologische Untertöne aufweist? Sie schützte die Institution, indem sie betonte, daß ohne sie die göttliche Gnade nicht zu erlangen sei. Oder was haben wir von der überschwenglichen, lehrhaften Hervorhebung der Vorrechte und der Macht der Hierarchie sowie der beherrschenden Rolle des kirchlichen Gehorsams im Leben des Christen zu halten, der wir in einer gewissen katholischen Literatur begegnen, die nur allzu häufig von Inhabern kirchlicher Autorität gefördert, wenn auch nicht gerade im vollen Sinne als offizielle Lehre hingestellt worden ist? Ein katholischer Christ wird nicht leugnen, daß diese Lehren ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung haben, doch kann er durchaus in den Bemühungen, sie als erstrangig und zentral hervorzuheben, eine ideologische Absicht, die Autorität der regierenden Körperschaft zu schützen, erblicken.

Es scheint mir notwendig für das allgemeine Lehramt, das Vorhandensein einer ideologischen Tendenz, zumindest als dauernde Versuchung, anzuerkennen. Allein durch eine solche Anerkennung wird das kirchliche Lehramt sich darüber klar, daß es ständig auf Gottes Wort in der Schrift hören und für den Geist, der im Volke spricht, offen sein muß. Es tut dem normativen Charakter des allgemeinen Lehramtes keinen Abbruch, wenn betont wird, daß es im Interesse der Ausübung seiner höchsten Funktion ständig mit der ganzen Kirche im Dialog stehen muß.

Das tiefere Verständnis des Pilgercharakters des unfehlbaren Lehramtes erfordert offenbar eine neue Lehrweise. Man könnte sich vorstellen, daß das nicht ständig tätige Lehramt in unseren Tagen das Evangelium wirkungsvoller vorantragen und schützen könnte, wenn es die Fragen, die sich im Zusammenhang damit ergeben, stellen, wenn es vor einseitigen Lösungsversuchen warnen und wenn es die Richtung weisen würde, in der die Antworten zu finden sind. Die Enzyklika *Ecclesiam Suam* (1964) von Papst Paul ist ein bemerkenswertes Beispiel für eine neue Handhabung des allgemeinen Lehramtes. Hier formuliert der Papst die Fragen der heutigen Kirche, er deutet die Gedankenrichtungen an, in denen die ganze Gemeinde nach der Antwort suchen muß, und regt alle Christen zur Überlegung und die Theologen zur intensiven Forschung an. Indem er das christliche Volk eindringlich auffordert, auf Gottes Wort in der Schrift, im Leben der Kirche und selbst in der Geschichte zu hören, leitet der Papst es an, alle mythischen Elemente hinter sich zu lassen, die es sich selbst geschaffen haben mag, und sich um einen neuen Gehorsam dem Evangelium gegenüber zu bemühen.

Die seelsorglichen Erfordernisse der Kirche verlangen, daß das kirchliche Lehramt, durch das Christus seine Kirche leitet, Wege zur Vorlegung und Verteidigung des Evangeliums findet, die den Bedürfnissen der heutigen Kirche angepaßt sind und offen für die Führung, die der Geist dem Volk des Herrn angedeihen läßt.

[1] G. Baum, Risk and Renewal: The Furrow 16 (1965) 336–52.

[2] Pius IX. in Quanta Cura: «Von dieser vollkommen falschen Auffassung der sozialen Ordnung ausgehend (Naturalismus) förderten sie unbedenklich jene irrige Meinung, die ganz besonders der katholischen Kirche und der Rettung der Seelen Abbruch tut, die unser Vorgänger Gregor XVI. deliramentum (ungesunde Schwärmerei) genannt hat, nämlich daß jeder Mensch ein persönliches Recht auf die Freiheit des Gewissens und des Kultes besitzt, und daß dies in jeder rechtlich konstituierten Gesellschaft verkündet und bestätigt werden solle» (D 1690, siehe auch 1613).

[3] J. Beumer, Extra Ecclesiam nulla salus: LThK III, 1320–21.

[4] D 714, NR 350.

[5] Ebd.

[6] Konstitution über die Kirche, Nr. 12, 26.

[7] Vgl. Konstitution über die Kirche, Nr. 15, 16; Konstitution über die Kirche in der modernen Welt, Nr. 22 Ende; Dekret über den Ökumenismus; Erklärung über die nichtchristlichen Religionen.

[8] Konstitution über die Kirche, Nr. 2.

[9] Siehe F. Gallati, Wenn die Päpste sprechen (Wien 1960).

[10] K. Rahner, Lehramt: LThK VI, 884–90.

[11] Konstitution über die Kirche, Nr. 10,12.

[12] Ebd., Nr. 35.

[13] Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 9.

[14] Konstitution über die heilige Liturgie, Nr. 7.

[15] Ebd., Nr. 33.

[16] Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 21.

[17] Konstitution über die Kirche, Nr. 25.

[18] Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 10.

[19] O. Cullmann, The Earliest Christian Confessions (London 1949) (deutsch: Zürich ^{2}1949).

[20] Y. Congar, La primauté des quatre premiers conciles œcuméniques: Le Concile et les conciles (Paris 1960).

[21] H. Pissarek-Hudelist, Das ordentliche Lehramt als kollegialer Akt des Bischofskollegiums: Gott in Welt (Freiburg i. Br. 1964) 166 bis 85.

[22] G. Baum, Doctrinal Renewal: Journal of Ecumenical Studies 2 (1965) 377–78.

[23] Y. Congar, Chrétiens en dialogue (Paris 1964) (Préface) XXXIX bis LVI.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GREGORY BAUM

Geboren am 20. Juni 1923 in Berlin, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Freiburg (Schweiz) und doktorierte 1956 mit: That they may be One. Er ist Professor am St. Michael's College (Toronto/Canada), Konsultor im Sekretariat für die christliche Einheit und Herausgeber von: The Ecumenist. Er publizierte: Die Juden und das Evangelium (1963) und Ecumenical theology today (1964).

Hans Urs von Balthasar

Wahrheit und Leben

Im Alten Bund ist Gottes «Wahrheit» vor allem ein Verhaltensbegriff und nur indirekt ein Wesensbegriff; sie ist die Verläßlichkeit der Zusage Gottes: seiner Verheißung, und dazu gehören sowohl die Weisungen zum Wandel des Menschen vor ihm, wie auch seine Drohungen, die ihrerseits die Wahrheit der Verheißung bekräftigen. Gott definiert sein unaussprechliches, souveränes Subjekt nicht anders als durch eine zuverlässige Kennzeichnung seines Handelns, das eben als solches das absolut Zuverlässige ist, so sehr, daß jeder Bedrängte an das Subjekt Gottes durch Hinweis auf diese Verläßlichkeit und Treue seines Handelns appellieren kann.

In Jesus Christus erfüllt sich die Verheißung Gottes nicht nur (das wäre ein bloßer Abschluß), sondern die Erfüllung des göttlichen Verhaltens zum Menschen ist gleichzeitig die unerwartete Eröffnung des göttlichen Wesens: das Wort, das Fleisch wird und unter uns wohnt, ist nicht nur «Gott mit uns», sondern im gesprochenen Wort das Hervortreten des Sprechenden selbst: das Wort ist «Gott bei Gott», es ist der «Eingeborene vom Vater», der in seinem «Kommen in die Welt» «seine Herrlichkeit sehen» läßt, «voll Gnade und Wahrheit» (Jo 1,14): Herrlichkeit nicht mehr gestaltlos (Dt 4,12), sondern wie Ezechiel es vorausahnte (Ez 1,26), in der Menschengestalt des Wortes als das Übergestalthafte erscheinend, die ewige Liebe von Vater und Sohn im Geist, die als solche in Freiheit erschlossen die Verheißung Gottes als «Gnade» ist und darin «Wahrheit»! nicht nur als Zuverlässigkeit göttlichen Handelns, sondern als Entbergung göttlichen Seins. Das heißt, geistesgeschichtlich betrachtet: Johannes erfüllt den alttestamentlichen Wahrheitsbegriff so in sich und über sich hinaus, daß in dieser Erfüllung von innen her auch der griechische Wahrheitsbegriff in sich und über sich hinaus erfüllt erscheint: als die Unverborgenheit des Seins im erscheinenden Seienden. Theologisch formuliert heißt es: es gibt kein Sichverbergen des unergründlichen Subjekts Gottes mehr hinter seiner Verhaltensweise, sondern in der transeunten, ökonomischen Trinität ist die immanente Trinität geöffnet und zur Teilnahme hingegeben.

Gott schafft Wahrheit im Raum des Menschen

Gottes zuverlässige Treue kann sich im Raum der immer gefährdeten und gebrochenen Treue des Menschen nur in Gestalt des Gerichts, der je neuen Entscheidung und Scheidung durchsetzen. Diese Scheidung wird, je mehr Gottes Treue sich durchsetzt, desto unerbittlicher, sie fordert die Verwerfung des ganzen nichtentsprechenden Volkes, um sich gerade durch die Katastrophe den «heiligen Rest» zu gewinnen, der es fertig bringt, den Blitz Gottes als letzte Offenbarung seiner Wahrheit und Treue anzuerkennen und das Getroffenwerden als stellvertretende Sühne zu übernehmen: im völligen Geschehenlassen des Gerichtes wird der «heilige Rest» mitwirkend. Hier vollendet sich die alttestamentliche Möglichkeit für den Menschen, im geöffneten Raum der göttlichen Treue zu wandeln und die Wahrheit Gottes zum Gesetz seines Daseins zu machen, die «Wahrheit zu tun» (vgl. 2Chr 31,20), «in der Wahrheit zu gehen» (Ps 26,3) und «ein Mann der Wahrheit» zu sein (Ex 18,21; Neh 7,2): der letzte Grund dafür ist ein Akt des Anerkennens, Geltenlassens, Wahrseinlassens der Wahrheit Gottes für mich, der Akt des Glaubens.

Jesus Christus ist die innere Vollendung dieses Aktes dadurch, daß er die richtende Scheidung und Entscheidung des Wortes Gottes bis zur Identität von Richten und Gerichtetwerden durchführt und damit die begonnene Stellvertretung des «Ebed Jahwe» überholend vollendet; er geht sie erleidend, bis ans Ende der Finsternis, die ihn nicht überwältigt (Jo 1,5). Indem er die Verkörperung («Menschwerdung») der vollen Wahrheit Gottes ist, die er sowohl voll tut wie voll an sich geschehen läßt, überhöht er nochmals die in Gottes Treue erscheinende Liebe zu seinem Volk dahin, daß Gott als die absolute, wesenhafte Liebe erscheint. Sein

«für uns» vollendet sich im «unter uns» und «in uns» Christ, und offenbart ebendadurch Gottes «In-Sich». Seine vollkommene menschliche Entsprechung zum Auftrag des Vaters ist die Offenbarung der Liebe des Vaters zu seinem eingeborenen Sohn (in dem nun der Alte Bund aufgehoben und vollendet ist), und der Liebe des Sohnes zum Vater (in der aller geschehenlassender Glaube, alle Existenz *in* der Wahrheit überholt ist in die Existenz *als* Wahrheit): Der Gehorsam des vollkommenen Geschöpfs wird Ausdruck der trinitarischen Liebe und erhält diese zu ihrer inneren Form.

Dies vollendet sich im Geheimnis des «Geistes der Wahrheit» (Jo 14,17; 16,13). Indem der Sohn ins Letzte des Gerichts geht und seinen Geist zum Vater zurück aushaucht, ist der zwischen Vater und Sohn wehende Geist freigeworden für die Welt, und zwar als Zeuge für die Weltoffenheit der Liebe von Vater und Sohn: Zeuge subjektiv, indem er diese Liebe *ist*, Zeuge objektiv, indem er sie darstellt, durchsetzt, erklärt, auch angesichts der noch nicht glaubenden Welt. Einzig in diesem objektiven Aspekt des Geistes ist im biblisch-kirchlichen Raum eine Analogie zur «theoretischen» Wahrheit möglich. Aber dieses theoretische Moment ist dem «existentiellen» nicht entgegengesetzt, sondern nur *Funktion* des existentiellen: überführender Hinweis auf die Vollverwirklichung der absoluten Treue-Liebe Gottes in Christo, wobei dieser «Hinweis auf» immer auch – im subjektiven Zeugnis des Geistes – die dargebotene verwirklichte Wahrheit selbst ist und ihre Verwirklichung in jedem, der das Zeugnis des Geistes «annimmt».

Die Einbergung der theoretischen Wahrheitsstruktur in die biblisch-existentielle

Das Offenbarungs- und Glaubensgeschehen kann sich nicht unabhängig neben dem natürlichen Erkenntnisgeschehen vollziehen, es muß vielmehr ein Geschehen sein, in welchem das Erkenntnisgeschehen durch den sich offenbarenden Gegenstand über sich hinausgehoben und einer noch unerreichten Vollendung (visio) entgegengetragen wird. Die natürliche Erkenntnis entzündet sich am Mysterium der Differenz im Objekt zwischen dem einzelnen Ding, das als zum Bereich des Seins im ganzen gehörig erscheint, und dem Sein im ganzen, das nicht anders begegnet als eingegangen in die Erniedrigung und Entfremdung seiner selbst im einzelnen Wesen. Es lichtet sich gerade in diesem Untergang und zeigt sich geheimnisvoll als das sich-Gebende, Gute (Platon, Plotin), aber es entzieht und verhüllt sich zugleich, sofern es sich in keinem Seienden an sich selbst zeigen und geben kann. Dieses Mysterium ist dem erkennenden Geist dadurch offenbar, daß er von einem Vorwissen um Sein-überhaupt her Erscheinendes für sich aufgehen lassen und als zum Sein gehörig erkennen kann, jedoch so, daß die Vorgabe des Seinshorizonts je nur für das besondere, sinnlich Erscheinende geschehen kann. Innerhalb dieses Horizonts wird der Gegenstand ur-teilend als das, was er ist (oder nicht ist) vor mich hingestellt (verum), um erst in einer zweiten Zeit als ein vielleicht für mich in Frage Kommendes auf mich bezogen zu werden (bonum).

In der Offenbarung des lebendigen Gottes in Christo lichtet sich der Seinshorizont so, daß er sich nicht nur als das im aufgehenden Seienden (Christus) Hingegebene, im übrigen aber Entzogene gibt, sondern daß die Weise, wie er sich in Christo hingibt, ihn als die Hingabe schlechthin und in sich selber erkennbar macht. Eben weil Gott für sich selbst (trinitarisch) Hingabe ist, bedarf er, um er selbst zu sein, nicht der Entäußerung (des Seinsakts) in die Seienden; seine Erniedrigung in Christo ist frei und gnadenhaft, und das bedeutet, daß sein Wahrsein (das Sich-lichten des göttlichen Liebesgrundes in der Ökonomie, die in Christus gipfelt) *als solches* schon das unbedingt und unüberholbar *Gute* ist, das nicht zuerst in einen Abstand der Betrachtbarkeit (thoria, theoretisch) distanziert zu werden braucht.

Der Vorgriff des empfangenden Menschen, der diese Offenbarung empfängt, muß daher mehr sein als die offene Indifferenz zu jedem möglichen Seienden, er muß die Vorgabe der *apriorischen* Wahr-Gutheit von allem in Gottes Offenbarung (verstehbar oder unverstehbar) Geschenkten sein, und das eben ist der *Glaube*. Was immer der sich lichtende Grund der absoluten Liebe mir in seiner Offenbarungs*tat* in Christo zudenkt, ist jeder distanzierenden Ur-teilung vorweg je schon an mir *getane* Tat ewiger Liebe; und der Vorgriff (des Glaubens), worin ich in freier Entscheidung diese Tat für mich wahr sein lasse, ist notwendig je schon durch die ewige Liebe miterwirkt: Glaube ist Gabe des Heiligen Geistes der Offenbarung, in welcher er je schon die für mich getane Tat Gottes in mich einflößt, und dies (weil es ja *Gottes* Tat ist) in seiner subjektiven wie objektiven Funktion: indem er als subjektiver Heiliger Geist mein Subjekt der Liebe des Vaters im Sohn konnaturalisiert (in Glaube-Hoffnung-Liebe), und indem er als objektiver Heiliger

Geist die objektive Bezeugungsgestalt der objektiven Tat Gottes (in geschichtlicher Offenbarung, Kirche, Schrift, Tradition, Dogma) meiner Glaubensbereitschaft zugestaltet. Diese Gestalt ist *nur scheinbar* «theoretische Wahrheit», sie ist in Wirklichkeit der Ausdruck der für mich getanen Liebe, in die ich sowohl objektiv einbezogen wie subjektiv eingefordert bin, um das, was *schon real ist*, zu *realisieren*.

Weil aber Gottes Liebe zur Welt in Christo als *getane* Tat Gottes schon vollkommen realisiert ist, deshalb muß sie auch als (im Heiligen Geist) *aufgenommene* Tat Gottes vollkommen realisiert sein: in der Kirche als unbefleckter Braut ohne Makel und Runzel, wie sie als aggregierender Kern in Maria (Sion-Ecclesia-Uxor Agni) *je schon real* ist. Der glaubende Christ hat deshalb seine Existenz, soweit es an ihm liegt, gleichzugestalten dem in Christo eröffneten Raum der ewigen Liebe; und wie die Weisungen (Thora) im Alten Bund die konkrete Eröffnung der Gnadenverheißung waren, um darin zu wandeln, so ist die objektive Geistgestalt der Kirche (mit Schrift und Dogmatik) die objektive Artikulation der eröffneten und verwirklichten Gnadenerfüllung.

Die Freiheit des Geistes

Der Geist weht, wo er will, er ist nochmals eine große Freiheit, die ausgeht aus der Liebe zwischen Vater und Sohn. Er wird aber seinen Ausgang nicht vergessen, sondern seine ganze Freiheit wird es sein, in den unberechenbarsten Formen immer neu die Liebe von Vater und Sohn zu bezeugen. «Er wird nicht aus sich selber reden, er wird reden, was er hört, er wird mich verherrlichen, denn er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden» (Jo 16,13–14). In dieser Spannung liegt das Geheimnis der Geistoffenbarung und damit auch der Kirche in jeder und in unserer Zeit. Der Geist hat die Kirche gestaltet gemäß seiner absoluten Treue zur Christusoffenbarung und gemäß seiner göttlichen Freiheit, sie auszulegen. Er ist der Geist der Dogmatik, deren Sätze so weit wahr sind, als sie Ausdruck und Funktion des Verständnisses der Kirche vom Christusmysterium sind, so wie der Heilige Geist ihr dieses Verständnis gibt. Von diesem Bezug sind sie nicht lösbar und haben deshalb keine *rein* theoretische (d. h. nicht immer schon gelebte existentielle) Wahrheit. Genau in dem Maße nun, als die Kirche dem Geiste gefügig ist, kann sie – als Hirtin der Christenheit und der Menschheit im ganzen – in *seiner* Freiheit das Christusmysterium für neue Zeiten neu denken und formulieren, wobei sie sich wohl bewußt bleiben muß, daß die Freiheit des Geistes, so unberechenbar und souverän sie ist, doch immer die Freiheit des zwischen Vater und (menschgewordenem) Sohn wehenden Geistes ist. Wenn sich die Kirche ihrer Aussendung von Christus bewußt bleibt, dann ist die einzige Norm, nach der sie sich in der Anrede einer neuen Zeit richten darf, der Heilige Geist, der der Herr aller Transpositionen der Christusbotschaft ist.

Ein (dogmatisch) wesentlicher Unterschied zwischen einer «dogmatischen» und einer «pastoralen» Verlautbarung des kirchlichen Lehramtes kann daher nicht bestehen. Nicht kann er in der Differenz zwischen theoretischer und praktisch-existentieller Wahrheit liegen, weil es diese nach allem Gesagten in der Kirche Christi so wenig geben darf und kann wie im Heiligen Geist, der objektiver Zeuge nur ist, indem er subjektiver Vollzug ist, wie in Jesus Christus, der nur in der Gehorsamsliebe bis zum Tod die Darstellung der göttlichen, dreieinigen Wahrheit ist, wie in Gott selbst, der Wahrheit gerade insoweit ist, als er die Entborgenheit der absoluten, gegenseitigen Hingabe ist. Es gibt aber für die Kirche keine andere Form der Wahrheit als die von Christus gestiftete, die die menschliche (philosophische) Form in sich eingeborgen (bewahrt und überhöht) hat, so daß die letztere keine getrennte Ansprüche erheben kann.

Eine solche Differenz von «dogmatisch» und «pastoral» kann auch nicht so begründet werden, daß eine «dogmatische» Verlautbarung sich in Denkformen und Vokabular mehr an die Heilige Schrift, eine «pastorale» mehr an die Denkformen und Vokabular der heutigen Menschheit anlehnte. Denn einmal ist alle dogmatische Formulierung durch die Kirche notwendig auch Ausdruck ihrer Hirtenliebe (genauso wie die Wahrheit Christus in seinem Sein und Wort überall Ausdruck der Seelsorge Gottes war, man denke an die Parabeln); sie kann und muß deshalb auch immer so interpretiert werden, und keinesfalls in Richtung auf eine «*rein* theoretische» Wahrheit hin, die es christlich gar nicht gibt. Im Gegenteil dazu kann jede vollverantwortete Verlautbarung der Kirche, auch wenn diese Verlautbarung sich «pastoral» nennt, einzig dem Wahrheitsauftrag der Kirche entstammen, der sich kein Haarbreit von ihrem selesorglichen Auftrag entfernen kann.

Wir haben deshalb *das Recht und sogar die strenge Pflicht, solche pastorale Verlautbarungen*, die sich in

Begrifflichkeit, Denkform und Stil als freie, neue Transpositionen des Heiligen, die Kirche inspirierenden Geistes darstellen, *aus der Mitte der biblischen Offenbarung heraus zu interpretieren*, deren Wahrheitstiefen offenbar (da die Kirche autoritativ spricht) auch dieser Auslegung fähig sind. Wir Christen hatten zu wenig bedacht, wie sehr Gottes absolutes Ja, das in Christus erklungen ist (2 Kor 1, 19) ein Ausdruck der Treue und Liebe des dreieinigen Gottes zu seinem *Gesamtwerk* ist: der ursprünglichen Schöpfung des Vaters, die durch Versöhnung in Christo zur Vollendung im Geist zu führen ist; wir hatten zu wenig bedacht, daß alle guten Möglichkeiten dieser Schöpfung in Christus mitassumiert wurden und damit der Kirche zu ihrer sowohl dogmatischen wie pastorellen Betrachtung und Betreuung anvertraut sind. Und wenn dem Theologen, der die Konzilsdokumente auslegt, der dogmatische, besser: offenbarungsmäßige Hintergrund einer pastoralen Verlautbarung nicht klar oder breit genug ausgesprochen scheint, so hat er das Recht und die Pflicht, *ihn ergänzend sichtbar zu machen*, da er *a priori* bestehen muß.

Nur leise Verschiebungen können zwischen beiden Akzenten statthaben: entsprechend den beiden (immer verbundenen) Seiten der Aktivität des Heiligen Geistes: treuer Verwalter der Christusoffenbarung und ihr freier Übersetzer in alle Denkformen der Menschheit zu sein. Etwas «Pastorales», was nicht dogmatisch voll gedeckt wäre, entspräche nicht dem ursprünglichen Auftrag: «Weide meine Schafe.»

Immerfort aber müßte das weidende Amt auf die Grundfunktion des Heiligen Geistes sich besinnend, auf jene Voll-Idee der Kirche verweisen, wo die immer konkrete und verwirklichte Offenbarungswahrheit in Christus auch volle konkrete Aufnahme, die nichts abstrakt und theoretisch läßt, findet, die *Kirche der Heiligen* nämlich, die den vollen Begriff und damit den Kanon kirchlicher Existenz bildet; der Kanon der Heiligkeit aber ist nicht der willkürlichen Erfindung und Gesetzgebung der Christen überlassen, sondern wird für jede Epoche auf oft sehr unerwartete Weise vom Geist der Kirche eingestiftet. Hier geschehen zentral die nötigen Transpositionen.

HANS URS VON BALTHASAR

Geboren am 12. August 1905 in Luzern (Schweiz), 1936 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Wien, Berlin und Zürich, ist Dr. phil. und Dr. theol. h. c. (Münster). Hauptwerk ist: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik (Einsiedeln 1961ff). Gesamtbibliographie: Rechenschaft (Einsiedeln 1965).

Marie-Dominique Chenu

Die Theologie als kirchliche Wissenschaft

Theo-logos im wörtlichen Sinn ist der, der das Wort Gottes spricht, und da Gott sein Wort auf Menschenweise spricht, spricht der Theologe das Wort Gottes nach Menschenart. Auch spricht Gott sein Wort innerhalb eines Volkes, einer «Kirche», und darum spricht auch der Theologe das Wort Gottes im Raum der Kirche, der kirchlichen Gemeinschaft.

So will es in ihrer radikalen Homogenität die Ökonomie einer Offenbarung, die von Anfang bis Ende gemäß den Gesetzen und dem Verhalten ihres Empfängers, des Menschen, des Menschen als Einzelperson und als Gemeinschaftswesen, sich aussagt, entfaltet, aufbaut und fortpflanzt, um Zeugnis zu geben, wie dies der existentiellen Beziehung einer Gemeinschaft mit Gott entspricht, die im Verlaufe der Menschheitsgeschichte immer klarer ans Licht tritt. Es ist der Theologie unter Todesstrafe verboten, sich je vom Glauben zu lösen, von dem sie den ersten Anstoß und die letzte Vollendung erhält. Allein schon die wechselvolle Geschichte des Wortes Theologie, das bei den Christen und schon bei den heidnischen Griechen und Lateinern eine so bezeichnende Entwicklung durchgemacht hat, läßt sich im Christentum nur in diesem Lichte und aufgrund dieser Einstellung begrifflich, lehrmäßig und wissenschaftlich richtig deuten.

Bei allen formalen Unterschieden, an die wir uns später zu halten haben, bleiben wir mit dieser anspruchsvollen und charakteristischen Nominaldefinition doch stets der elementaren Gewalt der Etymologie nahe: die *theo-logia* – selbst wenn sie auf dem Weg der Schlußfolgerung zu einem «Wissen» im spezifischen Sinne wird – ist Wort Gottes; die Theologie, auch als Erkenntnis, ist immer Glaube. Wenn wir jetzt, dem Plan dieses Heftes von «Concilium» entsprechend, die wissenschaftliche, schlußfolgernde Funktion der Theologie zu prüfen haben, so müssen wir diese Untersuchung, wenn sie stimmen soll, doch stets in psychologischer und erkenntnismäßiger Verbindung mit den vorangehenden Aufsätzen halten, die von der Offenbarung, vom Glauben, vom Dogma, von Gott in sich und im Menschen handeln. Wie die Geschichte uns lehrt, haben Risse in diesem homogenen Gefüge gleichzeitig den Glauben seines menschlichen, die Theologie ihres sakralen Charakters entkleidet, das Mysterium der Ratio ausgeliefert, die Pastoral um ihre Wirkkraft und das Wort Gottes bei den Menschen in Verruf gebracht.

Die Theologen auf dem Konzil

Stellen wir das Problem von der heutigen Lage aus, die gewiß überaus günstig ist: die Kirche ist nach ihrem Konzil in voller Arbeit; die Kirche nimmt zur Kenntnis, was ihr Glaube in der heutigen Welt zu bedeuten hat. Die Theologie liegt ja nicht bloß in den schriftlichen Traktaten vor, sondern in der ganzen Kirchengemeinschaft, die das ihr anvertraute Gotteswort sich zum Bewußtsein und Verständnis bringt.

Wir haben zwar nicht im Sinne, von diesem wenn auch noch so feierlichen Geschehen aus eine theologische Erkenntnislehre aufzustellen. Eine induktive Reflexion muß von der ganzen Geschichte der Kirche, von allen Episoden ihres theologischen Bemühens von der Urkirche an ausgehen. Aber der so wichtige Vorgang eines Konzils, dieses Konzils im besonderen, ist von hoher Bedeutung. Es lagen ihm übrigens, bewußt und unbewußt, vier Jahrhunderte einer gegenreformatorischen Arbeit zugrunde sowie die sehr scharfe Reflexion, zu der seit 1900 die Einführung der kritischen Disziplinen in die Methode der Theologie geführt hatte und in neuerer Zeit die In-Frage-Stellung einer gewissen Scholastik, die fern von ihren Quellen und dem konkreten Dasein der Kirche ein eigenbrötleri-

sches Dasein führte. Das wirkte sich unmittelbar auf das Konzil aus, wo im Laufe der ersten Session in der Kritik der vorkonziliaren Vorlagen, die in der Atmosphäre dieser Scholastik ausgearbeitet worden waren, eine lebhafte Reaktion zutage trat. Unter dem Einfluß dieses Komplexes wurde eine Zeitlang die zweideutige, rasch resorbierte Unterscheidung zwischen «doktrinal» und «pastoral» hochgespielt, die gerade aus einer schlecht ausgewogenen Auffassung der Theologie heraus so sehr betont wurde, zum Schaden der existentiellen Wahrheit des Glaubens und der funktionalen Einheit der Theologie in ihren integrierenden Teilen. Im Grunde genommen ging es um das Objekt der Theologie und des Glaubens selbst. Den von Johannes XXIII. eröffneten Perspektiven entsprechend haben mehrere Konzilsväter daran erinnert, daß es dem Konzil nicht so sehr darum gehe, sich mit auch noch so wahren Glaubenssätzen zu befassen, als darum, Zeugnis abzulegen für die Person Christi, das inkarnierte Wort Gottes, das heute in seinem Leib, der Kirche, weiterlebt.

Nur die Bischöfe und Ordensobern gehörten von Rechts wegen zur Kirchenversammlung; nur ihnen stand es zu, Proklamationen zu erlassen und Entscheide zu fällen. Die Theologen wurden als offizielle oder offiziöse Experten berufen, um bei der Klärung der sich stellenden Probleme und der Ausarbeitung der vorzulegenden Lösungen mitzuwirken. So waren in der kirchlichen Gemeinschaft auf oberster Ebene die Unterschiedlichkeit und die Verbindung der beiden konstitutionellen Charismen institutionalisiert: der apostolischen, lehramtlichen Glaubensbezeugung und der theologischen Wissenschaft. Die Experten gehörten übrigens nicht ausschließlich dem geistlichen Stande an; es gab unter ihnen auch eine Anzahl Laien, Männer, Frauen, Ehepaare, die als qualifizierte Berater über die Gebiete, für die sie zuständig waren, eine stets größere Rolle spielten. Es gab selbst einen Laientheologen, der von seinem Bischof offiziell beauftragt war – wenn auch im Hinblick darauf, daß die Theologie an und für sich nicht nur Sache von Klerikern ist, eine größere Vertretung von Laien am Platze gewesen wäre.

In allem, was der Bischof täglich zu bedenken und in die Tat überzuführen hat, bis hin zu den Richtlinien für das sittliche Verhalten oder den Anregungen für das Apostolat, bedarf er der technischen Assistenz des Theologen. Diese Assistenz ist von ganz besonders großer Bedeutung und hohem Werte in den feierlichen Stunden, in denen es darum geht, den Glauben zu verkünden und zu definieren nicht nur dem Irrtum gegenüber, sondern in seinem vollen Gehalt, damit er in der Welt präsent werde. Mehr noch als in der gewöhnlichen Pastoration nimmt der Bischof auf dem Konzil die Verantwortung für seine Entscheide auf sich; der Theologe informiert ihn dabei, verschafft ihm die nötigen Unterlagen, berät ihn und redigiert selbst die zur Veröffentlichung oder zum privaten Gebrauch bestimmten Texte. Er bringt die nötigen Präzisierungen an und sorgt für das notwendige Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Elementen, handelt es sich doch um eine Ordnung, innerhalb derer die Wahrheiten und Fakten an ihren richtigen Platz gesetzt werden müssen, wenn die Rechtgläubigkeit gewahrt werden soll. Der Theologe besitzt somit keine Autorität, wie ihm das von einzelnen Konzilsvätern mit einer Prise Humor bedeutet wurde; auch er ist ein Gläubiger, selbst wenn sein Glaube der Information und Reflexion nach erwachsen ist.

Diese Assistenz des Theologen erstreckte sich auf dem Zweiten Vatikanum über einen viel weiteren Bereich der Kirche, insofern das Zweite Vatikanum zunächst nicht zur Aufgabe hatte, Definitionen gegenüber dem Irrtum zu erlassen, sondern von Johannes XXIII. als eine Versammlung gedacht war, die sich der Sendung der Kirche in einer Welt bewußt werden sollte, die infolge der tiefgreifenden Veränderung des menschlichen Daseins sie selbst ihrem Wesen nach in Frage stellt. Es ging also nicht um eine Arbeit juridisch-dogmatischen Charakters, sondern um ein inneres Verständnis des Gotteswortes, um selbst über die Grenzen der Christenheit hinaus für es Zeugnis abzulegen. Somit waren der Bischof, das Bischofskollegium, das Konzil nicht so sehr das lehramtliche Definitionsorgan, sondern vielmehr qualifizierte Zeugen, die unter feierlichen Umständen die Botschaft des Evangeliums verkündeten.

Aber gerade bei diesem vordringlichen Auftrag hat der Theologe, ohne daß seine Eigenschaft als Experte des Lehramtes darunter litte, eine tiefer greifende Aufgabe zu leisten, die der Gesamtfunktion seines Wissens in der kirchlichen Gemeinschaft noch mehr entspricht. Fest im Glauben verwurzelt, muß die Theologie spontan oder methodisch die vielfältigen Geisteskräfte aufbieten, um sich mit dem Mysterium und den Mysterien zu befassen und sie kundzutun. So wird es ihr gelingen, in einer Kirche, die auf dem Konzil ihren Glauben bezeugt hat, die wissenschaftlichen und volkstümlichen

Glaubensformulierungen dem Glaubensverständnis – das ein Charisma und eine Gabe des Heiligen Geistes zugleich ist – näherzubringen. Wenn wir die Arbeit beobachten, die auf dem Konzil sowohl in den offiziellen Sitzungen als auch in den Kommissionen und selbst auf unzähligen parakonziliaren Zusammenkünften geleistet wurde, so stellen wir fest, daß die Theologen daran einen höchst wirksamen und gewichtigen Anteil hatten, besonders dann, wenn es für sie galt, sich mit den Problemen, Hoffnungen und Vorwürfen der Welt auseinanderzusetzen. Das stellt ohne Zweifel in der soziologischen Geschichte der Konzilien ein neues Faktum dar, und es liegt darin auch ein eminenter Akt der Theologie. Von welcher Tragweite war dieser Akt?

Sobald ein Verhandlungsgegenstand auf die Traktandenliste gesetzt war, ja sobald diese Traktandenliste ins Auge gefaßt wurde, kam es dem Theologen zu, zu bestimmen, wie die Probleme gestellt werden sollten. Er hatte nicht bloß in einem analytischen Inventar der Elemente und in einer Bestandesaufnahme der Meinungen den Stand der Frage zu erheben, sondern zu überlegen, welche psychologischen Momente, auch in der öffentlichen Meinung des «Volkes Gottes», der Suche nach dem Glauben dienen könnten. Zweifellos hat gerade diese Problematik über die innere Orientierung der Debatten entschieden. So hat die Konzilsarbeit an der Konstitution «De Revelatione» ihre Achse gefunden, als man vom Schema der Vorlage, die in Abhängigkeit von der umstrittenen Zwei-Quellen-Theorie ausgearbeitet worden war, abging und zum Grundsatz durchstieß, daß das Wort Gottes in all seinen verschiedenen Übermittlungsweisen eine Einheit bildet. Der Berichterstatter hat am Schluß einer langen Debatte die Kontroverse über die beiden Quellen ausdrücklich an den Rand gerückt und der Konzilsentscheidung ihr Gebiet zugewiesen. Theologisches Wissen, nicht scholastische Kontroverse entschied hier. Desgleichen hat für die Erklärung über die Religionsfreiheit die erste, lange Vorbereitungsetappe darin bestanden, die genaue Richtung zu bestimmen, in der die Suche erfolgen sollte: in Richtung der öffentlichen Bedingungen der Religionsfreiheit, und nicht in Richtung einer theoretischen Definition dieser Freiheit. Bekanntlich bestimmt die Stellung eines Problems seine Lösung, nicht so sehr dem materiellen Inhalt als vielmehr dem Formalobjekte nach. Auf jeden Fall können so die Auseinandersetzung und der Glaube selbst aus Verfilzungen gelöst werden, die ihre Reinheit gefährden.

Eine zweite Funktion der Theologen bestand in der Erarbeitung eines Weltbildes, worin das Glaubenslicht aufscheint und engagiert ist. Denn da der Glaube Glaube im Geist eines Menschen ist, schließt er unbeschadet seiner Transzendenz ein gewisses Weltbild in sich, eine gewisse Auffassung vom Menschen, eine Wesensbestimmung der Gesellschaft, eine Philosophie der Zivilisation, eine Theorie der Zeit und der Geschichte und so fort. In einem nicht ganz eindeutigen Sinn hat man von einer «christlichen Philosophie» gesprochen. Was es auch um diesen Begriff sein mag, so ist es doch klar, daß der Gläubige, selbst auf die Gefahr eines gewissen Relativismus hin, in seinem Glauben eine Anthropologie, ja Kosmologie einbegreift, insofern der Mensch seinen Standort innerhalb der Welt bestimmt. Das Konzil hat uns aufs eindrücklichste gezeigt, welcher Zusammenhang zwischen der Auferbauung der Welt und dem Kommen des Gottesreiches, zwischen der Schöpfung und der heilbringenden Inkarnation besteht. So in der Genese des vielberedeten Schemas dreizehn, die in hervorragender Weise die spezifische Rolle des Theologen in der Theologiegeschichte wie in der Konziliengeschichte illustriert. So auch enthält die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» in ihrer Disposition eine Einleitung, die eine soziologische Analyse der Lage des Menschen und der Entwicklung der Welt wiedergibt. Einige wandten ein, das sei nicht Aufgabe eines Konzils. Und doch ist, unter Berücksichtigung der Relativität, die bei einem solchen Vorhaben in Rechnung zu stellen ist, die Erforschung der «Zeichen der Zeit» eine dem Evangelium entsprechende Tätigkeit des Gläubigen und der Gemeinschaft der Gläubigen, hat sie doch zum Ziel, für den Glauben Zeugnis abzulegen.

Eine dritte Aufgabe des Theologen am Konzil lag in der Erarbeitung von Begriffen und Wörtern, um das Wort Gottes auszusagen und es so zu übermitteln, daß es gut und fruchtbar aufgenommen wird. Die Wörter bedürfen auf der elementarsten Ebene einer grammatikalischen, etymologischen, psychologischen Klärung, die im Zusammenhang mit Kontexten jeder Art vorzunehmen ist und mit einem feinen Gefühl für die *aura*, die ihnen ihre geheimste Macht verleiht. Es ist Aufgabe des Theologen, mit seinem exegetischen Rüstzeug den Sinn der Wörter zu bestimmen, von denen der Bischof und der Seelenhirt Gebrauch machen werden. Dabei ist mit den Grundwörtern des Evangeliums zu beginnen: Bund, Reich, Opfer, Gnade, Freiheit, Mysterium und so weiter. Der Theologe ist ein

«Philologe», ein Liebhaber von Wörtern, schon bevor sie im Apostolat verwendet werden, ein Liebhaber von Wörtern, in denen heute die Botschaft des Evangeliums Fleisch und Blut annimmt, damit sie menschlich glaubwürdig und aktuell ist.

Selten war ein Konzil so wortschöpferisch wie das Zweite Vatikanum, das zwar nicht aus dem Nichts erschuf, aber in die offizielle Fachsprache des kirchlichen Glaubens Begriffe einführte, die dem Vokabular profaner Disziplinen entnommen sind. So hat in die offiziellen Dokumente der Kirche eine ganze Reihe von Wörtern Einzug gehalten, die die Wirklichkeiten des gesellschaftlichen Lebens in einer Industriezivilisation ausdrücken. So ist zum Beispiel *socialisatio* – ein Wort, das noch nicht in die Enzyklika «Mater et Magistra» Eingang gefunden hatte, die doch die Sachlage so kategorisch schildert – trotz der mehrfach geäußerten Bedenken von nun an in die Analyse des menschlichen Daseins eingegangen und mit ihm das Vokabular der Kollektivsoziologie bis zum Begriffe der «menschlichen Gemeinschaft» (Pastoralkonstitution, I, Kap. 2). Der Begriff «Soziallehre» wurde auf Anraten der Experten vermieden. Die Worte *communio*, *communitas* und die damit verwandten Bezeichnungen, die auf die Kirche angwandt werden, haben ihre volle Sinnfülle gegenüber den juridischen Vokabeln erhalten, insoweit das Verständnis des Mysteriums über die Analyse der Strukturen den Vorrang erhielt. Eine weitere Wortfamilie mit Begriffen, welche die geschichtliche Wirklichkeit ausdrücken: *historia*, *evolutio*, *progressus*, *dynamismus* usw. schließen den Wandel der Welt wie die Evolution der Menschheit in sich und deuten gleichzeitig auf die Notwendigkeit hin, daß der Laie in der Welt zugegen ist, und auf das Gesetz der christlichen Heilsökonomie selbst. Was endlich die klassische Terminologie dogmatischen Einschlags betrifft, so haben die Fachmänner der Exegese der Grundtendenz des Konzils entsprechend die biblische Sprache zur Geltung gebracht, unter der, wie ein Beobachter gesagt hat, die kirchenrechtlichen oder scholastischen Begriffe «dahingesunken» sind. Es fällt zum Beispiel auf, daß man für das Begriffspaar Natur – Gnade, das in der theologischen Analyse gewiß vollauf begründet ist, mit Vorliebe die konkreten Ausdrücke der Schrift verwendet hat.

Ein anderer, spezifischer Sektor des Einsatzes der Theologen im Konzil lag in der Ergründung der Ursachen, um so die göttlichen und menschlichen Wirklichkeiten, über die man sich aussprach, zu verstehen. Der klarste Fall ist der des Atheismus. Schon zu Beginn der Debatten erklärte Msgr. Guerra, Weihbischof von Madrid, in einer entscheidenden Intervention, daß es nicht darum gehe, eine abstrakte und globale Verurteilung auszusprechen, sondern die Ursachen zu erkennen, die seine Entstehung erklären.

In mehreren Fällen hingegen wollte das Konzil als solches sich nicht auf die Fahndung nach den Ursachen einlassen, da dies Sache der Wissenschaft sei, wie Aristoteles gesagt habe, und da man sonst von der einfachen Bezeugung des Evangeliums zu rationalen, theologisch-wissenschaftlichen Erklärungen übergegangen wäre. Wir finden hier die in der Disziplin der *loci theologici* klassische Unterscheidung zwischen der Glaubenspromulgation, welche die Kirche auf einem Konzil vornimmt, und der theologischen Wissenschaft, zu der das Magisterium, sofern sie sich innerhalb der rechten Lehre bewegt, nicht Stellung zu nehmen hat, weder zu den rationalen Schlüssen noch zu den verschiedenen Meinungen noch zu den systematischen Konstruktionen. Die Grenze zwischen den beiden Bereichen ist zwar beweglich, aber sowohl für die Transzendenz des Wortes Gottes wie für die Freiheit der Theologie in ihren «Fragen» konstitutiv.

Die Hörbereitschaft des Theologen läuft nämlich nicht auf einen solchen Gehorsam hinaus, worin die von ihm wissenschaftlich erarbeiteten Feststellungen, Untersuchungen, Schlußfolgerungen sich einfach nach der Autorität zu richten hätten. Die Theologie hat ihre Gesetze, die nicht mißachtet werden dürfen, selbst nicht um noch so guter Zwecke willen. Gewiß gelten diese Gesetze nur innerhalb der Glaubensregel, und es kann der Fall eintreten, daß dunkle Spannungen es nicht zu dem von beiden Seiten erwünschten spontanen Einvernehmen kommen lassen. Darüber könnte nur der verwundert sein, der sowohl den Inhalt des göttlichen Mysteriums als auch die menschliche Wirklichkeit, der es übermittelt wird, als etwas Mathematisches ansähe. Das wäre eine zweimal falsche, intellektualistische Einstellung, gegen die Natur wie Geschichte der Theologie protestieren. Die Theologiegeschichte lehrt uns vieles, und darunter als erstes, daß ein feinfühliges Verständnis des Glaubens und seines Inhaltes eine geduldige Unterscheidung erheischt. Richard Simon, der gegenüber Bischof Bossuet diese Geduld nicht immer aufbrachte, bleibt der erstaunliche Vorläufer der Bibelkritik. Gegen die unrechtmäßige Besetzung neuer Länder und die politischen Methoden der Indianermission nahm Vitoria auf seinem Lehrstuhl zu Salamanca Stellung, unge-

achtet des Einspruchs hoher Funktionäre, die sich weder an das Naturrecht noch an das Evangelium hielten. Die apostolische Theologie Lacordaires wahrte gegenüber den Bischöfen, denen die Ereignisse über den Kopf gewachsen waren, hochgemut ihre Freiheit. Als auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil Msgr. Pellegrino, Erzbischof von Turin, für die Freiheit der Forschung in der Theologie wie in andern Bereichen eintrat, erinnerte er daran, daß er einen Theologen getroffen habe, der in unfreiwilligem «Exil» weilte, weil er Meinungen geäußert hatte, die wir heute zu unserer Freude in den päpstlichen Verlautbarungen und in den Konzilsdokumenten finden. Bekanntlich steht dieser Fall nicht einzig da.

Trotz aller dieser Mißverständnisse bleibt der Theologe «technischer Assistent», wie man heute auf andern Gebieten sagt. Er steht im Dienste des Episkopats und dessen lehramtlicher und apostolischer Funktion in ihrem ganzen Umfange: Schriftauslegung, Sinn für die Tradition, Hinhorchen auf die Kirche sowohl als Glaubensorgan wie als Ort des Geistes, als strukturierte und lebendige Gemeinschaft. Nicht ein institutioneller oder intellektueller Formalismus, sondern eine aktive Beteiligung auf einem konkreten Gebiet ist somit der wahre «Ort» der Reflexion für den Theologen. Erinnern wir beispielsweise an den Bereich der missionarischen Theologie, auf dem unter dem Gesetz der Treue zum Episkopat in Lehre und Praxis in außerordentlicher Weise die komplementären Charismen spielen, die der Theologe auf die für sie notwendige Ebene des *intellectus fidei* hebt. Daraus schöpft der Episkopat eine Erneuerung seines kollegialen Bewußtseins in der einen, katholischen Kirche.

Die theologische Wissenschaft

So haben wir in der Haltung des Zweiten Vatikanums ein ausgezeichnetes Beispiel für die klassische These *De necessitate theologiae*, ein Beispiel, das notwendigerweise um so bedeutungsvoller ist, als es dem Konzil darum ging, der Bezeugung des Evangeliums in der Welt von heute den Vorrang zu geben gegenüber der Erörterung und Zurückweisung von Irrtümern. Damit wird das Feld der Theologie, der theologischen Wissenschaft umrissen, die sich weder auf zweckdienliche Apologetik noch auf scholastische Tüfteleien noch auf «Konklusionen» aus dem Offenbarungsgut noch auf mehr oder weniger problematische Meinungen beschränkt. Sie ist ein spekulatives und praktisches Verständnis in dem Sinn, den diese beiden Begriffe in der nun dahingeschwundenen Sprache des Mittelalters hatten. Gegenüber einer rein empirischen Pastoral, einem summarischen Supranaturalismus, einem zu kurzatmigen exegetischen Positivismus, einem allzuweitgehenden Dogmatismus ist die Theologie eine Lebensnotwendigkeit für die Kirche; ohne sie geht dem Volk Gottes in der Welt der Atem aus.

Im Licht dieses erhabenen Beispiels können wir auch die Gesetze, Methoden, Strukturen, Dynamismen dieser Theologie besser verstehen und illustrieren. Werfen wir rasch einen Blick auf sie.

Legitimieren wir zunächst das Wort «theologische Wissenschaft». Selbstverständlich ist die Theologie nicht Wissenschaft im modernen Sinn von experimentaler, positiver Erfassung der Naturphänomene, sondern im ursprünglichen, aristotelischen Sinn einer rationalen, organischen Erkenntnis einer Gegebenheit innerhalb der Glaubenszustimmung des Gläubigen. Natürlich werden die rationalen Mechanismen der «Wissenschaft» nicht ohne weiteres in die Erkenntnis des Mysteriums Gottes übernommen, aber wir müssen doch vertrauensvoll und freudig dem Verstand die Möglichkeit geben, innerhalb der Glaubenszustimmung seine Natur und sein Leben zur Geltung kommen zu lassen. Halten wir deshalb daran fest, daß diese intellektuelle Reflexion, diese *cogitatio* (Augustinus; Thomas), die innerhalb dieser Zustimmung den natürlichen Gesetzen des Geistes entsprechend sich abspielt, in der Konnaturalität des Glaubens ihre Qualität, ihre Autonomie, ihren Wert hat, aber über die affektiven, persönlichen Erlebnisse dieses Glaubens hinaus. Wir müssen hier auf der zweifachen Ebene der intellektuellen Aktivität und der Objektivität ein Niveau einhalten.

Seien wir somit darauf gefaßt, daß in einer konsubstantiell inkarnierten Intelligenz alle Kräfte des menschlichen Geistes ins Spiel treten, der ganzen psychologischen und erkenntnishaften Seite seiner Natur nach. Eine Theologie darf sich nicht auf die strukturellen Verstandesoperationen beschränken. Sie darf die Gesamtschau des Glaubensgutes, die zahlreichen Bilder, in denen sich das Wort Gottes kundtut, die Gestalten und Gleichnisse des Evangeliums, die geistigen und kultischen Sinnbilder, deren sich die Offenbarung des Mysteriums bedient, die negativen Wege zu Gott und das, was die *praxis Ecclesiae* in sich schließt, nicht von sich fernhalten; sonst wird die Verbindung zu ihren Wur-

zeln unterbunden, ihre Erkenntniskraft beeinträchtigt, und ihr Zeugnis ist nicht mehr echt menschlich.

Damit ist keineswegs gesagt, daß der spezifische Akt der Verbegrifflichung unnötig und unnütz sei. Manche haben eine Abneigung gegen ihn, sei es, weil sie in ihm eine Gefahr für die Reinheit des Glaubens wittern, sei es, weil sie ihn als ein aristokratisches, intellektualistisches Verfahren ansehen. In Wirklichkeit aber ist es eine Operation, die dem Menschen eigen ist, selbst dann, wenn die Intuition sie auslöst und die schweigende Kontemplation sie zu Ende führt. Welch bewundernswertes, schwer herzustellendes Gleichgewicht der theologischen «Raison», deren «Raisons» dem Mysterium nicht adäquat sein können! Die Arbeiten des Konzils mit Einschluß der äußerst genauen Ausarbeitung der Texte und des Wortlautes in den Kommissionen sind ein treffliches Beispiel dafür, wie diese «Vernunft» arbeitet.

Alle Formen, der ganze Apparat, der ganze reiche Gehalt dieser Vernunft können sich entfalten, wenn nur die epistemologischen Werte abgewogen und die Ehrfurcht vor dem Glauben selbst bei größter Wißbegier nicht verletzt wird. Abälard und später die ausgehende Scholastik wußten einst diese Ehrfurcht nicht zu wahren. So schreiten wir von der einfachen Nominaldefinition, die kaum über die Aussage der Bibel hinausgeht, bis zur Ableitung von «Konklusionen», die freilich eine Grenzoperation und für die Theologie nicht charakteristisch ist. In diesen Formen und auf diesen Ebenen muß das Konvenienzargument situiert werden, dessen Benennung den epistemologischen Gehalt des Glaubens nicht ganz wiedergibt und das zweifellos sowohl dem Gegenstand des Glaubens wie der Zurückhaltung des Gläubigen am meisten angepaßt ist.

Unter all den Mitteln, die dieser *cogitatio fidei* zu Diensten stehen, weisen wir auf die Analogie des Glaubens hin, in der schon das Erste Vatikanum eine eminente Verstandesoperation des Gläubigen sah und die auf dem Zweiten Vatikanum beständig verwendet wurde, was zu einer selten anzutreffenden Homogenität der verschiedensten Texte, Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen und Botschaften führte.

Schließlich gehen wir so weit, daß wir auch Notwendigkeit und Wert der theologischen *Systeme* anerkennen. Über diese fällt das Lehramt der Kirche, erst recht auf einem Konzil, dem es ganz und ausschließlich um die Glaubensbezeugung ging, kein Urteil, außer das der Orthodoxie, selbst wenn das System manchmal bis an die Grenze geht, wie in der bekannten Kontroverse über die Eucharistie. Doch die Systematisierung, das heißt der Vorgang, worin man das gesamte Offenbarungsgut zu einem umfassenden Ganzen aufbaut, dessen Grundlinien ausgewählte Prinzipien bilden, entspricht einem Bedürfnis des menschlichen Geistes. In einer Welt, worin die Ideologien die menschlichen Bestrebungen und das Schicksal der Völker bestimmen, wäre es schlimm bestellt um einen «Evangelismus», der von einer solchen Strukturierung nichts wissen wollte. Die Relativität der getroffenen Optionen läßt sich ganz gut mit dieser Notwendigkeit vereinbaren. Der Pluralismus beeinträchtigt die Freiheit des Glaubens nicht.

Zum Schluß betonen wir, wie dringlich es ist, daß das theologische Wissen eine epistemologische und funktionelle Einheit bildet. Der Fortschritt, den die moderne Theologie in ihren Forschungen und Methoden erzielt hat, führte zu nützlichen Einteilungen: spekulativ – praktisch, positiv – spekulativ, Moral – Kasuistik, Asketik – Mystik, scholastische Theologie – spirituelle Theologie, und, in neuerer Zeit, Pastoraltheologie, Missionstheologie und so fort. Doch diese Einteilungen gaben rasch ihrem Gewicht nach; man muß ihre Anwendung kontrollieren. Unbestreitbar ist die Theologie des Konzils gegenüber der Zerstückelung der Schultheologie in Spezialfragen durch ihre Einheit, ihren synthetischen Wert charakterisiert, so daß es schwerhalten wird, ihre Texte auf die Sparten der Handbücher aufzuteilen. Das Wort Gottes wie das hohe Leben des Geistes streben nach der Einheit als dem Zeichen der Vollkommenheit, worin Erkenntnis und Tun eins werden. Die theologische Wissenschaft ist eine Weisheit.

Übersetzt von Dr. August Berz

MARIE-DOMINIQUE CHENU

Geboren am 7. Januar 1895 in der Nähe von Paris, Dominikaner, 1918 zum Priester geweiht. Er studierte am Angelicum und doktorierte 1920 mit: Sur la Contemplation. Er dozierte am Saulchoir Theologiegeschichte und war Professor an der Sorbonne. Er publizierte: La théologie comme science au XIII[e] siècle ([3]1957), Pour une théologie du travail (1955) und ist Mitarbeiter an: Revue des sciences philosophiques et théologiques.

Herbert Hammans

Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung

Eine Entwicklung des Dogmas hat es in der Kirche zu allen Zeiten gegeben. Die Reflexion auf Wesen, Grenzen und Faktoren einer solchen Entwicklung kam jedoch in der katholischen Theologie erst im 19. Jahrhundert auf als Folge des Vormarsches des Entwicklungsgedankens in Philosophie und Wissenschaft und des Entstehens der Dogmengeschichte. Innerhalb der Kirche verlangten die Philosophie Anton Günthers, der Modernismus, schließlich die dogmatischen Definitionen der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Mariens eine Erklärung dieses Phänomens.

Die Tübinger Katholische Schule bemühte sich in ihren großen spekulativen Vertretern J. S. Drey, J. A. Möhler und J. E. Kuhn um eine Darlegung der katholischen Auffassung vom Fortschritt des Dogmas, die heute noch weiter wirkt. J. H. Newman wurde durch sein eigenes Leben zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit diesem Phänomen gezwungen. Ihr Ergebnis ist der großartige «Essay on the development of christian doctrine» (1845). Die scholastische Theologie dieses Jahrhunderts, die sich aus den genannten Gründen mit der Dogmenentwicklung zu befassen hatte, blieb in rein verstandesmäßigen Kategorien: Entfaltung ist Erhebung des in einem Urteil eingeschlossenen zum expliziten Wissen. Das Ergebnis der Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem Modernismus schließlich blieb, auf ihre Breite bezogen, recht dürftig. Einzelne Gedankengänge bei verschiedenen Theologen können allerdings Wege zu einer umfassenden Erklärung weisen, vor allem die weiter unten zu entfaltende Vertiefung des Traditionsbegriffs durch M. Blondel.[1]

Die neueren Versuche seit dem Abflauen der Auseinandersetzung mit dem Modernismus, also etwa seit dem Ende des 1. Weltkrieges, zur Lösung des verwickelten Problems lassen sich etwas grob in drei Gruppen einteilen: die historischen, die intellektualistischen und die theologischen Erklärungen.

Die historischen Erklärungen bemühen sich, an sich zu Recht, die explizite Kenntnis der Glaubenswahrheiten in möglichst frühe Zeiten zurückzuverlegen. Denn sie nehmen an, daß schon in apostolischer Zeit ein irgendwie ausdrückliches Wissen von später definierten Dogmen bestand. Da diese Versuche aber zu historischen Unmöglichkeiten führten und von der unnötigen Voraussetzung ausgingen, der Spielraum der Dogmenentwicklung sei nur ganz gering, wurden sie ziemlich allgemein aufgegeben.[2]

Im 19. Jahrhundert griffen die Theologen scholastischer Richtung zur Erklärung unseres Problems auf das kontroverse Thema des dogmatischen Wertes eines theologischen Schlusses zurück, d. h. einer mit Hilfe eines Syllogismus aus einer Offenbarungsaussage gewonnenen neuen Aussage. Sie wenden diese seit der Spätscholastik in ganz anderem Zusammanhang entstandenen Überlegungen in der Weise auf unsere Frage an, daß sie ein neues Dogma als logisches, durch Schlußfolgern

gewonnenes Äquivalent der urchristlichen Offenbarungsgegebenheiten ansehen. Der Unterschied zwischen den drei bedeutenden Vertretern dieser intellektualistischen Erklärung der Dogmenentwicklung, R. M. Schultes, F. Marin-Sola und M. Tuyaerts, deren Werke fast gleichzeitig erschienen,[3] besteht dabei in folgendem: R. M. Schultes erklärt, nur das formell implizit Geoffenbarte sei definierbar; M. Tuyaerts und F. Marin-Sola dagegen gehen weiter und sehen auch das virtuell Geoffenbarte, das durch einen eigentlichen Syllogismus mit einem neuen Begriff abgeleitet wird, als von Gott bezeugt und daher als Dogma definierbar an. Für die scharfsinnigen Begriffsanalysen beider Richtungen muß auf die theologischen Lehrbücher verwiesen werden. Beide Thesen, die viele Anhänger fanden, wurden einer gründlichen philosophischen, theologischen und für ihre Begründungen aus der Geschichte historischen Untersuchung unterworfen[4] und lassen sich in ihrer Radikalität und Einseitigkeit nicht mehr halten.

Das Ungenügen an diesen Erklärungen der Dogmenentwicklung durch rein logische Explikation, die Beschäftigung mit der Glaubenswahrheit von Mariens leiblicher Aufnahme, die tiefere Kenntnis der Gedanken der Tübinger und Newmans, Einflüsse moderner Philosophie, schließlich der kirchliche und theologische Wandel der letzten Jahrzehnte ließen nach einer adäquateren Synthese aller Faktoren dieser Entwicklung suchen. Ihre Versuche werden als theologischer Typ der Erklärung bezeichnet, weil sie die «theo»-logische Eigenart der Dogmenentwicklung, die ein einmaliges Phänomen ist, besser beleuchten. Dabei hat seit den großen Werken von Schultes und Marin-Sola noch niemand es unternommen, eine umfassende Theorie vorzulegen. In Auseinandersetzung mit den bisherigen Versuchen werden verschiedene Gesichtspunkte hervorgehoben und Einzelfaktoren herausgestellt. Deshalb kann auch hier nur ein Überblick geboten werden, der die einzelnen Faktoren etwas lose aneinanderreiht. Dabei darf nie vergessen werden, daß alle Elemente des kirchlichen Glaubenslebens kraft der ihnen innewohnenden Dynamik an der Entfaltung der Offenbarung beteiligt sind, so daß gerade hier die Reduktion auf ein Prinzip unmöglich ist. Schließlich muß man sich bewußt bleiben, daß eine vollständige Theorie erst dann möglich ist, wenn die Dogmenentwicklung abgeschlossen ist, also faktisch für uns nie. Deshalb ist die Dogmengeschichte immer wieder überraschend, wie alle Geschichte einmalig, nicht in gleichbleibende Gesetze einzufangen und daher auch nicht unter Berufung auf solche Gesetze anzufechten.

1. Die Offenbarung

Sehr wesentlich für eine angemessene Theorie der Dogmenentwicklung ist der Begriff der Offenbarung. Deshalb lautet der Vorwurf vieler Theologen gegen die Vertreter der intellektualistischen Richtung, sie setzten zu sehr voraus, daß die Offenbarungswahrheit zunächst und immer in eigentlichen Sätzen ausgesagt wird. Den Ausgangspunkt der Dogmenentwicklung bildet dann ein Komplex von formulierten Urteilen. Offenbarung ist aber doch zuerst ein Geschehen, Selbstmitteilung Gottes an den geschaffenen Geist. K. Rahner, dem wir die gründlichsten Überlegungen zu unserem Problem verdanken,[5] betont: «Offenbarung ist im ersten Ansatz nicht die Mitteilung einer bestimmten Anzahl von Sätzen, ...sondern ein geschichtlicher Dialog zwischen Gott und den Menschen, in dem etwas geschieht und die Mitteilung sich auf das Geschehen, das Handeln Gottes bezieht...» Dieses Geschehen ist Selbstmitteilung Gottes, endgültig und unüberbietbar. Denn erschlösse Gott sich nicht selbst, wäre sein Reden nicht nötig, da er alles andere außer sich, worüber er sprechen könnte, auf dem Weg der realen Schöpfung dieses mitgeteilten Endlichen geben könnte. Erschließt er sich aber selbst, braucht es im Empfänger der Offenbarung das innere Licht der übernatürlich erhebenden Glaubensgnade. Geschähe das nämlich nicht, so käme die Rede Gottes unter das subjektive Apriori des menschlichen Geistes und wäre so notwendig depotenziert zu einem Moment des Selbstverständnisses der bloßen Kreatur, darum also keine wirkliche Selbsterschließung Gottes mehr. Zur Offenbarung gehört damit der Hl. Geist als streng übernatürliche Selbstmitteilung Gottes. Damit ist für die Erkenntnis der Offenbarung ein eigener Sachverhalt gegeben; im Bereich des natürlichen Erkennens gibt es zwei Weisen des Erkennens: entweder hat man eine eigentliche Erfahrung der Wirklichkeit in sich oder in ihrer Wirkung, oder man ist auf das Zeugnis anderer angewiesen. Weil wir als Glaubende auf das im Wort geschehende Zeugnis von der Offenbarung angewiesen sind, schließt man zu schnell, daß die Offenbarung nach der zweiten Weise der Erkenntnis zu denken ist, als bloßes Wortzeugnis. Aber im gnadenhaft ankommenden Wort der Offenbarung ist die höhere Mitte gegeben: im Wort ist die Sache selbst gegeben. Das

gilt nicht nur für die offenbarungskonstitutive apostolische Zeit, sondern auch für die nachapostolische Zeit der Kirche, in der die Dogmentwicklung sich vollzieht. «Geist und Wort bilden zusammen die dauernd wirksame Möglichkeit einer Erfahrung, die grundsätzlich dieselbe ist wie die der Apostel, wenn sie auch immer wesentlich, weil auch vom überlieferten Wort der Apostel getragen, auf der der Apostel aufruht und diese weiter fortsetzt...»[6]

In diesem Ansatz dürfte das bis zum Trienter Konzil sich erhaltende Theologumenon von einer Fortdauer der revelatio und inspiratio in der Kirche aufgenommen sein, das nicht als eine noch ungenügende Terminologie erklärt werden kann, sondern ein lebendiges Bewußtsein dessen zeigt, daß sich die Offenbarung adäquat genommen immer aus einem äußeren und einem inneren Moment zusammensetzt.[7] Natürlich darf bei aller Betonung des Wirklichkeitsaspekts der Offenbarung nicht ihre Artikulation im Wort übersehen oder geringgeschätzt werden.

Offenbarung als äußerer Vorgang geschieht aber nicht nur in Worten, sondern auch in Taten. N. Sanders weist darauf hin, daß die durch Christus verwirklichte übernatürliche Ordnung in ihm und seiner Kirche sichtbare Formen angenommen hat, aus denen sich im Laufe der Kirchengeschichte Erkenntnisse ergeben können.[8] H. Rondet sieht auch in den Taten Christi, im Gesamtvorgang seines Lebens und Lehrens Offenbarung, z. B. im Verhalten seiner Mutter gegenüber, durch das er uns den Platz Mariens in der Heilsordnung geoffenbart hat.[9] Ebenso kennt die Konstitution «Dei Verbum» des 2. Vatikanischen Konzils Offenbarung «in Taten und Worten, die beide innerlich miteinander verknüpft sind».[10]

Wie ist nun der ursprüngliche Ansatz von Offenbarung im erkennenden Subjekt zu denken? Hier bietet das Denken Newmans reiche Anregungen. Das Christentum ist, so sagt er, in die Welt gekommen eher als eine Idee denn als eine Institution. Diese Idee besitzt ein Leben. Der Eindruck, den in einer ersten Intuition der Geist von ihr empfängt, ist noch nicht ihr ganzes Verständnis. Sie muß sich im Geist entwickeln, ihre verschiedenen, anfangs noch nicht reflex bemerkten Aspekte entfalten. So entsteht durch das menschliche Denken in seinen verschiedenen Formen, die Newman mit psychologischer Subtilität beschreibt, ein großes Gedankensystem, das doch wenig mehr ist als der Repräsentant einer einzigen Idee.[11]

Dieser Gedanke einer globalen Erfahrung innerhalb des Offenbarungsgeschehens, die den Sätzen vorausliegt und eine unerschöpfliche Quelle für die Artikulation ist, findet sich bei verschiedenen Autoren. M. Blondel hatte schon darauf hingewiesen, daß die kirchliche Tradition nicht nur die Texte voraussetzt, sondern zugleich eine stets sich erneuernde Erfahrung besitzt, die es ihr erlaubt, in gewisser Hinsicht Herrin der Texte zu bleiben, statt ihnen unterworfen zu sein.[12] H. de Lubac nimmt für den Anfang eine ganz konkrete und lebendige Erfassung an, in der zahlreiche Formeln verborgen blieben. Man kann dieses anfänglich gegebene Mysterium «Tout du dogme» nennen.[13] Auf de Lubac beruft sich gern H. M. Köster, vor allem für die marianischen Dogmen, in deren Erkenntnis «ein noch nicht sogleich formulierter, dennoch in sich sehr bestimmter, geistiger Gesamteindruck eine beachtliche Rolle» spielt.[14]

K. Rahner versucht, diese leider philosophisch und theologisch nur wenig erklärten Andeutungen, die deshalb auch scharf angegriffen wurden, ein wenig auszuführen. Es gibt schon im natürlichen Bereich ein nicht in Sätzen artikuliertes Wissen, das Ausgangspunkt einer geistigen Entwicklung ist, die erst fortschreitend zu Sätzen führt. Es entbehrt nie eines gewissen Maßes an reflexer Gesagtheit; es versteht sich sogar durch die fortschreitende Reflexion selbst besser, so daß ursprüngliches, satzloses, wissendes Haben einer Sache und reflexes, satzhaftes Wissen um dieses ursprüngliche Wissen sich gegenseitig bedingende und fortführende Elemente einer einzigen Erfahrung sind. Ein solches ursprüngliches Grundwissen gibt es auch in den Aposteln, in diesem Fall natürlich von der geschichtlichen Offenbarung in Christus entgegengenommen. «Der Christus als die lebendige Mitte zwischen Gott und Welt... ist der Gegenstand einer Erfahrung, die einfacher, gesammelter, schlichter und doch reicher ist als die einzelnen Sätze, durch die man diese Erfahrung ausmünzen kann in grundsätzlich unbegrenztem Fortschritt.»[15] Es kann so innerhalb der apostolischen Zeit schon Theologie, eine Entwicklung geben, ein Fortschreiten von unreflexem geistigem Besitz zu seiner genauen Artikulation, also Dogmenentwicklung innerhalb der Schrift, die K. Rahner als Modellfall aller Dogmenentwicklung ansieht.[16] Grundsätzlich kann es solche globale Erfahrung aber auch in nachapostolischer Zeit geben.

Wir meinen, daß dieser Gedanke, wenn er auch hinsichtlich seiner Herkunft, seiner Begründung, der genaueren Erklärung noch weitere geistige Ar-

beit verlangt, für eine adäquate Erklärung der Dogmenentwicklung viel austragen kann.

Er kann auch helfen, die von der Tradition stets hochgehaltene Fülle der apostolischen Zeit zu erklären, ohne daß man annehmen muß, die Apostel hätten ein in Sätze gefaßtes oder wenigstens unmittelbar faßbares Wissen über alle Offenbarungsinhalte besessen. Explizit wußten sie vieles nicht, aber sie wußten alles, weil sie die ganze Wirklichkeit der Heilstat Gottes ergriffen hatten und in ihr geistig lebten. Und weil sie es wußten in einer erfüllten Weise, ist das Glaubensbewußtsein der Kirche späterer Zeit nicht besser als das einfache der Apostel.

2. Satz und Wort

So hoch man auch die geistige Kraft des unartikulierten Besitzes des «Tout du dogme» ansetzen mag, so sehr bleibt doch dogmatische Entfaltung gebunden an die früheren Aussagen des Glaubens. Diese bestehen nun einmal in Sätzen. Deshalb muß gefragt werden, was diese Sätze genauerhin enthalten, und zwar, um eine grobe Ordnung zu ermöglichen, sowohl, insofern sie von Gott stammen, als auch, insofern sie von Menschen stammen.

Unter den ersten Gesichtspunkt fällt die heute viel verhandelte Frage nach dem Vollsinn der Hl. Schrift, dem sog. sensus plenus. Vor allem J. Coppens hat ihn in den letzten Jahren in verschiedenen Veröffentlichungen propagiert: «Der Vollsinn ist der biblische Tiefensinn, welcher von Gott selbst bei der Revelation und Inspiration eines Gotteswortes, gewöhnlich über das Bewußtsein des Hagiographen hinaus, als im Literalsinn beschlossen, beabsichtigt, intendiert ist.»[17] Der Hagiograph hat diesen Sinn nicht erkannt, denn er ist nicht einfach mit dem Literalsinn gegeben, wohl aber mit ihm homogen. Er wird aus ihm heraus durch neue Offenbarungen, im Lichte der Totalität der Hl. Schrift, im Lichte des Einflusses, den der betreffende Text selbst im Laufe der Glaubensentwicklung ausgeübt hat, klar.

Wie diese Erkenntnis geschieht, suchen einzelne Autoren auch zu erklären. E. Schillebeeckx verweist auf das Glaubenslicht,[18] A. Kolping spricht von einer der Kirche gegebenen, gnadenhaften Hell- und Scharfsichtigkeit, die auch das schaut, was mit Hilfe der natürlichen Sehkraft nur vage, undeutlich geahnt, keineswegs natürlich begründbar aufgewiesen werden kann.[19] K. Rahner weist darauf hin, daß ein menschlicher Sprecher die Folgerungen aus seinen Sätzen nie ganz übersieht, wohl aber Gott. Er kann die Explikation seiner Aussagen von vorneherein wollen. Wird so aus seinen Aussagen etwas abgeleitet, so hat er das Abgeleitete zwar nicht formell gesagt, wohl aber mitgeteilt.[20] Ähnliche Gedankengänge finden wir bei E. Dhanis, der in subtilen Überlegungen nachweist, daß eine Wahrheit nur mittelbar bezeichnet, aber trotzdem formell bezeugt und daher mit göttlichem Glauben festgehalten werden kann.[21]

Auch als menschliches Wort öffnet das Offenbarungswort, also vor allem das Schriftwort, der Ableitung große Bereiche. Der biblische Schriftsteller sagt vieles durch die Art der Komposition. Seine Wiederholungen und seine Anspielungen auf andere Texte lassen seine Absichten erkennen. Außerdem schreibt er als Glied der Kirche, er steht in der Theologie der Kirche seiner Zeit. Daher darf seine Aussage vom Ganzen der Hl. Schrift her ausgelegt werden. Die Eigenart des semitischen Denkens, das offen und dynamisch, auf ein Mehr an Sinn gerichtet ist, verbietet eine Verkürzung der Schriftaussagen auf klar umrissene Prämissen.

Das verbietet die Eigenart menschlicher Sätze überhaupt. Jeder menschliche Satz hat eine gewisse Randunschärfe; durch seine Erklärung läßt sich nicht erschöpfend sagen, was alles mitgewußt und mitgesagt ist. Es kann aber vom Hörer in gleicher Weise mitgehört werden, dann von ihm satzhaft ausdrücklich gemacht werden, vielleicht in Form einer Deduktion, ohne doch den Bereich des vom Sprechenden formell Mitgeteilten zu verlassen. Solche Explikation kann nicht nur von einem Einzelsatz, sondern auch von einer Reihe von Sätzen aus erheben, was in ihnen als Hintergrund und die Einzelaussagen durchherrschende Grundeinstellung mitgedacht und mitgeteilt ist. So arbeitet ja die biblische Theologie.[22]

Hier hilft der Begriff des Verstehens weiter, den B. Welte in die Diskussion eingeführt hat.[23] Offenbarung muß ankommen in einem verstehenden Hören des angesprochenen Menschen. Solches Verstehen darf sich nicht beschränken auf das Mitvollziehen der materialen Mannigfaltigkeit der zu verstehenden Worte, sondern muß durchstoßen zum Verstehen des einen, lebendigen, alles informierenden Lebensprinzips, des Ursprungs der ganzen Wortmannigfaltigkeit. Wenn es sich in dieses Prinzip einschwingt, kann es vom Ursprung her alles andere verstehen und so, darf man fortsetzen, zu Aussagen kommen, die sich aus dem Geist der Offenbarung zwanglos ergeben und sich dann auch in den Worten und Äußerungen, in denen sich der

Geist der Offenbarung bezeugte, enthalten zeigen, ohne daß die Worte dieses Enthaltensein in ihrer nebeneinanderstehenden Mannigfaltigkeit anzuzeigen vermochten.

Über diese Überlegungen hinaus weist K. Rahner darauf hin, daß die objektive Implikation einer Aussage in anderen Sätzen, die wir bis jetzt betrachtet haben, gar nicht genügt, daß man sagen kann, sie sei von der Kirche immer geglaubt worden. Es kann sein, daß etwas objektiv in gewußten Sätzen impliziert ist, aber doch schlechterdings jenseits des Wissens um diese Sätze liegt und deshalb nicht als im Glauben festgehalten bezeichnet werden kann. So fordert er über eine objektive Implikation hinaus eine subjektive, die es ermöglicht, von einer Wahrheit zu sagen, sie sei von der Kirche und den Gläubigen immer schon gewußt worden, ohne doch ausdrücklich und reflex erfaßt gewesen zu sein.[24]

3. Die Logik und ihre Gewißheit

Für die intellektualistischen Erklärungen war der Syllogismus, nach den Regeln der Logik aufgebaut, Weg und Maß des Denkens, das zu neuen theologischen und dogmatischen Erkenntnissen führte. Gegen diese Einengung der Entwicklung, die ihre Wurzel hat in einer Einengung der Theologie auf die Konklusionstheologie,[25] erheben sich manche Einwände. Die Vertreter der intellektualistischen Theorien fragen in erster Linie, ob eine Wahrheit definierbar ist oder nicht. Sie fragen nicht, wie die Überzeugung von ihrer Definierbarkeit in der Kirche entstanden ist. Sie sehen also das Ergebnis, nicht den Weg. Der Weg der Wahrheitsfindung ist aber nicht der syllogistischer Ableitung. Schon im Alltag muß die Folgerung auf ganz anderen Wegen aufgeleuchtet sein, damit wir überhaupt nach den logischen Prämissen suchen können. Schillebeeckx macht darauf aufmerksam, daß diese Denker den logischen Aspekt des Denkens mit dem psychologischen verwechseln. Psychologisch ist das Denken nichts anderes als die Totalität der Erfahrungserkenntnis, die vom Gegenstand beherrscht wird. Der Syllogismus kontrolliert nur seine noetische Gliederung. Die Schlüsse waren schon unbemerkt von Anfang an im Bewußtsein, wo sie von Erfahrungserkenntnis und reflexiver Analyse entdeckt wurden.[26] Zwischen der Logik der Findung und der der Nachprüfung besteht ein Unterschied.[27] Es gibt eine Erkenntnis, die sich aus tausend nur instinktiv erfaßten Beobachtungen integriert, aber, wenn überhaupt, nur schwer in eine Kette syllogistischer Formeln fassen läßt.

Weiter vergessen die Theologen leicht, daß es sich in den Glaubensaussagen um Heilsmysterien handelt, die mit rein menschlicher Logik nicht zu erfassen sind. Das Dogma macht unsere Begriffe bersten.[28] In diese Äußerungen der Diskussion mischten sich allerdings manchmal irrationalistische Töne, die den Wert menschlicher Begriffe in der Theologie überhaupt leugneten. Sie wurden in der Diskussion in ihre Grenzen verwiesen.

Sicher kann gesagt werden, daß das Zustandekommen einer Glaubensüberzeugung in der Kirche nicht durch logische Ableitung erklärt werden kann. Ihre erste Entdeckung wird ja auch gar nicht vom schriftlichen Niederschlag der Offenbarung angeregt werden, sondern eher von der Weise, in der die ein neues Dogma begründenden Wahrheiten in der Kirche verkündigt und vollzogen werden.

Das schließt aber nicht aus, daß zwischen später formulierten Dogmen und ursprünglichen Offenbarungsaussagen ein logischer Zusammenhang besteht, welcher allerdings nicht nur als Zusammenhang zwischen dem Expliziten und dem in ihm formell oder virtuell Impliziten verstanden werden darf. Die neuere geschichtliche und systematische Forschung hat die Abkünftigkeit der rein syllogistischen Denkweise erwiesen.[29] Die schon erwähnte Sprechweise der Schrift, die Eigenart der Theologie, die in der Erforschung ihrer Quellen die Mittel der historischen Wissenschaft eher als die der Mathematik anzuwenden hat, die Eigenart der Geisteswissenschaften überhaupt, in denen es selten ein ganz apodiktisches Argument gibt, sondern das Objekt durch sukzessive Annäherungen erreicht wird, legen doch nahe, der theologischen Überlegung in der Entfaltung des Dogmas den Raum einzuräumen, der dem Denken überhaupt im menschlichen Tun zukommt. Es besteht eine erkennbare Kontinuität in der Dogmengeschichte. Der Zusammenhang zwischen Altem und Neuem ist «nicht ein absolut metahistorischer, sondern liegt (mindestens auch) selber in der Ebene der geschichtlichen Weitersage der ursprünglichen Botschaft und ist so durchaus ein Faktum, das... einer historischen Erkenntnis zugänglich ist».[30]

Theologische Überlegung besagt natürlich nicht, daß diese Überlegung immer zu Gewißheit führt, selbst wenn man darunter nicht die metaphysische Gewißheit eines inklusiven Syllogismus im Sinne Marin-Solas versteht. Wodurch wird aber solche

Gewißheit erreicht? Nach manchen Theologen genügt dafür der übereinstimmende Glaubenssinn der Gläubigen, wenn er wenigstens vom Glaubenssinn des Papstes als der der Kirche anerkannt wird.[31] P. Rousselot, der damit einen Gedanken Newmans aufgreift, ähnlich K. Rahner, weisen auf eine auf wirklichen Motiven beruhende Überzeugung hin, die nur nicht so erklärt werden können, daß sie allen verständlich sind. Diese Überzeugung kann nachher entfaltet werden, ohne daß diese Entfaltung die vorhandene globale Sicherheit in ihrer Verläßlichkeit einholt. Solche Sicherheit gibt es auch in der Theologie. Die Überlegungen des einzelnen Theologen geschehen sozusagen als Angebot an das Glaubensverständnis der Gesamtkirche und an das Lehramt. Erst das Gesamtglaubensbewußtsein der Kirche kann eine theologische Überlegung qualifizieren. Oft wird auch nach einer Entscheidung des Lehramtes die Evidenz ihrer Gründe deutlicher, weil die Entscheidung als getane ihre eigene, innere Evidenz hat.[32]

E. Dhanis, der eine solche Art Sicherheit nicht annehmen dürfte, sucht eine Lösung mit Hilfe der thomistischen Theologie des Glaubenslichtes. Der Glaube ist ohne eine innere, dunkle Einladung des Vaters nicht möglich. Diese Einladung bezieht sich auf die von der Kirche verkündete Offenbarung. Sie kann sich auch auf Ableitungen aus ihr erstrecken, die nur wahrscheinlichen Charakter besitzen. Die Vermutung des einzelnen, diese Wahrheit könne geoffenbart sein, wird durch die wachsende Konvergenz solcher Vermutungen in der Kirche zu einer Gewißheit und kann dem Lehramt als Stütze für eine Entscheidung dienen.[33] Ähnliche Gedanken legen Cl. Dillenschneider und E. Schillebeeckx vor.[34]

4. Die Tradition

Die intellektualistische Erklärung sieht in der Tradition in erster Linie eine Quelle, die neben der Schrift die Offenbarung enthält, so daß man aus ihr Dogmen ableiten kann. Dieser bekannte, doch recht statische Traditionsbegriff konnte weder der Fülle des Phänomens noch der Verflochtenheit von Schrift und Tradition einerseits und Tradition und Kirche andererseits gerecht werden. So bahnte sich in der Theologie seit dem 19. Jahrhundert eine Bemühung an, die nachbiblische Tradition weniger als statische Größe, sondern mehr als dynamischen, lebendigen Vorgang zu sehen (aktive Tradition), der die göttliche Offenbarung, die ihren ersten, von Gott garantierten Ausdruck in der Schrift gefunden hat (objektive Tradition) unter Teilnahme aller Glieder der Kirche bedenkt und auslegt (subjektive Tradition).[35] Sie wird so mehr als deklarative denn als konstitutive Tradition gesehen und in diesem Zusammenhang für eine Erklärung der dogmatischen Entfaltungen interessant.

Gedanken der Tübinger, vor allem J. A. Möhlers, wurden deshalb gern aufgegriffen, daß die Tradition im subjektiven Sinn ist «der eigentliche in der Kirche vorhandene und sich fortpflanzende kirchliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist».[36] Auch nach Newman, der übrigens von Möhler darin unabhängig ist, ermöglicht die vom impliziten Denken erfaßte Idee in der nachapostolischen Kirche eine lebendige und konkrete Interpretation der Quellen, in denen uns die Offenbarung zukommt. Vor allem aber überwand M. Blondel eine zu enge Auffassung der Tradition. Sie überliefert aus der Vergangenheit nicht eine Reihe von ehrwürdigen Sätzen oder Handlungen, sondern die lebendige Wirklichkeit selbst. Sie stützt sich auf die Texte, aber zugleich auf eine Erfahrung, die sich stets ereignet und ihr gestattet, Herrin der Texte zu bleiben. Sie formuliert Wahrheiten, die die Vergangenheit gelebt hat, ohne sie ausdrücken zu können. «Selbst wenn sie etwas entdeckt, hat sie das Gefühl, es nur getreulich wiedergefunden zu haben.» Sie läßt damit übergehen «de l'implicite vécu à l'explicite connu».[37] Die Tradition ist identisch mit der Aktion, diese natürlich im Sinne seiner Philosophie der Aktion verstanden.

Diese Gedanken, die von wenigen Zeitgenossen Blondels aufgenommen wurden,[38] wirken sehr stark in die heutige Theologie hinein. An Stelle vieler Zitate sei A. Liégé angeführt: «Die wirkliche Theorie der Entwicklung ist die lebendige und aktive Tradition, das fortgesetzte Pfingsten.»[39] Ähnlich denken und formulieren M. D. Chenu, Y. Congar, Cl. Dillenschneider, R. Draguet, J. R. Geiselmann, H. de Lubac, H. Rahner, K. Rahner, E. Schillebeeckx.[40] Im Verhältnis zu dieser Richtung haben die Theologen, die das Lehramt mit der Tradition identifizieren, an Gewicht verloren.

5. Der Glaubenssinn

Die Tatsachen der Dogmengeschichte, die zeigen, daß auch das gläubige Volk mit seiner Frömmigkeit an der Entfaltung der Glaubenswahrheit beteiligt ist, die Schwierigkeit, spätere Dogmen in einem stringenten Verfahren aus der ursprünglichen Offenbarungsaussage abzuleiten, die aufblü-

hende Theologie der Kirche und des Laientums legten Gedanken über einen Weg der Erfassung des Geoffenbarten nahe, der meistens Glaubenssinn genannt wird. Der Übereinstimmung der Gläubigen ist in der katholischen Theologie immer ein hoher dogmatischer Wert zuerkannt worden. Ihr Zeugnis ist Mittel zur Erkenntnis der Offenbarungswahrheit. Vor allem Newman hat dem Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens großen Wert zugesprochen.[41] Von diesem feststellbaren Glaubenskonsens ist zu unterscheiden der Glaubenssinn, eine Art spontaner Urteilskraft in Dingen des Glaubens. Für Newman ist er nichts anderes als der illative sense, der Folgerungssinn der Gesamtkirche.[42] Marin-Sola führte ihn als erster in die scholastischen Theorien der Dogmenentwicklung ein; auch das Lehramt kennt ihn und seine Kraft.[43]

Klar ist, daß er unter dem Einfluß des Glaubenslichtes und der Gaben des Hl. Geistes steht. Weniger klar ist, an welches natürliche Substrat dieses Wirken anknüpft. M. D. Koster, der den Glaubenssinn sehr hochschätzt, sieht im Sinn «die mit Lust und Neigung verbundene Empfänglichkeit und Anpassungsfähigkeit des Geistes, wie sie auf das ihm Zukömmliche und Eigentümliche im einzelnen geht.»[44] Seine theologische Interpretation des Glaubenssinnes steht leider auf recht schwachen Füßen, da er seine Quellen überfordert. C. Balic beruft sich auf Grundsätze, die in einer verborgenen, sozusagen instinktiven Tätigkeit angewandt werden, J. Filograssi auf Sympathieurteile, die aus einem habituellen Wissen hervorgehen, Cl. Dillenschneider, der das gründlichste Werk zu diesem Thema vorlegte, auf einen dem spontanen Erkenntnisvermögen von Gott geschenkten, erfahrungsmäßigen Kontakt mit dem Glaubensobjekt.[45] M. Seckler führt ihn zurück auf «eine in der Dynamik des Geistes gründende Erkenntnis unreflexer Art, die sich des Logischen bedient, ohne darin aufzugehen, da das Objekt der Glaubenserkenntnis gleichzeitig Prinzip dieser Erkenntnis ist».[46] Hinzuzufügen wären noch die oben angeführten Darlegungen K. Rahners, H. Rondets, P. Rousselots über die Logik der Findung.

Alle Theologen, die sich mit dem Glaubenssinn befassen, warnen vor seiner Überschätzung. Der sich aus ihm ergebende Glaubenskonsens ist schwer zu bestimmen, der Glaube großer Teile des Volkes ist schwach, neigt zu Einseitigkeiten, ist für subtile Fragen nicht brauchbar. Das Urteil über ihn steht dem Lehramt zu, das ihn schon vorher anregte und überwachte, aber auch gehalten ist, ihn zu berücksichtigen.

6. Die Erfassung des Geoffenbarten als Dogma

Eine dogmatische Entwicklung führt dazu, daß eine Wahrheit von der Kirche reflex als von Gott geoffenbart erkannt wird. Wie geschieht der Übergang ins reflexe Bewußtsein der Kirche? K. Rahner macht als erster auf dieses zentrale Problem der Dogmenentwicklung aufmerksam.[47] Weder die Berufung auf die kirchliche Definition noch auf die Schlüssigkeit der vorher angestellten Überlegungen, die ja keine Glaubenssicherheit bieten, noch auf das durch sie bloß gegebene Recht der Kirche, zu definieren, können diese Frage beantworten. Denn die Erkenntnis dieses Rechtes begründet noch nicht das Plus von Zustimmung, das im Glauben vorhanden ist. Ein ähnliches Problem besteht bei jeder freien Entscheidung, der eine Einsicht vorausgeht, die aber trotzdem, wenn sie gefällt wird, ihre eigene, nur ihr erreichbare Evidenz besitzt.

K. Rahner macht darauf aufmerksam, daß eine verwandte Frage besteht beim Übergang von der qualitativ niederen Stufe der praeambula fidei zum Glauben, wenn es ich auch in unserem Fall um den Glauben der ganzen Kirche handelt, den sie sich allmählich reflex vergegenwärtigt; außerdem geschieht er von einer schon geglaubten Offenbarung aus, nicht vom Nichtglauben. Deshalb kann er fordern, für diesen Übergang auf Überlegungen über die «Analysis fidei» zurückzugreifen. Ansätze dazu finden wir bei Newman, der durch die Berufung auf den illative sense sowohl die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung als auch die Erkenntnis der Offenbartheit einer Einzelwahrheit erklärt, in Rousselots Gedanken über die «Augen des Glaubens», in einigen Ansätzen Dhanis', Rondets und Schillebeeckxs.

7. Das Lehramt

Die Vorlage durch das kirchliche Lehramt macht eine Offenbarungswahrheit zum Dogma. Auch im Entstehen schon hängt die dogmatische Entwicklung vom Lehramt ab, weil die außeramtlichen Faktoren vom Amt her und auf das Amt hin in der vom Amt geleiteten Gemeinschaft des Glaubens denken.

Weil mit der kirchlichen Vorlage gegeben ist, daß die Entwicklung, die zu ihr führte, legitim war, lag

es nahe, auf die fundamentaltheologische Rechtfertigung des Amtes allein zurückzugreifen, um jede dogmatische Entwicklung zu rechtfertigen. Diesen Weg sucht R. Draguet zu gehen, allerdings nur für den Fall, daß ein historischer oder rationaler Beweis nicht möglich ist.[48] L. Charlier und R. Spaemann sprechen von verschiedenen Überlegungen herkommend unseren theologischen Begriffen die Fähigkeit ab, zu einem eindeutigen theologischen Erkenntnisfortschritt zu kommen, weshalb nur das Lehramt unter Wirkung des Geistes die notwendigen Aussagen formulieren kann.[49] Cl. Dillenschneider schreibt dem Lehramt ein besonderes Charisma des Eindringens und Unterscheidens zu, wenn eine rationale Ableitung nicht zur Sicherheit führt.[50] Aus ähnlicher Wurzel kommt die Behauptung, ein Theologe könne grundsätzlich, nicht nur faktisch, eine Wahrheit nur unter dem Lichte des Lehramtes aus der Offenbarung erkennen, oder eine von Theologen festgestellte Erkenntnislücke könne durch den Beistand des Geistes in der kirchlichen Definition ausgefüllt und beseitigt werden.[51]

Gegen diesen theologischen Agnostizismus wenden sich energisch Y. Congar und K. Rahner; sie weisen darauf hin, daß das Lehramt materiell auf die Vorlage aus der Kirche angewiesen ist, daß die Theologie auch nach einer Definition noch die Aufgabe hat, ihre Legitimität nachzuweisen, auch wenn die Kirche sich in ihren Entscheidungen auf ihre Autorität, nicht auf rationale Deduktionen beruft. Eine Reduktion der Theologie der Dogmenentwicklung auf die Lehre vom Lehramt würde den Glauben in Einzelsätze atomisieren, die nur in der Autorität des Lehramtes geeint wären. Glaube wäre Gehorsam.[52]

8. Der Geist und die Gnade

Alle theologischen Überlegungen über die Dogmenentwicklung sind sich darüber klar, daß das Wehen des Geistes die dogmatische Entfaltung bewegt. Sie versuchen, dem Geist nicht nur negative Funktionen zuzuschreiben, als ob er bloß das Lehramt in der Definition oder die Entwicklung als Vorgang von Irrtümern bewahre, sondern sein Wirken positiv zu sehen. So spricht man von Erleuchtung des Verstandes und Inspiration des Willens, von seiner Lenkung auch der Ereignisse profaner Geschichte in seiner übernatürlichen Vorsehung, so daß «jede Tatsache der Zivilisation der Ausgangspunkt einer Lehrentwicklung in der Kirche sein kann».[53] Dillenschneider fordert zur Erkenntnis der göttlichen Logik, die die ursprüngliche Offenbarung und den entwickelten Glauben verbindet, den Glaubenssinn und ein besonderes Charisma der Unterscheidung; ähnlich fordern die Anhänger des Vollsinnes eine gnadenhaft der Kirche gegebene Hell- und Scharfsichtigkeit.[54]

Vor allem betont O. Semmelroth das Wirken des Geistes in der Entfaltung des Dogmas.[55] Er vergleicht das Offenbarungswort mit dem Gottmenschen selbst. Wie es in ihm menschlichen Leib, menschliche Seele und darin verborgen den göttlichen Logos gibt, so gibt es im Offenbarungswort Wortleib, Wortsinn und in ihnen verborgen ein drittes göttliches Prinzip, das erst, wie ja auch der Logos im Gottmenschen, durch das führende Wirken des Geistes erkannt wird.

Auch habituelle Faktoren, die Glaubenskraft, das Glaubenslicht wirken ununterscheidbar auf die Dogmenentwicklung ein. Dhanis beruft sich, wie gesagt, auf das Glaubenslicht, um klären zu können, wie Wahrheiten, die an sich nur mit Wahrscheinlichkeit aus dem Offenbarungsschatz abgeleitet werden können, doch sicher als von Gott angenommen werden können.[56] Auch E. Schillebeeckx fordert einen streng übernatürlichen Ausgangspunkt, da es sich hier um eine Glaubensentwicklung handelt.[57] Er sieht ihn im Glaubenslicht, durch das wir zum Glauben an die äußere Wortoffenbarung angeregt werden. Sie wird durch verschiedene Faktoren entfaltet. Das Glaubenslicht gewährleistet den Offenbarungscharakter einer so entwickelten Wahrheit. Es ist allerdings dem einzelnen nicht erkennbar, da es sich wie verloren im menschlichen Bewußtsein befindet. In der Gemeinschaft der Kirche dagegen, in der ja dogmatische Entwicklung unter Teilnahme aller Glieder der Kirche geschieht, wirkt das Glaubenslicht auf eine Konvergenz aller hin, so daß in der Kirche die Überzeugung wächst, daß eine Aussage tatsächlich etwas ausdrücklich werden läßt, was die Kirche schon lange praktiziert hat und was dem Inhalt der Christusoffenbarung entspricht. Das theologische Argument, das dann gefunden wird, ist wie das glückliche Wort, mit dem jemand unsere innerste Überzeugung formuliert. Das Lehramt hat diese Entwicklung stets beaufsichtigt und beurteilt die kollektive Glaubensreaktion der Glaubensgemeinschaft als vom Glaubenslicht bewirkt. So kann es ihr Ergebnis zum Dogma erklären. Es ist mit dem Glaubenslicht der Glaubensgemeinschaft das strukturell-eine Prinzip der Unveränderlichkeit des Glaubens.

K. Rahners Lehre von der Selbstmitteilung Gottes an den Geist in seiner eigenen Wirklichkeit nannten wir schon. Sie eröffnet der Dogmenentwicklung eine Dynamik auf eine immer größere Entfaltung von Aussagen, sie führt aber auch zu einer fortschreitenden Konzentrierung auf die apriorische Einheit, das Geheimnis des dreifaltigen Gottes selbst. Die damit gegebene Aufgabe der Theologie, auf diese Einheit hinzudenken, scheint ihm zu wenig gesehen zu werden.[58]

Entfaltung des Dogmas vollzieht so die Kreisbewegung der Kreatur mit: von Gott ausgehend, alle Kräfte seiner Schöpfung in Anspruch nehmend, um sein unerschöpfliches Geheimnis ewig anzubeten.

[1] Dieser knappe Überblick beruht auf H. Hammans, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung: Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 7 (Essen 1965). Dort können Einzelheiten und Begründungen etwas apodiktisch klingender Urteile dieses Bulletins nachgelesen werden. Die demnächst erscheinende amerikanische Ausgabe (Westminster/Maryland) verarbeitet weitere Literatur. Die wichtigste Veröffentlichung der letzten Zeit ist der von K. Rahner und K. Lehmann verfaßte Abschnitt über die Geschichtlichkeit der Offenbarungsvermittlung in: J. Feiner und M. Löhrer, Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik I (Einsiedeln 1965) 727–787, der in seinen referierenden Ausführungen auf unserer Arbeit beruht, während dieses Bulletin ihm wieder manche Anregungen verdankt.

[2] Die Unmöglichkeit dieser Voraussetzungen hat K. Rahner am Paradefall der Jungfräulichkeit Mariens nachgewiesen: Virginitas in partu: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960) 173–205.

[3] R.M. Schultes, Introductio in historiam dogmatum (Paris 1922); M. Tuyaerts, L'Evolution du Dogme (Löwen 1919); F. Marin-Sola, L'Evolution homogène du Dogme catholique I und II (Fribourg ^{2}1924). (La evolución homogénea del dogma católico [Valencia 1923]).

[4] Die Mühe einer historischen Überprüfung, die auch sonst für die Theologiegeschichte sehr wertvoll war, leisteten J. Alfaro, A. Lang und E. Pozo: J. Alfaro, El progreso dogmatico en Suarez: Problemi di teologia contemporanea: Anal. Greg. 68 (1954) 95–122; A. Lang, Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Erklärung der scholastischen Begriffe fides, haeresis und conclusio theologica: Divus Thomas 20 (1942) 207–236; 335–346; 21 (1943) 79–97; ders., Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik: Divus Thomas 22 (1944) 256–290; ders., Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient: Münch. Theol. Zeitschr. 4 (1953) 133–146; E. Pozo, Contribución a la historia des las soluciones al problema del progreso dogmático (Granada 1957); ders., La teoría del progreso dogmático en Domingo de Soto: Rev. Esp. Teol. 17 (1957) 325–356; ders., La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca: Bibliotheca Theologica Hispana I, 1 (Madrid 1959); ders., La teoría del progreso dogmático en Luis de Molina SJ: Archivo Teologico Granadino 24 (1961) 5–32.

[5] K. Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1954) 49–90; ders., Überlegungen zur Dogmenentwicklung: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960) 11 bis 50; ders. Dogmenentwicklung: LThK III (Freiburg ^{2}1959) 457 bis 463; das Zitat: Zur Frage 59.

[6] K. Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung a.a.O. 80.

[7] Vgl. dazu K. Rahner/K. Lehmann: Mysterium Salutis I, 737 bis 738; J. Ratzinger, Offenbarung-Schrift-Überlieferung: Trierer Theol. Zeitschr. 67 (1958) 13–27; ders., Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs: K. Rahner/J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung: Quaestiones disputatae 25 (Freiburg 1965) 25–69; Y. Congar, Die Tradition und die Traditionen I (Mainz 1964) 152–169 bietet eine reiche Sammlung von Texten, die das Fortdauern der «revelatio» und der «inspiratio» in der Kirche besagen (La tradition et les traditions [Paris]).

[8] Openbaring, Traditie, Dogma-ontwikkeling: Studia catholica 15 (1939) 1–12; 111–129.

[9] H. Rondet, La définibilité de l'Assomption: Etudes Mariales. Bulletin de la Societé Française d'Etudes Mariales (Paris 1948) 59 bis 95.

[10] Constitutio dogmatica de revelatione divina Nr. 2, vgl. Nr. 4 und 7.

[11] Diese sehr summarischen Andeutungen können, wie so vieles im Denken Newmans, leicht mißverstanden werden. Deshalb sei zu ihrer Begründung und Einordnung auf das Werk von J. H. Walgrave, Newman, Le développement du dogme (Tournai 1957) verwiesen, das Newmans Entwicklungslehre auf dem Hintergrund seiner Persönlichkeit, Philosophie, Psychologie und Apologetik beleuchtet.

[12] Geschichte und Dogma. Mit Einführungen von J. B. Metz und R. Marlé (Mainz 1963) 69–70 (Les prémiers écrits de M. Blondel [Paris 1956] 149–228).

[13] H. de Lubac, Le probleme du développement du dogme: Rech. Sc. relig. 35 (1948) 130–160.

[14] H. Köster, Unus mediator. Gedanken zur marianischen Frage (Limburg 1950); ders., Das theologische Gewissen und die marianische Frage. Beobachtungen und Bemerkungen: Theol. u. Glaube 40 (1950) 393–422; ders., Grundfragen der theologischen Erkenntnislehre. Zur Kontroverse um das neue Dogma: Theol. u. Glaube 42 (1952) 248–262; das Zitat: Grundfragen 253.

[15] K. Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung a.a.O. 78; vgl. Mysterium Salutis I, 758–759.

[16] Ders., Überlegungen zur Dogmenentwicklung a.a.O. 14–16; ders., Theologie im Neuen Testament: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 33–53.

[17] Vom christlichen Verständnis des Alten Testamentes – Les harmonies des deux Testaments. Supplément bibliographique und Bibliographie J. Coppens: Folia Lovaniensia fasc. 3–4 (Bruges 1952) 21.

[18] E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie: Gesammelte Schriften I (Mainz 1965) 149–150.

[19] A. Kolping, Zur theologischen Erkenntnismethode anläßlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel: Divus Thomas 65 (1951) 81–105.

[20] K. Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung a.a.O. 70–75.

[21] E. Dhanis, Révélation explicite et implicite: Lo sviluppo del dogma secondo la Dottrina Cattolica. Relazioni lette nella seconda settimana teologica 24–28 Settembre 1951 (Rom 1953) 168–218, vor allem 175–207.

[22] K. Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, a.a.O. 81–86.

[23] B. Welte, Philosophische Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung. Vortrag auf einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Dogmatiker im Oktober 1957 in Innsbruck. Zum Begriff des Verstehens, vgl. K. Lehmann, Verstehen: LTHK X (Freiburg ^{2}1965) 737/738.

[24] Vgl. Dogmenentwicklung a.a.O. 459; Mysterium Salutis I, 759; zum Begriff der subjektiven Implikation vgl. A. Röper, Die anonymen Christen (Mainz 1963) 24–38.

[25] Vgl. einige Bemerkungen bei H. Hammans, a.a.O. 167–169; E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie 89–91, 109–130.

[26] E. Schillebeeckx, a.a.O. 62–63 und 114–115.

[27] H. Rondet, a.a.O. 67.

[28] H. de Lubac, a.a.O. 148.

[29] K. Rahner/K. Lehmann, Mysterium Salutis I, 760.

[30] K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung, a.a.O. 12.

31 So z. B. M. D. Koster, Volk Gottes im Wachstum des Glaubens (Heidelberg 1950) 128.

32 P. Rousselot, Note sur le développement du dogme: Rech. Sc. relig. 37 (1950) 113–120; ders., Die Augen des Glaubens. Mit einer Einführung von J. Trütsch: Christ heute V, 2 (Einsiedeln 1963) 68 bis 69 (Les yeux de la foi); K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung, a. a. O. 31–36, 45.

33 a. a. O. 207–217.

34 Cl. Dillenschneider, Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial (Rom 1954) 81–105; E. Schillebeeckx, a. a. O. 67 bis 74.

35 Daß in der Überlieferung die Schriften tiefer verstanden werden, sagt auch die Dogmatische Konstitution über die Offenbarung des II. Vatikanischen Konzils in Nr. 8. Über die Kontroversen über das Wesen der Tradition fällt sie aber keine Entscheidung.

36 Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Herausgegeben von J. R. Geiselmann (Darmstadt 1958) § 38, 415.

37 a. a. O. 69/70.

38 z. B. J. Bainvel, A. d'Alès, L. de Grandmaison, in manchen Gedanken A. Gardeil, vgl. H. Hammans, a. a. O. 90–97.

39 Dogme: Catholicisme III (Paris 1952) 951–962, 961.

40 H. Hammans, a. a. O. 261–262.

41 Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens: Ausgewählte Werke III. Hrsg. von M. Laros (Mainz 1940) 198–239 (On the consult of faithful in matters of faith); den Text bietet auch: J. Guitton, Mitbürgen der Wahrheit. Das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre (Salzburg 1964) 53–97 (L'Eglise et les Laïcs, Paris).

42 H. Fries, J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition: Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition. Hrsg. von M. Schmaus (München 1957) 63–122, 119.

43 J. Filograssi, De sanctissima Eucharistia: Quaestiones dogmaticae selectae (Rom ^{6}1957) 44–45; Pius XII. begründet in der Enzyklika «Ad caeli Reginam» vom 18. November 1954 die Einführung des Festes Beatae Mariae Virginis Reginae u. a. «ex indito christiano populo religionis sensu»: AAS 46 (1954) 625–640, 638; II. Vatikanisches Konzil, Constitutio dogmatica «Lumen gentium» Nr. 12 und 35; Constitutio dogmatica «Verbum Dei» Nr. 5.

44 a. a. O. 62; vgl. ders., Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche, (Münster 1948); ders., Theologie, Theologien und Glaubenssinn: Theol. u. Seelsorge (Paderborn 1943) 82–90.

45 C. Balic, Il senso cristiano e il progresso del dogma: Lo sviluppo del dogma a. a. O. 106–134; J. Filograssi, a. a. O. 41–47; Cl. Dillenschneider, a. a. O. 317–327.

46 Glaubenssinn: LThK IV (Freiburg ^{2}1960) 945–948, 947.

47 K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung a. a. O. 40–49; ders., Mysterium Salutis I, a. a. O. 774–776.

48 L'évolution des dogmes: Apologétique. Nos raisons de croire. Réponses aux objections. Publiée sous la direction de M. Brillant et M. Necondelle (Paris ^{2}1948) 1097–1122, 1121; ohne damit die anderen Wege der Begründung auszuschließen, stimmt ihm zu: Y. Congar, La Foi et la Théologie (Tournai 1962) 117–118.

49 L. Charlier, Essai sur le problème théologique (Thuilles 1938) 64; 140–141; R. Spaemann, Das neue Dogma und die Dogmentheorie: Münch. Theol. Zeitschr. 3 (1952) 151–160, vor allem 158–159.

50 Cl. Dillenschneider, a. a. O. 80–81, 360.

51 B. Altaner, Zur Frage der Definierbarkeit der Assumptio BMV: Theol. Rev. 46 (1950) 5–20, 18.

52 K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung a. a. O. 25–29; ders., Mysterium Salutis I a. a. O. 769–770; Y. Congar, Der Laie (Stuttgart o. J.) 467–468 (Jalons pour une théologie du laïcat).

53 F. Cavallera, A propos de la vie du dogme: Bull. Litt. Eccl. 43 (1942) 61–74, 69.

54 Cl. Dillenschneider, a. a. O. 80–81; 103; 360. A. Kolping, a. a. O. 90.

55 Antwort auf Frage und Einwurf: Das neue Dogma im Widerstreit. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Hrsg. von O. Semmelroth (Würzburg 1951) 23–44; ders., Wesen und Werden des Dogmas: Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. Probleme der Gegenwart im Urteil der Kirche. Hrsg. von A. Hartmann (Frankfurt 1952) 216–233; ders., Zeitalter des Hl. Geistes: Geist u. Leben 32 (1959) 166–179, vor allem 169–173.

56 a. a. O. 207–217.

57 E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie, 67–74; 143 bis 144; 152–153.

58 Überlegungen zur Dogmenentwicklung a. a. O. 36–40.

HERBERT HAMMANS

Geboren am 3. April 1932 in Düren (BRD), 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Innsbruck und Aachen und doktorierte 1961 mit: Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung (Essen 1965).

George Lindbeck

Das Problem der Lehrentwicklung und die heutige protestantische Theologie

In der protestantischen Diskussion gibt es heutzutage nur wenig, was unmittelbar der Auseinandersetzung mit dem Problem der Lehrentwicklung entspricht, die seit Newmans und Möhlers Tagen auf katholischer Seite stark zugenommen hat. Damit zusammenhängende Probleme werden zum guten Teil ausführlich im Rahmen der Themenkreise: Schrift und Tradition[1] oder Glaubensbekenntnisse und Konfessionen[2] behandelt. Doch die Tatsache an sich, daß die Lehre der Kirche sich im Lauf der Zeit in mancher Hinsicht über ihren biblischen Ausgangspunkt hinaus entwickelt hat, stellt für den evangelischen Theologen kein wesentliches theologisches Problem dar.

Es ist deshalb kein wesentliches theologisches Problem, weil man auf evangelischer Seite eine Weiterentwicklung der Lehre nicht in dem strengen Sinne auffaßt, wie es die katholischen Christen tun, mit anderen Worten: nicht so, daß eine solche Entwicklung auf unfehlbare Lehrdefinitionen hinausläuft. Diese hohe, überragende Stellung besitzt in der reformatorischen Tradition nur die Schrift, und auch in ihr sind es, wie viele zeitgenössische Autoren feststellen, nicht so sehr die Worte und Einzelheiten, die irrtumslos sind, sondern vielmehr die Offenbarung als solche, von der die inspirierten Autoren in sehr menschlicher Art Zeugnis geben.

Folglich beschäftigt den evangelischen Theologen nicht so sehr das Problem einer Entwicklung nach dem Neuen Testament, sondern vielmehr das einer Entwicklung und Verschiedenheit innerhalb der neutestamentlichen Zeit selbst. Mit anderen Worten: Ihre Aufmerksamkeit konzentriert sich mehr auf hermeneutische Fragen der Einheit der Schrift und der Entmythologisierung.[3] Diese Fragestellungen bedrohen, wie es scheint, die traditionelle Berufung der evangelischen Christen auf die kanonischen Schriften, die als ein Ganzes, als alleiniger, endgültiger Schiedsrichter über alle Lehren der Kirche verstanden sind. Im Vergleich dazu sind die Schwierigkeiten, die sich aus später erfolgten Entwicklungen ergeben, relativ unbedeutend.

Dennoch sind sie nicht unwichtig und lassen theologische Probleme entstehen. Ihre Bedeutung spiegelt sich wider in der Einstellung der Reformatoren Glaubensbekenntnissen und Konfessionen gegenüber, die sie ganz eindeutig als unerläßlich für die Ordnung der eigenen Kirche ansahen. Man brauchte sie als nützliche, wenn auch nicht ausreichende Führer zu einer rechten Predigtverkündigung, Lehrtätigkeit und kirchlichen Praxis, als Waffen gegen antichristliche Kräfte sowie als Zeichen und Werkzeuge der sichtbaren Einheit der Kirche.[4] In unseren Tagen beginnen solche Auffassungen, zusammen mit dem Rückgang der verschiedenen, von der Aufklärung, dem Pietismus, der Erweckungsbewegung und dem Liberalismus begünstigten Formen des Individualismus, sich wieder zu verbreiten. Unter den evangelischen Autoren, die sich eigens mit diesem Thema befassen, gibt es nur wenige, die nicht zugeben, daß jede Gemeinschaft entweder ausdrücklich erklärte oder implizite festgehaltene autoritative Lehren entwickelt, die den Konsens zum Ausdruck bringen, verteidigen und vorantragen, aus dem die betreffende Gemeinschaft lebt – und daß diese Lehren desto expliziter und offizieller werden müssen und nicht einfach einschlußweise und formlos festgehalten werden können, je größer, vielgestaltiger und dauerhafter die Gemeinschaft ist. Das ist nicht allein eine soziologische und historische Notwendigkeit. Gläubige Anhänglichkeit an das Evangelium verlangt, daß die Gemeinschaft der Gläubigen in neuen Situationen den Glauben auf neue Weise entscheidend und verbindlich bekennt, wie dies in Barmen (1934) unter dem Druck des Nationalsozialismus ein Teil der evangelischen Kirche Deutschlands getan hat, oder wie es verschiedene

amerikanische Glaubensgemeinschaften kürzlich in gemeinsamer Verurteilung der Rassentrennung taten.

Doch ergeben sich für den evangelischen Christen Schwierigkeiten bei der Erklärung und Begründung der Autorität dieser nach-biblischen Entwicklungsvorgänge, weil für ihn die Autorität der Bibel uneingeschränkt und unangetastet bleibt. Es könnte daher scheinen, als stände es jedem Beliebigen zu jeder beliebigen Zeit frei, irgendeine Entwicklung im Namen des Schriftprinzips anzufechten, und als könnte das Schriftprinzip auf diese Weise alle Strukturen auf dem Gebiet der Lehre wie des liturgischen und kirchlichen Lebens derart relativieren und bedingen, daß sie ihre Realität und Wirksamkeit einbüßen. Das Problem besteht, kurz gesagt, darin, den Grundsatz der *sola scriptura* aufrechtzuerhalten und dabei Raum für Entwicklungen zu finden.

Es soll im weiteren nachgewiesen werden, daß dies gar nicht so schwierig ist, wie man denken möchte. Theologisch gesehen ist für den evangelischen Christen das Problem der Lehrentwicklung weniger schwerwiegend als für den katholischen. Die Schwierigkeiten ergeben sich vielmehr auf der praktischen Ebene, da die lehramtlichen Funktionen in den evangelischen Kirchen in einem solchen Ausmaße verkümmert sind, daß es für sie außerordentlich schwierig wird, den Weg einer konstruktiven Lehrentwicklung zu beschreiten. Für die ganze Gemeinschaft gültige und wirksame Lehrentscheidungen, wie etwa die des Zweiten Vatikanums, die für eine Erneuerung notwendig sind, gehen über ihre gegenwärtigen Kompetenzen und Fähigkeiten hinaus. Doch diese *faktische* Schwäche der kirchlichen Strukturen ist, wie die meisten evangelischen Christen behaupten, keine theologisch notwendige Folge der grundlegenden reformatorischen Position (ebensowenig wie das große Schisma des Mittelalters eine unvermeidliche Folge der katholischen Lehre war).

Aus dem bisher Gesagten geht deutlich hervor, daß die evangelische Problematik umgekehrt gelagert ist wie die katholische. Auf katholischer Seite stehen am Anfang stark autoritative Entwicklungen, die weit über das hinausreichen, was in der Bibel ausdrücklich ausgesagt ist, und dann gilt es darzulegen, wie diese Entwicklungen sich mit dem Primat der Schrift in Einklang bringen lassen (auf den auch der Katholik verpflichtet ist, durch den Grundsatz, daß die Schrift allein inspiriert ist). Auf evangelischer Seite steht am Anfang das *sola scriptura*, wobei das *sola* so interpretiert werden muß, daß es eine Entwicklung von Lehrtraditionen, die ein gewisses Maß effektiver Autorität besitzen, nicht ausschließt.[5]

Um die Art des evangelischen Vorgehens bei diesem Problem zu begreifen, sollten wir uns zunächst die Hauptgründe für ihre Betonung des *sola scriptura* vergegenwärtigen und zum zweiten, weshalb die im 16. Jahrhundert gebräuchliche Darstellung des Verhältnisses der kirchlichen Lehre zur Schrift nicht mehr haltbar ist.

Das Prinzip der *sola scriptura*, wie der evangelische Christ es vertritt, hilft Christi Stellung als Herr über seine Kirche wahren, weil es in unmißverständlicher Weise klarmacht, daß die allgemeine Offenbarung, die in ihm ihren Höhepunkt und ihre Zusammenfassung findet, endgültig ist. Es muß jede Anstrengung unternommen werden, um alle späteren Entwicklungen der Autorität des ersten historisch determinierten Zeugnisses,[6] der historischen Offenbarung, unterzuordnen; andernfalls wächst die ständig drohende Gefahr, daß diese Entwicklungen in der Praxis, wenn auch nicht grundsätzlich, als Rivalen der Schrift auftreten oder ihr den Rang streitig machen und so faktisch, auch wenn dies nicht anerkannt wird, als Zusätze zu der allgemeinen Offenbarung und Eingrenzungen der Oberherrschaft des in der Geschichte inkarnierten Herrn wirken.[7]

Die Art und Weise, wie die Reformatoren die Autorität der Glaubensbekenntnisse und Konfessionen mit dem Prinzip der *sola scriptura* in Einklang brachten, bestand darin (wie es vor Beginn der Neuzeit jedermann tat), die Tatsache zu bagatellisieren, daß es sich hier um Entwicklungen handelte. Sie wurden als einfache Zusammenfassungen oder Abrisse der biblischen Lehre hingestellt,[8] welche daher als die «einzige Quelle» und nicht einfach als «einzige Norm» der Lehre gesehen wurde. Dieses Verfahren setzte die «Klarheit der Bibel» voraus, das heißt, es setzte voraus, daß sich auf rationalem Wege – zumindest so weit, daß die Gegner dadurch geschlagen, wenn auch nicht überzeugt wurden – beweisen ließ, daß die Bibel ein bestimmtes, folgerichtiges «System» der Lehre enthielt. Mit anderen Worten war damit der Grundsatz *scriptura sui ipsius interpres* (die Schrift interpretiert sich selbst) aufgestellt – in dem Sinne, daß ihr Literalsinn, ihr historischer Sinn, den «klareren Teilen» der Schrift, in deren Licht die «dunkleren» zu interpretieren waren, als ihrem hermeneutischen Zentrum eine innere Evidenz verlieh.[9] Für Martin Luther – dar-

an sei hier ausdrücklich erinnert – und in verschiedenem Grade auch für die übrigen Reformatoren war dieses Zentrum Jesus Christus selbst, so verstanden, wie es – jedenfalls im 16. Jahrhundert – dem einzig möglichen, buchstäblichen Verständnis der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung zu entsprechen schien. Das befähigte sie zu sagen – mit Luthers Worten –: «*urgemus Christum contra Scripturam*»,[10] und damit biblische Bücher, die auf den ersten Blick nicht mit dem reformatorischen Verständnis des hl. Paulus in Einklang zu bringen waren, wie den Jakobusbrief, neu zu interpretieren.

Dadurch wurden sie fähig, in den größeren reformatorischen Konfessionen bemerkenswert folgerichtige und umfassende Interpretationen des gesamten biblischen Zeugnisses zu entwickeln und zusammenzufassen, die zwar nicht alle Meinungsverschiedenheiten – zum Beispiel zwischen Lutheranern und Calvinisten – lösten, aber einander genügend ähnlich waren, um die grundlegenden Positionen der Reformation in verständlicher Weise darlegen zu können und zwar nach Art der Kanones der «objektiven Exegese», die in dieser Zeit als eine Art kurzer Wiedergabe der Hauptlehren der Schrift sowohl dem spiritualisierenden Individualismus der Sektierer auf der einen, wie der katholischen Berufung auf die Tradition auf der anderen Seite überlegen waren.

Der Grundsatz, daß «die Schrift sich selbst interpretiert», ist von den evangelischen Theologen nicht aufgegeben worden.[11] Doch die Auffassung des 16. Jahrhunderts über das Verhältnis der Schrift zu Glaubensbekenntnissen und Konfessionen ist im Gefolge der fortschreitenden historischen Studien und Erkenntnisse unhaltbar geworden. Die Lehren der Kirche sind Entwicklungen, die über die Schrift hinaus reichen; sie haben etwas, das nach den Begriffen der objektiven Geschichtsschreibung betrachtet, ganz aussieht wie neue Elemente; jedenfalls sind sie unbestreitbar mehr als einfache Niederschläge der biblischen Lehre; folglich sind sie in ihrer Stellung und Bedeutung fragwürdig geworden, da sie nicht länger als direkt und unmittelbar von der Schrift abgeleitet betrachtet werden können.

Wie bereits angedeutet, wird das Problem der Lehrentwicklung, in dieser speziellen Weise formuliert, nicht viel diskutiert. Nichtsdestoweniger läßt sich auf evangelischer Seite eine weitverbreitete, wenn auch zum großen Teil unausgesprochene Übereinstimmung darin feststellen, daß Lehrentwicklungen einfach im Sinne einer – ich möchte einmal sagen «historischen Situationsbedingtheit» zu verstehen sind. Die Implikationen dieses Verständnisses lassen sich in sechs Punkten zusammenfassen:

Als erstes werden organismische Analogien scharf abgelehnt.[12] Eine Entwicklung der Lehre ist nicht eine Art ständig steigenden Wachstums oder zunehmender Ausfaltung der Kenntnis der Kirche von der Offenbarung oder – was vom protestantischen Gesichtspunkt aus noch schlimmer ist – des Selbstbewußtseins und Selbstverständnisses der Kirche. Das Glaubensdepositum lebt im Bewußtsein der Kirche nicht in einer zum Teil keimhaften Form, die sich dann zu einem immer vollkommener gegliederten Gesamtkomplex von Wahrheiten ausfaltet. Formulierungen ähnlicher Art waren seinerzeit in protestantischen Kreisen weit verbreitet,[13] aber mit dem Rückgang des immanentistischen, fortschrittsgläubigen, romantischen Liberalismus sind sie unter den Theologen im wesentlichen verschwunden.

Als zweites – und das betrifft nun mehr die positive Charakterisierung der Entwicklung – neigt man dazu, diese ganz einfach als eine Auswirkung der Verschiedenheit der Situationen, in denen die Kirche lebt, anzusehen. Und man kann die Dinge durchaus in einer solchen situationsbedingten Form sehen, da man die Lehren der Kirche dann als Ergebnisse des in der Geschichte vor sich gehenden Gespräches Gottes mit seinem Volk, als die historisch bedingten und auf historisches Geschehen bezogenen Antworten, Interpretationen und Zeugnisse für das Wort sieht, das sich durch die Worte und Aussagen der Schrift seinerseits an den Menschen wendet. Die Umstände wandeln sich von Grund auf, und damit auch die Probleme und Fragen, auf die die Christen eine Antwort suchen. Die Antworten als solche werden nicht in der Bibel gefunden, denn diese ist selbst ein ganz und gar geschichtliches Buch und formuliert daher nicht ausdrücklich Antworten auf Fragen, von denen die Autoren noch nichts wußten. Die Kirche findet sich daher, auf den Heiligen Geist vertrauend und im aufmerksamen Horchen auf Gott, der durch die Schrift spricht, aufgefordert, auf neue Fragen neue Antworten auf dem Gebiet der Lehre zu geben.

Ein dritter Punkt, über den allgemeine Übereinstimmung herrscht, besagt, daß Entwicklungen keineswegs zu bedauern sind, weil sie über die Bibel hinausgehen, sondern vielmehr notwendig sind für die wesentliche Kontinuität, Vitalität und Erneuerung der Kirche. Nicht allein weil sie im In-

teresse des Bedeutungsgehaltes und der Verstehbarkeit notwendig, sondern weil sie zur Erhaltung alter Wahrheiten erforderlich sind. Wenn nämlich traditionelle Formulierungen unverändert in Situationen wiederholt werden, die anders sind als die früheren, so erhalten sie eine andere, bisweilen vollkommen andere Bedeutung. Anstatt den Glauben, der ein für allemal den Heiligen gegeben ist, zu schützen oder weiterzureichen, können sie ihn damit praktisch verraten und verfälschen. Ein Wandel in der Interpretation und lehrhaften Formulierung der Wahrheit der Schrift ist daher Forderung einer unwandelbaren Treue zu dieser Wahrheit.[14]

Manche vertreten diesen Grundsatz jedoch in so extremer Form, daß sie die Elemente der Kontinuität und der Zunahme in der Lehrentwicklung übersehen. Jedoch – und das ist der vierte Punkt – sind sich unter denen, die dieses Problem studiert haben, gerade diejenigen, die von manchen als Radikale betrachtet werden, sehr wohl der Bedeutung dieser Elemente bewußt.[15] Eine Formulierung der Lehre kann und darf nicht in völlig episodischer, in kleinste Teilstücke aufgelöster und diskontinuierlicher Form vor sich gehen. Jede Generation muß die Schrift neu lesen, doch tut sie dies notwendig in einer mehr oder minder starken Abhängigkeit von ihren Vorgängern, auch wenn – oder vielleicht gerade wenn – diese Abhängigkeit unbewußt ist oder die Form einer Reaktion gegen die vorausgehende Generation annimmt. Daher ist es von größter Bedeutung, daß die Kirche von heute sucht, ihre Einseitigkeit, Parteilichkeit und Verzerrungen zu korrigieren, indem sie studiert, wie unsere Vorfahren im Glauben durch die gesamte Geschichte hindurch das Evangelium verstanden haben, und davon lernt. In dem Umfang, in dem dies geschieht, ergibt sich eine progressive Bereicherung und Erweiterung der kirchlichen Lehrformulierungen und Interpretationen der Offenbarung, obwohl diese Entwicklung nicht als analoger Vorgang zum organischen Wachstum und zur natürlichen Entfaltung aufgefaßt werden darf, bei denen die späteren Stadien in den früheren bereits enthalten sind und von diesen entwickelt werden; es handelt sich hier vielmehr um einen Vorgang, der der «schwächeren» Art des «Fortschrittes» im Verständnis gleicht, welcher dadurch zustandekommt, daß man auf einen und denselben Gegenstand aus verschiedenen Perspektiven und unter verschiedenen Umständen schaut und antwortet.

Als fünftes kann die Bibel im Zusammenhang dieser Art historischer Situationsgebundenheit nicht länger als einzige «objektive» Quelle der Lehre gesehen werden (die gläubige Gemeinde der Ausleger, in denen der Heilige Geist wirkt, ist sozusagen die «subjektive» Quelle). Die meisten evangelischen Theologen sprechen immer noch von der «einzigen Quelle» und in einem Sinne ganz richtig, weil sie ebenso entschieden wie die Reformatoren die Idee ablehnen, die Überlieferung sei ein zusätzlicher, mehr oder weniger eng mit der Schrift verbundener Kanal, durch den die Gläubigen über die Offenbarung unterrichtet würden. Die Schrift bleibt für sie «materiell gesehen ausreichend» im denkbar vollständigsten Sinne. Doch anerkennen sie ebenfalls ganz eindeutig, auch wenn dies nicht immer aus ihren Worten ersichtlich wird, daß zusätzlich zur Schrift die historische Situation eine Art objektiver Quelle für die Lehre der Kirche in der unter Punkt zwei angegebenen Form ist.

Doch – und das ist der sechste Punkt – halten viele der heutigen evangelischen Christen daran fest, daß dadurch in keiner Weise der Vorrang der Schrift geschmälert wird. Die Schrift bleibt für sie die einzige Norm, die *norma normans non normata*, ebenso entschieden wie für Calvin und Luther. Alle Lehren der Kirche müssen ständig an der Schrift geprüft und von da aus offengehalten werden für eine Kritik, eine Überarbeitung und möglicherweise auch einen Widerruf. Das gilt nicht allein, weil alle Lehrformulierungen notwendig inadäquat bleiben und in manchen Fällen in bedrohlicher Form irreführend sein oder werden können (vermutlich gibt es manchen katholischen Theologen, der im Wesentlichen dieser Meinung zustimmt),[16] sondern auch weil die Kirche im Lichte neuer Ausblicke, die sich in der Offenbarung eröffnen, möglicherweise erkennt, daß sie sich – auch wenn man die Umstände der Ursprungssituation betrachtet – tatsächlich im Irrtum befand, als sie diese oder jene dogmatische Entscheidung traf. Da das zumindest grundsätzlich als möglich betrachtet werden muß, kann die Kirche ihre Dogmen nicht formell als unfehlbar erklären.

Doch der Umstand, daß es eine Art Übereinstimmung unter den theologischen Erben der Reformation über diese sechs Punkte gibt, bedeutet nicht, daß eine ähnliche Übereinstimmung über ihre einzelnen Implikationen besteht – das heißt darüber, wie die Antwort auf die weiteren Fragen lauten muß, die sich unvermeidlich daraus ergeben.

Zunächst einmal besteht nur wenig Klarheit über die ungeheuren Möglichkeiten einer Lehrentwicklung, die durch dieses Verfahren eröffnet wer-

den. Wenn man einmal den Grundsatz anerkennt, daß die Kirche in ihrer Lehre und Praxis in schöpferischer Weise auf neue Umstände reagieren muß, dann muß jede Entwicklung, bei der man nicht auf Grund schwerwiegender exegetischer Erwägungen nachweisen kann, daß sie vom Evangelium abweicht, soweit das Schriftprinzip reicht, zumindest als möglicherweise legitim betrachtet werden. Das theologische Hauptargument für ihre Legitimität wird weiter gestärkt in dem Grade, wie die betreffende Entwicklung als positiv mit dem inspirierten oder implizite in der Schrift enthaltenen Zeugnis in Harmonie befindlich vertreten werden kann. Diese Art Argument können evangelische Christen für gewisse Entwicklungen geltend machen, so zum Beispiel für die Kindertaufe,[17] die manche von ihren Kirchen tatsächlich als höchst verbindlich ansehen. Doch im wesentlichen läßt sich in derselben Weise für die mögliche Legitimität (nicht die Dogmatisierung) der «evangeliumsgemäßeren» Versionen gewisser katholischer Lehren argumentieren, einschließlich selbst einiger die Mutter Jesu betreffender,[18] welche viele Protestanten generell auszuschließen wünschen. Eine solche Strenge aber ist allem Anschein nach unvereinbar mit der gegenwärtigen historischen Auffassung, daß die Entwicklung notwendig über die Schrift hinausgeht; doch muß gleichzeitig darauf hingewiesen werden, daß manche evangelische Theologen, die, wenn es um Rom geht, unverändert ihre traditionellen polemischen Reflexe an den Tag legen, häufig den östlichen, orthodoxen, mariologischen Entwicklungen gegenüber eine aufgeschlossenere Haltung zeigen. Nach und nach wird in immer weiteren Kreisen anerkannt, daß Gott weitere Einsichten in seine Wahrheit gewähren kann, die weit über alles hinausreichen, was die Reformatoren in Betracht gezogen haben, und daß in einigen tausend Jahren, wenn die Menschheitsgeschichte weitergeht, die Kirche fest davon überzeugt sein kann, daß es implizite in dem ursprünglichen Glaubensdepositum noch Theologumena gibt, die unsere gegenwärtigen Vorstellungen übertreffen.

Diese größere Aufgeschlossenheit für die Entwicklung – das sollte nicht übersehen werden – findet eine Unterstützung in der Bereitschaft der Reformatoren, namentlich einiger Lutheraner, die Berechtigung nachapostolischer Traditionen so lange anzuerkennen, als sie sich nicht in Widerspruch zur Schrift befinden. Da ein Verständnis der Entwicklungen als Antworten auf die in der Schrift bezeugte Offenbarung fehlte, waren sie ganz gewiß nicht fähig zu erkennen, daß gewisse aus der nachapostolischen Zeit stammende Traditionen von sehr großer Bedeutung für die Lehre sein konnten. Statt dessen erklärten sie unterschiedslos alle diese Entwicklungen als Adiaphora, als bedeutungslos.[19] Die heutige historische Methode führt zu einer Revision dieser Haltung, wie es zum Beispiel ganz deutlich wird in der höheren theologischen Bedeutung, die dem historischen Episkopat gerade von denen zugeschrieben wird, die in ihm eine Entwicklung der nachapostolischen Zeit sehen.[20]

Wir haben von legitimen Entwicklungen gesprochen und beiläufig darauf hingewiesen, daß manche von ihnen, wenn auch nicht alle, dogmatisch definiert, das heißt zu Prüfsteinen der Rechtgläubigkeit und Häresie gemacht werden können. Das führt uns zu einem zweiten Gebiet der Meinungsverschiedenheiten. Manche evangelische Theologen zweifeln daran, daß es Dogmenentwicklungen in diesem Sinne geben kann, oder sind doch zumindest in Unsicherheit über die genauen Voraussetzungen, unter denen diese Entwicklungen vonstatten gehen können. Das spiegelt sich in der Tatsache wider, daß der Ausdruck «dogmatische Aussagen» häufig als Äquivalent für «Aussagen, die in einem dogmatischen System», das heißt in einer systematischen Theologie, enthalten sind,[21] gebraucht wird, auch wenn diese wahrscheinlich nicht mehr als Theologumena sind. Dieses Problem ist ganz einfach die akuteste Form dessen, was wir als protestantische Hauptschwierigkeit bei der Lehrentwicklung genannt haben. Wie können nachbiblische Glaubensbekenntnisse und Konfessionen (oder für spezielle Gebiete Entscheidungen wie die gegen die Sklaverei oder den Nationalsozialismus) wirklich verbindlich werden in dem Sinne, daß sie die sichtbare Grenze der Kirchenzugehörigkeit bestimmen, ohne damit die höchste Autorität der Schrift zu kompromittieren?

Eine Antwort von evangelischer Seite lautet, daß dies möglich wird, wenn immer es sich als notwendig erweist a) zwischen Alternativen auf einem Gebiet zu wählen, das für den Glauben lebenswichtig ist, und b) nur eine davon mit dem Zeugnis der Schrift vereinbar ist. Diese Bedingungen waren, um ein bekanntes, anschauliches Beispiel zu bringen, zur Zeit des Arianerstreites erfüllt, als die Kirche sich vor die Notwendigkeit gestellt sah, ihre Entscheidungen zu treffen in einer Frage, die nie zuvor klar und unausweichlich gestellt war (d. h.: «Ist Christus im vollem Sinne Gott?» oder unter

dem Gesichtspunkt der Soteriologie formuliert: «Hängt unsere Erlösung vollkommen von dem einen Gott ab oder zum Teil von einem Geschöpf?»). Es mag den Historikern zugestanden werden, daß es vollkommen unmöglich ist, das ὁμοούσιον aus der Schrift abzuleiten; doch in Anbetracht der Art und Weise, wie die Frage formuliert war, bildetete es die einzig mögliche, konkret verfügbare Antwort, die mit der Schrift im Einklang stand. Die Entscheidung zu seinen Gunsten war sozusagen von der Bibel gefordert, wenn auch nicht die Worte und begrifflichen Formen, in denen sie ausgedrückt war. Was eine dogmatisierbare Entwicklung von einer nur legitimen unterscheidet, ist daher, daß die erste nicht allein mit der Schrift in Einklang stehen muß, sondern überdies eine objektiv notwendige Verteidigungsmaßnahme gegen eine vitale Bedrohung der Integrität des Evangeliums darstellt.[22]

Aus dieser Perspektive sind die Möglichkeiten einer dogmatischen Entwicklung im Unterschied zu einer nur legitimen im evangelischen Denken bedeutend stärker eingeschränkt als im katholischen. Die Definitionen der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Mariens, um diese beiden wieder als Beispiele zu zitieren, sind beide ausgeschlossen, weil sich schwerlich nachweisen läßt, daß sie für den wesentlichen Gehalt des Evangeliums notwendig waren, und ebenso weil sie sich nicht aus objektiv exegetischen Gründen als die einzigen mit der Schrift in Einklang befindlichen Auffassungen über Maria in einer Alternative darstellen lassen.[23] Diese Entwicklungen mögen theologisch zulässig sein, doch sind sie nicht dogmatisierbar.

Diese Kriterien für ein Dogma sind vermutlich nicht oft ausdrücklich festgestellt worden,[24] doch sprechen sie deutlich weit verbreitete evangelische Einstellungen aus. Zuerst bestehen die ökumenisch Eingestellten darauf, daß es heute wie in den Frühzeiten der Kirche wichtig ist, die Berechtigung von Unterschieden – nicht allein in der theologischen Formulierung, sondern auch in der Formulierung von Glaubensbekenntnissen und Konfessionen anzuerkennen. Die Einheit der Kirche verlangt die gegenseitige Anerkennung dieser unterschiedlichen Formulierungen, soweit sie miteinander vereinbar sind.[25] Das bedeutet natürlich, daß die Kirche soweit wie möglich von Entwicklungen Abstand nehmen soll, die zur Dogmenbildung führen (das heißt von der Auferlegung einer Einheitlichkeit). Zum zweiten wird anerkannt, daß die Kirche bisweilen dogmatische Entscheidungen treffen muß, die zwischen Rechtgläubigkeit und Irrtum unterscheiden; die Barmer Erklärungen sind das anschaulichste Beispiel aus jüngerer Zeit. Zum dritten besteht die von uns bereits erwähnte allgemeine Überzeugung, daß diese Entscheidungen von der Kirche nicht formell als unfehlbar, irreformabel oder unaufhebbar erklärt werden können.

Dieser letzte Punkt bedarf einer ausführlicheren Darlegung, vielleicht vor allem für katholische Leser. Er bedeutet nicht, die Kirche müsse sich in einem Zustand ständiger Unruhe und Ungewißheit im Hinblick auf ihre Dogmen befinden. Viele evangelische Christen unserer Zeit sind sich sozusagen ebenso «moralisch gewiß», wie die Reformatoren es waren, daß sowohl die Entscheidungen der ersten Jahrhunderte über die Dreieinigkeit und die Christologie, als auch im 16. Jahrundert über die Rechtfertigung und das *sola scriptura* grundlegend richtig waren. Sie können sich keine Umstände vorstellen, unter denen – um ein einziges Beispiel herauszugreifen – das ὁμοούσιον als nicht schriftgemäße Entscheidung in der Auseinandersetzung mit den Arianern erscheinen könnte, obwohl sie durchaus denken können, daß dieser spezielle Ausdruck und die assoziativ damit zusammenhängenden begrifflichen Vorstellungen heute von zweifelhafter Verständlichkeit und Bedeutung sind und einer ausführlichen Erklärung bedürfen, um die irreführenden Vorstellungen zu korrigieren, die sich im Laufe der Zeit damit verbunden haben. Doch würden sie gleich hinzufügen, die Kirche könne ihre moralische Gewißheit über diese oder jene von ihren Lehren nicht in eine juridisch-dogmatische Erklärung unfehlbaren Charakters umwandeln. Denn das hieße mehr, als darauf bestehen, daß die Annahme (oder Nicht-Ablehnung) von Nizäa eine Bedingung für die Mitgliedschaft in der Kirche ist. Es bedeutete vielmehr, daß die Kirche sich als ermächtigt erklärt, einige von ihren Lehren, von denen sie fest überzeugt ist, aus Gottes endzeitlichem Gericht herauszunehmen. Es heißt leugnen, daß es keine objektive Bürgschaft für die Richtigkeit irgendeines der menschlichen Aspekte der Kirche gibt. Es heißt leugnen, daß im Glauben und damit auch in jedem Bemühen, Gottes Wort gegenüber gläubig und gehorsam zu sein, ein Element des Wagnisses liegt. Das *sola scriptura* und die endzeitliche Herrschaft des wiederkommenden Christus, wovon es Zeugnis gibt, verbietet selbst für die allernotwendigsten dogmatischen Entwicklungen die formelle Erklärung der Unwiderruflichkeit.

Über dieses Thema könnte noch bedeutend mehr gesagt werden. Zum Beispiel, daß die Unfehlbarkeit des Lehramtes der Kirche, die die evangelischen Christen leugnen, im letzten zu ihrer «ontologischen» Unvergänglichkeit (indefectibility) in Beziehung steht, die sie anerkennen. Wenn man unter diesem letztgenannten Gesichtspunkt an die Dinge herantritt, wäre es vielleicht möglich, ohne Abschwächung des Schriftprinzips, einem Ergebnis nahezukommen, das dem orthodoxen, wenn auch nicht dem römisch-katholischen Verständnis der Unfehlbarkeit entspricht.

Zum Abschluß müssen wir zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren und etwas darüber sagen, worin tatsächlich die Hauptschwierigkeit liegt, das *sola scriptura* in der gegenwärtigen Situation aufrechtzuerhalten. Wie wir gesehen haben, kann man den nachbiblischen Entwicklungen einen effektiven Platz einräumen und dabei doch auf dem speziell reformatorischen Verständnis dieses Prinzips beharren. Manches von dem, was wir gesagt haben, geht wesentlich über die üblichen protestantischen Behandlungen dieses Themenkreises hinaus, befindet sich aber mit den meisten von ihnen im Einklang. Doch ist diese Theorie der nachbiblischen Lehrentwicklung, wenn wir ihr einmal diesen Namen geben wollen, von sekundärer Bedeutung, da die wesentliche Bedrohung des *sola scriptura* aus einer andern Richtung kommt.

Sie kommt, wie wir schon sagten, von den historischen Untersuchungen, die den Umfang und die Unterschiedlichkeit der Lehrentwicklung im Neuen Testament selbst gezeigt haben. Der führende protestantische Exeget E. Käsemann zieht daraus in einer berühmt gewordenen Feststellung den Schluß, daß der neutestamentliche Kanon nicht der Grund für die Einheit der Kirche, sondern vielmehr für die Verschiedenheit der Bekenntnisse ist.[26] Er wirft folgende Frage auf: Gibt es einen unaufhebbaren Widerspruch zwischen den Theologien im Neuen Testament, so daß es unmöglich ist, durch exegetische Methoden eine einzige, in ihm liegende hermeneutische Norm zu finden, auf Grund derer sich das Ganze interpretieren ließe? Ist dies der Fall, so muß das reformatorische Prinzip, daß die Bibel sich selbst interpretiert, aufgegeben werden, und die theologisch erhebliche Interpretation der Bibel wird letztlich von verschiedenen äußeren Normen abhängig, die entweder von der Subjektivität der Glaubensantwort abgeleitet sind (wie die sektiererischen Schwärmer immer gesagt haben) oder – wie die römisch-katholischen Christen sagen würden – von den Lehrüberlieferungen und -entscheidungen der Kirche. Käsemann ebenso wie andere Exegeten, die in dieser Art argumentieren, tendieren dahin, sich auf einen «Kanon im Kanon» zu berufen, der interessanterweise gerade dem sehr nahekommt, was die Reformatoren als klarere, deutlichere Teile der Schrift ansahen, von denen aus die dunkleren verstanden werden sollten, das heißt das Christus-Ereignis, wie es vor allem vom hl. Paulus interpretiert ist.[27] Diese Auswahl ist nicht vollkommen subjektiv und willkürlich, weil die paulinischen Schriften chronologisch die frühesten und theologisch ohne Rivalen sind (was keineswegs bedeutet, daß die anderen Teile des Neuen Testamentes bagatellisiert werden sollten). So stimmen diese protestantischen Kritiker mehr, als man vermuten sollte, mit den Reformatoren darin überein, daß die Schrift sich selbst interpretiert, daß sie ihr eigenes hermeneutisches Zentrum feststellt.[28] Der Punkt aber, in dem ihre Meinungen grundlegend auseinandergehen, ist die Behauptung, daß die übrigen neutestamentlichen Theologien (z. B. der «Frühkatholizismus» der Apostelgeschichte des Lukas und der Pastoralbriefe) so grundlegend mit diesem Zentrum unvereinbar sind, daß ihnen keinerlei echte kanonische Autorität zuerkannt werden kann, ohne daß man damit wesentliche Aspekte des paulinischen Standpunktes aufgibt (und umgekehrt).[29]

Im großen und ganzen scheint diese These der historisch nachweisbaren Unvereinbarkeit nur in den deutschsprachigen Ländern größere Fortschritte zu machen. Obwohl es gewiß richtig ist, daß man, wie historische Untersuchungen jüngeren Datums gezeigt haben, unmöglich systematisch die verschiedenen theologischen Strömungen des neuen Testamentes harmonisieren kann, wie es frühere Generationen zu tun suchten, ist es auch *prima facie* unmöglich, ihre Unvereinbarkeit nachzuweisen. Sie stellen grundverschiedene Antworten auf das Evangelium dar, die aus grundverschiedenen Situationen heraus gegeben sind; möglicherweise hat es sogar Zeiten konkreter Auseinandersetzungen zwischen ihnen gegeben; doch das ist etwas vollkommen anderes, als wenn wir sagen, sie seien miteinander unvereinbar. Die paulinische Eschatologie ist sowohl vergegenwärtigend wie in die Zukunft weisend; die johanneische ist fast ausschließlich vergegenwärtigend, doch derartige Unterschiede in der Betonung beweisen, auch wenn sie sehr grundlegend sind, nicht, daß ein Widerspruch

besteht, – weder nach den Grundsätzen der Logik noch nach denen des Alltagslebens. Es scheint, als seien vor allem die jüngeren, englisch sprechenden Theologen für diesen Punkt empfänglich, denn sie sind durch den Einfluß der angelsächsischen, linguistisch-analytischen Philosophie auf die außerordentliche Schwierigkeit aufmerksam geworden, Folgerichtigkeit oder Nicht-Folgerichtigkeit auch in der logischen Reihen-Theorie (*set theory*) nachzuweisen; und das Problem wird noch unendlich größer, wenn es dabei um «alltägliche» oder «religiöse» Aussagenreihen geht.

Diese Einsicht erspart dem Theologen das Suchen nach einem einheitlichen Lehrsystem in der Schrift; er muß das Neue Testament vielmehr unter Gesichtspunkten und Kategorien betrachten, die denen ähnlich sind, welche wir bei der Behandlung späterer Jahrhunderte angewandt haben. Alle Entwicklungen in der kanonischen Literatur sind autoritativ, doch nur insoweit der Primat des hermeneutischen Zentrums gewahrt ist. Johannes läßt sich nicht auf die Weise hervorheben und betonen, daß man den kosmischen, zukunftgerichteten Messianismus des hl. Paulus bagatellisiert (der seinerseits eine Interpretation der frühsten Schichten der synoptischen Tradition und des Alten Testamentes darstellt), noch können wir die frühkatholische Entwicklung der hierarchischen Ordnung in der Kirche so hervorheben, daß wir darüber vergessen, wie diese, aus der paulinischen Perspektive betrachtet, ihre eigene Funktion nur dann erfüllt, wenn sie der charismatischen Freiheit und Gleichheit der Glieder der geisterfüllten Gemeinde dient. Versteht man sich zu dieser Methode, so wird die anfänglich zerstörerisch wirkende Betonung der theologischen Verschiedenheit konstruktiv. So wird zum Beispiel die Verschiedenheit innerhalb der frühen Kirche zu einem als Regel dienenden Vorbild für die umfassende und häufig spannungsgeladene Verschiedenheit, verbunden mit gegenseitiger Anerkennung und echtem Gemeinschaftsgeist, wie sie die Allgemeine Kirche charakterisieren sollten.

So können die jüngsten hermeneutischen Diskussionen, anstatt das Ende des *sola scriptura* zu kennzeichnen, möglicherweise ein tieferes und stärker ökumenisches Verständnis dessen bewirken, wie das biblische Zeugnis als jene höchste Norm aller späteren Entwicklungen wirksam werden sollte, deren Gott sich bedient, um seine Kirche im Glauben an den Herrn zu erhalten, der gekommen ist und wiederkommen wird.

[1] Z. B. K. E. Skydsgaard/L. Vischer, Schrift und Tradition (Zürich 1963). Siehe vor allem die Bibliographie für die Jahre 1930 bis 1962, 157–169.

[2] Z. B. G. Gloege, Bekenntnis-dogmatisch: RGG ³I, 994ff.

[3] J. Robinson/J. Cobb, JR., The New Hermeneutic: New Frontiers in Theology 2 (New York 1964).

[4] E. Kinder, Glaube u. Kirche (Berlin 1958) 115–144; V. Vatja/H. Weißgerber (Hrsg.), The Church and the Confessions (Philadelphia 1963) 162–188.

[5] Mit andern Worten: *Sola scriptura* wird nicht im Gegensatz zur Tradition gebraucht, sondern betont vielmehr, daß die Schrift die einzig zuverlässige Aufzeichnung jener frühen Tradition ist, welche die *norma normans non normata* im Verhältnis zu allen späteren Traditionen bildet.

[6] Auch wenn es eine mündliche apostolische Tradition gibt, so ist sie nicht «historisch determiniert» – das heißt es gibt keine objektiv nachprüfbare Methode, sie aus späteren Hinzufügungen herauszuschälen, außer in dem Umfang, in dem sie niedergeschrieben ist; und folglich kann die mündliche apostolische Tradition keinen der niedergeschriebenen apostolischen Tradition, also der Schrift, gleichkommenden normativen Wert haben. Damit stimmen katholische Autoren überein, wie zum Beispiel K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage?: Schriften V, 78–79.

[7] Viele protestantische Autoren stimmen darin überein, daß dies der entscheidende Punkt bei dem Prinzip der *sola scriptura* ist. Siehe z. B. die Untersuchung von G. Ebeling und K. E. Skydsgaard in: Schrift u. Tradition (Anm. 1, oben) und K. Barth, Kirchliche Dogmatik (Zürich 1932ff) 1/2, 641.

[8] Z. B. Konkordienformel SD, Par. 1.

[9] Als guten Gesamtüberblick über diese Punkte siehe W. Pannenberg, Was ist eine dogmatische Aussage?: Pro Veritate, hrsg. von E. Schlink und H. Volk (Münster 1963) 343–346.

[10] Weimarer Ausgabe 39/I, 47; 40/I, 458f.

[11] Das wird ganz besonders klar ersichtlich aus der Tatsache, daß gerade extreme theologische Existentialisten und «christliche Säkularisten» für gewöhnlich nicht in erster Linie deshalb für ihre Standpunkte argumentieren, weil sie vermutlich für den modernen Menschen verständlicher und eindrucksvoller sind, sondern auf Grund dessen, daß die fundamentale Kraft des biblischen Zeugnisses, wie es von der historisch-kritischen Exegese entdeckt worden ist, der «Religion» und allen Formen «objektivierenden Glaubens» widerspricht. Das unterscheidet die heutigen radikalen Angriffe auf die Lehrtradition der Kirche von den häufig stärker rationalistisch bestimmten des alten Liberalismus. Siehe H. Braun, Die Überwindung des Liberalismus auf der Ebene des Kritizismus: Verkündigung und Forschung (1951) Faszikel 1/2. – Vgl. C. Braaten und R. Harrisville (Hrsg.), Kerygma and History (Nashville 1962) 9–54.

[12] E. Wolf, Kerygma und Dogma?: Antwort. K. Barth Festschrift (Zürich 1956) 805f.

[13] W. Maurer, Das Prinzip des Organischen in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts: Kerygma und Dogma 8 (1962) 265–292. Betr. F. C. Bauer, siehe P. Hodgson, The Formation of Historical Theology (New York 1966) 243ff.

[14] Diese Formulierungen sind zum Teil angeregt von P. Tillichs «Prinzip der Korrelation», welches mir, wenn man es als deskriptive historische Generalisierung hinstellt, effektiv die Auffassung von der Lehrentwicklung zusammenzufassen scheint, wie sie auch von manchen Protestanten vertreten wird, die sich eifrig gegen Tillichs methodologischen Gebrauch dieses Prinzips beim Aufbau einer systematischen Theologie wenden. – Siehe seine Systematic Theology, Chicago (1951ff) I, 3–67.

[15] Z. B. G. Ebeling, Tradition: RGG ³VI, 976–984. – Es sei besonders erwähnt, daß der in diesem Paragraphen entwickelte Grundsatz, daß die Schrift im Lichte des Verständnisses der gesamten Glau-

bensgemeinde der Vergangenheit und Gegenwart gelesen werden muß, tatsächlich – auch wenn dies nicht immer erkannt wird – eine starke Beachtung der Unerläßlichkeit von Lehrtradition für die theologische Lektüre der Schrift einschließt, das heißt für ihre Anwendung auf die gegenwärtige Situation. Möglicherweise ist es für den biblischen Exegeten nicht notwendig, daß er die weitere Geschichte des christlichen Denkens kennt, wenn er den ursprünglichen, «expliziten» historischen Sinn bestimmen will, doch ein Verständnis der zeitgenössischen «Implikationen» (d.h. jenes Wort Gottes für heute, das «implicite» in der Bibel enthalten ist) hängt zum größten Teil davon ab, daß man sich klar darüber ist, wie das Wort in den Situationen der Vergangenheit vernommen worden ist. Eine andere Möglichkeit, die Bedeutung der Tradition zu betonen, liegt in diesem Gedankenzusammenhang darin, hervorzuheben, daß die gegenwärtige Situation der Glaubensgemeinde, aus der heraus sie das Wort vernimmt, selbst weithin durch vergangene Lehrtraditionen bestimmt ist. Diese sind daher unvermeidlich Quellen der ständigen kirchlichen Tätigkeit der Lehrformulierung, jedoch keineswegs in dem Sinne, daß diese eine zusätzliche Informationsquelle über die Gehalte des Glaubensdepositums böte.

[16] G. Lindbeck, Reform and Infallibility: Cross Currents 11 (1961) 345ff.

[17] Wenn ich hier die Kindertaufe als nachapostolische Entwicklung anführe, denke ich natürlich nicht daran, die – historisch nicht nachprüfbare – Möglichkeit zu leugnen, daß die Kindertaufe eventuell gelegentlich auch in der neutestamentlichen Periode vorgenommen worden ist, vielmehr will ich nur betonen, daß sie erst viel später, auch für Kinder christlicher Eltern, zu einer verbreiteten Praxis geworden ist.

[18] Ich denke an Darstellungen wie die von Karl Rahner: Schriften I, 223–252.

[19] Siehe eine Stellungnahme dazu im Hinblick auf die Liturgie von L. Jordahl, The Adiaphora Syndrome: Una Sancta 22 (1965) 76–80.

[20] E. Schlink, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen (Göttingen 1961) 160–195.

[21] E. Pannenberg, a.a.O. (Anm. 8, oben) 339–361.

[22] Es sei darauf hingewiesen, daß so gesehen eine nicht dogmatische Entwicklung eine große Autorität in der Kirche besitzen kann, jedoch kann sie nicht zur Grundlage für Erklärungen bestimmter Lehren als häretisch gemacht werden.

[23] Man wird beobachten, daß die orthodoxe Auffassung von dem, was dogmatisch definierbar und nicht definierbar ist, dem sehr nahekommt. Siehe J. Meyendorf, Contemporary Orthodox Conception of the Church: Ecumenism and Vatican II (C. O'Neill, ed.) (Milwaukee 1964) 28ff.

[24] Jedoch fehlt es nicht vollkommen. Siehe E. Kinder, Dogmatik und Dogma: W. Joest/W. Pannenberg (Hrsg.), Dogma und Denkstrukturen (Göttingen 1963) 22–23: «Immer liegt dem Dogma eine Glaubensentscheidung in bezug auf solche Punkte der christlichen Gottes- und Heilsbotschaft zugrunde, die die Kirche in ihrem Sein, Leben und Handeln als entscheidend und unabdingbar erfahren hat, mit denen ihr «*esse*» als Kirche steht und fällt.»

[25] E. Schlink, a.a.O. (fn. 18) 24–79. Diese Untersuchung mit dem Titel «Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem» hat sich in grundlegender Form bestätigt für die jüngsten katholisch-evangelischen Diskussionen über das Verhältnis zwischen Verschiedenheit der Lehrformulierungen und Einheit des Glaubens.

[26] E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 221.

[27] Ebd., 224ff. Vgl. eine Zusammenfassung dieser Diskussion mit Bezugnahme auf die maßgebliche Literatur findet sich in J.H. Elliott, The New Testament is Catholic: A reevaluation of the sola scriptura: Una Sancta 23 (1966) 3–18.

[28] G. Ebeling, a.a.O. (fn. 1) 124: «Und deswegen wird durch Käsemanns These m.E. durchaus nicht das recht verstandene, reformatorische Kanonverständnis kritisch getroffen.»

[29] H. Küng, Strukturen der Kirche (Freiburg 1962) 141ff diskutiert diese Probleme aus katholischer Perspektive.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GEORGE ARTHUR LINDBECK

Geboren am 10. März 1923 in Loyang (China), lutherisch, 1955 philosophisches Doktorat mit: Is Duns Scotus an Essentialist? Er doziert Dogmengeschichte an der Yale University Divinity School und war Beobachter am II. Vatikanum. Er publizierte Artikel über Ökumenismus, Liturgiereform, Religionsfreiheit und das Konzil, besonders in: Journal of Ecumenical Studies.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Walter Kasper

Das Verhältnis von Evangelium und Dogma

GESCHICHTLICHE ÜBERLEGUNGEN ZU EINEM AKTUELLEN THEMA

Die katholische Kirche hat auf dem Vatikanum II den Dialog mit den Andersdenkenden und Andersgläubigen eröffnet. Diesem Dialog stellt sich das katholische Verständnis des Dogmas[1] als ein schweres Hindernis entgegen. Das Dogma erscheint heute vielen Menschen als Ausdruck von Unfreiheit, die in Widerspruch steht zur Würde des Menschen; es ist für sie belastet mit negativen historischen Reminiszenzen wie Inquisition, Verurteilung, Verbannung, Verfolgung, Verbrennung, Gewissenszwang. Nicht nur dieses oder jenes Dogma, sondern schon allein die Tatsache, daß es so etwas wie ein Dogma gibt, bedeutet für viele eine nur schwer übersteigbare Barriere, die ihnen den Zugang zum Evangelium verschließt. Zwischen der frohen Botschaft von der Freiheit der Kinder Gottes und dem Dogma scheint ihnen eine tiefe Kluft zu bestehen.

Um diese Fragen nach dem Verhältnis von Evangelium und Dogma wenigstens einer Lösung entgegenzuführen, legt sich eine historische Besinnung nahe. Dabei kann sich ein Doppeltes herausstellen: 1. Eine zufriedenstellende Lösung, die alle Aspekte berücksichtigt, ist auch innerhalb der katholischen Theologie noch nicht gefunden; viele Mißverständnisse haben in diesen Ungeklärtheiten ihren Ursprung. – 2. Die ältere kirchliche Tradition kennt eine Reihe von Aspekten, die dem gegenwärtigen durchschnittlichen Dogmenverständnis verlorengegangen sind, die aber in unserer pastoralen und theologischen Situation hilfreich sein können. Dazu gehört in erster Linie der Zusammenhang, den die Hl. Schrift zwischen Evangelium und Dogma sieht.

I. Lebendiges Evangelium und dogmatische Bindung nach der Hl. Schrift

Evangelium ist ein Zentralbegriff des Neuen Testaments.[2] Nach Markus verkündet Jesus das Evangelium «Die Zeit ist erfüllt, nahe gekommen ist die Herrschaft Gottes» (1,15). Evangelium bedeutet hier keine abstrakte Lehre, sondern das Ereignis, daß mit Jesu Kommen die Zeit ihre Fülle erreicht hat und daß durch sein Wort und Werk die Herrschaft Gottes nahe gekommen ist. Dieses Evangelium fordert vom Menschen nicht nur das Fürwahrhalten einer Lehre, sondern eine unbedingte, ganzmenschliche Entscheidung: «Kehret um und glaubet an die Frohe Botschaft!» Das Wort des Evangeliums ist ein wirksames Wort; es wirkt, was es sagt, und es schenkt, was es verheißt. Aber es wirkt auf eine Weise, die nur dem Glauben zugänglich ist. Rein menschlich gesehen scheitert Jesu Verkündigung am Kreuz; die Verheißung des Evangeliums ist also größer als die augenblickliche Erfüllung; das Evangelium eröffnet erst eine Hoffnung auf eine künftige, volle Erfüllung. Es ist ein geschichtlicher, nach vorwärts weisender Begriff, eine prophetische Macht, die die Zukunft

nicht ab-, sondern aufschließt. Es ist immer lebendiges Evangelium.

Das Wort Evangelium hat in der Kirchengeschichte immer wieder wie Dynamit gewirkt, um institutionelle und doktrinelle Erstarrungen zu durchbrechen. Man braucht dabei nicht nur an häretische und schismatische Bewegungen zu denken, die sich des Wortes Evangelium gerne bedienten; man kann auch an Franz von Assisi denken, der von Innozenz III. nur erbat, nach der Form des Evangeliums leben zu dürfen und der damit eine Reform der Kirche von innen her einleitete.

Trotzdem wäre es verkehrt, in dem Begriff Evangelium eine grundsätzlich antiinstitutionelle und antidogmatische Tendenz feststellen zu wollen. Schon in der Schrift wird die lebendige Evangeliumsbotschaft an feste Bekenntnisformeln[3] gebunden. Das deutlichste Beispiel dafür ist 1 Kor 15, 3–5, wo Paulus eine aus der Tradition übernommene, feste Bekenntnisformel als Evangelium bezeichnet. Auch sonst finden sich im Neuen Testament oft solche Bekenntnisformeln, die aus dem Taufbekenntnis, der Eucharistiefeier, der Polemik gegen Irrlehrer oder aus Exorzismen entstanden sind (Röm 1,3f; 10,9; Phil 2,6ff; Kol 1,15ff; 1 Tim 3,16 u.a.). Desgleichen finden sich im Neuen Testament bereits Sätze heiligen Rechts;[4] das Anathem hat in der Abendmahlsliturgie einen festen Platz (1 Kor 16,22).[5] Es gibt bereits deutliche Ansätze für eine Gemeindeordnung (Mt 18).[6]

Damit ist ein entscheidendes Vorurteil der liberalen Theologie gefallen, wonach Geist und Recht, Evangelium und Dogma Gegensätze darstellen.[7] Nach R. Bultmann ist die Verbindung von Wahrheit und Recht, die für das Dogma konstitutiv ist, schon im Neuen Testament vorbereitet.[8]

Man darf aus diesen Feststellungen jedoch keine voreiligen und zu weitreichenden Schlüsse ziehen. Die Bekenntnisformulierungen des Neuen Testaments sind nicht einfach Dogmen in unserem heutigen Sinn. Sie haben weitgehend keine universale, sondern nur eine mehr oder weniger lokale Geltung; sie werden nie als Lehrgesetz verstanden, sondern bleiben auf die aktuelle Bekenntnissituation bezogen und erfahren von den sich wandelnden Situationen her ihre Akzentuierung und Weiterbildung. Es findet sich deshalb eine spannungsreiche Vielfalt solcher Bekenntnisse innerhalb des einen Neuen Testaments, dessen Einheit nicht eine statische und mechanische Uniformität, sondern eine dynamische, geschichtliche Größe darstellt. Evangelium und Heilige Schrift sind deshalb nicht einfach dasselbe; ebensowenig dürfen die einzelnen Bekenntnisformulierungen schlechterdings mit dem Evangelium gleichgesetzt werden. Das Evangelium ist immer größer und umfassender als die einzelnen Glaubensformulierungen.

Hinter diesem den modernen Betrachter manchmal verwirrenden Tatbestand steht das spezifisch neutestamentliche Wahrheitsverständnis.[9] Wahr im Sinn der Schrift ist, was sich bewährt, was sich in der Geschichte als das herausstellt, was es zu sein vorgibt. Wahrheit ist nicht so sehr die gegenwärtig erkannte Übereinstimmung von Subjekt und Objekt als die erst künftig als solche sich herausstellende Identität beider. Wahrheit ist immer zugleich Treue und ist wesentlich mit der Verheißung verbunden. Die Wahrheit läßt sich deshalb nie adäquat in Sätze einfangen, sie wird jede Aussage immer wieder sprengen. Es besteht immer ein Mehr, ein Überschuß der Verheißung gegenüber der aktuellen Erfüllung; zur Wahrheit im Sinn der Schrift gehört das Moment des Überraschenden, des Neuen, des Überbietenden. Der Geist, der an die einmal ergangene Wahrheit Christi erinnert, ist zugleich der Geist der Prophetie, der erst in die Wahrheit einführt und das Künftige kund tut (Jo 16,13). Die Wahrheit von Glaubensformeln ist also immer endgültig und vorläufig zugleich; sie ist bloßes Stückwerk (1 Kor 13, 9.12), weil sie erst eschatologisch voll offenbar sein wird. Häresie kann es im Neuen Testament nicht nur geben durch Leugnung von schon fixierten Glaubensformeln, sondern auch durch deren starres Festhalten in einer neuen Bekenntnissituation, in der die alte Formel mißverständlich und ungenügend geworden ist und deshalb neu gefaßt werden muß.[10]

Dieser dynamisch-geschichtliche Aspekt der Wahrheit des Evangeliums[11] wurde später weitgehend vergessen. Aus dem Dogma wurde damit oft ein starrer Lehrsatz, der scheinbar ganz des Zukunftshorizonts entbehrt, der für die Wahrheit des Evangeliums wesentlich ist. Trotzdem hat die ältere kirchliche Tradition an dem Zusammenhang des Dogmas mit dem lebendigen Glauben der Kirche festgehalten und damit wesentliche Aspekte der biblischen Botschaft bewahrt.

II. Dogma und lebendiger Glaube nach der theologischen Tradition

Will man die Geschichte des Verhältnisses von Evangelium und Dogma schreiben, so darf man seinen Blick nicht auf diese beiden Begriffe fixieren;

man muß vielmehr auf die in ihnen gemeinte Sache schauen. Der Begriff Evangelium spielt in der kirchlichen Tradition eine merkwürdig geringe Rolle; der Begriff Dogma ist erst in der Neuzeit zu einem terminus technicus geworden; im heutigen Sinn findet er sich erst am Ende des 18. Jahrhunderts.[12] Diese Wortgeschichte ist nicht zufällig; hinter ihr verbirgt sich ein schwerwiegender Wandel im Verständnis dessen, was wir heute Dogma nennen. Die ältere kirchliche Tradition kennt andere Begriffe, die andere Aspekte zur Sprache bringen.

Die frühesten Glaubensformulierungen wurden als Bekenntnisse (Doxologien) verstanden;[13] sie waren Teil der Liturgie der Taufe und der Eucharistie. Es geht ihnen primär nicht um lehrhafte Sachaussagen, sondern um personales, anbetend-lobpreisendes Bekenntnis Gottes und seiner Heilstaten. Danach ist das Dogma keine in sich ruhende Lehrformel, es weist vielmehr über sich hinaus auf Gott und bringt ihm das Opfer des Lobes und des Dankes dar.

Diesen dynamischen Begriff des Dogmas kennen noch die großen Theologen des Mittelalters, wenn sie übereinstimmend definieren: «Articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam.»[14] Der Glaubensartikel ist also eine wirkliche Erkenntnis (perceptio), nicht nur unbestimmtes Symbol oder Chiffre, aber er ist eine Erkenntnis, die über sich selbst hinausweist in das je größere Geheimnis Gottes (DS 806) hinein.

Die Entwicklung vom Bekenntnis zur Lehrformulierung setzte schon sehr früh ein. Anders als das Nicaenum-Constantinopolitanense wurde bereits das Chalcedonense nicht mehr in das liturgische Bekenntnis aufgenommen.[15] Das Dogma wird jetzt zur rechten Auslegung des Bekenntnisses, das als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Es scheidet jetzt nicht mehr zwischen Glaube und Unglaube, sondern zwischen Orthodoxie und Heterodoxie, es erhält konfessionsbildende Funktion. Das Dogma wird hier zur regula fidei (regula veritatis, canon veritatis). Damit kommen wir zu einem zweiten Begriff, der für das altkirchliche Dogmenverständnis aufschlußreich ist.

Der Begriff Glaubensregel wurde damals noch nicht in unserem heutigen Sinn verstanden. Er bedeutete nicht eine Regel, die das kirchliche Lehramt für den Glauben aufstellt (genitivus objectivus), sondern die Regel, die der Glaube selbst ist (genitivus subjectivus). Nicht eine formal-juridische Autorität war das entscheidende, sondern die Autorität des Inhalts des Glaubens selbst.[16] Nicht die Formel als solche galt als unfehlbar, sondern der Hl. Geist, der sich in ihr bezeugte.[17] Diese Sicht kann gerade heute wieder aktuell sein, denn die Verkündigung der Kirche wird nur dann Glauben wecken, wenn sie den Inhalt des Glaubens so zum Leuchten bringt, daß er für die Menschen überzeugend wirkt und sie innerlich bezwingt. Nicht die formale Autorität der Kirche, sondern nur der Inhalt ihrer Botschaft kann den Menschen imponieren.

Diese innerlich überführende Kraft des Dogmas kommt noch in einem weiteren Begriff zum Ausdruck, der in der mittelalterlichen Theologie unserem Dogma in etwa entspricht: articulus fidei.[18] Drei Momente waren für diesen Begriff konstitutiv: 1. unmittelbares und formelles Enthaltensein in der Offenbarung, 2. Hinordnung auf das letzte Ziel des Menschen, die visio beata, 3. Zugehörigkeit zum Symbolum (was seit dem Lateranense IV auch in einem weiteren Sinn verstanden werden konnte).

Interessant ist für uns besonders der zweite Punkt. Aus ihm geht hervor, daß ein Dogma nach dem Verständnis des Hochmittelalters nicht nur eine objektive Wahrheit an sich darstellt, sondern immer einen Bezug zur menschlichen Existenz und ihrem Selbstverständnis haben muß. Der Lebenswert eines Dogmas ist entscheidend für das Maß und das Motiv seiner Dogmatisierung. Diesen wichtigen Gesichtspunkt bringt auch das Vatikanum I zum Ausdruck, wenn es verlangt, daß die Glaubenswahrheiten aus ihrer Beziehung zum letzten Ziel des Menschen heraus interpretiert werden müssen (DS 3016). Die Dogmen wollen nicht einer abstrakten Spekulation, sondern der Existenzerhellung des Menschen dienen.

Das Dogma wendet sich jedoch nicht nur an einzelne Individuen, sondern immer an die ganze Kirche als communio fidelium. Das Dogma hat eine soziale und ekklesiale Funktion. Das kommt in zwei weiteren Parallelbegriffen zu unserem heutigen Dogma zum Ausdruck: fides und haeresis.[19] Die mittelalterlich verstandene fides überschreitet unsere heutige fides divina in doppelter Weise: sie umfaßt nicht nur den objektiven Glaubensinhalt (fides quae), sondern auch die subjektive Glaubenshaltung (fides qua); und sie ist nicht streng auf die geoffenbarten Glaubenswahrheiten beschränkt, sondern umfaßt alles, was zur Haltung einer konsequenten kirchlichen Gläubigkeit gehört. Der Glaubensinhalt wird hier also nicht losgelöst vom leben-

digen Vollzug und Verständnis der Kirche; Glauben und Leben der Kirche gehören zusammen.

Dieser Gesichtspunkt ist für die rechte Dogmeninterpretation von großer Wichtigkeit. Es genügt nicht, auf eine «nackte» Denzingerstelle zu verweisen und eine päpstliche Enzyklika zu zitieren. Auch ein Dogma muß aus seinem zeit-, geistes- und theologiegeschichtlichen Kontext heraus verstanden werden. Da mit der Definition eines Dogmas seine kirchliche Interpretation nicht immer schon «mitgeliefert» wird, machen viele Dogmen nach ihrer Proklamation oft noch einen verwickelten und manchmal erstaunlich sprunghaften Interpretationsprozeß durch, in dem ihre wahre Bedeutung erst offenkundig wird. Einen solchen interpretierenden Rezeptionsprozeß finden wir zwischen den Konzilien von Nicaea (325) und Konstantinopel I (381), zwischen Ephesus (431), Chalcedon (451) und Konstantinopel II (553), und wir haben ihn miterlebt zwischen dem Vatikanum I und dem Vatikanum II.

Allerdings darf man auch nicht den Mangel dieser mittelalterlichen Sicht übersehen; sie verwischt allzuleicht die klaren Grenzen der Verpflichtung kirchlicher Lehräußerungen und wahrt damit nicht immer den nötigen Raum innerkirchlicher Freiheit. Diese scharfe Grenzziehung zwischen formellem Dogma und bloßer kirchlicher Lehre geschah erst in der Theologie der Neuzeit, in der sich der heutige Dogmenbegriff herausgebildet hat.

III. Der autoritative Charakter des Dogmas in der nachtridentinischen Theologie

Erst in der neuzeitlichen Theologie spielt der Begriff Dogma[20] eine entscheidende Rolle. Die patristisch-mittelalterliche Begriffsgeschichte ist verhältnismäßig unergiebig. Die Glaubensformulierungen der alten Konzilien werden nie Dogma genannt; dieser Begriff blieb den disziplinären Entscheidungen vorbehalten. Eine Ausnahme bilden das Commonitorium des Vinzenz von Lerin († vor 450) und das Werk seines Zeitgenossen Gennadius († um 492). Auch während des ganzen Mittelalters spielte der Begriff keine nennenswerte Rolle.

Erst im 16. Jahrhundert wurde der Begriff im Zuge einer Renaissance des Vinzenz von Lerin in breiterem Umfang in die theologische Sprechweise eingeführt. Er eignete sich gut als Grundlage der antireformatorischen Kontroverstheologie; dem novum dogma der Reformatoren konnte man unter Berufung auf den Lerinenser Mönch die universalis ac vetusta fides der Kirche entgegenstellen. Dem Begriff Dogma eignet also auf Grund seiner Herkunft eine gewisse konfessionelle Spitze. Der Begriff konnte sich indes auch interkonfessionell als hilfreich erweisen. Soweit wir feststellen können, taucht er in seiner heutigen Gestalt erstmalig bei dem entfernten Schüler von Franz Veronius SJ (1575–1649), bei Ph. N. Chrismann OFM (1751–1810) auf.[21] Beide wollten von der unfruchtbaren Kontroverstheologie loskommen, kirchliche Lehre und bloße theologische Meinung auseinanderhalten und das Gespräch zwischen den Konfessionen auf die formelle kirchliche Lehre beschränken. Damit war im Prinzip der heutige Dogmenbegriff gegeben, wonach Dogma nur das ist, was die Kirche entweder durch allgemeine, weltweite Lehre oder durch feierliches Lehrurteil als Offenbarungswahrheit erklärt. Zum Dogma gehören damit zwei Momente: göttliche Offenbarung und kirchliche Lehrvorlage.

Neben diesem konfessionellen Motiv steht ein zweites, womöglich noch entscheidenderes, das zur Herausbildung des neuzeitlichen Dogmenbegriffs führte; es ist im geistesgeschichtlichen Wandel begründet.[22] Die Neuzeit ist gekennzeichnet durch einen radikalen Traditionsbruch; beinahe eineinhalb Jahrtausende hatte die Kirche in einem ziemlich selbstverständlichen Einverständnis mit der Tradition gelebt. Jetzt wurde der christliche Glaube grundsätzlich in Frage gestellt. Als Antwort darauf ging es auf dem Vatikanum I um eine grundsätzliche Selbstvergewisserung des Glaubens.

Gegen ein rein anthropozentrisches Denken stellte das Konzil die Autorität des sich offenbarenden Gottes (DS 3008) heraus und betonte damit die autoritative Verbindlichkeit und innerweltliche Unableitbarkeit des Glaubens. Gegen den herrschenden Individualismus mußte die sozial-ekklesiale Tragweite des Glaubens, die Funktion eines die Gemeinschaft der Gläubigen repräsentierenden und autoritativ bindenden Lehramtes betont werden. Diese beiden Aspekte, die den neueren Dogmenbegriff ausmachen, dürfen nicht als erschöpfende Wesensbestimmung des Dogmas angesehen werden. Es handelt sich hier um nichts anderes als um zwei in der damaligen Situation besonders wichtige, fundamentale und transzendentale Wesensbestimmungen des Glaubens, mit denen ein wesentlicher Aspekt des Evangeliums zur Geltung gebracht wurde. Das Evangelium ist ein Ruf zu einer unbedingten, den ganzen Menschen umfassenden Entscheidung, es muß also von der Kirche mit dog-

matischer Verbindlichkeit verkündet werden. Neben dem autoritativen Charakter des Dogmas betont des Vatikanum I aber auch dessen Relativität. Das Konzil unterscheidet deutlich zwischen dem Evangelium, dem depositum fidei und der kirchlichen Lehrformulierung, dem Dogma;[23] das Dogma ist eine nur analoge und inadäquate menschliche Aussage der göttlichen Wahrheit (DS 3015f).

Die kirchliche Tradition kennt noch eine Fülle weiterer Aspekte, die in die Texte des Vatikanums I nicht eingegangen sind. Bis heute besitzen wir noch keine zureichende und umfassende Wesensbestimmung des Dogmas. Die daraus entstehenden offenen Fragen sind der Ursprung vieler Mißverständnisse innerhalb wie außerhalb der Kirche. Die tragischen und von vielen Mißverständnissen belasteten Auseinandersetzungen um den Modernismus[24] sind ein einziger Beleg für diese Behauptung. Neben dem hierarchisch-autoritativen Charakter des Dogmas müßte vor allem die anthropologische Bedeutung des Glaubens noch deutlicher herausgestellt werden.

IV. Dogmatische Bindung und Freiheit des Evangeliums in der Neuzeit

Die Kirche bekennt sich heute zum Dialog mit der modernen Welt. Sie hat sich frei gemacht von manchen Verkrampfungen, die eine einseitige Polemik und Apologetik gegen die «modernen Irrtümer» mit sich brachten und die die Kirche weitgehend ins Ghetto verwiesen haben. Oft hat die Kirche die Wahrheit verteidigt, aber sie hat mit der Wahrheit nicht mehr den konkreten Menschen erreicht, für den die Frohe Botschaft doch bestimmt ist. Der Rezeptions- und Adaptionsvorgang, der wesentlich zum Dogma gehört, war in der Neuzeit erheblich gestört. Heute möchte die Kirche auch die positiv humanen und oft anonym christlichen Anliegen anerkennen, die in der modernen Welt wirksam sind und die sich oft auch dort melden, wo das katholische Dogmenverständnis abgelehnt und bekämpft wird. Wir müssen also jetzt noch die positiven Elemente aufzeigen, die die neuzeitliche Entwicklung für das rechte Verständnis des Dogmas aufzuweisen hat.

In der Neuzeit wurde der Dogmenglaube oft als Unfreiheit und als des Menschen unwürdig angesehen. Der bloße Glaube an Sätze war für Kant identisch mit Afterdienst und Aberglauben.[25] Seit dem Humanismus mit Erasmus von Rotterdam bis zur liberalen Theologie mit Adolf von Harnack versuchte man den Glauben zu befreien von dem schweren und für den modernen Menschen unerträglichen Panzer philosophischer Begrifflichkeit und ihm dadurch seine Lebenskraft und ursprüngliche Verständlichkeit zurückzugeben, daß man ihn auf das schlichte Evangelium zurückführte.[26] Die konkreten Ausführungen dieses Grundanliegens waren oft zu rationalistisch und führten zu erheblichen Verkürzungen der christlichen Botschaft; die Kirche hat sie mit Recht abgelehnt. Ihr Grundanliegen bleibt aber bestehen und wird heute von einer pastoral ausgerichteten Theologie wieder aufgegriffen. Es geht dieser Theologie um den Menschen, um seine Freiheit und Würde. Deshalb darf dem Menschen der Glaube nicht einfach in Gestalt einer ihm unverständlichen Formulierung übergestülpt werden. Im Glauben geht es nicht nur um die Autorität Gottes, sondern auch um die Menschlichkeit des Menschen. Die Kirche muß deshalb die Dogmen nicht nur als formal verpflichtend, sondern als innerlich sinnvoll, menschlich erhellend und für den Glauben angesichts der heutigen Welt vollziehbar erweisen.

Hier stellen sich für die gegenwärtige Verkündigung und Theologie noch kaum gelöste Probleme. Sie ergeben sich vor allem aus zwei Ursachen: 1. der radikale geistige Umbruch, der sich in der Gegenwart vollzieht und der unser ganzes Denken in seiner Wurzel erfaßt.[27] Das bedeutet, daß der Glaube der Kirche nicht falsch, aber daß er in seiner bisherigen Gestalt weitgehend unverständlich geworden ist. Er muß so verkündet und interpretiert werden, daß er Antwort gibt auf die Probleme des heutigen Menschen; 2. der zunehmende Pluralismus in der Welt und in der Kirche. Die bisherige Dogmengeschichte ist zugleich ein Stück abendländischer Geistesgeschichte. Es wäre eine neue Art von Judaismus, würde man von den jungen Völkern verlangen, sie müßten erst lernen, abendländisch zu denken, ehe sie Christen werden können.

Nicht nur im Dialog mit der modernen Welt, sondern auch im ökumenischen Gespräch kann die katholische Theologie ihr Dogmenverständnis vertiefen. Es sind hier nicht nur einzelne Dogmen, die uns Schwierigkeiten bereiten, sondern ein oft sehr verschiedenes Grundverständnis von Wesen und Funktion des Dogmas überhaupt. Die Reformatoren ließen die altkirchlichen Dogmen bekanntlich bestehen, sie gaben ihnen jedoch innerhalb des Ganzen ihrer Lehre von der Hl. Schrift und von der Rechtfertigung eine neue Bewertung. Ihr Grund-

anliegen war, die Freiheit des Evangeliums über der Kirche zu wahren.[28] Ging es dem modernen Denken um die Freiheit und Würde des Menschen, so geht es hier um die Freiheit und Unverfügbarkeit des Wortes Gottes über der Kirche.

Auch wenn nach katholischer Auffassung bei dieser Konzeption die heilsgeschichtliche Bedeutung der Kirche nicht voll zum Zuge kommt, so ist darin doch ein legitimes Anliegen lebendig, das im durchschnittlichen katholischen Dogmenbegriff zu kurz kommt. Das Vatikanum II selbst betont, die Kirche stehe nicht über dem Wort Gottes, sondern diene ihm.[29] Das Dogma ist und bleibt nicht nur eine menschliche, inadäquate, angesichts des göttlichen Geheimnisses stotternde Aussage, es hat auch Anteil daran, daß die Kirche immer Kirche der Sünder ist. Deshalb kann ein Dogma wahr sein und doch voreilig, überheblich, geschichtlich schuldhaft, zweideutig, versucherisch, vorwitzig abgefaßt sein; es kann den Menschen unter Umständen in eine Situation der Entscheidung hineinmanövrieren, die ihm unangemessen ist.[30]

Ein dritter Gesprächspartner befindet sich weitgehend innerhalb der katholischen Kirche: die moderne biblische Exegese.[31] Auch hier gab es in der Vergangenheit manche unfruchtbare, rein apologetische Haltung. Seit der Enzyklika «Divino afflante Spiritu» (1943), den letzten Verlautbarungen der Bibelkommission und der Konstitution über die göttliche Offenbarung des Vatikanum II ist ihr eine positiv-aufgeschlossene Einstellung gewichen. Das Konzil betont zwar sehr nachdrücklich die Zusammengehörigkeit von Schrift, Tradition und Lehramt;[32] aber es sieht das Verhältnis dieser drei Größen nicht mehr bloß in einer Richtung. Es gilt nicht nur, daß die Schrift im Licht der Tradition und des Dogmas zu interpretieren ist, vielmehr soll der Exeget schon zur Urteilsfindung der Kirche beitragen.[33] Das bedeutet, daß auch umgekehrt das Dogma im Licht des Schriftzeugnisses verstanden werden muß. Von der Botschaft der Schrift her muß den späteren Glaubensformulierungen der rechte Ort, der zukommende Akzent und die rechte Perspektive zugewiesen werden.[34] So zeigt sich in dem Gespräch zwischen Dogmatik und Exegese nochmals, daß das Evangelium, dessen besonderer Zeuge die Schrift ist, über dem Dogma steht.

Was also ist ein Dogma? Wir wollen jetzt keine abschließende Definition versuchen; dazu ist dieser Begriff noch zu wenig geklärt. Wir wollen nur nochmals kurz die Funktion des Dogmas zusammenfassend aufzeigen. Das Dogma ist notwendig um der Einheit und um der Eindeutigkeit im Glauben willen. Es ist eine Hilfe, damit der Akt des Glaubens in die rechte Richtung gewiesen wird. Damit kommt im Dogma etwas Endgültiges zum Ausdruck, und doch ist es zugleich vorläufig. Es hat seine Wahrheit gerade darin, daß es über sich hinausweist, daß es den Zugang zum Evangelium nicht versperrt, sondern sich fähig zeigt, heute lebendigen Glauben, Hoffnung und Liebe zu erwekken. Das macht eine dynamische, auf den Menschen und seine Probleme bezogene, geistliche und biblische Interpretation des Dogmas notwendig.

[1] Zum Ganzen: K. Rahner. Was ist eine dogmatische Aussage?: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 54–81; W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965); ders., Evangelium und Dogma: Catholica 19 (1965) 199–209; K. Rahner/K. Lehmann, Kerygma und Dogma: Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik I (Einsiedeln 1965) 622–703; V. Schurr, Kerygma und Dogma: Concilium 1 (1965) 243–246.

[2] G. Friedrich, *εὐαγγελίζομαι, εὐαγγέλιον*: ThW II, 705–735; P. Bläser, Evangelium: Handbuch theol. Grundbegriffe I, 355–363; F. Mußner, «Evangelium» und «Mitte des Evangeliums»: Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner I (Freiburg i. Br. 1964) 492–514.

[3] C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments (London 1944); O. Cullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse: Theol. Studien 15 (Zollikon–Zürich ²1949); J. R. Geiselmann, Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus (Stuttgart 1951); H. Schlier, Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas: Die Zeit der Kirche (Freiburg i. Br. ²1958) 206–232.

[4] E. Käsemann, Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament: Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen 1964) 69–82.

[5] G. Bornkamm, Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie: Das Ende des Gesetzes. Gesammelte Aufsätze I (München 1963) 123–132.

[6] W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums: Studien zum AT und NT 10 (München ³1964 106–123.

[7] E. Käsemann, a. a. O. 80f.

[8] R. Bultmann, *ἀλήθεια*: ThW I, 245.

[9] A. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament (Stuttgart ⁵1963) 551–561; H. von Soden, Was ist Wahrheit?: Urchristentum und Geschichte (Tübingen 1951) 1–24; R. Bultmann, Untersuchungen zum Johannesevangelium: Zeitschr. f. neutest. W. 27 (1928) 113–163; G. Quell/G. Kittel/R. Bultmann, *ἀλήθεια*: ThW I, 233–251; J. de la Potterie, De sensu vocis emeth in Vetere Testamento: Verbum Domini 27 (1949) 336–354, 28 (1950) 29–42; O. Loretz, Die Wahrheit der Bibel (Freiburg i. Br. 1964); W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965) 65–98.

[10] H. Koester, Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem: Zeit und Geschichte, Festschrift für R. Bultmann (Tübingen 1964) 61–76.

[11] V. Berning/P. Neuenzeit/H. R. Schlette, Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit (München 1964).

[12] Vgl. Anm. 19 und 20.

[13] E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem: Kerygma und Dogma 3 (1957) 251–306.

[14] J. M. Parent, La notion de dogme au XIII^e siècle, Etude d'histoire litt. et doctr. du XIII^e siècle (Paris 1932) 141–163.

[15] E. Schlink, a.a.O. 265f.

[16] D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Gembloux 1933) 281–313; Y. Congar, Die Tradition und die Traditionen I (Mainz 1965) 43–48; B. Häggelund, Die Bedeutung der «regula fidei» als Grundlage theologischer Aussagen: Studia theologica 12 (1958) 1–44.

[17] L'infaillibilité de l'Église. Journées œcuméniques de Chevetogne 25–29 septembre 1961 (Chevetogne 1963).

[18] J.M. Parent, a.a.O.; A. Lang, Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten: Divus Thomas 20 (1942) 207–236 335–346; 21 (1943) 79–97; L. Hödl, Articulus fidei. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit: Einsicht und Glaube, Festschrift f. G. Söhngen (Freiburg i. Br. 1962) 358–376.

[19] A. Lang, a.a.O.; ders., Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient: Münch. Theol. Zeitschr. 4 (1953) 133–146.

[20] A. Deneffe, Dogma. Wort und Begriff: Scholastik 6 (1931) 381 bis 400; 505–538; G. Kittel, *δόγμα*: ThW II, 233–235; J. Ranft, Dogma I: Reallex. f. Ant. u. Chr. III, 1257–1260; E. Fascher, Dogma II: Reallex. f. Ant. u. Chr. IV, 1–24; J.R. Geiselmann, Dogma: Handbuch theol. Grundbegriffe I, 225–230; M. Elze, Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche: Zeitschr. f. Theol. Kirche 61 (1964) 421 bis 438; W. Kasper, a.a.O. 28–38.

[21] Ders., Regula fidei catholicae (Kempten 1792). Dazu: J. Beumer, Die Regula fidei catholicae des Ph. N. Chrismann OFM und ihre Kritik durch J. Kleutgen SJ: Franziskanische Studien 46 (1964) 321 bis 334.

[22] K. Rahner/K. Lehmann, a.a.O. 651f.

[23] J.R. Geiselmann, a.a.O. 229.

[24] E. Poulat, Histoire, dogme e critique dans la crise moderniste (Tournai 1962); M. Blondel, Geschichte und Dogma (Mainz 1963).

[25] Ders., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, IV. Stück, 1. Teil, 2. Abschnitt: W. Weischedel IV, 835; ders., Der Streit der Fakultäten, 1. Abschnitt, 2. Kapitel: W. Weischedel VI, 300ff.

[26] F.W. Kantzenbach, Evangelium und Dogma. Die Bewährung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus (Stuttgart 1959).

[27] B. Welte, Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute: Gott in Welt, Festgabe f. K. Rahner I (Freiburg i. Br. 1964) 271–286.

[28] J. Koopmans, Das altkirchliche Dogma in der Reformation (München 1955); K.G. Steck, Undogmatisches Christentum?: Theol. Exist. 48 (München 1955); ders., Kirche des Wortes oder Kirche des Lehramts? (Zürich 1962).

[29] Constitutio dogmatica «Dei Verbum» Nr. 10.

[30] K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage?: a.a.O. 58.

[31] Exegese und Dogmatik, hrsg. von H. Vorgrimler (Mainz 1962); Diskussion über die Bibel, hrsg. von L. Klein (Mainz ^{3}1964); L. Scheffczyk. Die Auslegung der Schrift als dogmatische Aufgabe: Münch. Theol. Zeitschr. 15 (1964) 190–204; W. Kasper, Exegese – Dogmatik – Verkündigung: Diakonia 1 (1966) 3–12.

[32] Constitutio dogmatica «Dei Verbum» Nr. 9.

[33] Ebd. Nr. 12.

[34] M. Löhrer, Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs: Gott in Welt, Festgabe f. K. Rahner II (Freiburg i. Br. 1964) 499–523.

WALTER KASPER

Geboren am 5. März 1933 in Heidenheim (BRD), 1957 zum Priester geweiht. Er studierte in Tübingen und München, doktorierte 1961 und ist Dogmatikprofessor in Münster. Er veröffentlichte: Das Absolute in der Geschichte, Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings.

M. C. Vanhengel – J. Peters

Theologie und Theologien

Wenn eine internationale Zeitschrift wie CONCILIUM sich auf dem internationalen Kongreß über die Theologie des II. Vatikanums, der vom 26. Sept. bis zum 1. Okt. in Rom stattfand, vertreten läßt, denn liegt es wohl nahe, daß ihre Beobachter in den 72 Konferenzen und Mitteilungen vor allem deren internationalen Charakter zu erkennen suchten; als Theologen werden sie auch sowohl das Programm wie die Ausrichtung von CONCILIUM an dem, was dieser so überreiche Kongreß bot, prüfen. In Anbetracht der uns gebotenen Begrenzung und der Unmöglichkeit, alle Referate auch nur kurz zusammenzufassen,[1] meinen wir, daß das Interesse unserer Leser vor allem diesen beiden Gesichtspunkten gilt.

I. DER INTERNATIONALE CHARAKTER

Man kann damit einiggehen, daß eine Gruppe von 1200 Theologen, die innerhalb einer Woche 72 Vorträge von Fachkollegen anzuhören hatten, unmöglich zu einem Dialog kommen konnte. Desgleichen kann man gegen den internationalen Charakter einwenden, daß die Teilnehmer zum größten Teil Italiener und Spanier waren; daß auch, selbst wenn man von diesem südlichen Block absieht, der Kongreß dennoch eine westeuropäische Angelegenheit blieb (obgleich einige osteuropäische Theologen anwesend waren), wobei die Vereinigten Staaten in der Minderheit waren und die neue Christenheit, aus Afrika z. B., sich kaum vertreten sah. Man könnte auch auf die großen Abwesenden wie Küng, Häring, Metz hinweisen und dafür aus in Rom umgehenden Gerüchten Gründe anzugeben versuchen. Schließlich könnte man manche organisatorische Mängel beklagen oder auch wissenschaftlich unbefriedigt durch die Art und Weise sein, in der der Vorsitzende des Kongresses, P. Ed. Dhanis, zum Abschluß des Kongresses 10 Beschlüsse vorlegte, die nur eine anders formulierte Wiederholung der als Programm angekündigten 10 Themen waren. Doch berührt man mit allen diesen Bemerkungen nur die Außenseite dieses Kongresses; wir wollen jedoch lieber dessen Innenseite betrachten, da der Wert dieses Kongresses nicht so sehr in äußeren Ergebnissen zu suchen ist, als vielmehr in einer inneren Verschiebung der Mentalität. Es konnte von einem Sich-Aufdrängen einer uniformen römischen Theologie keine Rede sein; es war Raum genug da für eine fruchtbare Koexistenz verschiedener Theologien innerhalb des einen Glaubens. Dies erhellte nicht so sehr aus den Themen des Kongresses: diese waren schließlich durch die Thematik des II. Vatikanischen Konzils bestimmt, wohl aber aus der Art, in welcher diese Themen behandelt und bewertet wurden. Einige Referenten beschränkten sich ängstlich auf eine Exegese der Konzilstexte; andere benützten die Weite, die das Konzil geschaffen hat, und gingen in der Richtung, die es anwies, weiter. Letzteres geschah vor allem in der Behandlung der Religionsfreiheit, des Verhältnisses und des Dialogs zwischen Kirche und Welt, der Bedeutung anderer Religionen und des Atheismus wie auch der Ökumene. Es war auch überraschend, wie diese Weiträumigkeit sowohl in dem Brief Papst Pauls VI., der den Teilnehmern bei der Eröffnungssitzung überreicht wurde, wie auch in seiner langen Ansprache am Ende des Kongresses, den verschiedenen Theologien ausdrücklich bekundet wurde.[2] Nur ein einziges Thema wurde so behandelt, daß es eine rein katholische Angelegenheit zu sein schien (die Mariologie); in der Behandlung der übrigen Themen wurde es immer deutlich, wenn auch nur durch eine gut formulierte Frage wie die Congars beim Vortrag Colombos, daß man an eine allgemein christliche Problematik rührte. Wenn es auf diesem Kongreß nicht zu einem echten Dialog kam, es sei denn im geräumigen Foyer des Domus pacis, so konnte man dennoch eine gewisse Dialektik zwischen den verschiedenen Theologien vernehmen. Um dies deutlich zu machen, wollen wir die verschiedenen The-

men unter besonderer Beachtung dieser Dialektik durchgehen.

1. Die Kirche

Immer bei der Voraussetzung bleibend, daß das Mysterium der Kirche in der Entfaltung der Menschwerdung liegt, versuchte man auf der einen Seite eine Kontinuität zwischen der Kirchenauffassung von Christi mystischem Leib (Colombo, Tromp, Parente) und von da her zu einer näheren Umschreibung dessen zu kommen, was Kirche in sich ist; von der anderen Seite wurde die Dynamik der Wirklichkeit, die die Kirche ist, in ihrer Geschichtlichkeit immer wieder unterstrichen (Congar): die Kirche als historisches Sichtbarwerden dessen, was Heil und Welt letztlich sind (Schillebeeckx). Auf eine Synthese dieser Dialektik anspielend, wies Ratzinger auf einer Zusammenkunft von I-Doc auf die Christologie hin als den Traktat schlechthin für eine künftige Theologie.

2. Kollegialität

Das Verhältnis Papst-Bischöfe schien für eine Theologie, die das notwendige Autoritätselement in der Hierarchie unterstreicht, immer noch juridisch ein heißes Eisen zu sein. Doch vernahm man neben der Problematik um die Nachfolge der Zwölf mit all ihrer juridischen Implizierung und innerkirchlichen Schwierigkeiten schüchtern eine dynamische Auffassung einer Apostolizität, die die gesamte Kirche als in diese Welt gesandt, an der apostolischen Nachfolge teilhaben läßt. Aus dieser Dialektik läßt sich für die Zukunft eine Ausweitung der Auffassung von der Sukzession vermuten und ein bewußteres Fragen nach dem, dem nachgefolgt werden soll (auch dem Prophetischen, auch dem effektiven Willen zu erlösen muß nachgefolgt werden).

3. Mariologie

Die maximalistische Erörterung über Maria als rein katholisches Problem fand nur in dem Beitrag von Semmelroth einen Ansatz zu einer Antithese.

4. Die Gegenwart des Herrn

Diese Thematik, die nach dem Konzil noch einmal durch die Enzyklika Mysterium fidei in Beachtung kam, erhielt auf dem Kongreß das Vorrecht, von verschiedenen Theologien her beleuchtet zu werden. Was in letzter Zeit in dieser Frage an Antithese gegenüber einer thetischen Betrachtung der Transsubstantiation geäußert wurde, wird durch Rahners Synthese von der Gegenwart des Herrn in der Kirche überholt. Er vermied es jedoch, diese Kategorie «Gegenwart» schon a priori in Art einer Definition voranzustellen, sondern er verstand es, in einer glasklaren Darlegung sie zu einer anthropologischen Wirklichkeit auszuweiten. Innerhalb dieser phänomenologisch dargestellten Weite der Kirche sind der Herr und sein Volk einander gegenwärtig, zwar in verschiedenen Intensitätsebenen, die aber unmöglich isoliert für sich betrachtet werden können (Wort, Sakramente, Eucharistie). Die eucharistische Präsenz des verherrlichten Herrn kann nicht aus der Glaubenssphäre dieser Gegenseitigkeit losgelöst und zu einem physischen Etwas herabgestuft werden. Gerade in einer Synthese wie dieser wird es deutlich, wie sehr die Ergebnisse einer klassischen Theologie (Ciappi) und einer aktiven Liturgie (Jungmann) notwendig sind.

5. Der missionarische Auftrag der Kirche

Hörte man hier auch noch kraftvolle Töne einer essentialistischen Theologie, die den missionarischen Auftrag der Kirche in einem exklusiven Vorrecht und einer Pflicht der Kirche sah, das Heil allen Menschen zu verkündigen, so waren doch die Darlegungen überzeugender, die dieses Heil auch als historische Größe in den nicht-christlichen Religionen sich entfalten sehen (Loffeld, Papali). Den Verdacht eines geistlichen Kolonialismus kann der Missiologe schwerlich überwinden mit einer formal richtigen Überlegung wie die von Mason, nach welcher der missionarische Geist der Kirche aus einer *caritas fontalis* erfließt: diese Quelle konnte noch nicht klar aufgezeigt werden. Doch kann auch eine unterirdische Quelle schon Fruchtbarkeit bringen.

6. Die Heilsgeschichte

Wie sehr der Wirklichkeit Gewalt angetan wird, wenn man von römischer, europäischer und eventuell amerikanischer Theologie, über konservative und progressive Theologie spricht, erhellt aus Alszeghys meisterhafter Darlegung der Heilsgeschichte als einer historisch wachsenden Wirklichkeit. Was Heil inhaltlich ist, wird jeweils reflexiv deutlich aus der Geschichtlichkeit, falls nur der Theologe aktiv an diesem historischen Prozeß teilnimmt und zum transzendenten Moment in dieser Geschichtlichkeit vordringt. Das Transzendieren

einer phänomenologischen Betrachtung der menschlichen Existenz ist, wie Ratzinger zeigte, ein Weg zwischen zwei extrem christlichen Standpunkten: Cullmann und Bultmann.

7. Heilige Schrift

Die Schattierungen im Verhältnis zwischen religiöser Wahrheit und Offenbarungswahrheit, zwischen dem Absolutheitscharakter der Frohbotschaft und der Geschichtlichkeit des Kerygmas, setzen auch Schattierungen in den Fragen nach Wahrheiten und Werten voraus, in denen man der Schrift und der Tradition gegenübertritt (Benoît). Coppens verwies auf das in mehrfachem Sinn verwendete Wort Wahrheit in der Konstitution *Dei Verbum*, dem Betti und Holstein überzeugende Befürwortungen einer postkonziliaren Theologie der Tradition anfügten.

8. Religionsfreiheit

Auch hier waren Äußerungen zu vernehmen, die noch nicht zu einer Harmonie geführt waren. Von welcher Freiheit sprechen wir: von der Freiheit einer Institution (Jiménez); von der Freiheit des Menschen, der auf Grund seiner Menschenwürde das Recht zu freier Entfaltung seiner Religiosität hat, oder besser: die gerade in der Entfaltung seiner Religiosität zur Freiheit gelangt (Courtney, Murray), was in der Praxis eine weitere Haltung als nur der Toleranz voraussetzt (Wright), oder ist dies das Privileg einer statischen Wahrheit, die Abweichung nur als notwendiges Übel tolerieren kann? Somit auch hier, wie in der vorausgehenden Thematik, eine ausgesprochene Befürwortung einer Anthropologie und eine Überschreitung einer innerkirchlichen Problematik.

9. Dialog zwischen Kirche und Welt

Durch die Anwesenheit des durch das Schema 13 bekannten Msgr. McGrath, von Rednern wie Congar, Daniélou und Chenu und das unbefangene Zeugnis eines Max Thurian waren die Erwartungen hoch gespannt. Mehr noch aus der Art der Behandlung als aus den praktischen Folgerungen erhellte, wieviel Wertvolles die Kirche bereits von der Welt empfangen hat. So war es dann zumindest befremdend, daß der anwesende Karl Barth ausgerechnet deshalb in Rom zu sein schien, um das Zentrum der Kirche davon zu überzeugen, daß es in diesem Dialog zu weit ginge und seine relative Autonomie verlieren würde, wenn es der Versuchung, der der Protestantismus schon erlegen sei, nachgeben würde: einer Egalisierung mit der Welt.

10. Ökumene

Wenn man sich frägt, zu welcher Einheit wir unterwegs sind (Hamer), dann steht der Weg für ein Wunschdenken offen, das mit wirklicher Theologie nichts zu tun hat. Hamer wies dann auch auf die Dialektik zweier Bewegungen hin: eine gewisse Pluriformität der Kirche, die die protestantische Exegese zu suggerieren scheint, und die Einheit des Auftrags zu Frieden, sozialer und internationaler Gerechtigkeit und Entwicklung. An die klare Darlegung von Thils über die Kirche als einer Gemeinschaft, in welcher keine einzelne Institution die Gemeinschaft voll verwirklicht und die dennoch zu Recht Kirche heißen darf, schloß sich die beachtliche Auseinandersetzung von Dejaifve über eine gerechtfertigte Verschiedenheit dogmatischer Formulierungen innerhalb des einen Glaubens an.

Der internationale Charakter dieses Kongresses muß vornehmlich in der Vielseitigkeit, in der die Problematik angegangen wurde, gesucht werden. Natürlich könnte eine andere Reihenfolge der Wichtigkeit gewählt werden (z. B. 6, 8, 9, 1, 10, 5, 4, 2, 3), die die Einsicht in das Gebotene und seinen inhaltlichen Zusammenhang noch besser beleuchtet hätte. Wichtiger jedoch ist, daß etwas von einer theologischen Reflexion sichtbar wurde, die mit dem, was die Welt an Selbstreflexion und säkularem Heil realisiert, Fühlung hat.

II. ZUSAMMENHANG MIT CONCILIUM

In seiner Schlußansprache hob der Papst, neben der Betonung des Magisteriums, zwei notwendige Eigenschaften der Theologie hervor, die CONCILIUM von Anfang an am Herzen lagen: ein Geist der Dienstbarkeit (esprit de service) und ein Geist der Mitteilsamkeit (esprit de communion): Dienst an der christlichen Gemeinschaft und Dienst an dem der Kirche dienenden Magisterium bei Vermeidung von Effekthascherei; ein Geist der Mitteilsamkeit, der zugleich Gemeinschaftsgeist ist. Es ist Kontakt und Austausch nötig zwischen den Theologen einerseits und der Hierarchie, den Bischöfen und Gläubigen andererseits; außerdem ein gegenseitiger Kontakt der Theologen, die für die Theologien der anderen aufgeschlossen sein müssen.

Gebeugt unter der Last des schwersten Amtes rief der Papst die Theologen mit Nachdruck dazu auf, ihm und seinen Brüdern im Bischofsamt zu helfen, damit ihre Last weniger schwer werde.

In seiner ersten Nummer stellte sich CONCILIUM vor mit den Worten von Rahner und Schillebeeckx: Es will Menschen in der Kirche (Laien in kirchlicher Verantwortlichkeit nicht ausgeschlossen) durch einen internationalen Kreis von Mitarbeitern immer wieder Informationen bringen über neue Fragen und neue Antworten, auf *allen* theologischen Gebieten, *überall* auf Erden, und zwar sachlich, ausgewogen, in sorgfältiger Auswahl und derart, daß gerade das, was für einen solchen Leserkreis wichtig ist, herausgestellt wird.

...Diese Zeitschrift will somit in *jeder* Hinsicht «katholisch» zu sein sich bemühen.[3]

Wir wollen nicht unterstellen, daß CONCILIUM dieses Programm bereits verwirklicht hätte. Wohl aber wird es durch die Betonung dieses esprit de service und des esprit de communion in seiner Überzeugung bestärkt, die rechte Richtung eingeschlagen zu haben.

[1] Gemäß einer Bekanntmachung der Kongreßleitung sollen alle *Konferenzen* und *Mitteilungen* in Buchform erscheinen.

Bezüglich der *Mitteilungen*, denen wir selbst nicht beiwohnen konnten, war uns die Mitwirkung von Dr. R. Gibellini und Dr. G. Ruggieri eine sehr geschätzte Hilfe.

[2] Unter Hinweis auf das Dekret über den Ökumenismus heißt es in diesem Brief: «In dieser rechtmäßigen Freiheit ist tatsächlich der Fortschritt der theologischen Lehre gelegen... Es ist daher nicht zu verwundern, daß der eine bestimmte Aspekte eines geoffenbarten Mysteriums zuweilen richtiger sieht und genauer beleuchtet als ein anderer, so daß man sagen muß, daß die verschiedenen theologischen Formulierungen oft einander eher ergänzen als ausschließen.» Und in seiner Schlußansprache sagte der Papst: «In einer derart schwierigen Materie, die zudem nicht für die gewöhnliche Erfahrung zugänglich ist, kann eine maßvolle Verschiedenheit der Meinungen wohl zusammengehn mit der Einheit im Glauben und der Treue zu den Lehren und Normen des Lehramts» (Oss. Rom. 2. Okt. 1966, 1 kol 7).

[3] 1 (1965) 1–4.

Übersetzt von P. Erwin Huger

Einbanddecken für den 1. Jahrgang CONCILIUM 1965 sind lieferbar:

Dunkelgraue Ganzleinendecken
mit Prägung auf Rücken und Vorderseite

Preis pro Einbanddecke je Halbjahr (Heft 1–5 und Heft 6–10) DM 2.80

Matthias-Grünewald-Verlag 65 Mainz
Postfach 847



GESCHICHTE DER ÖKUMENISCHEN KONZILIEN IN ZWÖLF BÄNDEN



Herausgegeben von Heinrich Bacht SJ und Gervais Dumeige SJ, unter Mitarbeit namhafter Kirchenhistoriker, u. a. R. Aubert, J. Gill SJ, J. Lecler SJ, I. Ortiz de Urbina SJ, H. Wolter SJ.

Als Zeitgenossen des II. Vatikanischen Konzils sind wir Zeugen eines säkularen Ereignisses geworden. Die Frage nach Sinn und Aufgabe der Konzilien beschäftigt heute die Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche.

Die vorliegende Konziliengeschichte in 12 Bänden setzt sich zum Ziel, jedes einzelne Konzil in seiner Eigenart und seinem besonderen Beitrag zur Entfaltung von Lehre und Leben in der Kirche darzustellen. Es geht um die Probleme, die von irgendwoher in das kirchliche Bewußtsein eindrangen und die in oft leidenschaftlichem Ringen bis zu jenem Stadium reiften, daß sie eine Bereinigung oder Bewältigung auf konziliarer Ebene forderten. Auf dem Hintergrund dieser Problemgeschichte wird dann Entstehung und Verlauf, Bedeutung und Ertrag jedes einzelnen Konzils geschildert.

In einem zweiten Teil sind zahlreiche – gewöhnlich unzugängliche – Texte beigefügt. Dieser dokumentarische Teil erlaubt einen unmittelbaren Kontakt mit der Geisteshaltung der jeweiligen Epoche (Definitionen, dogmatische Formeln, Sitzungsberichte, Disziplinarbestimmungen).

Chronologien zur Kirchen- und Profangeschichte, umfangreiche Bibliographien und ein Register machen diese Konziliengeschichte zu einem unersetzlichen Quellen- und Informationswerk.

«Eine im besten Sinne moderne Konzilsgeschichte»
Hubert Jedin in der «Neuen Zürcher Zeitung» über den Band «Lecler, Vienne»

Band 1 *
Ignacio Ortiz de Urbina
Nizäa und Konstantinopel
Aus dem Französischen übersetzt von Karlhermann Bergner, 1965, 341 Seiten, Leinen 26,80 DM, Subskriptionspreis 22,80 DM

Band 2 *
P.-Th. Camelot OP
Ephesus und Chalcedon
Aus dem Französischen übersetzt von Karl Heinz Mottausch, 1964, 292 Seiten, Leinen, 19,80 DM, Subskriptionspreis 17,80 DM

Band 3
F.-X. Murphy CSSR/P. Sherwood OSB
Konstantinopel II und III

Band 4
P. Goubert SJ
Nicäa II

Band 5
D. Stiernon AA
Konstantinopel IV

Band 6
R. Foreville
Lateran – Konzil I, II, III, IV

Band 7
H. Wolter SJ
Lyon I und II

Band 8 *
Josef Lecler
Vienne
1965, 236 Seiten, 4 Bildtafeln, Leinen 23,– DM, Subskriptionspreis 19,80 DM

Band 9
Joseph Gill SJ
Konstanz, Basel-Ferrara-Florenz
erscheint 1967

Band 10
A. Duval OP
Lateran – Konzil V und Trient 1. Teil

Band 11
A. Duval OP
Trient 2. Teil

Band 12 *
Roger Aubert
Vaticanum 1
1965, 388 Seiten, 8 Bildtafeln, Leinen 32,– DM, Subskriptionspreis 27,20 DM

* bereits lieferbar

Jährlich erscheinen 1–2 Bände. Die Bände sind einzeln erhältlich. Bei Bezug der gesamten Reihe (Subskription) beträgt die Preisermäßigung ca. 15%. Auskunft erteilt Ihre Buchhandlung oder der Verlag.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · 65 MAINZ · POSTF. 847

Vorwort

Wie brennend nach 350 Jahren die Erkenntnis von der Unzulänglichkeit des Erwachsenentaufritus des Rituale Romanum geworden war, zeigt nichts besser als die Tatsache, daß die Ritenkonkregation sich noch am Vorabend des Konzils im Jahre 1962 zu einem seit den Tagen Pauls V. unerhörten Schritt entschloß. Sie gab die Erlaubnis, den Erwachsenentaufritus des Rituale Romanum in sieben (oder entsprechend weniger) Etappen über die Zeit der Taufvorbereitung zu verteilen. Damit war der erste entscheidende Schritt in eine Richtung getan, in die Sehnsucht und Ungeduld sowohl der Seelsorger wie der Liturgiker gegangen waren: Resakralisierung des Katechumenats (das inzwischen längst keine ausschließliche Angelegenheit der Missionen mehr ist), «Ent-Zerebralisierung» durch Wiederherstellung der ursprünglich gemeinten Funktionen der einzelnen Elemente des Erwachsenentaufritus.

Die Historiker werden es der Ritenkongregation einmal als Ruhmestitel anrechnen, daß sie bei dieser Gelegenheit – ohne noch ein Konzil im Rücken zu haben – eine Reihe wohlüberlegter und kluger Ansätze zu größerer Flexibilität des Ritus gemacht hat. Trotzdem war 1962 hier nicht möglich, was 1965 möglich war, nachdem das Konzil in seinen beiden Dokumenten über die Liturgie und die Missionen die Idee des in Etappen aufgeteilten ritus solemnior baptizandi adultos aufgegriffen aber zugleich im Art. 66 der Liturgiekonstitution die Gesamtreform dieses Ritus im Geist der von der gleichen Konstitution entwickelten Prinzipien angeordnet hatte. Vor diesem Hintergrund hat das Consilium ad exsequendam Constitutionem de S. Liturgia im Jahre 1965 einen neuen Erwachsenentaufritus für ein von den Bischöfen des Consiliums zu leitendes Experiment freigeben können.

In die Zwischensituation zwischen beginnendem Experiment und endgültigem Ritus (der ja erst der von den Bischofskonferenzen im Sinne von Art. 39 der Liturgiekonstitution zu adaptierende Ritus eines neuen Rituale Romanum sein wird) trifft dieses Heft und möchte das theologische Klima mitschaffen helfen, in dem allein Umschichtungen von solcher Bedeutung für die Zukunft der Kirche gelingen können. Das Heft schweigt bewußt von den Problemen der Kindertaufe, nicht nur weil hier die Reformarbeiten noch nicht entsprechend weit gediehen sind, sondern weil ja auf Geheiß des Konzils (Liturgiekonstitution Art. 67) zum ersten Mal in der Geschichte des katholischen Taufritus durch Respektierung der «vera condicio infantium» ein eigener (nicht mehr mit dem Erwachsenentaufritus praktisch fast identisch) Kindertaufritus erstehen soll.

Hendrik Manders

Diaphaneitas – Die Durchsichtigkeit der Taufe

Fragmente über Glaube und Taufe

In «Concilium» einen Dialog mit den Lesern zu beginnen, ist nicht einfach. Wir müßten eigentlich vorher voneinander wissen, wo wir stehen. Vor allem für ein Thema wie das vorliegende, das Verhältnis von Taufe und Glaube, bei dem die Prinzipien und Fundamente der Rechtfertigungslehre, der Sakramente, der Erscheinung Gottes in dieser Welt, der christlichen Anthropologie und noch manche andere Fragen zur Sprache kommen, wäre das eigentlich brotnotwendig. Denn es ist ein großer Unterschied, ob wir unsere Einzelfragen von der Frage her stellen: «Wie finde ich einen gnädigen Richter?» (die Taufe als Sakrament der persönlichen Bekehrung, Rechtfertigung und Heiligung), oder von der Frage her: «Wie erscheint Gott durch die Taufe in dieser Welt, wie wird Er in der Taufe wieder ein lebendiger Gott?» (die Taufe als Epiphanie Gottes). Natürlich schließen diese Fragen einander ein und nicht aus, aber trotzdem hat sowohl der Glaube wie auch die Taufe in beiden Fragestellungen eine andere Position, Aufgabe und Funktion! Man steigt anders ins Taufwasser, wenn man meint, die Taufe lege den tiefsten Sinn der menschlichen Existenz offen, als wenn man überzeugt ist, in der Taufe mit göttlichen Wirklichkeiten zu tun zu haben. Es ist ein Unterschied, ob man glaubt, die Gnade sei ein rein gottimmanenter Akt, oder ob man meint, sie sei als menschliche Wirklichkeit wesentlich unsichtbar, lediglich zugänglich für den Glauben, oder ob man denkt, die Menschwerdung des Sohnes Gottes bringe wesentlich mit sich, daß die Gnade in dieser Welt in Erscheinung trete. Es ist ganz etwas anderes, ob man den Glauben lediglich als Bedingung oder als Folge der Taufe sieht, oder ob man meint, der Glaube vollende sich in der Taufe. So könnten wir noch eine ganze Weile fortfahren. Und eigentlich sollten wir es auch; denn es geht nicht einfach nur um Fakten und Meinungen. Die Theologie ist nicht nur ein Versuch, die Glaubensfakten rein wissenschaftlich zu verstehen, sondern gleichzeitig ein Versuch, den authentischen Glauben auf authentisch-menschliche Weise lebbar zu machen. Wie verschieden wir auch gekleidet oder beschuht sein mögen, innerhalb der Kirche werden wir alle diesen gleichen Weg gehen müssen. Und auf diesem Weg müssen wir einander als Glaubensgenossen erkennen und sehen: Was auch immer auf dem Gebiet der Theologie gedacht und gesagt wird, wird mit der Absicht gedacht und gesagt, das Erbgut des Glaubens unverfälscht – was nicht ohne weiteres heißt: unverändert – zu bewahren. Darum scheint es mir so wichtig, einen gemeinsamen Ausgangspunkt mit meinen Lesern zu finden, wenn wir jetzt über das Verhältnis von Glaube und Taufe nachzudenken beginnen. Viel Neues gibt es da nicht zu bringen. Man könnte sogar meinen, in letzter Zeit sei über diese Frage genug geschrieben worden, so daß man jetzt darüber schweigen könnte.[1] Aber ich darf mit Ihnen vielleicht doch

einen Weg gehen, der zum Verständnis einiger verhältnismäßig einstimmiger Folgerungen führt, zu denen man in der letzten Zeit gelangt ist.

Einstimmig! Es ist bemerkenswert, daß gerade diese (immer noch relative) Einstimmigkeit zu der Folgerung führt, daß die Praxis der Taufe liturgisch und pastoral vielfältige Möglichkeiten haben muß.

1. Glaube auf der Suche nach Gott

Beginnen wir mit einem Punkt, der uns allen vertraut ist: Die Taufe ist das Sakrament der Bekehrung und der Rechtfertigung durch den Glauben.[2] Dazu gehört als Minimumforderung, daß niemand durch die Taufe gerechtfertigt werden kann, es sei denn, daß er glaube. Glauben ist zumindest eine Bedingung, um zur Taufe zugelassen werden und sie aufrichtig empfangen zu können.

Bis hierher gibt es bei kaum jemandem Zweifel. Und gerade deshalb ist es nützlich, über diesen Glauben weiter nachzudenken. Was ist das für ein Glaube, der als Bedingung für die Taufe, als Weg zur Rechtfertigung verlangt wird? Trient beschreibt diesen Glauben – diesen «Beginn der Rechtfertigung»[3] – vielleicht nicht in seiner Totalität, aber doch in seinen Wesenszügen: als ein fortschreitendes Sich-selbst-Erkennen des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott im Licht des Evangeliums und als einen Weg zur Taufe.[4] Man könnte auch sagen: Dieser Glaube wird beschrieben als eine Erkenntnis Gottes, der in Treue zu seiner Verheißung den Sünder rechtfertigt – ohne Gegengabe. Diese Erkenntnis ist gebunden an das Zeugnis (Kerygma) der Kirche. Man könnte es auch mit moderner Formulierung sagen: In diesem prealablen Glauben entdeckt der Mensch, was es um das Menschsein ist. Dieser Glaube legt ihm die Wirklichkeit des menschlichen Daseins in ihrem tiefsten Kern bloß. So entdeckt er, daß Leben heißt: sich bekehren. Was zu dieser Bekehrung gehört ist zu komplex, als daß man es hier beschreiben könnte. Jedenfalls bedeutet es zunächst Hinwendung zum getreuen und wahrhaftigen Gott; erst danach können die einzelnen dogmatischen Wahrheiten[5] zur Sprache kommen. In Ausdrücken unsrer Zeit könnte man vielleicht sagen, daß dazu eine Bekehrung zum Mitmenschen gehört. Denn wie könnte man wahrhaft an Jesus Christus glauben, ohne seinen Mitmenschen als Bruder anzunehmen? Aber weil zum Glauben die Bekehrung gehört, möchte ich auch bemerken, daß es nicht genügt zu sagen, dieser Glaube schenke eine tiefere Sicht in die menschliche Wirklichkeit. Sicherlich legt er die menschliche Wirklichkeit offen. Aber nicht ausschließlich um der Erkenntnis willen, sondern um sie unter dem Licht des Evangeliums wahrzumachen. Dies festzustellen, ist für unsere Sicht auf die Taufe wichtig. Aber daraus folgt auch, was kirchlicherseits der Taufe vorausgehen muß. Der prealable Glaube kommt durch das Hören. Das soll doch zumindest heißen, daß die Kirche – die universale sowohl wie die Ortskirche – auf die eine oder andere Weise durch das Wort oder durch das Werk ihre Stimme in der Welt hörbar machen muß, so daß eine Konfrontation mit ihrer Predigt möglich ist. Für manche Menschen, vor allem im abendländischen Kulturkreis, wo Presse und andere Kommunikationsmittel so großen Einfluß haben, möchte man es für möglich halten, daß sie sich durch Selbststudium, persönliche und informelle Kontakte sowie praktisches Sicheinleben die Verkündigung der Kirche zu eigen machen und so zu diesem prealablen Glauben kommen, auch ohne formellen Kontakt mit der Kirche. Aber als das Normale möchte man doch ansehen, daß sich dieser Glaube unter Einfluß und Geleit der unmittelbar verkündigenden Kirche bildet und entwickelt.

Damit ist die Grundlage für ein Katechumenat gegeben. Die Geschichte zeigt, daß dieses Katechumenat nach Organisation und Absicht verschieden aussehen kann, aber auch, daß es in seiner offiziellen Amtlichkeit sehr verschieden sein kann. Die Spannweite der Variationen geht vom informellen Dienst eines Geleits durch einen Laien, der dann auch bei der Taufe für seinen Kandidaten Bürgschaft leistet, bis zur offiziellen Einrichtung, z. B. einer Gruppe, die von den amtlichen Repräsentanten der Kirche aus qualifizierten Gläubigen eigens dazu für die Gemeinschaft gebildet wurde. Das Katechumenat kann eine liturgische Form bekommen oder nicht. Dafür lassen sich keine allgemein gültigen Normen aufstellen. Offenbar soll in dieser Beziehung jede Kirche die für sie geeigneten Formen selbst finden, je nach ihren Bedürfnissen und denen des Kandidaten.[6] Trotzdem lassen sich dazu einige allgemeine Anmerkungen machen.

Zunächst folgt aus dem, was über die der Taufe vorausgehende Art des Glaubens gesagt wurde, daß die Bildung des Taufkandidaten nicht in erster Linie eine Einführung in die Glaubenslehre der Kirche ist, und sicherlich nicht in den vollen Umfang dieser Lehre. Schon die Tatsache, daß in der Blütezeit des offiziellen Katechumenats die Einweihung in die Sakramente (einschließlich der

Taufe) erst nach der Taufe stattfand, weist darauf hin. Ob das Katechumenat eine vollständige Unterrichtung in der Lehre umfassen soll oder nicht, hängt sowohl von den Umständen wie auch vom kirchlichen Leben und der Erfahrung ab. Was aber in dieser Zeit wohl geschehen muß, ist die Weckung des Glaubens «an Gott, der die Sünder rechtfertigt», das heißt: Die essentielle Botschaft des Evangeliums vom Menschen, von Jesus Christus, vom Vater und vom Geist Christi muß verkündigt werden, damit eine wirkliche «Bekehrung» stattfinden kann, damit ein wirklicher Glaube an Gott entstehen kann – an Gott, der sich selbst in Christus in dieser Welt durch uns bewahrheiten will. Der Taufkandidat muß vor «den Weg» gestellt werden, wie das die Schrift nennt. Daß dies auch eine Unterrichtung in der Lehre mit sich bringt, ist selbstverständlich, aber diese muß ihre Aufgabe behalten für das, was im Taufkandidaten eigentlich geschehen soll.

Auch zur liturgischen Gestalt möchte ich einiges sagen. Wie sie aussehen soll, läßt sich nicht so leicht sagen. Die Fragmente, die wir in unserm heutigen Taufritual haben, mögen unter manchen Umständen durchaus genügen. Es sind aber Umstände denkbar, in denen sie nicht brauchbar sind, sei es wegen des Rituals[7], sei es wegen der Gebete. So scheinen mir die Exorzismen für bestimmte nichtabendländische Kulturkreise passend zu sein; im Abendland halte ich sie für unmöglich. Die Herrschaft des Bösen wird hier nun einmal anders erlebt als das in den Exorzismen zum Ausdruck kommt. Wie dem auch sei: Jede Kirche wird auch liturgisch ihrem Katechumenat eine eigene Form geben müssen. Und diese Form wird wiederum für ein gemeinschaftliches Katechumenat anders sein als für ein einzelnes. Wichtig ist, daß die gefundenen Formen wesenhaft sind.

Ist in einer Kirche einmal ein liturgisch gestaltetes Katechumenat eingeführt, wird man sagen müssen, daß dieses zum Sakrament der Taufe gehört. Es wird ja dann ein Wesenselement des Sakraments in kirchlich gesetzter Gestalt auseinandergelegt, wodurch sich die Rechtfertigung durch den Glauben rituell: auf kirchlich gesetzte, sichtbare Weise, vollzieht. Dieses Wesenselement ist gerade der fortschreitende Aufbau des Glaubens, der rechtfertigt, insofern er eine Bekehrung zum lebendigen Gott und zu Christus dem Herrn enthält. Im Katechumenat beginnt die Entfaltung zum Sakrament der Taufe, wird die Taufe schon erkennbar als «Sakrament des Glaubens».

Wenn wir über den Glauben, wie er in dieser Phase erscheint, einen Augenblick weiter nachdenken, so sehen wir, daß er in verschiedenen, miteinander eng verbundenen Funktionen in den Vordergrund tritt. Da ist zunächst die Kirche als die Gemeinde, die glaubt, daß Gottes Verheißungen in Jesus Christus wahrhaft erfüllt sind; und die glaubt, daß die Kirche die Gemeinde ist, welcher der Geist geschenkt ist, der Gottes Verheißungen auch jetzt wahr macht. In Begegnung mit diesem Glauben und unter dem Geleit dieses Glaubens, der ihm verkündigt wird, entsteht und entwickelt sich der Glaube des Taufkandidaten. Wichtig ist die Bemerkung, daß die Kirche diese Sicherheit im Katechumenat verkündigen muß: «Wer glaubt (das heißt: Wer sich zu dieser Sicherheit der Kirche bekennt) und sich taufen läßt (das heißt: Wer sich dieser Gemeinschaft anschließt) wird gerettet.» Aber es ist ebenso wichtig, daß der Taufkandidat erfährt, wie diese Sicherheit auch für die Kirche selbst ein fortwährendes Suchen bedeutet und daß er in die notwendig gegebene «Unsicherheit» eingeweiht wird, die damit – innerhalb der Sicherheit – gegeben ist. Das ist für den Augenblick sicherlich keine bequeme Aufgabe. Aber sie ist notwendig, da ja diese Unsicherheit schon bald offen zutage tritt. Sonst könnte sie einen Unvorbereiteten in der fundamentalen Sicherheit erschüttern, die die Kirche ihm zu bringen hat, wenn sie dem Herrn treu sein will.

Wenn sich der Glaube des Taufkandidaten im Anschluß an diesen Glauben und in enger Verbindung mit diesem Glauben der Kirche entwickelt, so bedeutet dies, daß es nicht darum geht, die eine oder andere neutrale, metaphysische Gotteserfahrung durch Selbstreflexion zur Entfaltung zu bringen, obwohl die Gotteserfahrung seinem Glauben nicht fremd sein wird. Es bedeutet, daß er sich in persönlicher Überzeugung den Glauben der Gemeinschaft, mit der er in Dialog steht, aneignet. Sicherlich ist sein Glaube als Haltung ein persönlicher Glaube. Die Richtung dieser Haltung aber wird durch zwei Faktoren bestimmt: daß er in dieser Haltung den Glauben der Kirche mitvollzieht und daß in diesem Mitvollzug der Kontakt mit dem zustandekommt, an den die Kirche glaubt: mit Jesus Christus, dem getreuen Zeugen Gottes. Über diesen letzten Punkt werden wir noch mehr sagen müssen. Zunächst aber müssen wir sehen, daß schon in der Einführungszeit der Glaube, dessen Sakrament die Taufe ist, der Glaube der Kirche ist.

2. *Der rechtfertigende Glaube*

Ein weiterer Schritt, den wir, so meine ich, ebenfalls alle gemeinsam tun können, ließe sich mit dem Väterwort umschreiben: «Der Glaube, der durch die Wassertaufe bezeichnet wird.»[8] Nach der Trienter Beschreibung für die Entwicklung des prealablen Glaubens erreicht er seinen Höhepunkt in der Bitte um die Taufe. So ungefähr verläuft es auch in unserm heutigen Taufritual, und man darf sagen, daß es so – wenn auch in anderen Formen – von alters her gewesen ist: Nachdem der Kandidat seinen Glauben bekannt hat, wird ihm die Frage gestellt, ob er zur Taufe hinzutreten will: «Willst du getauft werden?» Und wenn er auf diese Frage mit ja geantwortet und damit um die Taufe gebeten hat, folgt die Spendung der Taufe als Antwort auf sein Bekenntnis und seine Bitte. So wird die Formel «Ich taufe dich» zur feierlichen kirchlichen Bestätigung des Bekenntnisses, das der Täufling abgelegt hat.[9] Sein Glaube wird besiegelt. Was heißt das? Zunächst soll das sicherlich heißen, daß die Kirche das Glaubensbekenntnis des Kandidaten und die Bitte um Eintritt in die Kirche, die darin enthalten ist (er sagt ja, daß er «die heilige katholische Kirche» glaubt), durch die Taufe als gültig annimmt und bestätigt. Mit allen Konsequenzen, die dazu gehören: daß er als Glied der Gemeinde anerkannt wird, in der Gottes Verheißungen sich als wahr erweisen; daß sein Glaube an den Nachlaß der Sünden für ihn persönlich gilt; daß er in Gemeinschaft tritt mit Gott, mit Christus, seinem Erlöser und Herrn, und mit dem Geist, der die Erlösung in der Kirche verwirklicht. Sein Glaube, daß Gott die Sünder rechtfertigt, wird ihm gewissermaßen – als auch für ihn gültig – zurückgegeben.

Bis dahin gibt es keine Schwierigkeit. Mit andern Worten lesen wir bis heute in der Liturgie, was wir immer gelehrt haben: Die Sakramente bewirken die Gnade, die sie andeuten. Aber wenn wir das Taufritual und die Rechtfertigungslehre genauer betrachten, werden wir einen Schritt weiter gehen müssen. Wir werden nämlich sagen müssen, daß in der Taufe der Glaube des Täuflings nicht nur besiegelt wird, sondern daß er sich in vollem Sinn darin vollzieht. Außerdem werden wir sagen müssen, daß die Heilsbotschaft der Kirche, und damit ihr Glaube, sich im Dialog zwischen Täufer und Täufling verwirklicht. Und vor allem hier werden wir feststellen müssen, daß in der Glaubenshaltung und im Kerygma sich das Objekt dieses Glaubens, das Christusmysterium oder, wenn man so will, das Christusereignis verwirklicht. Das alles bedeutet eine Vielfalt konkreter Heilswirklichkeiten. Erst so haben wir eine einigermaßen vollständige Sicht auf die Wirkung des Glaubens in der Taufe. Der Versuch lohnt sich, hier die Dinge so klarzumachen, daß jeder sie annehmen kann. Einfach ist das nicht.

Am besten können wir vielleicht mit einem Zitat aus Paulus beginnen, das den Zusammenhang der oben besprochenen verschiedenen Glaubenselemente prägnant beschreibt, das aber zugleich auch weiter weist: «... Das Wort ist nahe. Es ist *in deinem Mund*, es *ist in deinem Herzen*, nämlich *das Wort des Glaubens*, das wir verkündigen. Denn wenn dein Mund bekennt, daß Jesus der Herr ist, und dein Herz glaubt, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, wirst du gerettet werden. Der Glaube deines Herzens bringt die Rechtfertigung, und das Bekenntnis deines Mundes das Heil» (Röm 10, 8–10).

Hier wird in einem komplementären Parallelismus[10] klar ausgesprochen, daß Verkündigung, Glaube und Bekenntnis in der Rechtfertigung ein einziges Ganzes bilden. Und das ist nun gerade der Punkt, auf den es mir ankommt. Man darf es als eine theologische Tradition in der katholischen Kirche betrachten, daß Gott den Menschen im persönlichen freien Akt des Glaubens rechtfertigt, den er durch den Geist in ihm zustandebringt. Zumindest wenn wir Glauben hier in der Bedeutung des vollen, freien Zutretens zur Botschaft des Evangeliums nehmen, die Paulus in diesem Text kurz zusammenfaßt. Ist also die Taufe wirklich Sakrament der Rechtfertigung, dann bedeutet dies zumindest, daß in der Taufe diese Grundhaltung des Glaubens in ihrer endgültigen Gestalt zustandekommt. Aber es ist meines Erachtens mehr. Diese Grundhaltung kommt in der Taufe nicht nur zustande, sie entwickelt sich in ihr auch zur vollen Wirklichkeit. In der Taufe bekommt der prealable Glaube seine eigentliche volle Gestalt, so daß er dann erst wirklich Glaube wird. Das mag unglaublich klingen, aber es scheint mir doch richtig. Denn was geht vor sich? Der prealable Glaube sucht die volle Hingabe an die Botschaft des Evangeliums. Er wird im Dialog mit der Verkündigung entdecken müssen, was die Tatsache der Verkündigung an sich schon sagt: Die Rechtfertigung und das Heil beschränken sich nicht auf persönliche innere Erfahrungen; zum Wesen des Christusgeschehens gehört, daß Heil und Rechtfertigung offene und öffentliche Ereignisse sind. Es sind Ereignisse, die

sich in vollem Licht vollziehen, weil sie in der Kirche geschehen. Letztlich geschieht das, weil es in der Rechtfertigung nicht nur um meine persönliche Rettung für ein unsichtbares Dermaleinst geht, sondern um das Erscheinen Gottes in dieser Welt. Gerettet werden, gerechtfertigt werden bedeutet, wie unser Text es sagt, daß Jesus der Herr ist und Gott ihn von den Toten auferweckt hat. Rechtfertigung ist das Erscheinen der Gerechtigkeit Gottes und seiner Barmherzigkeit im Leben der Kirche. Wenn das wahr ist, so gehört es auch zum Wesen meines Glaubens, daß er sich als ein öffentliches Bekenntnis dieser Überzeugung manifestiert. Und gerade das geschieht in der Taufe: sowohl was den Glauben des Täuflings betrifft, wie auch was den Glauben der Kirche angeht. Tauffragen und Taufantworten sind nicht nur Feststellungen von Bedingungen, damit gültig getauft werden kann. Beide sind Bekenntnisse des endgültigen Schritts und damit selber schon Taufe. Erst in diesem endgültigen Hinzutreten zur Gemeinde, welche die Verheißungen besitzt, und in der Aufnahme in diese Gemeinde erhält der Glaube seine eigentliche Gestalt: Bezeugen der Gerechtigkeit Gottes. Gerade darin besteht unsere Gerechtigkeit, daß Gott als ein gerechter Gott klar wird, das heißt als ein Gott, der in Christus unverhüllt alles in seinen richtigen Verhältnissen, zu seinem ursprünglichen Sinn zurückbringt.

Hier beginnt nun eine ganze Reihe neuer Fragen, die wir nur andeutungsweise durchgehen können. Sie kann eingeleitet werden mit der Frage: Ist das nicht alles eine theologische Fiktion? Wie kann in der Taufe sichtbar werden, daß Gott alles zu seinem ursprünglichen Sinn zurückbringt, wenn in Wirklichkeit Christengemeinschaften und Christen dazu beitragen, diese Ordnung zu stören und zu zerstören? Führt Gott denn in Christus alles zu seinem ursprünglichen Sinn zurück? Schafft die Lehre von der Rechtfertigung durch die Taufe nicht «Puritaner und Piraten»?

Wir sollten mit dem Bekenntnis beginnen, daß uns der Glaube, Gott hat Christus von den Toten auferweckt, Gott die Ehre geben läßt, daß er im Menschlichen, durch das Menschliche und trotz des Menschlichen das Unmögliche möglich macht. Wir treten hier für eine unverwüstliche Hoffnung der Christen auf eine neue Erde ein, die uns ebenso stark und dynamisch im Blut sitzen muß wie einem Marxisten die seine.

Aber das ist doch noch keineswegs alles. Die Taufe bedeutet nämlich auch, daß das Christusgeschehen in der Kirche und an mir geschieht. Was ich in der Kirche glaube, verwirklicht sich: daß wir in das aufgenommen sind, was Gott in der Jordantaufe als notwendiges Geschehen am Herrn bezeugt hat. Wenn die Taufe bedeutet, durch den Glauben in das Passahmysterium einverleibt zu werden, dann bedeutet es auch das auf spezielle Weise. Wir werden auf den Tod und die Auferstehung Christi getauft. Aber das gläubige Eintreten ins Wasser bedeutet auch – Mentz sagt das mit Recht –, daß wir getauft werden, um in diesem Leben das irdische Leben des Herrn im Licht seiner Passion mitzuleben.[11] Damit wird gesagt, daß eines jeden Menschen persönliches Leben in der Taufe seinen eigentlichen Sinn und seine eigentliche Richtung bekommt: in Christus durch die Widerwärtigkeiten dieses Lebens hindurch den Weg zu Gott zu gehen. Und das soll heißen: So leben, daß Gott meinem Mitmenschen als Vater offenbar werden kann. Ich soll also, ebenso wie der Herr selbst, um meinen Bruder besorgt sein; ich muß mich einsetzen für Frieden und Gerechtigkeit; und aus meinem gläubigen Dasein muß klar werden, daß auch das scheinbar Sinnlose, die Entehrung und der Tod, einen Sinn haben. Dasselbe gilt für die Gemeinschaft der Gläubigen als solche. So ist der Taufglaube ein Aufruf. So kann – und dafür sind wir mit verantwortlich! – im menschlichen Dasein in dieser Welt Gott als der lebendige Gott erscheinen. Thomas sagt: «Aqua sua diaphaneitate est luminis susceptivum: unde competit baptismo inquantum est fidei sacramentum».[12] In der Durchsichtigkeit des Wassers kann das Licht des Glaubens weiterscheinen: das Licht, das Gott, «wer und wo er auch sein mag», in dieser Welt durch uns für unseren Bruder anzündet. Wie weit sind wir noch von unserm Taufglauben entfernt!

[1] Im folgenden müßte ich eigentlich viele Autoren zitieren, sei es auch nur, um meine Dankbarkeit all denen zu bezeugen, von denen ich gelernt habe. Aber vielleicht darf ich mich damit begnügen, die wichtigsten neueren Veröffentlichungen aufzuführen, die ich zu Rate ziehen konnte.

H. F. Dondaine, Le baptême est-il encore le «sacrement de la foi»?: Maison Dieu 6 (1946) 76–87; M. Fraeyman, Grondslagen van de innerlijke verhouding tussen geloof en doopsel: Coll. Gand. (1947) 166–180; P. Th. Camelot, Le baptême sacrement de la foi: Vie Spirituelle 76 (1947) 820–834; G. Geenen, Fidei sacramentum: Bijdragen 9 (1948) 245–269; T. V. Baval, Sakrament zonder geloof?: Bijdragen 27 (1966) 350–370; J. Hamer, Le baptême et la foi: Irénikon 23 (1950) 387–405; R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus (München 1950) 115–120,

185–195; H. Schillebeeckx, De sacramentele heilseconomie (Antwerpen 1952) 557–663; P. Anciaux, Het christendoopsel, leer, liturgie, zielzorg (Mechelen 1953); J. Duplacy, Le salut par la foi et le baptême d'après le Nouveau Testament: Lumière et Vie 27 (1956) 3–52; Vers un catéchuménat des adultes: Cahier spécial de la documentation catéchistique (Paris 1957); P. Herbin, Naissance du chrétien (Paris 1957); J. Lecuyer, Théologie de l'initiation chrétienne chez les Pères: Maison Dieu 58 (1959) 5–26; J. Goffinet, Le baptême, sacrement de la foi: Revue Eccl. Liège 45 (1958) 333–351; L. Bouyer, L'initation chrétienne (Paris 1958); A. Stenzel, Die Taufe (Innsbruck 1958); NZM 15 (1959) 1–63 (Taufnummer); Th. Ohm, Das Katechumenat in den katholischen Missionen (Münster 1959); H. Wegman, De zielzorg voor de dopelingen in de vasten en de paasweek: Tijds. Lit. 44 (1960) 134–144; L. Simons, Naar een herstel van het katechumenaat, ebd. 145–153; R. Dijkers, Christelijke initiatie in de missie, ebd. 154–165; H. Mentz, Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang (München 1960); P. Th. Camelot, Spiritualité du baptême (Paris 1960); J. Delmotte, Het doopsel, sacrament van het geloof: Coll. Brug. Gand. 8 (1962) 3–31; Th. Maertens, Histoire pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême (Brugge 1962); Catéchuménat et liturgie: Maison Dieu 71 (1962); A. Turck, Aux origines du catéchuménat: Rev. Sc. Phil. Théol. 48 (1964) 20–31; T. Halton, Baptism as illumination: Irish Theol. Quart. 32 (1965) 20–41; F. M. Braun, Le don de Dieu et l'initiation chrétienne: NRT 96 (1964); N. Hofer, Das Bekenntnis «Herr ist Jesus» und das «Taufen auf den Namen des Herrn Jesus»: Tüb. Theol. Quart. 145 (1965) 1–12; H. B. Rossen, Verbond en besnijdenis bij Paulus in verband met de doop: Ned. Theol. Tijds. 19 (1965) 433; H. Pesch, Umkehr, Glaube und Taufe: Bibel und Leben 7 (1966) 1–14.

[2] Vgl. Conc. Trid. Sess. VI c. 7: DS 1529 (DB 799).

[3] Ebd. c. 8: DS 1522 (DB 801). Wir dürfen wohl anmerken, daß der Terminus Glaube in dieser Sessio nicht immer dieselbe Bedeutung hat.

[4] Ebd. c. 6: DS 1526 (DB 798).

[5] «credentes, vera esse, quae divinitus revelata et *promissa* sunt, *atque illud in primis, a Deo justificari impium* per gratiam ejus...»

[6] In diesem Geist wird wohl Art. 64 der Konstitution «Sacrosanctum Concilium» ausgeführt werden müssen. Man achte darauf, welcher Platz dem Ordinarius loci bei der Revision des Katechumenats zuerkannt wird.

[7] Zu den Schwierigkeiten, die z. B. die Salbungen machen können, vergleiche J. Beckmann, Taufvorbereitung und Taufliturgie in den Missionen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart: NZM 15 (1959) 14–31.

[8] Basilius, De Spiritu sancto I, 12: MG 32, 117: *«καὶ προσάγει μὲν ἡ ὁμολογία πρὸς τὴν σωτηρίαν εἰσάγουσα· ἐπακολουθεῖ δὲ τὸ βάπτισμα ἐπισφραγίζον ἡμῶν τὴν συγκατάθεσιν.»*

[9] Vergleiche H. Manders, Beschouwingen over sacramentale kernformules: Jaarboek W. K. T. N. 1960 (Hilversum 1961) 83–108, vor allem 104ff.

[10] Nach der Anmerkung der niederländischen Willibrordbibel.

[11] H. Mentz, Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang (München 1960) 97ff. Darum kann er auch die Taufe «Akt der Brüderlichkeit» nennen. Auch F. M. Braun, Le don de Dieu et l'initiation chrétienne: NRT 96 (1964) 1025–1048, weist auf, daß man in der alten Kirche die Taufe (und die Sakramente überhaupt) mit dem irdischen Leben des Herrn verbinden will. So wird Wert und Sinn des *historischen* Lebens des Herrn für Kirche und Verkündigung offenbar.

[12] S. Th. 66, 3.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HENDRIK MANDERS

Geboren am 2. Februar 1913 in Roosendaal (Holland), Redemptorist. Er studierte am Angelikum und an der Sorbonne, ist Doktor der Theologie, Professor der Theologie und Liturgiewissenschaft, Mitglied der niederländischen Liturgiekommission. Er veröffentlichte: De liefde in de spiritualiteit van S. Alfonsus und arbeitet vor allem an Ministerium Verbi mit.

Louis Ligier

Die biblische Symbolik der Taufe nach Aussage der Väter und der Liturgien

Man wird kaum erwarten, hier eine vollständige Typologie der Taufe zu finden. Eine derartige Darstellung würde die Ausmaße und Möglichkeiten eines Zeitschriftenbeitrages übersteigen. Außerdem ist in unseren Tagen diese Arbeit schon geleistet.[1] Dagegen scheint es – sowohl vom pastoralen als auch vom theologischen Standpunkt aus – angebracht, sich an die Feier der Taufe zu halten und von da ausgehend die einzelnen Symbole zu durchleuchten. Eine solche, weniger umfangreiche Untersuchung ist eine unerläßliche Voraussetzung für jede eingehendere Überlegung über die Symbolik dieses Sakramentes. Als Ausgangspunkt dient hier also der Ablauf der Tauffeier und zwar in der speziellen Form der Erwachsenentaufe. Wir werden die Schrift, die Väter und die liturgischen Gebete befragen, daß sie uns die Bedeutung der Riten und von da aus die Bedeutung des Sakramentes erhellen.

Natürlich hat sich auch die Taufliturgie entwikkelt. Auf der einen Seite ist sie heute bedeutend komplexer als im apostolischen Zeitalter, auf der anderen Seite einfacher und kürzer als in der Zeit vom 5. Jahrhundert bis zum Mittelalter. Nichtsdestoweniger enthält sie heute noch die Dialoge, die den Schritt des Taufbewerbers zum Ausdruck bringen, und hat die symbolischen und sakramentalen Riten bewahrt: Bezeichnung mit dem Kreuz, Salbung, Exorzismen, Ritus des Wassers. So zeigt die Taufe heute trotz der Umgestaltungen, die sie erfahren hat, noch deutlich ihre zweifache Dimension als sakramentale Handlung der Kirche und als Schritt des Menschen. So betrachtet, können wir sie als Ausgangspunkt nehmen, um eine Symbolik der Taufe als Ritus des Bundes und als Sakrament der Wiedergeburt zu entwerfen.

1. Die Taufe – Ritus des Bundes

Es fällt auf, daß die Verpflichtungen, die der Katechumene eingeht – die Absage an Satan und das Bekenntnis des Glaubens – liturgisch besonders hervorgehoben werden. Tatsächlich erscheinen sie nämlich zweimal: einmal bei der Eröffnung der Katechumenenliturgie und ein zweites Mal in dem entscheidenden Augenblick unmittelbar vor dem Ritus des Wassers. Diese Tatsache findet sich bereits im 10. Jahrhundert in dem Sakramentarium von Fulda bestätigt und erhält im 16. Jahrhundert Allgemeingeltung durch das Römische Ritual Gregors XIII. Doch schon im 3. Jahrhundert gibt es diese zweimalige Verpflichtung in Afrika – in Karthago – und möglicherweise auch in Alexandrien. Tertullian erinnert nämlich daran, daß der Katechumene «zweimal den Götzen absagt»,[2] ein erstes Mal «unter der Hand des Bischofes»,[3] – und ein Abschnitt aus Origenes' Exhortatio ad Martyrium läßt sich allem Anschein nach ebenfalls im Sinne einer dem eigentlichen Taufritus vorausgehenden Abschwörung «zu Beginn des Katechumenates»[4] und einer zweiten Absage im engeren Sinne «im Augenblick des Bundesschlusses mit Gott», das heißt im Augenblick der Taufe selbst,[5] interpretieren. Es ist also durchaus möglich, daß das Rituale Romanum Gregors XIII. nur eine alte Praxis wieder zu Ehren bringt. Doch wie es sich damit auch verhalten mag: Durch diese Wiederholung erhält der Schritt des Menschen ein größeres Gewicht, und seine Bedeutung wird klarer herausgestellt.

Tatsächlich bedeuteten für die Väter des 3. und 4. Jahrhunderts die Absage an den Dämon und das Bekenntnis des Glaubens einen Bündnisschluß mit Gott.[6] Dabei konnte der liturgische Ausdruck ohne

weiteres variieren. Im Westen genügte das dreifache Bekenntnis des Glaubens allein schon, um die positive Verbundenheit mit Jesus Christus auszudrücken. Der Osten verlangte nach einer Formel, die diese Verpflichtung in eine formelle Antithese zum Bruch des Menschen mit Satan stellte. So erklärte der Katechumene und blickte dabei nach Westen: «Ich sage mich los von dir, Satan, deiner Pracht, deinem Kult und deinen Engeln»; dann wendete er sich nach Osten und fügte hinzu: «Und ich binde mich an dich, Christus»![7] Doch diese Unterschiede waren zweitrangig. Der hl. Hieronymus sah keine Schwierigkeit darin, sich in der Sprache der orientalischen Liturgie von Jerusalem auszudrücken.[8] Und in Antiochien erklärte Johannes Chrysostomus, um seinen Katechumenen die Bedeutung ihrer Geste zu erläutern, in ihnen vertrauten Begriffen, die noch durch Anklänge an den Apostel Paulus unterstrichen wurden: «Wir alle haben mit Christus einen Vertrag geschlossen, – nicht mit Tinte geschrieben, sondern mit dem Geist, nicht mit der Feder, sondern mit unserem Wort... Wir haben die Oberherrschaft Gottes bekannt; wir haben der Tyrannei Satans entsagt. Da ist die Unterschrift, da ist die Abmachung, da ist der Vertrag!»[9] Jeder Christ begriff, daß diese Verpflichtung seinem Geist ständig gegenwärtig bleiben mußte.

Allerdings brachte die Konzeption dieses «Bundesschlusses», verglichen mit dem des Alten Testamentes, verschiedene Neuheiten: das spontane Handeln des Katechumenen, der individuelle Charakter seines Schrittes, ein bei dieser Gelegenheit im Hintergrund sichtbar werdender Pakt mit Satan. Doch diese neuen Züge müssen im Rahmen der Theologie des Bundes verstanden werden. Der Primat der göttlichen Initiative wird nicht verkannt: Die Katechumenen werden befragt, und es ist Gott, der sie durch die Worte der Kirche in Frage stellt. Der hl. Augustinus sagt es ihnen: «Das ist ein Abkommen, das Gott mit Euch eingeht!»[10] Und wenn im Unterschied zum Alten Testament jeder Einzelne persönlich seine Antwort gibt, dann weil die Zugehörigkeit zum Gottesvolk sich nicht mehr auf die natürliche Abkunft gründet, sondern auf einen persönlichen Glauben. Auf jeden Fall aber geht es letztenendes darum, dem Volke Gottes anzugehören: Indem der Katechumene die Reihen Satans verläßt, nimmt er unter den Jüngern Christi Platz. Die soziale Dimension des Paktes ist offenkundig.

Ebenso klar ist sein Zusammenhang. Das geht ganz besonders aus dem Dialog zwischen dem Zelebrans und dem Katechumenen hervor. Alles erinnert darin an die Erneuerungen des Bundes: Gn 35, 1–2; Dt 27, 4–26 und ganz speziell, worauf bereits Origines aufmerksam gemacht hat,[10a] die in Jos 24 berichtete Feier. Für die Zeit der Patriarchen war die Homilie Josues, welche die göttlichen Befreiungstaten ins Gedächtnis ruft, ein Symbol des Glaubens. Ihr folgten Fragen, in denen die Gebote und Verpflichtungen des Bundes formuliert waren: entweder dem einzigen Gott allein und ausschließlich dienen, oder irgendeine andere Pseudo-Gottheit wählen. Israel protestiert und bekennt seine Treue. Daraufhin fordert Josue eine praktische Folgerung: die Verpflichtung, alle fremden Götter wegzuschaffen, und das Herz an den Gott der Väter zu binden. Alles spielte sich dabei also nach einem liturgischen Rhythmus ab: Ermahnung, Dialog, Bekenntnis der Treue und Bruch (mit dem Feind).

Im übrigen ist es bekannt, wie dieses Schema der Bundeserneuerung, das sich auf eine Theologie des Wortes gründet und auf dieser Grundlage entwikkelt hat, zur Zeit Christi die Predigt bei den Proselyten inspirierte und ebenso die Qumranliteratur des «Neuen Bundes». Am Ende dieser nach Art des Themas von den «zwei Wegen» angelegten Katechese folgte ein Initiationsritus. In dieselbe Linie stellten auch die Apostel ihre Predigt und zweifellos nicht minder ihre Liturgie. Röm 10, 6–8 erneuert die Beschwörung von Dt 30, 11–14. Eine Anzahl von Apostelbriefen baut ihre Ermahnungen nach einem Schema von Bruch und Anhängerschaft auf.[11] Und die Ansprachen in der Apostelgeschichte sprechen von einer Entscheidung und einem Übergang: von der Finsternis zum Licht, vom Reiche Satans zum Reiche Gottes.[12] Der Taufritus fügt sich in ganz natürlicher Weise in eine Liturgie des Bundes ein.

Doch im Alten Testament trug dieser Bund einen ehelichen Charakter. Der Bundesschluß in der Wüste war ein Eheschluß Gottes mit Israel gewesen. Für Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien ist der Vertrag, den die Katechumenen mit Christus schließen, auch ein Ehevertrag. Ihre Verpflichtung ist nicht nur die eines Soldaten, der sich in die Stammrolle seiner Truppe einschreiben läßt, wie es das antiochenische Vokabular durch die Worte *ἀπόταξις* und *σύνταξις* nahelegt.[13] Denn in Antiochien selbst erläuterte Chrysostomus die Absage an Satan, indem er sich auf den Hochzeitspsalm 45 (44) berief. Er erklärte die «Absage an Satan» durch die Einladung des

Messias an seine Braut: «Höre, meine Tochter, ... vergiß dein Volk und das Haus deines Vaters.»[14] In der gleichen Weise verfährt Cyrill in Alexandrien.[15] Der Taufvertrag ist ein Vorspiel für die mystische Hochzeit. Mit diesem Thema beginnt Chrysostomus seine Taufhomilien.

Diese Interpretation des Bundesschlusses als Ehevertrag ließ sich praktisch in einen traditionellen Zusammenhang einbauen. Tatsächlich gehörten nämlich Vertrag und Bad zum semitischen Hochzeitsritual; so konnte die Initiationsliturgie in ihrer Ehesymbolik ganz ungezwungen und selbstverständlich von den Verpflichtungen zum eigentlichen Taufritus übergehen. Damit war die Einheit gesichert. Das liegt auch zweifellos dem zu Grunde, was Paulus in der schönen Stelle Eph 5,25–27 andeutet, wo durch eine Sinnverschiebung das durch den Bräutigam gereinigte Bad der Kirche zu dem «Wasserbad im Worte» wird, das den Christen heiligt, das heißt zur Taufe. Chrysostomus hatte also eine besonders glückliche Hand, als er gerade dies zitierte. In seiner Taufliturgie konnte die Interpretation des Bundesschlusses im Sinne eines Eheschlusses auf diese Weise als Angelpunkt zwischen dem Ritus des Vertragsschlusses und dem Ritus der Immersion dienen.

Das ist auf jeden Fall die Rolle, die sie in den syrisch-antiochenischen Liturgien spielt. Von der Segnung des Taufbeckens an wird das Ehemotiv immer deutlicher sichtbar: Das Taufbecken ist ein «Mutterschoß» und wird wie die Kirche mit dem schönen Titel «Mutter des Lebens»[16] gegrüßt. Die Neugetauften werden beglückwünscht als «Söhne der Kirche und der Taufe».[17] Doch vorher, zu Beginn dieser Liturgie, ist die Kirche die Braut. Die Hymnen zeigen sie, wie sie am Ufer des Jordans ihren Bräutigam sucht, der noch verborgen ist, und den ihr der Täufer Johannes zeigen wird: «Staunen ergriff mich am Ufer des Jordan, und ich schaute ein Wunder, als der Bräutigam erschien in all seiner Herrlichkeit, um die Hochzeit *(ḥlula)* mit der Braut zu bereiten und sie zu heiligen... Die Braut erstrahlte im Glanz, doch wußte sie noch nicht, wer der Bräutigam war, der sie erwartete... Da gab sich der Bräutigam selbst zu erkennen und stieg zu Johannes in den Fluß hinab.»[18]

Dennoch läßt sich vom biblischen Standpunkt aus der «Neue Bund», dessen Sakrament die Taufe ist, nicht auf eine einfache Bundeserneuerung nach dem alten Stil zurückführen. Daraus erklären sich auch in der Taufe die ersten Elemente einer liturgischen Ergänzung: Exorzismus und Salbung.

Kennzeichen des Neuen Bundes ist die «eschatologische Krisis». Jesu Predigt steht zwischen seiner Versuchung und der Finsternis seiner Passion und ist eine Zeit des offenbaren Widerspruches zwischen Christus und Satan, der in früheren Zeiten latent war. In diesem Zusammenhang erhielt die Entscheidung für den Glauben an das Evangelium ihre Bedeutung als Wagnis und Befreiung. Und die Exorzismen bei der Taufe stellen sich offenbar als Folge und Reaktion auf diesem biblischen Zusammenhang dar. Es genügt nicht, daß die Liturgie die Reichtümer der Annahme an Kindes Statt verleiht; sie muß auch, um ihren Preis sichtbar zu machen, die eschatologische Spannung zum Ausdruck bringen, die ihren Erwerb gekennzeichnet hat. Die Exorzismen als solche sind also unerläßlich, um dem Ritus des Bundesschlusses durch die juridische Knappheit seines Dialogs hindurch in vollem Umfang die biblische Wahrheit der Stunde zu geben, die er neu- und nacherleben läßt, die Wahrheit des Überganges von der Finsternis zum Reich Gottes, von der Sklaverei zur Freiheit.

Dadurch findet der Ritus des Bundesschlusses auch seine menschliche Wahrheit, denn für den Katechumenen eröffnet sich im Glauben eine neue Welt, jedoch nicht ohne alle Furcht und Sorge. Der letzte Exorzismus bringt ihm die Hilfe der Kirche. So vergegenwärtigt die koptische Liturgie dem Täufling, indem sie ihn niederknien läßt, daß die Kraft ihm von dem zufließt, dem ein Name gegeben ist, der über alle Namen ist und vor dem jedes Knie sich beugt – selbst in der Unterwelt.[19] So wird er, wenn er vor ihm kniet, immer Sieger sein.

Was die Salbung anbetrifft, die lange Zeit ohne eine andere Formel als die des Exorzismus erteilt wurde,[20] so ist sie zunächst mit der Absage und dem Exorzismus verbunden. Sie trägt übrigens ursprünglich auch diesen Namen. Ihr Zweck ist also, gegen die Versuchung zu stärken: «Der Feind wagt nicht, in ein Antlitz zu schauen, wenn er den Blitz erstrahlen sieht, der aus dieser Salbung hervorleuchtet und ihn blendet.»[21] Die Symbolik ist also dieselbe wie die der Salbung durch die Jünger, die zur Verkündigung der Frohbotschaft ausgesandt sind,[22] oder des Priesters, der den Aussätzigen reinigt.[23]

Doch erhält diese Salbung eine zusätzliche Bedeutung, die ihren Platz an der Nahtstelle zur Zeit des Evangeliums hervorhebt. Selbst die lateinische Liturgie hat sich nicht mit der Formel der apostolischen Tradition begnügt; sie hat eine andere eingeführt, die auf die Themen der postbaptismalen

Salbung vorausgreift: «Ich salbe dich... in Christus Jesus unserem Herrn für ... das ewige Leben.» Die Bedeutung ist damit positiv geworden. Noch mehr war das in Jerusalem der Fall. Denn nach Cyrills Aussage tut diese erste Salbung kund, daß der Katechumene «vom wilden Ölbaum abgerissen und auf den edlen Ölbaum aufgepfropft ist und daß er begonnen hat, an dem Ölreichtum des wahren Ölbaumes teilzunehmen».[24] Damit gleicht sie sich der biblischen Stunde der Bekehrung und den beiden Vorgängen des Ritus des Bundesschlusses an: sie trennt und sie vereinigt. Nachdem diese Symbolik einmal von Cyrill näher erklärt war, ist sie in die liturgischen Formeln Syriens und Ägyptens übergegangen: «N... ist mit dem Öl der Wonne gegen jede Nachstellung des Feindes gezeichnet und um aufgepfropft zu werden auf den guten Ölbaum der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.»[25]

2. *Die Taufe – Sakrament der Wiedergeburt*

Der Ritus des Vertragsschlusses, der in so ausdrucksstarker und anschaulicher Weise den Glauben des Täuflings und seinen Willen zum Eintritt in die Kirche zum Ausdruck bringt, konstituiert aber nicht das Sakrament. Wie groß auch seine Bedeutung gerade in der Liturgie der Erwachsenentaufe sein mag, – den ersten Platz muß er dem Ritus des Wassers abtreten, der lange Zeit in der ganzen Christenheit in einer vollständigen oder partiellen Immersion bestand, wie dies noch heute im Osten der Fall ist.

Dieser Ritus besitzt eine ihm von Natur aus anhaftende Bedeutung, die – zeitlich und logisch – vor ihm bestand. Das Bad, das physisch den Leib reinigt und erneuert, symbolisiert die Reinigung, die Vergebung der Schuld und die Erneuerung des Geistes. Nachdem aber Jesus dieses Symbol als Zeichen des Initiationssakramentes für seine Jünger gewählt hatte, erhielt es darüber hinaus einen vollkommen neuen Symbolsinn.

Auf Christus bezogen, wurde es zunächst als mystische Identifizierung mit seinem Leiden und seiner Auferstehung verstanden. So lautet die Lehre des hl. Paulus. Jesus selbst hatte seinen Tod als eine Taufe dargestellt und angekündigt[26] und von dem, der sein Jünger sein wollte, gefordert, daß er sein Kreuz auf sich nehmen und ihm folgen solle: Damit hatte er den Weg dieses Symbolsinnes betreten. Die Väter, denen es so sehr auf die Identifizierung mit Christus ankam, haben daran festgehalten. «Du bist gebadet und dadurch mit Christus begraben worden», erklärt der hl. Ambrosius, «... es ist also ein Tod, – nicht in der Realität des leiblichen Todes, sondern im Symbol. Wenn du also gebadet bist, nimmst du die Gleichförmigkeit mit seinem Tod und Begräbnis an».[27] Im Orient faßte Narsai diese Gedanken in einer verallgemeinerten Form zusammen: «Der Tod und das Leben, das ist das Mysterium der Taufe.»[28] Ebenso aber sprach auch der Ritus aus sich selbst: Man brauchte nur zu sehen, wie der Täufling im Taufbecken verschwand, wenn er untergetaucht wurde. Der Katechet brauchte nur die Erläuterung dazu zu geben. In Jerusalem in der Auferstehungsbasilika, nicht weit vom Heiligen Grab entfernt, erinnerte er an die drei Tage, die Jesus im Grabe geruht hatte, und die er in der dreifachen Untertauchung symbolisiert sah.[29] In allgemeinerer Form hoben die Väter die beiden wesentlichen Momente hervor: das Eintauchen und das Auftauchen. Das gilt besonders für Antiochien: «Wenn ich getauft bin», erklärte Theodor von Mopsuestia, «indem ich mein Haupt in das Wasser eintauche, so empfange ich den Tod unseres Herrn Christus und sein Begräbnis, die ich zu empfangen verlange, und dadurch bekenne ich in Wahrheit auch die Auferstehung unseres Herrn; während ich mich beim Emporsteigen aus dem Wasser in einer bildhaften Form bereits als Auferstandenen erachte.»[30] Wie man sieht, ist eine solche Symbolik ganz besonders geeignet, die Früchte des Ostermysteriums zum Ausdruck zu bringen, die durch die Taufe mitgeteilt werden: Verzeihung der Sünden, Sieg über den Tod und die Verderbnis. Eben dadurch aber ist sie ganz wesentlich christologisch.

Die trinitarischen Fragen, mit denen der Zelebrans lange Zeit hindurch die dreifache Immersion begleitete, störten diese christologische Ausrichtung nicht. Sie verbanden den Ritus des Wassers mit dem Bundesschluß, um die Taufe als Sakrament des Glaubens offenbar zu machen. Es ist vielmehr der, im übrigen im Orient sehr alte Gebrauch der beiden Taufformeln,[31] der die christologische Symbolik in einem trinitarischen Sinne abgewandelt hat und auf liturgischem Gebiet die komplementäre Symbolik der Wiedergeburt vorbereitet. Denn wenn er von der Kirche im Namen der drei göttlichen Personen, die über ihm angerufen sind, die Taufe empfangen hat, ist der Katechumene nicht mehr allein Christus gleichgestaltet, sondern von der Dreieinigkeit an Kindes Statt angenommen

und von der Kirche aufgenommen. Er tritt ein in die Gemeinschaft der Söhne Gottes.[32]

Daher stammt die komplementäre Symbolik der Wiedergeburt. Die vorhergehende Symbolik ließ dadurch, daß sie ihn dem Mysterium des Todes und der Auferstehung gleichförmig machte, den Katechumenen über die zentrale Zäsur der Geschichte hinweggehen: Sie entriß ihn der Solidarität mit dem ersten Adam und pflanzte ihn in den neuen Menschen ein, um aus ihm ein neues Geschöpf zu machen. Die Symbolik der Wiedergeburt dagegen ist unmittelbar auf den Himmel hin geöffnet. Sie ist vertikal und theologal. Im Namen der Dreieinigkeit verleiht sie dem Täufling Annahme an Kindes Statt. Sie beruft sich im übrigen auf die formelle Lehre Jesu: «Niemand kann in das Reich Gottes eingehen, wenn er nicht aus dem Wasser und dem Geist geboren wird.»[33] Die Taufe ist also eine Geburt, eine Neugeburt, wie es Nikodemus sofort begriffen hat. Und der Titusbrief kann sie mit Recht als «das Bad der Wiedergeburt» feiern.[34]

Die Kirchenväter und östlichen Liturgien entfalteten und vertieften diese Grundsymbolik. Das Baptisterium ist nach dem Pseudo-Dionysius «die Mutter der Annahme an Kindes Statt».[35] Das Taufwasser ist ein «Mutterschoß»[36], und der Neugetaufte ist «ein Sohn, der gezeugt ist aus den Wassern im Namen der Dreieinigkeit».[37] Wenn er ihm entsteigt, «umarmt ihn die ganze Welt und gibt ihm ihren Kuß wie einem Neugeborenen».[38] Diese bildlichen Darstellungen voll der mütterlichen Zärtlichkeit der Kirche, brauchen keinen Wandel zu bedeuten. Sie enthalten eine Theologie, die eine syrisch-antiochenische Taufordnung mit der ewigen Zeugung des Sohnes verknüpft: «Das Wort Gottes, das in leidensunfähiger und unaussprechlicher Form vom Vater gezeugt ist, ... hat dem Menschengeschlecht die Neugeburt aus dem Wasser und dem Geist gegeben, das leuchtende Gewand der Taufe, das erhabene Gewand der Annahme an Kindes Statt, die Verwandtschaft mit dem Vater und dem Geist.»[39] Das Ziel der Menschwerdung ist erreicht: In seinem erstgeborenen Sohn hat der Vater sich Adoptivkinder geschaffen.

Auf Grund ihrer Bedeutung sollte diese Symbolik an einem neuen, gänzlich unerwarteten Platz in der Liturgie auftauchen: bei der Weihe des Taufwassers. Und da es sich nicht allein darum handelt, neugeboren zu werden, sondern ganz speziell «von oben her» geboren zu werden, genügt das Wasser allein nicht, der Geist ist notwendig.[40] Schon vom Ende des 2. Jahrhunderts an läßt der Ritus zur Weihe des Taufwassers entgegen allem Dualismus die Einheit der Taufe aus dem Wasser und dem Geist, so wie Christus sie gewollt hat, offenkundig und sichtbar werden. Gewiß verkennen die Väter nicht die natürliche Würde und den natürlichen Wert des Wassers.[41] Doch sagt Tertullian: «Es nimmt nicht am Mysterium unserer Heiligung teil, wenn Gott nicht über ihm angerufen worden ist.»[42] So ist dies bald die allgemein verbreitete Praxis, die der Osten mit großer Eindringlichkeit hervorhebt.[43] Die Kraft des Taufwassers wird dem Wirken des Heiligen Geistes und der Epiklese der drei Personen zugeschrieben. «Das Wasser reinigt nicht ohne den Geist.»[44] «Der Pontifex verwendet heilige Formeln und Segnungen, er bittet, die Gnade des Heiligen Geistes möge über das Wasser kommen und es so bereiten, daß es im Hinblick auf dies alles vollkommen ist.»[45]

Daher die herrlichen Konsekrationsgebete, die vom 4. und 5. Jahrhundert an in der Tauf-Eucholologie auftauchen. Sie haben das große Verdienst, durch den eucharistischen Gebetstyp, den sie übernehmen, die Symbolik des Wassers herauszuarbeiten und die Wirkungen der Taufe besser zu betonen, als irgend ein anderer Teil der Liturgie. Sie stellen eine Zusammenfassung der patristischen Taufkatechese dar. Die koptische Liturgie hat uns ein berühmtes Beispiel davon erhalten.[46] Sein erster Teil ist eine groß angelegte Vergegenwärtigung der göttlichen Ökonomie mit dem Wasser: Schaffung der Erde über den Wassern; Zusammenziehung des Wassers, das eingeschlossen und im Namen des Herrn versiegelt wird; Kampf Gottes, der das teuflische Ungeheuer über dem Wasser vernichtet; seine rettende und heilende Allmacht, die bis in die Entfesselung der Sintflut hinein erstrahlt. Die Anamnese erfolgt dann in detaillierterer Form. Sie zeigt, wie Gott von den Wassern des Abgrundes gefürchtet wird. Durch die Vermittlung des Moses hat er die Fluten geteilt, um den Israeliten den Durchgang freizumachen und sie durch seine Vermittlung zu taufen. Durch Josue hat er erneut über die Fluten triumphiert. Zur Zeit des Elias hat er durch das Wasser das Brandopfer gereinigt, das vom Feuer verzehrt werden sollte. Durch Elias hat er die Erneuerung in der Taufe angekündigt und Naaman im Jordan geheilt. An dieser Stelle angelangt, schließt die Erinnerung mit den vom Geist des Evangeliums inspirierten Worte: «Denn du bist allmächtig, und bei dir ist nichts unmöglich.» Danach beginnt die Epiklese: «Tue dich kund, sieh auf dieses Wasser, dein Geschöpf: gewähre ihm die

Gnade des Jordan, die himmlische Kraft und Stärke: verleihe ihm durch das Kommen deines heiligen Geistes die Segnung des Jordan. Gib ihm die Kraft, Wasser zu sein, das belebt, Wasser, das heiligt, Wasser, das von der Sünde reinigt, Wasser des Bades der Wiedergeburt, Wasser der Annahme an Kindes Statt.» So wird das Wasser nicht mehr den Tod bringen, sondern das Leben.

Es bleibt ein letztes Symbol, das der Stellung, die den Getauften Christus gleichförmig macht, ihn teilnehmen läßt an der Salbung der Könige, der Propheten und der Priester des Alten Testamentes, als Glied des königlichen und priesterlichen Geschlechtes. Dieses Motiv verbindet sich mit einem anderen, das im Christen durch die Wirkung seines Namens einen Gesalbten erblickt.[47] Vom dogmatischen Standpunkt betrachtet, ist die eine wie die andere Idee alt und dem Osten und Westen gemein.

Seien wir nicht überrascht über die Verschiedenheit, die wir hier und dort bei ihrem liturgischen Ansatzpunkt beobachten können. Im Westen ist die Idee mit einer alten Tradition verknüpft, die von Tertullian bis Ambrosius, Augustinus und Maximus von Turin, ja bis ins Mittelalter hinein reicht und die priesterliche Würde an die postbaptismale Salbung knüpft.[48] Der Osten dagegen hat zwei vollkommen andere Interpretationen. Cyrill von Jerusalem verweist auf die Salbung bei der Firmung,[49] eine Auffassung, die man bei Nikolas Kabasilas,[50] Simeon von Thessalonich[51] und vermutlich bei Germanus von Konstantinopel[52] wiederfinden sollte. In Syrien hat sich von Ephräm an[53] die liturgische und theologische Tradition auf die präbaptismale Salbung der Katechumenen konzentriert, eine Interpretation, die sich über Syrien hinaus bis zu Hesychius von Jerusalem,[54] ja selbst bis Nikolas Kabasilas erstreckt, der damit die beiden orientalischen Traditionen vereinigt.[55] Kurzum: die liturgische Basis dieses Themas ist ebenso breit wie ungleichartig.

Woher rühren diese Differenzen? Die Kürze und Knappheit der Salbungsformel mag der Anlaß dafür gewesen sein, nicht aber der Grund. Wir müssen nach anderen Gründen suchen. Die Auffassung der Byzantiner kann von ihrer Firmformel inspiriert sein, die diese Salbung zu einem «Siegel» macht, und durch die Bedeutung des Chrisam, die von Cyrill von Jerusalem näher erläutert und von den Weihegebeten weiter entwickelt wird. Diese letzte Begründung gilt auch, wenngleich in einem anderen Sinne, für die lateinische Tradition. Wie aber steht es mit der syrisch-antiochenischen Tradition? Will sie die Verpflichtung der Taufe hervorheben, indem sie der Salbung der Katechumenen im Vorausgriff die Bezeichnung und Bedeutung des «Öles der Wonne» beilegt? Oder will sie – noch spezieller – den ehelichen Aspekt besonders herausstellen, den wir oben entwickelt haben? – oder die priesterliche Deutung wie sie Origenes nahelegen könnte?[56] Oder sollte diese Vorzugsstellung der Katechumenensalbung ein Echo der juden-christlichen Tradition sein, welche dieser Salbung bei der Initiation der Proselyten den Platz der Beschneidung zuweist?[57] Oder sollte sie ein Zeichen für die Unsicherheit der Orientalen über den wesentlichen Ritus der Firmung sein? – Um ehrlich zu sein: Wir wissen es nicht.

Sicher ist dagegen, daß auf diese oder jene Weise die Väter und die Liturgien sich nicht damit begnügt haben, an die Teilnahme der Getauften an der priesterlichen Salbung Christi zu erinnern, sondern ihnen auch die der Propheten, der Könige und der Priester zuerkannten. Vom Alten Testament her setzt sich die Ordnung des Volkes Gottes in das Neue Testament hinein fort und erweitert sich. Hier haben wir ein gemeinsames theologisches Thema, und dieses ist, obwohl es vom Ritus der Firmung beeinflußt wird, zunächst und in erster Linie auf die Taufe ausgerichtet. Das hat auch die syrisch-antiochenische Liturgie selbst begriffen. Denn kurz bevor der Katechumene in das Taufbecken getaucht wird, salbt man ihn am ganzen Leib. Der Zelebrans spricht die Worte des Messias- und Hochzeitspsalms: «... drum salbt dich Gott, dein Gott mit wonniglichem Öle, mehr als deine Mitgenossen: mit Myrrhe und Aloë erquicken deine Kleider dich...»[58] Inzwischen singen die Diakonen folgenden Hymnus: «Mit heiligem Öle, so bestimmt es Gott, soll er (Moses) Aaron salben, damit dieser geweiht sei: mit heiligem Öl sollen geläutert werden die jungen Lämmer, die zur Taufe gekommen sind. Mit diesem Öl sind die Priester, Propheten und Könige geweiht, die sich rühmlich hervorgetan und die Krone getragen haben: mit diesem Öl sind die schlichten Lämmer gesalbt, die Söhne des Vaters im Himmel werden. Das Bild ist uns von Moses in der Wüste vorgezeichnet, und sein Mysterium ist uns – vollendet – von König David überliefert: Hier werden in der Kirche die kleinen Lämmer gezeichnet, die zur Taufe gekommen sind.»[59]

So ist die Feier der Taufe, betrachtet im Rahmen der Katechumenenliturgie, eine Zusammenfassung des Planes Gottes und der Ordnung des

Bundes. Hier liegt die Hauptquelle ihrer Symbolik. Man erkennt ihren Reichtum und ihre Dynamik ebenso wie ihre pastoralen Möglichkeiten. Doch damit nicht genug: Unter theologischem Gesichtspunkt betrachtet, veranlaßt das Verhältnis, welches die Liturgie des Vertragsschlusses und den Ritus des Wassers unterscheidet und zu einer Einheit zusammenfaßt, zu einem weiteren Nachdenken über die Struktur dieses Sakramentes. Es steht in größerer Nähe als es scheinen mag zum Sakrament der Buße und der Ehe und stellt sich als Vollzug eines Schrittes von seiten des Menschen dar, dem Gott zuvorgekommen ist durch einen heilswirksamen Akt Christi als Erfüllung des ersten Bundes im Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung in der Taufe.

[1] Bekannt sind die Werke von P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise (Uppsala 1942); J. Daniélou, Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique (Paris 1950); Bible et Liturgie: Lex orandi 11 ([2]1951).

[2] Tertullian, De Spectaculis, XIII, 1: CChr, Ser. lat. I, 239.

[3] Tertullian, De corona, III, 2: ebd. II, 1042.

[4] Origenes, Exhortatio ad martyrium, 17: PG 11, 584 C.

[5] Ebd. 585 A.

[6] aaO.; In Numeros hom. XII, 4: PG 12, 605–666 (Sources chrét. 29, 255–256); Cyrill von Jerusalem, Katechese III: PG 425–428; Gregor von Nazianz, Oratio XL, 8: PG 36, 368; Didymus von Alexandrien, De Trinitate II, 13: PG 39, 689–691; Johannes Chrysostomus, Huit catéchèses baptismales inédites II, 21–22: Sources chrét. 50 (A. Wenger) 145; III, 20; III, 162–163; IV, 31–32; IV, 198 bis 199; Theodor von Mopsuestia, Les Homélies catéchétiques XII, 26–27: Studi e Testi 154 (R. Tonneau und R. Devreesse) 363–365; XIII, 4; ebd. 373; Tertullian, De Pudicitia IX, 16: CChr Ser. lat. II, 1298; Hieronymus, In Amos VI, 13: PL 25, 1068; Augustinus, Sermo 226 «Ad competentes», II, 2: PL 38, 1077; Caesarius von Arles, Sermo XII, 4: CChr Ser. lat. CIII, 60–61.

[7] Johannes Chrysostomus, Ad Colossenses hom. VI: PG 62, 342. A. Wenger hat die verschiedenen Formeln des Chrysostomus in seiner Einleitung zu den Huit catéchèses baptismales inédites (Sources chrét. 50, 81–82) zusammengestellt.

[8] aaO.: PL 25, 1068.

[9] Huit catéchèses baptismales inédites III, 20 (Sources chrét. 162–163).

[10] Sermo 226, «Ad competentes» II, 2: PL 38, 1077.

[10a] Vgl. Anm. 4 u. 5.

[11] Gal 5, 16–25: Widerspruch zwischen dem Geist und dem Fleisch. Eph 4, 22: Der Mensch muß die erste Form seines Lebens aufgeben und den alten Menschen ausziehen; 4, 24: Den neuen Menschen anziehen; 5, 1–2: Dem Weg der Liebe und dem Beispiel Christi folgen; 6, 11: Die Waffenrüstung Gottes anlegen. Vgl. Kol 3, 8 ff.

[12] Apg 14, 15; 26, 18.

[13] Constitutiones Apostolorum VII, 12, 1–2: Funk I, 444–445. Vgl. Anm. 7.

[14] Huit catéchèses baptismales inédites, I, 9–10, aaO. 112–113.

[15] In Psalmum XLIV: PG 69, 1043–1044.

[16] Die Severus von Antiochien zugeschriebene Taufordnung. J. Assemani, Codex liturgicus Ecclesiae universalis II (Paris [2]1902) 286.

[17] Ebd. 344.

[18] Ebd. I, 241.

[19] Phil 2, 9–10; J. Assemani aaO. I, 161; H. Denzinger, Ritus Orientalium I (Graz [2]1961) 199.

[20] Auch in den Taufordnungen X, XI, XII von Martene, De antiquis Ecclesiae ritibus I, cap. I, 18 (Antwerpen 1763) 70–72. Vgl. Die Apostolische Tradition des hl. Hippolyt, 21, hrsg. von B. Botte (Münster/Westf. 1963) 46.

[21] Johannes Chrysostomus aaO. (Anm. 6) II, 23 (Sources chrét. 146–147).

[22] Mk 6, 13; vgl. Jak 5, 14; vgl. Euchologie des Serapion XXII: Funk, Didascalia et Constitutiones Apostorum II (Paderborn 1905) 184–185.

[23] Lv 14, 17–18; J. Assemani aaO. II, 241; H. Denzinger aaO. (Anm. 19) I, 294.

[24] Mystagogische Katechese III, 3: PG 33, 1080 A.

[25] J. Assemani aaO. I, 240 und 254–255; H. Denzinger aaO. I, 273, 284. – In Ägypten ist die Formel indikativisch: «Ich salbe dich mit dem Öle der Wonne...» (J. Assemani aaO. 163; H. Denzinger aaO. I, 200). – Die Byzantiner haben dagegen die ursprüngliche orientalische Formel unverändert beibehalten: «Der Diener Gottes N... wird mit dem Öle der Wonne gesalbt, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit» (J. Goar, Euchologion sive Rituale Graecorum (Venedig [2]1730) 290). – Die Maroniten haben sie bereichert, doch nach der Art des Theodor von Mopsuestia (Homilie XIII, 17) erwähnen sie nur den positiven Aspekt, die Aufnahme in die Herde Christi: «Als Lamm in der Herde Christi ist N... gezeichnet, der sich der Taufe genaht hat, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes» (J. Assemani aaO. II, 316; H. Denzinger aaO. I, 341).

[26] Lk 12, 50.

[27] De Sacramentis II, 20 u. 23: Sources chrét. 25 bis, 86–88.

[28] Homilie XXII [A. Mingana, Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina I (Mossoul 1905) 364; engl. Übers.: R. Connolly, Texts and Studies VIII/1 (1909) 41; franz. Übers.: A. Guillaumont, Poème de Narsai sur le Baptême: Orient Syrien I (1956) 201].

[29] Cyrill von Jerusalem, Mystagogische Katechese II, 4: PG 33, 1080C; aaO. (Anm. 6); Homilie XIV, 5: Studi e Testi 145, 413.

[30] Homilie XIV, 5: aaO. 413.

[31] Es ist bekannt, daß die Taufformeln: «Ich taufe dich...» oder «N. wird getauft...», beide aus dem Orient stammen. – Vgl. E. Whitaker, The History of the Baptismal Formula: JEH 16 (1965) 1–12.

[32] Wie es der hl. Ambrosius in De Sacramentis geschrieben hat, sind Neugeburt und Auferstehung ein einziges. «Als der Sohn vom Tode auferstand, ließ die Stimme des Vaters sich vernehmen: ‚Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt!'»... «Diese Erneuerung des Taufbrunnens ist also auch eine Neugeburt» (III, 2: Sources chrét. 25 bis, 90).

[33] Jo 3, 5.

[34] Tit 3, 5.

[35] *Ἡ μήτηρ τῆς υἱοθεσίας* (Pseudo-Dionysius, Hier. Eccl. II, 7: PG 3, 396).

[36] Ephräm, De Virginitate VII, 7–8: CSCO Ser. Syr. 95, 26 bis 27. Narsai aaO., Hom. XXII (A. Mingana, aaO. 358; R. Connolly, aaO. 34; A. Guillaumont, aaO. 192).

[37] Brevis ordo baptismi, die dem Severus von Antiochien zugeschrieben wird (J. Assemani aaO. II, 300; vgl. H. Denzinger aaO. I, 308 oben).

[38] Narsai, Homilie XXI (A. Mingana aaO. 346; R. Connolly aaO. 52; franz. Übers.: P. Brouwers, Premier poème de Narsai sur le Baptême (Memra XXI): Mélanges de l'Univ. St. Jos. de Beyrouth XLI/3 (1965) 194).

[39] Ordo baptismi pro pluribus (J. Assemani aaO. II, 254–255; H. Denzinger aaO. I, 298–299).

[40] Jo 3, 3

[41] Nach Tertullian «verdient (es selbst) seine sakramentale Funktion» (De Baptismo III, 1: Sources chrét. 35, 67).

[42] Ebd. IV, 4: Sources chrét. 35, 70.

[43] Vgl. W. de Vries, Sakramententheologie bei den Nestorianern (Rom 1947) 170.

[44] Ambrosius, De Mysteriis IV, 19: Sources chrét. 25 bis. 164–165.

45 Theodor von Mopsuestia, Homilie XIV, 10: aaO. 425.

46 J. Assemani aaO. II, 170–173; H. Denzinger aaO. I, 205–206 (ein kürzerer Text findet sich bei A. Baumstark, Eine ägyptische Meß- und Taufliturgie vermutlich des 6. Jahrhunderts: Oriens Christianus I (1901) 38–41).

47 Man begegnet diesem Motiv schon bei Theophilos von Antiochien, A Autolycos I, 12: Sources chrét. 20, 85.

48 Tertullian, De Baptismo, VII, 1–2: Sources chrét. 35, 76; Ambrosius, De Mysteriis VI, 30: Sources chrét. 25 bis, 172–173; Augustinus, De Trinitate XV, 26, 46: PL 42, 1093; Maximus von Turin, De Baptismo: PL 57, 778–779; Leidradus, Liber de sacramento Baptismi VII: PL 99, 863–865, usw.

49 Mystagogische Katechese III, 1 u. 6: PG 33, 1088–1089 A u. 1093 A.

50 De vita in Christo, lib. III: PG 150, 569 AB u. 580 C.

51 De Sacramentis, cap. XLIII: PG 155, 185 D–188 C; cap. LXXIII, ebd. 244–245. – Es handelt sich um die nach der Taufe vorgenommene Salbung, also, ihrer Liturgie nach, um die Firmung (248 A).

52 Rerum Eccl. contemplatio: PG 98, 385 C–388 C.

53 Hymni de oleo et oliva, XXVII, 5: «Oleum sacerdotio affine, sicut Joannes, sacerdotis filius, viam parat ad baptismum.» (Lamy II, 802).

54 In Leviticum lib. II, in Lv 8, 14–17: PG 93, 880 B; in Lv 14–18: ebd. 956 D.

55 De vita in Christo, lib. II: PG 150, 529 CD. Es ist offenbar, daß diese Auffassung von der Formel der Katechumenensalbung inspiriert ist: «Der Diener des Herrn N... ist mit dem Öl der Wonne gesalbt...», denn es ist ausdrücklich auf Ps 45 (44), 8 verwiesen: «Gott, dein Gott, hat dich mit dem Öl der Wonne gesalbt...»

56 Sein Zeugnis besitzt einiges Gewicht, denn seine Reisen und sein Aufenthalt in Cäsarea ermöglichten ihm, die syrische Liturgie kennenzulernen, und der Einfluß seiner Schriften reichte über Ägypten hinaus. Sein Kommentar zum Buche Leviticus macht darauf aufmerksam, daß verzichten auf alles, was man besitzt, und Christus anhängen, eine priesterliche Handlung, ein Ganzopfer ist (In Leviticum hom. IX, 9: PG 12, 521 CD). Das aber tut der Katechumene durch seine Taufversprechen.

57 Bei der Initiation der Proselyten ging die Beschneidung der Taufe voraus. Es ist daher möglich, daß die Salbung der Katechumenen als eine Spiritualisierung des «Siegels» der Beschneidung erschien. Die ostsyrische Taufliturgie hat gerade im Augenblick der Salbung der Katechumenen einen Hymnus, der an die Beschneidung erinnert: «Unter den Nationen hatte er ein Volk ausgesondert durch das Siegel der Beschneidung. Jetzt hat er durch das Siegel der Salbung die Nationen von dem Volk getrennt. Denn zur Zeit, als die Nationen in die Irre gingen, hatte er das Volk aus ihnen ausgesondert; jetzt aber, da das (auserwählte) Volk in die Irre gegangen ist, hat er die Nationen davon getrennt» (J. Assemani aaO. II, 241; H. Denzinger aaO. I, 294).

58 Ps 45 (44), 8.

59 J. Assemani aaO. II, 234–235; H. Denzinger aaO. I, 286.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

LOUIS LIGIER

Geboren am 13. August 1911 in Lons-le-Saunier (Frankreich), Jesuit, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und doktorierte in Theologie. Er ist Professor für östliche Sakramentenliturgie am Orientalischen Institut in Rom und veröffentlichte: Péché d'Adam et péché du monde. Bible-Kippur Eucharistie, 2 Bände (1960 f) und arbeitet vor allem an der Nouvelle Revue de Théologie mit.

Alois Stenzel

Zeitgebundenes und Überzeitliches in der Geschichte des Katechumenats und der Taufe

Vorbemerkung

Die großen Linien der Geschichte von Katechumenat und Taufe (und zwar von Erwachsenen) stehen zur Frage, nicht direkt der Ritus in seinen konkreten Vollzügen. Über die bedeutsamsten einzelnen Riten und Strukturelemente wird – in Kritik und Anregung – andernorts in diesem Heft gehandelt. Eine Bemerkung darüber, wie das Thema aufgefaßt wird, ist nicht überflüssig. Ganz gewiß soll die Nebeneinanderstellung «Zeitgebundenes und Überzeitliches» kein desinteressiertes Abwägen ankündigen; es geht um den Ertrag gelebter Erfahrung für heute. Das Vertrauen, daß die «gewordene Liturgie» der Taufe[1] im großen und ganzen auch heute noch durchaus sachgerecht ist, steht hinter der Weise der Darstellung. Das Stichwort «zeitgebunden» soll dann so verstanden sein, daß diejenige Kritik zu Worte kommt, die heute von der geschichtlichen Distanz ermöglicht und vom pastoralen Engagement gefordert ist. An sich wären unter diesem Stichwort auch andere Dinge zu behandeln – etwa die Verhaftung konkreter Arkandisziplin in eine einmalige kirchliche Situation, oder die Anfälligkeit, die ein Symbol aus der Beheimatung in einem bestimmten Kulturkreis bezieht usw. Aber dazu kann auf beschränktem Raum nicht genug gesagt werden, um sinnvoll zu sein.

Lebendige Anpassung

Damit ist ein entscheidendes Stichwort benannt: Belehrung und – angesichts zunehmender unschöpferischer Verfestigung im letzten Jahrtausend – Vorwurf. Die Taufpraxis der frühen Jahrhunderte ist in erstaunlichem Ausmaß Beweis dafür, wie sehr die Kirche sich der Heilssorge für den Menschen der je neuen Situation – mit ihren einmaligen günstigen Anknüpfungspunkten, mit ihren aktuellen Schwierigkeiten und Bedürftigkeiten – verpflichtet gewußt hat. Um diese unterschiedliche Praxis in den Griff zu bekommen, reicht nicht das Wort «Entwicklung» aus, soweit es einsinnig Ausbau, Bereicherung, Komplizierung besagt. Daß so etwas stattgefunden hat, ist gar nicht zu übersehen: vom beinahe beiläufigen Vollzug «Kann man das Wasser der Taufe denen versagen, die gleich uns den Heiligen Geist empfangen haben?» (Apg 10,47) über das ungleich entwickeltere Ritual im Ausgang des zweiten Jahrhunderts (für das Tertullian[2] immerhin noch die Kennzeichnung «schlicht, aber großartig» hat) bis hin zum reichen, kunstvollen Zeremoniell unserer Tage. Nun, auch einmal davon abgesehen, daß dieses Wachsen nicht immer ganz zuchtvoll und dem Gesetz des Anfangs treu geblieben ist: an diesem sehr natürlichen Prozeß ist nichts weiter verwundernswert. Wohl aber ist erstaunlich eine große Flexibilität der Kirche, mit der sie sich wirklich anpaßt, durch Akzentverschiebungen, durch Neukomposition der überkommenen Elemente, durch entschlossenen Verzicht auf Überflüssiges und unbrauchbar Gewordenes. Wir belegen an einigen Beispielen. Eine Frage von höchster pastoraler Bedeutung (die je nach Beantwortung dann das Verfahren beeinflussen muß) ist: Wer erfüllt die Bedingungen für die Zulassung zur Taufe? Taufberichte wie Apg 2,41; 8,26–40 verlangen nicht mehr als den Glauben, der auf das Kerygma antwortet. Und das nicht etwa deswegen, weil man Zeit gebraucht hätte, um das Katechumenat zu «erfinden». Dafür lagen Beispiele vor: immer schon hat man angenommen, daß das Zwei-Wege-Schema der Didache auf jüdische Unterrichts-

praxis zurückgeht, und jüngste Forschungen haben uns sehr genau darüber informiert, ein wie ausgebautes (gebrauchen wir einmal uns vertraute Terminologie) Postulat und Noviziat die Essener, die Leute von Qumran hatten. Vielmehr ist es so, daß die Kirche sich ermächtigt wußte, jemanden den Gläubigen einzugliedern, sobald er seine Konversion als Kehr zu dem Christus Jesus vollzogen hatte, der die Heilsgeschichte «erfüllt». Grundsätzlich erlaubt dieselbe Situation heute dasselbe Verfahren. – Das Wachsen der Kirche ließ einen – vom Kerygma unterschiedenen – Unterricht vor der Taufe wünschenswert werden. Zunehmend lotete die Kirche die Reichtümer ihres Glaubens aus und verlangte mit Recht, daß das globale Christusanhangen sich in die Annahme der artikulierten fides quae verlängere und so bewähre. Dazu kam: die sich auf eine unabsehbare Geschichte einrichtende Kirche setzte sich in ihren Institutionen, in ihrem Gemeindeleben immer betonter vom jüdischen Mutterboden ab und mußte sich vergewissern, daß der Taufbewerber diese gesellschaftliche Dimension in ihrer profilierten Eigenart akzeptierte und sich in sie einlebte. Etwas, was einfachhin Zeit verlangte. Dementsprechende Praxis ist dann auch bald die Regel: der vom Kerygma Betroffene empfängt längere Zeit Unterricht. Hier vornehmlich haben die häufig und selbstverständlich erwähnten «Lehrer» ihren «Sitz im Leben» der Gemeinde (Apg 13, 1; 1 Kor 12, 28f; Hebr 6, 1). Von da ist nur noch ein Schritt bis zum kirchenamtlichen, institutionellen Katechumenat[3] (das um 200 sicher da ist): es ist die der Kirche abverlangte Reaktion auf die nicht zuletzt von den unkontrollierten Schulen herkommende Gefährdung der Lehre;[4] Lehrer des Katechumenats können fortan nur noch kirchlich Beauftragte sein. Daß man die Bewerber in der Regel mehrere (meist drei) Jahre im Katechumenat behielt, war wiederum wache Anpassung an eine veränderte Lage. An die nämlich, Menschen zur Taufe führen zu müssen, denen als Heiden die «Pädagogie auf Christus hin» als Anknüpfungspunkt fehlte – die in einem Staatswesen lebten, das entweder ein Christenleben in außerordentliche Anfechtung stellte oder aber (in der Zeit der Staatskirche) eine Vergewisserung über die kaum vermeidlich nicht immer lautere Motivation schwierig machte. Fassen wir die zuletzt genannte und für die Folgezeit bestimmende Situation ins Auge. Sie führt zunächst eine Blüte des (entscheidend von Hippolyts Kirchenordnung herkünftigen) «klassischen Katechumenats» herauf: an Taufbewerbern, die eine reich gegliederte, straff reglementierte Institution auf vollen Touren laufen machten, fehlte es nicht. Wohl aber, nach kurzer Zeit schon, an Leuten, die wirklich die Taufe wollten und nicht nur die bürgerlich erhebliche und nützliche Minimalbeziehung zur Staatskirche. Die Reaktion der Kirche ist auf der Höhe der Situation. Sie erliegt nicht dem Schwergewicht einer verfestigten Institution, sondern sie gibt dieses Katechumenat auf, das zum religiös belanglosen Sammelbecken der vielen Klugen degeneriert war. Was sie an Prüfung für unabdingbar hält, verlegt sie nun in die Schlußphase des Katechumenats. In sie wurde man ursprünglich zugelassen als «electus», das heißt als einer, dem als «Erwähltem» die erfolgreiche Bewährung bestätigt wurde und der nur noch (so würden wir es heute vielleicht nennen) seine «Taufexerzitien» machen sollte. Jetzt übernimmt diese mit der Fastenzeit zusammenfallende (an ihrer allmählichen Ausdehnung sicher auch ursächlich mitbeteiligte) zweite Phase alle unverzichtbaren Funktionen des Katechumenats alter Prägung. Ein Augustinus hat zwar recht: für persönliche Formung war die Zeit zu kurz.[5] Aber die Kirche durfte auf die bildende Kraft des nachtauflichen Lebens in der Gemeinde vertrauen; für die immer häufiger werdende Kindertaufe war sie ohnehin ausschließlich darauf angewiesen. – Es gäbe der Beweise noch mehr dafür, daß die Kirche wach und souverän ihr Taufverfahren anpaßte. So z. B. gibt sie selbst ein Paradestück wie den Skrutinienritus dran, nachdem er sich zunehmend als Leerlauf erweist; so schiebt sie resolut die zeremoniellen Elemente in die zweite Reihe, sobald sie es (in der Germanenmission) mit Heiden zu tun hat und Kerygma und Unterricht wieder ihren alten Rang erhalten müssen. Es braucht nicht ausgeführt zu werden, wie diese Beispiele uns heute Verpflichtung sind: wenn das Reden von einem «nachchristlichen Zeitalter» irgendeine Berechtigung hat, dann ist Rückkehr zu einem echten Katechumenat der Erwachsenen einfachhin Gebot der Stunde.

Statt hier ausführlicher zu werden, wollen wir die Notwendigkeit steter Lebendigkeit aus der Gegenprobe erhärten: aus der großen Unterlassung nämlich, für die «Kindertaufe» das Stichwort ist. Es fehlt das eigens hierfür konzipierte Taufverfahren; die nur notdürftige Anpassung mit ihrer unvermeidlichen Bevorzugung und Häufung derjenigen Elemente, die der Passivität des Kindes am ehesten gerecht bleiben, verdient diese Bezeich-

nung nicht. Die Folgen sind schwerwiegend. Da man diese Passivität nicht durch Riten kompensierte, die etwa (es soll nur angedeutet werden) den «Glauben der Kirche» gebührend zur Sprache gebracht hätten, die die Eltern, Paten, überhaupt die Gemeinde in tätige Pflicht genommen hätten, trägt diese verkümmerte Taufspendung ihr gerütteltes Maß an Schuld bezüglich der Auffassung «Liturgie = kirchenamtliche Zeremonialisierung». Da man Riten beibehalten hat (z. B. Absage, Glaubensbekenntnis), die der Situation eines Unmündigen einfachhin unangemessen sind, kann solche dauernde Verletzung der «Wahrhaftigkeit des Zeichens» (an der der Liturgiekonstitution zurecht so viel liegt) nicht ohne Schwächung der Zeichendimension des Sakramentes überhaupt abgehen – zugunsten eines Denkens in der Kategorie von Sakrament-Ursache. Wenn man in Rechnung setzt, daß die Taufe in den sakramententheologischen Traktaten immer eine gewisse Modellqualität hatte, kann man die Folgen nicht leicht zu hoch ansetzen.

Sakrament des Glaubens

Man weiß, in wie ausgezeichneter Weise gerade die Taufe die Bezeichnung «Sakrament des Glaubens» auf sich gezogen hat. Nicht erst seit Augustinus,[6] sondern in der Sache schon bei Tertullian.[7] – Wir wollen beide Termini auf ihre Tragweite befragen und wenden uns zuerst dem Sakrament des *Glaubens* zu.

Das gilt es zu sehen: Ob man nun von Metanoia redet oder Glaube – ohne die damit gemeinte Sache erfüllt man nicht die Grundbedingung eines Taufbewerbers. Hat aber einer sie erfüllt, «hindert nichts, daß er getauft werde» (Apg 8, 36); die ohne Verzug gespendeten Taufen sind dafür Beweis. Alles andere ist sekundär. Ob der Glaube existentiell noch am echtesten umschrieben werden müßte durch «Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben» (Mk 9, 24) – ob der Theologe ihn als höchst implizit qualifizieren müßte – ob die Kirche ihn so gelten läßt oder ein Maß an Explizierung für gut erachtet und Unterricht vor der Taufe ansetzt, das alles gehört zur «Ökonomie» der Taufspendung, die selbstverständlich in verschiedenen Situationen verschieden gehandhabt werden kann. Entscheidend ist: es muß der vom Kerygma Betroffene «Jünger» geworden sein (Mt 28, 19), «glauben, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist» (Apg 8, 37) – unter diesem Preis ist Taufe-Sakrament des Glaubens nicht zu haben.

Das steht als gültiger Gehalt hinter der tertullianischen Formulierung[8] (ihre etwas moralische Tönung sollte nicht irreführen): «Wir werden nicht ins Wasser getaucht, um aufzuhören zu sündigen, sondern weil wir aufgehört haben zu sündigen, weil wir dem Herzen nach schon gewaschen sind.» Das steht hinter Augustins Kampf in «De fide et operibus». Es geht ihm nicht etwa um eine theologisch nicht vertretbare, zu hohe Einschätzung der moralischen Würdigkeit des Bewerbers (A. ist wohl der letzte, den man einer Katharerfreundlichkeit verdächtigen dürfte); es geht ihm um den Glauben, der sich durch Werke lebendig erweisen soll. Das steht hinter dem bis heute das Taufritual einleitenden Dialog. Wenn auf das «Quid petis...?» geantwortet wird «Fidem», dann ist das nie verstanden worden von einer gesuchten, noch nicht vorhandenen Gläubigkeit, sondern vom sacramentum fidei = Taufe. Gläubigkeit ist Grundbedingung. Aller Dienst, den die Kirche mütterlich noch für die Reifung dieses Glaubens zu leisten hat und, je nach Situation, noch vor der Taufe zu leisten für gut erachtet, darf diese Feststellung nicht verdunkeln. Sie ist zeitüberlegen. Und hieße beispielsweise für heute: mögen wir immer über Jahrhunderte hin nicht einmal ein Katechumenat mehr gehabt haben, es könnte sein, daß selbst ein Präkatechumenat erforderlich wird. Der Einwand «Übertreibung, Rigorismus!» ist zwar schnell bei der Hand – er liegt trotzdem falsch.

Wir wenden uns dem *Sakrament* des Glaubens zu. – Wenn es wahr ist, daß es nicht zwei Wege zum Gott der Gnade gibt (einen über den Glauben, den andern über das Sakrament), sondern nur den einen, daß Sakrament die verleiblichende Auslegung der Innerlichkeit des Glaubens in die Sichtbarkeit der Kirche ist; wenn es wahr ist, daß solches sakramentales Geschehen nicht bloß hinzugefügtes «sichtbares Wort» ist, sondern tiefste Selbstgewinnung der Kirche, dann muß der ganze Weg des Glaubens in der Kirche sakramental gegangen werden. Oder, dasselbe umgekehrt formuliert: Taufe-Sakrament des Glaubens muß eine den Phasen dieses Glaubensweges koextensive, «gestreckte» Größe sein. Und eben dies ist der Befund der Geschichte. Es gibt wohl keinen deutlicheren Beweis dafür als die Tatsache, daß man den Katechumenen wirklich «in der Kirche» sein ließ. Diese Tatsache ist ebenso ausgesagt in der den Vätern vertrauten Bildrede vom Katechumenen «bereits im Schoß der Kirche empfangen, aber noch nicht geboren» wie in der Bezeichnung «christianus», die Katechumenen

und (Voll-)Gläubige umfaßt[9] (was dann folgerichtig dazu führte, daß in vielen Taufordnungen der erste Schritt «Ad catechumenum faciendum» weniger formal und also gefüllter «Ad christianum faciendum» heißt). – Es ist durchaus nicht so, als hätten wir es hier mit einer verzeihlich ungenauen Lösung der Gliedschaftsfrage zu tun (über die nachsichtig zu urteilen keinem schwerfallen sollte, der ihre Schwierigkeit in den Verhandlungen des Vatikanum II erneut vor Augen geführt erhielt...). Es ist vielmehr eine Konzeption von höchster Bedeutung und Fruchtbarkeit. Durch sie wird sowohl der entscheidende Stellenwert des heilbringenden Glaubens unverkürzt herausgestellt[10] wie auch der kirchliche Weg dieses Glaubens als sakramentaler (= ver-zeichneter) ermöglicht und gefordert. Katechumenat ist nicht irgendwie vorgeschaltete Propädeutik, in die man vernünftigerweise – in Rücksicht auf den leib-seelischen Menschen – auch einige Riten eingebaut hat. Katechumenat ist nicht mit erziehlichen Kategorien eigentlichst erfaßbar und tauf-sakramentlich allenfalls vom Ziel her qualifizierbar. Katechumenat ist von so dichter kirchlich-sakramentaler Qualität, daß man sie noch nicht richtig eingeholt hat mit einer Formulierung, diese fortschreitende Reifung des Glaubens geschehe «in der Kraft» des Taufsakraments (das dann aber von diesem Prozeß noch unterschieden gedacht werden müßte). Man muß wohl vielmehr sagen: das Sakrament des Glaubens selbst ist «gestreckt» – wenn und in dem Maße, wie die Kirche ein Intervall für nötig erachtet zwischen dem «zum Glauben kommen» und seiner endlichen Besiegelung (die von Tertullian herkommende Formulierung) im Taufbad. Daß die Kirche grundsätzlich (und gewiß: nur in den selteneren Fällen) auf eine solche «Streckung» verzichten kann, ist kein gültiger Einwand gegen eine derartige Auffassung.

Über ihre theologische Bedeutsamkeit braucht nicht weiter geredet zu werden. Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß einer Wiederaufnahme dieser Konzeption gerade heute nichts entgegensteht. Das Vatikanum II hat die Frage der Kirchenzugehörigkeit bewußt von ihrer Vollverwirklichung her angesprochen. Anders als die Enzyklika «Mystici Corporis» vermeidet es nach unten ausschließliche Grenzsetzungen. Da die Wahrheit von der Gnade auch außerhalb der sichtbaren Kirche einer Bekräftigung wirklich nicht bedarf, kann die Absicht nur gewesen sein: Kirchlichkeit (und damit Teilhabe an der entsprechenden Sakramentalität) «diffuser», offener zu halten als es der von Pius XII. in der genannten Enzyklika bevorzugte Ansatzpunkt ermöglichte. – Das ist dann auch pastorell von Bedeutung. Wenn der Katechumene kirchlichen Status hat, dann ist man nicht mehr so versucht, in übergebührlicher Rücksichtnahme auf Taufwirkungen die Gesetze des liturgischen Vollzugs zu vernachlässigen. Man hat den langen Atem, um der individuellen Reifung ihre Zeit zu lassen. Man kann gelassen den Rhythmus der einzelnen rituellen Begehungen (Exorzismen, Absage, Bekenntnis usw.) so ansetzen, daß wirklich vorhandene, gewachsene Innerlichkeit in diese «protestationes fidei» (ein Schlüsselbegriff von Thomas' Sakramententheologie) drängt und sie nicht leerlaufen. Auch mit der Taufe selbst kann man dann zuwarten, z. B. bis Ostern. Es gäbe wohl noch mehr zu sagen; die Andeutungen mögen genügen.

Die heiligen Zeichen, mit denen die Kirche den Weg zur Taufe ausgestattet hat, bieten aber auch nicht zu übersehende negative Aspekte; auch daraus heißt es Belehrung annehmen. Sie sind im Laufe der Geschichte nur zu sehr dagegen anfällig gewesen, zum kaum noch theologisch gewerteten Begleitzeremoniell abzusinken oder, unter Hintansetzung ihrer wesentlichen Zeichenqualität, zu einseitig instrumental verstanden zu werden. Zwei Abhilfen – entsprechend den beiden Hauptfehlerquellen – wären dringlich. Einmal, daß man zu wesentlicher Sparsamkeit (eine Signation besser als mehrere) und zugleich zu unverkürzter Gestaltfülle (Tauchung statt dürftiger Besprengung) zurückkehrt. Vielleicht wäre vorher ganz allgemein zu sagen gewesen: daß man auf die unerschöpfliche vergegenwärtigende Kraft der großen Symbole vertraut (schließlich sollten wir Kirchenleute uns nicht von jener Zigarettenfabrik beschämen lassen müssen, die mit dem Bild eines sprudelnden Bergbaches für die Reinheit und Frische ihrer Erzeugnisse wirbt...). Zum andern: daß man besser als bisher beherzige, wie notwendig Wort zum rituellen Element treten muß, damit Sakrament werde.[11] Es wird anderswo darüber zu reden sein, was das praktisch für biblische Fassung der Deuteworte, für Wahl der Perikopen, für den Einbau von Wortgottesdiensten besagt.

Taufe – Dauerdimension des christlichen Lebens

Welche Auffassung mit dieser Überschrift unverträglich ist, ist einsichtig: Taufe – erste unerläßliche Bedingung, die es zu erfüllen gilt, die man aber mit jedem Schritt seines geistlichen Lebens weiter hin-

ter sich läßt. Nur theoretische Fehlhaltung? Die Geschichte zeigt, daß man sich einer wirklichen Gefahr gegenüber wußte und daß man mit allen Kräften bemüht war, ihr zu wehren. Hierher gehört die beschwörende Mahnung des Hebräerbriefes (6,4ff): «Es ist unmöglich, daß solche, die schon einmal erleuchtet waren... wiederum zur Buße erneuert würden.» Man wußte, daß «in der steten Metanoia sein» nachtaufliche Bezeichnung für den Christen schlechthin sein muß. Man nannte daher die Taufe Sphragis, sigillum – eben als Versiegelung in die Metanoia.[12] Man formulierte als lebenslang gültiges Ordnungswort «die Taufe, das Siegel bewahren».[13] Man begriff alles spätere Leben als Ausfaltung dieses grundlegenden Anfanges. Seien es Vollzüge des «normalen» christlichen Lebens: alle spätere Buße wird auf die in der Taufe geschehene Distanzierung von Teufel und Sünde zurückbezogen[14] – seien es außerordentliche Führungen: das Blutzeugnis wird ebenso in Taufkategorien erfaßt[15] wie das Mönchsleben, wo eine gängige Bezeichnung unverkennbar von der tauflichen Absage an Satan herkommt.[16]

Diese Hinweise mögen vorerst genügen. Sie vermögen hinreichend klar zu machen, wie sehr im überkommenen Ritual diesbezüglich Wünsche offenbleiben. Wir haben oben Belege nur aus einem eingegrenzten Sektor gebracht. Auf rituellem Feld entsprechen ihm die «Skrutinien»; an ihnen sollen Beschwernisse und Wünsche etwas verdeutlicht werden. – Es kann uns unter der Überschrift «Taufe-Dauerdimension» nicht darum gehen, daß die Diktion der Exorzismen verbesserungsbedürftig und -fähig ist; es wird wohl auch anderswo darüber gehandelt werden. Hier ist die Tatsache zu bemängeln, daß die Skrutinien fast ausschließlich als nach rückwärts bezogene Behandlung des Taufbewerbers praktiziert werden, als eine Art geistlicher Flurbereinigung. Es ist einmal öfter Beleg für verkümmerte Zeichendimension, wenn ihre Einweisungsfunktion in ein Dauersein und -sollen zu kurz kommt. Die Exorzismen beispielsweise – reinigend-heiligende Intervention des gnädigen Gottes, als Geschenk von oben entgegenzunehmen – müßten daraufhin ausgelegt werden, daß sie die Realität des Bundes (der zuerst Gottes Initiative ist) in die individuelle Heilsgeschichte transponieren. In ihnen erweist sich das «gekommene Reich Gottes» (Jo 12,31: jetzt ist das Gericht an dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen). Derart, daß derjenige, der sich den Exorzismen unterzieht, als Aufgabe eine lebenslange «Prüfung auf Herz und Nieren» (scrutatio cordis et renum) (Ps 1,10) akzeptieren muß, sich einweisen läßt in «Gebet und Fasten» (Mt 17,21), ohne die nicht alle Anfechtungen überwunden werden können, überhaupt: sich in bleibende Pflicht genommen weiß für das Licht, gegen die Dunkelheiten in ihm und um ihn. – Eine über das Stichwort «Skrutinien» hinausgehende Bemerkung allgemeinerer Art sei noch erlaubt. Es ist im Ritual nicht das mit wünschenswerter Deutlichkeit ausgesprochen, was man «Taufparaklese» nennen könnte. Gewiß, es sind eschatologische Ausblicke da. Aber für die Jahre und Jahrzehnte, in denen der Einzelne seine «Zeit der Kirche» lebt, fehlt die auf die Hauptsituationen christlichen Lebens ausgemünzte tröstliche Zusage, die ihn zum steten «Kriechen unter die Taufe» (um mit Luther zu reden) ermutigte. Daß die in der Taufwasserweihe enthaltene Botschaft nach Möglichkeit bei jeder einzelnen Taufe laut werde, ist ein oft ausgesprochenes Desiderat. Nun, hier wäre der gute Ort für diese Paraklese. Die in heiliger Ernüchterung in das Dauern eines «mit Christus in Gott verborgenen Lebens» einweist (Kol 3,3) und in die unvermeidliche Erfahrung, daß wir der – gar nicht toten! – Sünde gestorben sind. Ihr Trost: daß die in bleibender Versuchlichkeit zu verwirklichenden Imperative christlichen Lebens nicht aus der Mobilisierung menschlich guten Willens bestritten werden müssen, sondern aus der Zuwendung zum Indikativ der reuelosen Taufgnädigkeit Gottes.

Es wäre noch hinzuweisen auf die alte kirchliche Praxis, die auch die Gemeinde die Taufe als Dauerdimension erfahren ließ. Es braucht nur hingewiesen zu werden auf die formende Kraft, die in der taufthematisch gestalteten Fastenzeit lag.[17] Das gilt es wieder fruchtbar zu machen. Darüber hinaus eine nicht ins Belieben des Einzelnen gestellte Tauferinnerung würde viel zur Taufverinnerlichung beitragen; das Stichwort der Liturgiegeschichte hieße hier «Pascha annotinum», und niemand sollte ernstlich bestreiten, daß seine Wiederbelebung für den Taufglauben höchst nützlich wäre.

Taufe – Kirchensakrament

Selbstverständlich: es war schon immerfort die Rede davon. Aber einige Aspekte sollen noch betonter hervorgehoben werden.

Die praktische Einschätzung der eminenten kirchlichen Qualität der Taufe bedarf sicher einer Erneuerung; es müßte seltsam zugehen, wenn die

seit über einem Jahrtausend die Taufpraxis beherrschende Kindertaufe hier nicht Einbußen mit sich gebracht hätte. Gemeint ist dies: in die lange Zeit zwischen dem Taufempfang im unmündigen Alter und dem «Ernstfall» bewußten christlichen Lebens kommt die gesamte erzieherische Arbeit zu liegen, samt Firmunterricht, Kommunionunterricht usw. Was Wunder also, daß man zwar einerseits in der Taufe das unerläßliche Grundsakrament erkannte, mit erhabenen Wirkungen, die eine Spendung «sobald als möglich» (quam primum) voll und ganz rechtfertigten – wenn man aber andrerseits die Taufe praktisch doch wie eine Voraussetzung (späteren!) kirchlichen Lebens ansah; eine unterste Stufe, die ihre Sinnhaftigkeit darin hatte, den Aufstieg zur zweiten, dritten usw. zu ermöglichen? Hier gilt es (wir reden von der Taufe Erwachsener) die Aussage der Tradition neu zu hören, daß Taufe (samt ihrer per-fectio, die die Firmung ist) plus Eucharistie die *eine* Initiation ausmachen! Ihr im Normalfall kontinuierlicher Vollzug besagt: der Taufe fähig sein heißt des Herzsakraments Eucharistie und damit einer allseitigen kirchlichen Existenz fähig sein. Dann sind selbstverständlich die Anforderungen hoch und kommt – wie schon angedeutet – die Frage nach Katechumenat (und eventuell sogar Präkatechumenat). Das ist nicht Archäologismus – die Taufe ist billiger nicht zu haben.

Überzeitlich gültig ist eine andere Sorge der Taufpraxis der Anfänge: daß Kirche als «Sakrament» der gnädigen Heimholung der Welt begriffen werde. Konkret ist das die Bemühung, die überschrittene Grenze zwischen «fern/nahe», «draußen/drin» zu lebendiger und bleibender Erfahrung zu machen. Das – in seinen Formen sicher zeitbedingte – Instrumentar ist bekannt: hoher Anspruch bei der Zulassung bereits zum Katechumenat – «Klassen» im Katechumenat – Arkandisziplin – fortschreitende Einweihung durch die gestuften «Übergaben» von Symbol, Vaterunser, Evangelien. – Und heute? Was mit Formulierungen wie «Dialog mit der Welt», «anonymes Christentum» usw. beschworen wird, braucht in seinem positiven Gehalt wirklich nicht verdächtigt zu werden, um Platz zu lassen für die Einsicht, daß damit auch Gefährdungen eingehandelt werden. – Das alte Instrumentar ist in seiner Gesamtheit nicht wiederzubeleben. Aber auch heute müßte dasjenige liturgisch Ausdruck finden, was die Religionsgeschichte «rite de passage» nennt. Mehr negativ: unerläßlich scheint eine Vorbehaltenheit mindestens der Eucharistiefeier. Positiv: der Fortschritt auf dem Weg zur Taufe sollte auch heute nicht besser zum Erscheinen gebracht werden können als durch die «Übergaben» von Bibel, Glaubensbekenntnis und Vaterunser.

Daß das Amt des Taufbürgen bzw. -paten von bleibender Bedeutung ist, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Seine Funktionen in der alten Praxis[18] (Bürge für die erste Aufnahme, Mentor während des Katechumenats, noch einmal Zeuge für die Zulassung zur Taufe) sind einfachhin von der Sache gefordert. Allenfalls wäre heute sehr wach darauf zu achten, daß es direkt immer um den Glauben geht, nicht um die Moral: zur Kirche unterwegs sein heißt nicht, sich um Aufnahme in eine Gesellschaft von sittlich Höherstehenden bewerben... Der kirchliche Index dieser Institution verdient Betonung. Heute ist unerläßlicher als eh und je,[19] daß «die Kirche» (nicht: ihre Professionellen, ihre Amtsträger) missionarisch ist. Weil sie der «Welt» nur präsent ist durch den «Christen am Ort». Und vor allem: weil die lebendige Kirche in ihrem jeweiligen Kairos nur gelebt erfahren werden kann (wie wollte man etwa ein aggiornamento aus Büchern lernen?). Das ist nicht nur die alte Weisheit von «Beispiele reißen hin» (exempla trahunt); der «ansteckende» Kontakt mit dem Paten (selbstverständlich: mit seiner Familie, mit seinem Lebenskreis) ist unersetzliches Mittel zur Erkenntnis der Kirche.

Auf eine letzte Lehre aus der Geschichte braucht nur hingewiesen zu werden, um ihre Gültigkeit auch für heute zu bejahen. Wir meinen die Gemeindlichkeit der Feiern des Weges zur Taufe und der Taufe selbst. Nicht nur Gemeinde interessierend, für sie offen – sie fordernd muß die Liturgie dieses Kirchensakramentes sein. Die konkrete Gestalt zu diskutieren ist hier nicht der Ort.

Ob jemandem die Rubrik «zeitgebundes» zu wenig gefüllt erscheint? Es soll nicht widersprochen werden. Nur der Hinweis: man hätte gut und gern mehr Raum brauchen können für das, was «zeitüberlegen» ist.

[1] R. Béraudy, L'initiation chrétienne: A. Martimort, L'église en prière (Paris 1961) 514–568; Th. Maertens, Histoire et pastorale du catéchuménat et du baptême (Saint André-de-Bruges 1962); A. Stenzel, Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie (Innsbruck 1958). [2] De bapt. 2: CChr I, 277.

[3] B. Capelle, L'introduction du catéchuménat à Rome: Rech. théol. anc. méd. 5 (1933) 129–154; A. Turck, Aux origines du catéchuménat: Rev. sc. phil. et théol. 48 (1964) 20–31.

[4] G. Bardy, Les écoles romaines au second siècle: Rev. Hist. Eccl. 28 (1932) 501–532.

[5] Für eine noch vor der Taufe nachzuweisende sittliche Bewährung kämpft er in «De fide et operibus».

[6] Ep. 98,9: CSEL XXXIV, 531.

[7] De paen. VI, 16: CChr I, 331.

[8] De paen. VI, 17: CChr I, 331.

[9] Augustinus, Sermo 46,31: CChr XXXXI, 557: «Paganusne es, an christianus?» Respondet: «Christianus», ovis est enim dei. Quaeris ne forte catechumenus sit...

[10] Hier wäre daran zu denken, mit welcher unauffälligen Ausgewogenheit, aber ebensolcher Unbeirrbarkeit Kirchen- und Liturgiekonstitution des Vatikanum II alles das an seinen zweiten Platz stellen, wofür – abgehoben von der Heilsgemeinschaft Kirche – «Institution» die Kennzeichnung sein muß.

[11] Augustinus, In Ev. Jo. tract. 80,3: CChr XXXVI, 529: «accedit verbum ad elementum et fit sacramentum».

[12] Origenes, In Lc. hom. 21: Griech. christ. Schriftst. 9, 139, 20ff; Tertullian, De paen. VI, 17: CChr I, 331.

[13] 2 Clem 6,9; 7,6; 8,6: Funk, Patres Apostolici I (Tübingen 1901) 192; 194; Origenes, In Jerem. hom. 2,3: Griech. christ. Schriftst. 3, 19, 22.

[14] Origenes, In Jo comm. 6,33: Griech. christl. Schriftst. 4, 143, 1; ders., In Exod. hom. 2,2: aaO. 6, 254, 24ff.

[15] ders., In Jo comm. 6,56: aaO. 4, 165, 18ff; In Mt comm. frgm. 403: aaO. 12, 170; Protr. 17: PG XI, 585 A.

[16] Apotactites: Dict. Arch. chrét. et Lit. I, 2604–2615.

[17] A. Chavasse, Signification baptismale du Carême et de l'octave pascale: La Maison-Dieu 58 (1959) 27–38.

[18] M. Dujarier, Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise (Paris 1962); M. van Molle, Les fonctions du parrainage en Occident: Par. Lit. 46 (1964) 121–146.

[19] Für die Anfänge: A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I (Leipzig [4]1924) 332–379.

ALOIS STENZEL

Geboren am 1. Januar 1917 in Schönheide (BRD), Jesuit, 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und an der Universität Innsbruck und doktorierte in Theologie 1952. Er veröffentlichte: Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie (1958) und arbeitet an Theologie und Philosophie mit.

Charles Paliard

Die Katechumenatskatechese

Die Katechese ist nicht der am gründlichsten durchdachte Punkt des Katechumenats. In der Literatur über das Katechumenat führt die Katechese ein «Aschenbrödeldasein».

Diese Tatsache ist nicht verwunderlich. Man kam von einer Situation her, wo «einen Erwachsenen auf die Taufe vorbereiten» im wesentlichen darin bestand, daß man ihm eine «religiöse Unterweisung» gab.

Man mußte vorerst den Primat der Bekehrung und die Gesetze der Evangelisation Erwachsener entdecken, welche die christlichen Initiationssakramente zu empfangen wünschen; man mußte die Notwendigkeit einer echten Patenschaft entdecken und die Grundgesetze, die für sie gelten; man mußte die liturgischen Etappen der christlichen Initiation festlegen.

Eine der Aufgaben der Institution des Katechumenats besteht gegenwärtig darin, an der Katechese mit dem gleichen erfinderischen Geist und der gleichen Treue zur Überlieferung zu arbeiten, wie man das für die andern Bereiche des Katechumenats getan hat.

I. DIE STELLUNG DER KATECHESE INNERHALB DES KATECHUMENATS

Katechese, Liturgie und Patenschaft sind eng miteinander verbunden. Sie bilden nicht drei nebeneinanderherlaufende Aktionen, sondern eine einzige Aktion mit verschiedenen, einander ergänzenden Aspekten.

1. Die Katechese und die Patenschaft

Die Patenschaft vermittelt dem Katechumenen das Erlebnis der brüderlichen Gemeinschaft der Christen und der mütterlichen Haltung der Kirche. Das

ist eine ganz wesentliche christliche Erfahrung, der die Katechese das Licht des Gotteswortes bringen muß. Kommt diese Erfahrung nicht oder nur ungenügend zustande, bleibt ein ganzer Teil der christlichen Botschaft toter Buchstabe.

2. Katechese und Liturgie

Katechese und Liturgie stehen in engem Zusammenhang:

– Die Katechese enthüllt *im voraus* den Sinn der liturgischen Handlungen, an denen der Katechumene teilnehmen wird. Sie bereitet auf eine fruchtbare Teilnahme an der Liturgie vor, da es keine liturgische Handlung gibt, die nicht in einem Bekenntnis des Glaubens vollzogen würde.

– Die Katechese setzt den Katechumenen instand, *nach* dem Vollzug der liturgischen Handlung sich all dessen, was er dank dieser ganz besonders innigen Begegnung mit Christus erlebt hat und weiterhin erlebt, klarer bewußt zu werden.

II. WELCHES IST DIE AUFGABE DER INITIATIONSKATECHESE?

1. Sie gibt das Wort Gottes

Gott offenbart sich durch sein Wort. Wort Gottes an Abraham... Wort an das Volk durch den Mund der Priester und der Propheten... Gottes Wort, das in Jesus Christus Fleisch geworden ist, damit alle Menschen Kinder Gottes werden können.

Gott handelt nie, ohne den Sinn seines Tuns zu enthüllen, ohne dem Menschen zu gestatten, darauf zu antworten durch all das, was er ist, mit Einschluß seiner Erkenntniskraft, die sich von seiner Tatkraft und Liebeskraft nicht trennen lassen.

Die Katechese setzt den Menschen instand, Gott zu begegnen als einem Gott, der spricht, und sie macht, daß diese Begegnung zwischen dem Menschen und Gott nicht ganz und gar «wortlos» ist... Der Glaube ist nicht ein bloßer Schrei.

2. Sie gibt dem Menschen das Wort

«Auf die Welt kommen heißt, das Wort ergreifen.»

Die dem Katechumenat eigene Initiationskatechese gestattet dem Katechumenen, sich die elementare Sprache des Glaubens anzueignen (das, was die Alten die «Rudimente» des Glaubens nannten). Er kann so mit geistigem Gewinn am Leben der Gemeinschaft teilnehmen, wobei sein Glaube weiterhin wächst und sich entfaltet. Würde er diese elementare Sprache des Glaubens nicht erlernen, so stände er wie ein Fremder in der Gemeinde und könnte nicht an ihrem Erleben, Beten und Zeugnisgeben teilnehmen. Er hätte nicht die Möglichkeit, sich vom Brot des Wortes zu nähren, das die Kirche unabläßig ihren Gläubigen spendet.

Die Katechese gibt dem Menschen das Wort Gottes, auf daß der Mensch in der Kirche das Wort ergreife im Gebet, dem menschlichen, doch vom Heiligen Geist beseelten Wort zu Gott, im brüderlichen Dialog, worin sich unsere Einheit in Jesus Christus ausdrückt, im Zeugnis, worin der Geist durch unser Wort der Welt bezeugt, daß Jesus Christus in Wahrheit der Herr ist.

III. DER INHALT DER KATECHESE

Die Initiationskatechese muß «das Wesentliche des Glaubens» vermitteln. Was aber gehört zu diesem Wesentlichen? Statt zu versuchen, ein Verzeichnis der wichtigsten Glaubenswahrheiten anzufertigen, stellen wir besser die Frage: «Wessen bedarf der Katechumene, um sein Christenleben zu leben? Welches sind die Glaubensakte, welche die Zugehörigkeit zum Volke Gottes charakterisieren und das christliche Dasein grundlegen?

Diese Glaubensakte sind es, welche die Initiationskatechese ermöglichen soll. Wie es scheint, läßt sich das Glaubensleben des Getauften wie folgt charakterisieren:

1. Der Getaufte ist berufen, seinen Glauben an Gott und an dessen Plan durch das Credo der Taufe öffentlich zu bekennen. Das Glaubensbekenntnis ist der Ausdruck der «Artikel», das heißt der wesentlichen «Artikulationen» des christlichen Glaubens. Jeder Glaubensartikel muß ein Licht sein, das die eigentliche Dimension des Lebens und der Welt erhellt. Es ist nicht damit getan, daß das Glaubensbekenntnis eine *Formel* ist, die man auswendig weiß; der im Credo zum Ausdruck kommende Glaube muß zu der «Form» eines Lebens werden...

2. Der Getaufte ist berufen, seinen Glauben und sein christliches Leben aus der Heiligen Schrift zu nähren. Die Heilige Schrift ist ein eminentes Zeichen für die dauernde Aktualität des Wortes Gottes. Alle anderen Zeichen der Gegenwart Gottes werden nur dann zum *Wort* Gottes, wenn sie irgendwie von der Schrift erhellt sind. Der Katechumene muß somit dem aktuellen Wort des Herrn in der Schrift begegnet sein, ohne daß er zu einem Experten im Alten und Neuen Testament zu werden hätte. Zu

dieser Begegnung kann er anhand bloß einiger Texte kommen; Hauptsache ist, daß er zu einer wirklichen Begegnung mit dem Schriftwort gelangt.

3. Der Getaufte muß im Glauben an den wesentlichen Handlungen der christlichen Gemeinde teilnehmen. Der Christ feiert die Eucharistie; er ist ein Büßer, der dazu berufen ist, im Sakrament der Buße die Verzeihung Christi zu empfangen. Der Christ ist berufen, ein Zeuge für Christus zu sein bei denen, die ausdrücklich oder implizit bestreiten, daß Jesus Christus allein Herr ist. Der Christ ist berufen, sein Leben zu einer geistigen Opfergabe zu machen, und so an der Sendung der Kirche, die Welt Christus zu weihen, teilzunehmen.

4. Der Getaufte ist berufen, gewisse menschliche Grundsituationen im Glauben zu leben. Die Familie, die Arbeit, die Liebe, das Leiden und der Tod sind grundlegende menschliche Wirklichkeiten, die der Christ in Vereinigung mit Christus, als Kind Gottes durchleben soll. Er ist berufen, durch diese Wirklichkeiten hindurch die Zeichen der Gegenwart und der Liebe Gottes wahrzunehmen. Alle diese Realitäten sind Gelegenheit und gleichsam Materie zu Akten des Glaubens, die für das christliche Leben wesentlich sind.

Indem man das, was in diesen vier Richtungen für das christliche Leben wesentlich ist, genauer darlegt, läßt sich daran das anknüpfen, was man das «Lebensminimum» der Glaubenskenntnis nennen möchte. Wenn wir uns mit diesem Lebensminimum befassen, können wir wahrnehmen, was den Inhalt der Initiationskatechese bilden muß.

IV. UND DER PLAN DER KATECHESE?

Damit im ganzen Verlauf der Vorbereitung auf die Taufe die Abfolge der Katechese im Dienst eines in sich geschlossenen Glaubens stehe, muß man einem «Leitfaden» folgen können. Was kann als solcher dienen?

Die Tatsache, daß die für das Katechumenat Verantwortlichen bis anhin noch kaum je Pläne oder Programme zur Katechese vorgelegt haben, führt uns zu folgender Annahme: Der Leitfaden, von dem wir sprechen, ist nicht ein «einfacher» Faden; er ist zusammengesetzt, gleichsam aus drei Teilfäden gewoben. *Der Katechet kann nur dann ein «Programm» zur Katechese im Dienst eines in sich geschlossenen Glaubens vorlegen, wenn er drei Faktoren Rechnung trägt.* Diese sind:

1. Der Zusammenhang der Botschaft

Die christliche Botschaft hängt zusammen, ist in sich geschlossen. In ihr drückt sich die Einheit des Planes Gottes und seiner Verschiebungen im Lauf der Geschichte aus. In der christlichen Botschaft bildet durch Jesus Christus und das Ostermysterium alles eine Einheit.

2. Der allmähliche Eintritt in die Kirche

Wie wir gesagt haben, hellt die Katechese eine geistliche Erfahrung auf und setzt sie instand, zur Glaubenskenntnis und zur Glaubenssprache und somit voll und ganz christlich zu werden.

Um zu wissen, wovon man in einem gegebenen Moment sprechen soll, muß man folglich an eine Begegnung anknüpfen, worin ein echtes Erlebnis der Patenschaft lag, oder an eine Unterredung des Katechumenen mit einem Priester, an die letzte (oder die nächste) Gebetsversammlung, an das Kirchenjahr, an die liturgischen Etappen der christlichen Initiation, sofern der Katechumene vor einer dieser Etappen steht.

3. Die menschliche Erfahrung des Katechumenen

Jeder Katechumene lebt eine persönliche Geschichte, die von Ereignissen geprägt ist, auf die dieser reagiert wie es seinem Milieu, seiner Mentalität, seiner Vergangenheit, seiner geistlichen Persönlichkeit entspricht. Ein Ereignis seines Familien- oder Berufslebens, ein Ereignis der Welt oder der Kirche, eine Schwierigkeit, eine persönliche «Krise» kann einer bestimmten Katechese rufen und vielleicht eine Gelegenheit bilden, diesen oder jenen Artikel des Glaubensbekenntnisses mit einem persönlicheren Glauben anzunehmen, dem Herrn in einem bestimmten Schrifttext zu begegnen und im Verständnis der Taufe oder der Eucharistie voranzuschreiten.

So geht uns auf, wie verwickelt dieser «Leitfaden» der Katechese ist, und wir erkennen die drei Teilfäden, aus denen er sich zusammensetzt. Die ganze Kunst der Katechese besteht darin, sie so eng wie möglich miteinander zu verweben, damit der Glaube des Katechumenen nach und nach zu einer Einheit werde...

Schluß

Abschließend zitieren wir eine Stelle aus dem Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (II, 14):

«Die Bischöfe sollen darüber wachen, daß die katechetische Unterweisung sowohl den Kindern und Heranwachsenden als auch den Jugendlichen und ebenso den Erwachsenen mit Eifer und Sorgfalt erteilt wird; daß bei dieser Unterweisung eine geeignete Ordnung und eine Methode eingehalten wird, die nicht nur dem zu behandelnden Stoff, sondern auch der Eigenart, den Fähigkeiten, dem Alter und den Lebensbedingungen der Zuhörer entspricht.»

Wie uns scheint, stimmt all das, was wir an Forderungen entdeckt haben, die sich an die Katechumenatskatechese stellen, voll und ganz mit dem überein, wie die Konzilsväter ihre Lehrsendung ausgedrückt haben.

Übersetzt von Dr. August Berz

CHARLES PALIARD

Geboren am 17. April 1929 in Lyon (Frankreich), 1957 zum Priester geweiht, studierte an den katholischen Fakultäten von Lyon und am höheren katechetischen Institut in Paris, ist Vize-Direktor des Religionsunterrichtes in Lyon und arbeitet an La Maison-Dieu mit.

Michel Dujarier

Die Patenschaft

Wo das Zweite Vatikanum von den Katechumenen spricht, die «getrieben vom Heiligen Geist, mit ausdrücklicher Willenserklärung um Aufnahme in die Kirche bitten», sagt es anschließend: «Die Mutterkirche umfaßt sie schon in liebender Sorge als die Ihren.»[1] Diese mütterliche Sorge der Kirche hat im Rahmen der gegenwärtigen Erneuerung des Katechumenates auch zu einer Neuentdeckung der Patenschaft für erwachsene Taufbewerber geführt. Denn die christliche Initiation «darf nicht ausschließlich Sache der Katecheten und der Priester sein, sie muß von der ganzen Gemeinde der Gläubigen, vor allem von den Paten getan werden, so daß die Katechumenen schon von Anfang an spüren, daß sie zum Volk Gottes gehören».[2]

Diese Neuentwicklung ist jedoch noch keineswegs abgeschlossen. Sie befindet sich noch im Stadium des *Suchens*. Und da das Leben sich schwer in Formeln pressen läßt, zögert man, die tastenden Versuche auf einem noch nicht bewältigten Weg zu beschreiben. Dennoch erscheinen bereits verschiedene Veröffentlichungen, aus denen hervorgeht, wie die Gemeinden hier und dort die Übernahme ihrer Patenschaftsfunktionen in Angriff nehmen.[3] Sie sind ein Ausdruck für die Sorge der Kirche, diejenigen aufzunehmen, die der Geist zum Glauben erweckt hat, die Suchenden zu verstehen und ihnen auf ihrem Weg zu Gott zu helfen.

Arbeiten über die historische Entwicklung der Patenschaft liegen erst im Entwurf vor. Eine Untersuchung über ihre Ursprünge ist bereits gemacht,[4] doch müssen hier die Forschungen noch weiter ausgedehnt und vorangetrieben werden: zunächst in der Dimension der Zeit – indem man über das 5. Jahrhundert hinausgeht und ihre Ausübung bis auf unsere Tage verfolgt; dann aber auch in der Dimension des Raumes, indem man die Gewohnheiten der orientalischen Kirche, wie die Praxis in den Missionen und in den jungen Kirchen registriert.

Das pastorale Bemühen vollzieht sich im Sinne einer *größeren Authentizität* und einer Reaktion gegen allzu oberflächliche Gewohnheiten, die die menschlichen Tätigkeiten ihres tiefen Wertes beraubt haben.

Wir wollen nicht so weit gehen, wie es verschiedene im 19. Jahrhundert getan haben, und behaupten, die Katechumenen bedürften keiner Paten, weil sie Erwachsene sind, müssen aber doch durchaus anerkennen, daß die Patenschaft recht häufig zu einer «liturgischen Lüge»[5] geworden ist. Kann man zum Beispiel einen Menschen als echten Paten ansehen, der in der letzten Minute herbeigerufen worden ist, um einen Taufkandidaten zu begleiten, von dessen Werdegang er schlechterdings überhaupt nichts weiß? Oder einen Katechisten in der Mis-

sion, der bisweilen über Dutzende Neubekehrter, um die er sich in Zukunft ganz sicherlich nicht mehr kümmern kann, die geistliche Vaterschaft übernimmt? Wir müssen also unbedingt daran arbeiten, eine effektive Patenschaft zu erneuern: effektiv, weil sie während der ganzen Zeit der Taufvorbereitung ausgeübt wird und dem Katechumenen auf seinem langsamen Weg auf einen lebendigen Glauben zu Halt gibt; effektiv, weil sie in einer echten persönlichen Beziehung zwischen zwei Menschen gelebt wird, die einander genügend nahe sind, um ein echtes Gespräch zu führen.

Doch selbst da, wo ein solches persönliches Gespräch vorhanden ist, steht immer noch die Tatsache im Wege, daß eine einzelne Person nicht genügen kann, um alle Voraussetzungen für eine wahre Hinwendung zum Glauben entsprechend zu entwickeln. Hier muß die ganze Kirche dem Menschen helfen, der sich auf dem Weg zum Volke Gottes befindet.[6] Ohne die unerläßliche Rolle des Paten leugnen zu wollen, müssen wir uns bewußt werden, daß die ganze christliche Gemeinde eine echte patenschaftliche Verantwortung trägt. Man könnte dies als «kollektive Patenschaft» bezeichnen, vorausgesetzt wir verstehen unter dieser Formel nicht, daß ein einziger Pate die Patenschaft über mehrere Neubekehrte ausübt, sondern wir verstehen darunter die Patensorge, die alle Gläubigen teilen müssen, die auf diese oder jene Weise die menschliche Umgebung des Katechumenen bilden. In diesem Sinne dürfte der Begriff «gemeinschaftliche Patenschaft» dem etwas zweideutigen Begriff «kollektive Patenschaft» vorzuziehen sein.

Dieses zweifache Bemühen, dessen Notwendigkeit die moderne Pastoral heutzutage in geradezu spontaner Weise entdeckt, trifft sich in erstaunlicher Weise mit den Ergebnissen der *historischen Forschungen.*

Im Gegensatz zu dem, was man sich vorstellen könnte, geht die Patenschaft in ihrem Ursprunge nicht auf Gewohnheiten bei der Kindertaufe zurück,[7] sondern auf Bräuche und Gewohnheiten bei der Vorbereitung Erwachsener auf die Taufe. Die Paten waren zunächst jene überzeugten Christen, die in den ersten Jahrhunderten ihre Freunde oder Arbeitskameraden bewogen, sich dem Glauben zuzuwenden, und die dann, nachdem sie sie zum Katechumenat geführt hatten, fortfuhren, ihnen brüderlich zu helfen bis zu ihrer vollen Initiation. Sie waren also keineswegs die letzten, die in Aktion traten, sondern die ersten, die die Hinwendung zum Glauben auslösten, und ihre Funktion blieb selbst während der katechetischen Unterweisung wesentlich.[8]

Die Geschichte führt uns indessen nicht nur zu einer besseren Erkenntnis der Funktion und Bedeutung einer persönlichen Patenschaft, sondern eröffnet uns zugleich eine ekklesiale Dimension der Patenschaft. Als Mutter der Gläubigen muß die Kirche als ganze den Menschen die Frohe Botschaft bringen und sodann die, welche sich dem Volk des Neuen Bundes anschließen wollen, aufnehmen, stärken und erziehen. Selbst zu Zeiten, in denen das Katechumenat im Begriffe war unterzugehen, gab es Bischöfe wie den hl. Caesarius von Arles, die daran erinnerten, daß die Paten nicht die Alleinverantwortlichen waren, sondern daß alle Christen die neu für den Glauben Gewonnenen durch ihr Wort und Beispiel bestärken müssen.[9] Noch lange danach sollte die Gewohnheit bestehen bleiben, daß niemand zur Taufe zugelassen wurde, ohne daß die Christen seiner Umgebung ihre Zustimmung dazu gaben.[10]

Das ist die Sendung und Aufgabe des Paten: Er soll auf der einen Seite Zeuge und Bürge und auf der anderen väterlicher Führer sein.[11] Er versieht diese zweifache Funktion – im Namen der Kirche dem Katechumenen gegenüber und im Namen des Katechumenen der Kirche gegenüber.

Er soll zunächst im Alltagsleben vor den Menschen guten Willens Zeuge Christi sein, um es dann nachher während des Katechumenates in spezifischerer Weise für die Katechumenen zu sein, denn die für den Glauben Gewonnenen müssen sehen, wie das Evangelium von Menschen ihresgleichen konkret gelebt wird, und überdies die Gewißheit erhalten, daß die Kirche wirklich über die Werte verfügt, die sie mitzuteilen behauptet. Doch ist der Pate auch vor der christlichen Gemeinde Zeuge für den Ernst der Bekehrung des Kandidaten auf den verschiedenen Etappen seines Voranschreitens – ganz besonders beim Eintritt ins Katechumenat und bei der Zulassung zur Taufe.

Als Führer hat der Pate den Auftrag, sein Patenkind in die Gemeinde Gottes einzuführen, damit es die Gebräuche und Sitten dieses Volkes entdeckt, dessen Mitglied es werden will; es handelt sich also um eine echte «geistliche Vaterschaft», die er bei dem Neubekehrten im Namen der Kirche versieht. Umgekehrt – so kann man sagen – ist er auch der Führer, der den Auftrag hat, die Kirche in diese Welt einzuführen, der noch nicht das Evangelium verkündet ist und mit der der Katechumene menschlich verflochten und verbunden ist.

Diese Funktionen obliegen nicht dem Paten allein, nicht einmal ihm zunächst: sie haben ihre Wurzeln in der Sendung der christlichen Gemeinde als solcher. Alle Christen haben an der Mutterschaft der Kirche teilzunehmen und müssen sich daher verpflichtet fühlen, neue Glieder in das Volk des Neuen Bundes einzuführen und sich um ihr Wachstum zu bemühen. Bedeutet das, daß der kanonische Pate also doch verschwinden muß? Ganz im Gegenteil! Gewiß, er ist nichts aus sich selbst, er stellt die Familie Gottes dar, der er als lebendiges Glied angehört, und die Verantwortung, die er auf sich nimmt, ist nur ein Ausdruck der patenschaftlichen Verantwortung der gesamten Gemeinde. Doch bleibt er ein unverzichtbarer Vertreter dieser Gemeinde, da die Kirche ihn zwar nicht zum Träger, wohl aber zum sichtbaren und wirksamen Zeichen ihrer patenschaftlichen Tätigkeit macht.

Man begreift nun, mit welcher Sorgfalt die *heutige Pastoral* darauf bedacht ist, eine echte Patenschaft mit ihrer zweifachen – individuellen und gemeinschaftsbezogenen – Dimension ins Leben zu rufen. Schon ganz zu Anfang, wenn ein dem Glauben gegenüber aufgeschlossener und interessierter Mensch die ersten Schritte einer vollen Hinwendung zum Glauben unternimmt, wird man darauf bedacht sein, seine tatsächliche menschliche Umgebung kennenzulernen, darin die Christen, auch die unvollkommenen, herauszufinden und in ihnen Schritt für Schritt den Sinn für ihre Patenfunktion zu wecken.[12] Um dabei alles Unorganische zu vermeiden, sollte aus dieser menschlichen Umgebung derjenige in besonderer Weise für die Zeit des Katechumenates, ja über die Taufe hinaus, «geistlicher Vater» des Konvertiten werden, den dieser selbst sich dazu auswählt.

Andererseits sucht man auch mehr und mehr das Verhältnis des Katechumenates zur Katholischen Aktion zu entdecken[13] und in noch weiterem Sinne zu jedem missionarischen Bemühen der Kirche. Zur gleichen Zeit, wie man dem Katechumenen hilft, mit der apostolischen Tätigkeit der Kirche in Verbindung zu kommen, will man der Mission ermöglichen, mit dem konkreten Menschen in Verbindung zu kommen, der seinen Weg geht.

Diese wenigen Bemerkungen zeigen deutlich, daß wir uns noch im Stadium tastender Versuche befinden. Aber ist es nicht in der Ordnung, daß wir eher ständig suchen, als uns mit erstarrten und schnell überalterten Lösungen zufrieden zu geben? Doch bei diesem konkreten Suchen konnten wir gewisse Richtlinien erkennen, die in Zukunft als gesichert gelten können, vor allem die Notwendigkeit einer echten Patenschaft, die mit den ersten Schritten der Hinwendung zur Kirche und zum Glauben einsetzt – und einer ekklesialen Patenschaft, die, ohne dadurch die unersetzliche Rolle des persönlichen Paten überflüssig zu machen, dieser ihren ganzen Wert gibt, indem sie sie zum bevorzugten Ausdruck einer tatsächlichen Aufnahme von seiten der Gemeinschaft macht.

Jetzt schon lassen die ersten Anfänge dieser pastoralen Bemühungen die ganze Bereicherung ahnen, welche die Wiederentdeckung der Patenschaft dem Katechumenat bescheren wird. Doch gibt es eine weitere Bereicherung, deren wir uns auch bewußt werden müssen: die, welche diese Wiederentdeckung der gesamten Kirche bringt, indem sie sie auffordert, besser und wirkungsvoller den missionarischen Forderungen ihrer Mutterschaft einer modernen, in voller Entwicklung befindlichen Welt gegenüber zu entsprechen, in der der Geist unaufhörlich seinen Ruf erschallen läßt.

[1] Zweites Vatikanum, Lumen Gentium, 14.

[2] Zweites Vatikanum, Ad Gentes, 14; vgl. Presbyterorum ordinis, 6.

[3] Zum Beispiel: J. Dournes, Le parrain, témoin de l'Eglise: Vie Spir. 515 (1965) 394–408. – X ..., Le parrainage: Documents du Service National du Catéchuménat 26 (Paris 1964). – Audollent, L'entourage des convertis, ebd. 32 (1965).

[4] M. Dujarier, Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise (Paris 1962). – B. de Guchteneere, Le parrainage des adultes aux IV^e et V^e siècles de l'Eglise (Rom 1962).

[5] A. Stenzel, Die Taufe (Innsbruck 1958) 297.

[6] Vgl. J. Cellier, Catéchumènes et communauté chrétienne: Maison-Dieu 71 (1962) 142–150.

[7] C. Brusselmans, Les fonctions de parrainage des enfants aux premiers siècles de l'Eglise (Institut supérieur de pastorale catéchétique de Paris 1962), hat in einleuchtender Weise gezeigt, daß die Patenschaft bei den Kindern, die ursprünglich nur eine Ersatzfunktion im Falle von elternlosen Kindern war, schließlich eine Funktion übernahm, die eigentlich den Eltern zustand.

[8] M. Dujarier aaO. 377.

[9] Sermon 200,6: CChr 104, 811.

[10] J. Moschus, Le pré spirituel, 207: PG 87ter, 3097–3100.

[11] M. Dujarier aaO. 49–62.

[12] Das heißt die Sorge, die man auf die Heranbildung der Paten verwenden muß, vor allem dort, wo die Christen noch nie selbst praktisch erfahren haben, was eine Gemeinde bedeutet, die sie trägt.

[13] Vgl. M. Saudreau, La J.O.C. mouvement catéchuménal: Masses Ouvrières 179 (1961) 39–76. – G. Renaudin, Le parrainage: Catéchuménat de Paris (1965).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MICHEL DUJARIER

Geboren am 16. Januar 1932 in Tours (Frankreich). Er studierte an der Gregoriana und am Institut catholique in Paris und doktorierte in Theologie 1961. Er ist als Priester des «Fidei Donum» in Dahomay und arbeitet an La Maison-Dieu mit.

Thierry Maertens

Geschichte und Funktion der drei großen Perikopen

Vom Blindgeborenen, von der Samariterin am Jakobsbrunnen und von der Auferweckung des Lazarus

Dank den Forschungen von Antoine Chavasse über die liturgischen Formulare der vorösterlichen Fastenzeit verfügen wir heute über eine Kenntnis in dieser Frage.[1] Schrittweise hat der Straßburger Professor die Jahrhunderte zurückverfolgt, bis er schließlich in die Zeit vor 384 gelangte; dabei entdeckte er, daß zu dieser Zeit drei wichtige Lesungen die Vorbereitung auf Ostern beherrschten. Sie waren mit den drei einzigen Sonntagen verbunden, aus denen damals diese Vorbereitungszeit bestand: Jo 3 (die Samariterin am Jakobsbrunnen), Jo 9 (die Heilung des Blindgeborenen), Jo 11 (die Auferweckung des Lazarus). Möglicherweise müßte man noch eine vierte Lesung hinzufügen: Jo 8 (Abraham und Jesus), – der indessen Chavasse nicht die Bedeutung beizumessen scheint, die sie offenbar in der Mailänder, der beneventanischen und gallikanischen Liturgie besessen hat.

Man darf durchaus annehmen – doch handelt es sich dabei um eine einfache Hypothese –, daß diese drei oder vier Lesungen auf ein altes System einer fortlaufenden Lesung aus dem Evangelisten Johannes in der Zeit unmittelbar vor Ostern zurückgehen. Jedenfalls aber ist sicher, daß diese Lesungen, in dem Augenblick, in dem sie uns durch historische Dokumente greifbar werden, irgendwie in den Dienst der Katechumenatspastoral des 4. Jahrhunderts gestellt waren und in unmittelbarer Weise für die Taufvorbereitung ausgewertet wurden. Durch ihren Übergang von den Sonntagen, an denen sie ursprünglich ihren Platz hatten, auf die Ferialtage, wo sie sich noch heute finden (dritter Freitag, vierter Mittwoch, vierter Freitag), haben sie das wechselvolle Schicksal der Skrutinien geteilt, die im vierten Jahrhundert noch feierlich begangen, dann aber, als die Kindertaufe immer mehr die Erwachsenentaufe verdrängte (sechstes Jahrhundert?), in zunehmendem Maße auf die Wochentage verlegt wurden. – Soweit man das liturgische Formular zurückverfolgt, immer findet man, daß die drei Lesungen aus dem Evangelium jeweils zu einer Lesung aus dem Alten Testament in Beziehung gesetzt sind, die den Bericht des Evangeliums in den Rahmen der Heilsgeschichte einzubauen hatte. So entspricht dem Bericht vom Jakobsbrunnen (Jo 4) der Bericht von dem Wasser, das Moses aus dem Felsen schlug (Nm 20); das Reinigungsmotiv aus Is 1 ist eine Einführung in den Bericht vom Blindgeborenen, der seine Unreinheit im Teich Siloe abwäscht (Jo 9), während die Auferweckung des Sohnes der Witwe von Sarepta (1 Kg 17) ein Vorspiel für die des Lazarus ist (Jo 11). Das Begriffspaar «Licht-Finsternis» in Is 49,8–15 konnte als Vorbereitung auf das Verständnis von Jo 8 (12ff) dienen, da diese letztere Stelle zum alten Bestand der römischen Quadragesima gehörte. Sicherlich um dieselbe Zeit, auf jeden Fall aber ehe diese Lesungen auf die Wochentage verlegt wurden, entnahm man ihnen die Kommunion-Antiphonen, die heute noch vorhanden sind und den Getauften die wesentlichen Züge der Eucharistie vor Augen führen: als Quelle, die zum Ewigen Leben strömt (Jo 4, 13–14, dritter Freitag), als Ausdruck des Glaubens an den Herrn (Jo 9, 6, 7, 15, 35, 38, vierter Mittwoch), als Quelle der Auferstehung (Jo 11, 33–34, vierter Freitag).[2] Überdies geben die drei Hauptlesungen die Motive für eine Komposition besonderer Präfationen, die erst im

neunten Jahrhundert bekannt wurden, jedoch sicher viel älter sind.[3] Es lohnt sich, ihre Texte dem Leser vorzulegen, der daran interessiert ist, die religiöse Atmosphäre der alten liturgischen Feiern wieder zu entdecken.[4]

a. Die Samariterin

Wahrhaft es ist gerecht und gut, dir die Ehre zu geben... durch Christus unseren Herrn: durch ihn, der das Geheimnis seiner Schwäche deutlich machen wollte und sich daher ermüdet an einem Brunnen niedersetzte und eine Samariterin bat, ihm Wasser zu trinken zu geben; durch ihn, der in ihr das Geschenk des Glaubens schuf, und sich dann würdigte, einen solchen Durst nach ihrem Glauben zu haben, daß er in ihr, als er sie um einen Trunk Wasser bat, das Feuer der göttlichen Liebe entzündete. Wir flehen daher deine unendliche Milde an, wir mögen die finsteren Gründe der Laster mißachten und von der Torheit böser Begierden ablassen, um immer Durst nach dir zu haben, der Quelle des Lebens und dem Ursprung des Guten, und dir gefallen zu können durch die Beobachtung unseres Fastens.

b. Der Blindgeborene

Es ist wahrhaft gerecht und gut, dir die Ehre zu geben... durch Christus unseren Herrn; – durch ihn, der durch die Erleuchtung seines Glaubens die Finsternis der Welt zerstreute und durch das Geheimnis seiner Menschwerdung das Menschengeschlecht, das der Schoß seiner ersten Mutter blind geboren hatte, sehend gemacht hat, und der die in der Sklaverei einer gerechten Verurteilung Gefangenen zur Annahme an Kindes Statt führte. – Durch ihn bitten wir Dich: möchten wir doch vor seinem allergerechtesten Gericht so befunden werden, wie wir in der glückseligen Neugeburt der Taufe des Heiles geworden sind. Damit wir, durch das Heilmittel seiner Menschwerdung eingeführt, gewaschen im Wasser des sakramentalen Bades, schön geworden durch eine hochherzige Enthaltsamkeit, zu den ewigen Freuden gelangen.

c. Auferweckung des Lazarus

Es ist wahrhaft gerecht und gut, dir die Ehre zu geben... durch Christus unseren Herrn: durch ihn, der der immerwährende Tag ist, das Licht, das nicht untergeht, die ewige Herrlichkeit; der seinen Jüngern gebot, im Licht zu wandeln, um der Finsternis zu entgehen und glücklich zur Heimat des Lichtes zu gelangen: er, der in der Schwäche seiner menschlichen Natur Lazarus beweinte; der durch die Macht seiner Gottheit ihn dem Leben wiedergab und das unter der vierfachen Last der Sünde begrabene Menschengeschlecht zum Leben erweckte. Durch ihn bitten wir dich: die Beobachtung unseres Fastens möge uns von den Banden der Sünde befreien, uns der Glückseligkeit des ewigen Lebens wiedergeben und uns zur Versammlung der Heiligen zählen.

Betrachten wir den theologischen Gehalt dieser Präfationen: Christus tritt uns hier zugleich in der Schwachheit seiner Menschennatur und in der Macht seiner Gottheit entgegen. Die erstere läßt ihn mit der Armut des Menschen mitleiden; die zweite gestattet ihm, jedem den Glauben zu gewähren, den das lebendige Wasser, das Leben oder das Licht darstellt. Doch die Inkarnation Christi setzt sich in der Kirche und in ihrer sakramentalen Ordnung fort; Taufe, Eucharistie, vorösterliches Fasten wirken unserer sündhaften Schwachheit entgegen, um sie im Glauben zu erleuchten und ihr die Herrlichkeit zu verheißen. Wenn von der Taufe die Rede ist, wird nicht auf die Katechumenen angespielt, zweifellos weil diese in dem Augenblick, in dem die Präfation gesungen wurde, die Kirche bereits verlassen hatten.

Im Augenblick ihrer Entlassung oder kurz vorher sprach der zelebrierende Priester über sie eine Formel des Exorzismus oder des Skrutiniums.[5] Man braucht nur das Ritual der Erwachsenentaufe durchzugehen, um zumindest eine Formel wiederzufinden, die im Rahmen der Zelebration von De caeco nato und De Lazaro als Skrutinium dienen konnte. Sie steht im Ritual für das Katechumenat und die Erwachsenentaufe aus dem Jahre 1962 unter Nr. 38.

Ich beschwöre dich, unreiner Geist, durch den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, aus diesen Dienern Gottes auszufahren. Denn der dir das befiehlt, ist derjenige, der dem Blindgeborenen die Augen geöffnet und den bereits seit vier Tagen toten Lazarus aus dem Grab auferweckt hat.

Die Bekehrung der Katechumenen kommt auf diese Weise in den Genuß der Macht dessen, der dem Blindgeborenen das Augenlicht und Lazarus das Leben wiedergegeben hat. So besteht ein gewisser Einfluß der beiden großen Ur-Perikopen der Quadragesima auf das eigentliche Taufritual. – Läßt sich dasselbe von dem Evangelium von der

Samariterin und von dem Evangelium von Abraham und Jesus sagen? Zweifellos genügt die Formel Deus Abraham in einem der Exorzismen des Rituals (Ausg. 1962, Nr. 30) nicht als Hinweis darauf. Doch gibt es möglicherweise einen ernsthafteren Hinweis in dem Verhältnis, das einmal zwischen dem Evangelium von Abraham und Jesus (zumindest dem Teil davon, der am vierten Samstag erhalten geblieben ist und von dem Verhältnis zwischen Jesus und seinem Vater handelt) und der «Traditio» des Vaterunsers bestand. Allerdings scheint es, als sei diese Verbindung zwischen Jo 8, 12–20 und dem Vaterunser nicht so alt wie die anderen Skrutinien. Nichtsdestoweniger hat das Evangelium von Abraham und Jesus mit einer Autorität, die nur wenig hinter der der drei anderen Evangelien zurückstand, eine entscheidende Rolle in der Quadragesima der Frühzeit und im Katechumenat des 4. und 5. Jahrhunderts gespielt.

Wir sind nicht die ersten, die in Übereinstimmung mit der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums (n. 109) wünschen, daß die Messen *De Samaritana*, *De Caeco nato*, *De Lazaro* und weshalb nicht ebenso *De Abraham* ihren ursprünglichen Platz mit ihrem vollen Formular an den Hauptsonntagen der vorösterlichen Fastenzeit wiedererhalten und außerdem bei den Skrutinien der Katechumenen, welche heute die Erwachsenen und die Gemeinden, die sie aufnehmen, auf die Taufen der Neuchristen vorbereiten, als Votivmessen gefeiert werden können. Das wäre der Weg zu einer Art die Taufe vorbereitender Einkehr und Sammlung, um Themen, die für das christliche Handeln und Verhalten so wesentlich sind wie die des Glaubens, des Wassers, des Lichtes, des Lebens und des Vaters. Allein schon die Tatsache, daß der Wortgottesdienst durch die Handlungen oder Traditionen für die Katechumenen oder durch die Eucharistie für die Gläubigen eine Vollendung fände, erhielte so eine große Bedeutung, indem sie den Ersteren zeigen würde, daß ihre Bekehrung sich in engem Zusammenhang mit dem Leben der Letzteren vollzieht. Und schließlich würden diese Feiern durch die Präsenz der Worte und des Ritus' selbst dem Handeln Gottes den ersten Platz in der Bekehrung und auf dem Weg zum Glauben geben.

[1] Hauptartikel des Autors: La structure du Carême et les lectures des messes quadragésimales dans la liturgie romaine: Maison-Dieu 31 (1952) 76–119; Le Carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IX[e] siècle: RSR (1948) 325–381. – Der Autor hat eine Zusammenfassung seiner Arbeit gegeben in L'Eglise en prières, Introduction à la liturgie (Paris 1965) 720–732. – Eine Würdigung dieser Arbeiten in ihrer Gesamtheit findet sich bei J. Jungmann, Die Quadragesima in den Forschungen von Antoine Chavasse: Arch. f. Liturg. (1957) 84–95. – Eine volkstümlichere Darstellung dieser Ideen findet sich in Th. Maertens, La liturgie du Carême est-elle encore pour notre temps; Carême, catéchuménat pour notre temps (Brügge 1958) und in A. Aubry, Points de repère pour une explication génétique du Carême romain: Assemblée du Seigneur 21 (1963) 7–22.

[2] Bemerkungen, die der Autor dieser Antiphon in geschickter Weise in den Text von Jo 20, 11 eingefügt hat (Maria Magdalena, die am Grabe Christi weint), um so den Gläubigen dahin zu bringen, daß er jenseits des Grabes des Lazarus das Grab Christi, die Quelle allen Lebens, sieht.

[3] Die römische Nüchternheit des Stiles und das Alter ihres Lateins sprechen für ein hohes Alter dieser Präfationen. Doch bedürfte es einer besseren Kenntnis der Quellen der alkuinschen Ergänzung zum Sacramentarium Gregorianum (PL 121, 891–892), um die Konjekturen von Chavasse zu stützen.

[4] Die (frz.) Übersetzung von P. Jounel, Préfaces et oraisons de Carême: Notes de Past. Lit. 36 (1962) 21–22.

[5] Chavasse hat sich sehr darum bemüht, auch die anderen Elemente des Formulares wiederzufinden: RSR (1948) 365–366. Die am Ende dieser Konjekturen wiedergefundenen Elemente sind für uns ohne Interesse, denn sie enthalten keinerlei Anspielung auf die Evangelientexte. Anders ist es mit den Formeln der Skrutinien, die wir analysieren werden.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

THIERRY MAERTENS

Geboren am 15. Januar 1921 in Huy (Belgien), Benediktiner, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Lüttich und Löwen, leitet die Zeitschriften Paroisse et Liturgie und Année de pastorale liturgique und verfaßte zahlreiche Aufsätze über liturgische und biblische Pastoral.

Roger Béraudy

Die Skrutinien und die Exorzismen

Als «Skrutinien» bezeichnet man die eucharistischen Feiern der vorösterlichen Fastenzeit, in deren Verlauf an den Katechumenen, die am bevorstehenden Osterfest die Taufe empfangen sollen, und die im Hinblick darauf früher die Klasse der «Erwählten» bildeten, die Exorzismen vorgenommen werden. In Rom gab es im 4. und 5. Jahrhundert drei solche «Skrutinien», die jeweils auf den dritten, vierten und fünften Fastensonntag gelegt waren. Die damals gebräuchlichen Formulare sind uns im Sacramentarium Gelasianum erhalten.[1]

Die vorliegende Untersuchung hat sich zum Ziel gesetzt, diese Formeln des Exorzismus aus dem Sacramentarium Gelasianum, die an manchen Stellen von den heute gebräuchlichen Formeln abweichen, zu analysieren und daraus ihre Bedeutung und ihren Sinn abzulesen.

I. DER INHALT DER EXORZISMUSFORMELN

Die drei Feiern der Skrutinien umfaßten je einen Exorzismus an den Männern und einen Exorzismus an den Frauen: insgesamt sechs Exorzismusformeln, die sich jeweils in zwei Elemente einteilen lassen: eine Fürbitte und eine Beschwörung.

Die Fürbittgebete gehen jeweils von einer in der Vergangenheit liegenden Tat Gottes aus und nehmen dieses göttliche Verhalten zum Anlaß, um für den Katechumenen einen entsprechenden göttlichen Schutz zu erbitten. So erinnert der erste Exorzismus an den Männern an Gottes zuvorkommendes Eingreifen zugunsten Israels bei der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei. Die Formel vergegenwärtigt die Gottesoffenbarung auf dem Berg Horeb, die Moses zum Befreier seines Volkes machte. Nachdem sie anschließend daran erinnert hat, daß Jahwe einen Engel schickte, um die Hebräer auf ihrer Wanderung durch die Wüste zu schützen, erbittet sie einen entsprechenden Schutz für die Katechumenen, die bis zur Taufe geführt werden müssen.[2]

Die Bitte wird zum Abschluß des Exorzismus' an den Frauen im ersten «Skrutinium» wiederholt. In dieser Formel stützt sich die Bitte auf die Erinnerung daran, welche Ehre die «Erwählten» Gott geben, wenn sie nach seinen Geboten leben («Gott all derer, die heilig leben»), und indem sie den Glauben bekennen, den sie durch die genossene Lehrunterweisung in ihren Herzen «empfangen» haben («Gott, den jede Zunge verkündet und vor dem jedes Knie sich beugt, im Himmel, auf der Erde und unter der Erde»; vgl. Phil 2, 5–11).[3]

Im Sacramentarium Gelasianum enthält der Exorzismus an den Männern beim zweiten «Skrutinium» nur eine Beschwörungsformel. Die heute hier auftauchende Fürbittformel ist eine Hinzufügung aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts. Sie trägt die Züge einer Epoche, in der man die Kinder gleich nach ihrer Geburt taufte. Für den entsprechenden Exorzismus an den Frauen sieht das Sacramentarium Gelasianum im Unterschied zum Rituale Romanum eine eigene, von der des ersten Exorzismus' an den Männern verschiedene Fürbittformel vor. Dabei werden drei Bilder der Tauftypologie genannt: die Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, die Verkündung der Zehn Gebote und die Befreiung Susannas von den Machenschaften ihrer Feinde. In diesem Gebet erscheint Gott als der Befreier, von dem man für die Gegenwart die Befreiung der Katechumenen erbittet.

Im Gegensatz zu den vorhergehenden, beginnen die beiden Exorzismen des dritten «Skrutiniums» mit einer Beschwörung *ex auctoritate*. Die Bezugnahme auf biblische Vorbildereignisse ist dennoch vorhanden. Der Sinn des göttlichen Eingreifens zugunsten der Katechumenen wird nacheinander geklärt, – durch die Rettung des Petrus aus den «Wassern des Todes» auf dem See von Tiberias (Exorzismus an den Männern), die Heilung des Blindgeborenen und die Auferstehung des Lazarus (Exorzismus an den Frauen). In diesen Formeln wird Christus als Befreier vom Tod dargestellt.[4]

Außer in dem zweiten Exorzismus an den Män-

nern besteht die Beschwörung immer in der Formel: «Daher, verfluchter Dämon».[5] Eingeleitet wird diese Formel mit einer dreifachen Aufforderung: Satan soll das Urteil anerkennen, das Jesus über ihn gefällt hat (vgl. Jo 12,31; 16,11); er soll seine Unterwerfung unter dieses Urteil, das ihm seine Macht genommen hat, dadurch zum Ausdruck bringen, daß er den drei göttlichen Personen die Ehre erweist und indem er sich von den Katechumenen fernhält. Daß er sich von ihnen fernzuhalten hat, ergibt sich aus dem Beschluß des Herrn, die Katechumenen zum Sakrament der Taufe zu rufen («Jesus Christus hat sich gewürdigt, ihn zu seiner heiligen Gnade, zu seinem Segen und zu der Quelle der Taufe zu rufen»). Im übrigen gibt das Kreuzzeichen, mit dem der Katechumene bezeichnet wird, klar zu erkennen, daß das Reich Gottes sich von nun an bis zu ihm erstreckt, so daß Satan seine Grenzen nicht verletzen kann.

Dieselben Grundgedanken werden aufgegriffen in der Formel «Höre, Satan, verfluchter», des zweiten Exorzismus' an den Männern.[6] Der Exorzist bedeutet dem Dämon, sich in Befolgung des Urteils, das seine Niederlage bestätigt hat, von dem Katechumenen zu entfernen («besiegt mit deinem Haß»). Dieser Ausgangspunkt rechtfertigt sich aus folgenden Gründen: Auf der einen Seite ist der «Erwählte» bereits mit den himmlischen Dingen und Wirklichkeiten verbunden, die man ihn während des Katechumenates gelehrt hat («er denkt bereits an die Dinge des Himmels»); auf der anderen Seite macht er sich bereit, Satan zu entsagen und in das Ewige Leben einzutreten («Er wird dir und der Welt entsagen und leben für die selige Unsterblichkeit»).

Indem er sich so zurückzieht, erweist Satan dem Heiligen Geist die Ehre, der seine Rolle als Heiligmacher in der Vollendung der Kirche («...möge [der Geist] den heiligen Tempel Gottes und den Platz, an dem er Wohnung nimmt, vollenden»)[7] durch die Taufe («indem er das Herz durch den Quell der Taufe reinigt») erfüllt.

II. BEDEUTUNG UND SINN DER EXORZISMEN

Indem sie das Handeln, durch das Gott seine «Erwählten» zur Taufe führt, dem Gedächtnis vergegenwärtigen, stellen die Fürbittformeln die Exorzismen als Handeln Gottes dar, das die Katechumenen auf das Sakrament der Wiedergeburt vorbereiten soll. Wesentlicher Zweck dieses speziellen Handelns ist es, Satan, das größte Hindernis auf dem Weg der Katechumenen zur Taufe, zu «beschwören». Weil sie die «Austreibung» des Dämons an den Ruf Christi zur Taufe binden, zeigen die Beschwörungsformeln, daß dieser Ruf dadurch daß er den Mißbrauch brandmarkt und verurteilt, den der Sünder mit seiner Freiheit treibt, auch im Menschen die Gegenwart einer vor-menschlichen Gestalt entlarvt und «beschwört», die mit seiner Sünde gemeinsame Sache macht: Satan.

Der Mensch ist nicht der absolut Böse, der Schlechte oder der Niederträchtige, er ist nur der Böse an zweiter Stelle. Der Mensch, der gesteht, er habe etwas Böses getan, enthüllt damit die andere Seite dessen, was dieses Bekenntnis besagt, das heißt die zeitliche Priorität des Bösen vor der Freiheit des Menschen, die es tut. Die Sünde des Menschen ist niemals absoluter Anfang, denn das Böse geht immer seiner konkreten Ausführung voraus. Jedesmal, wenn der Mensch seinerseits damit beginnt, findet er es in seinem Beginnen schon vor und führt es fort. In jeder Sünde liegt ein Teil Passivität, ein Teil Neigung und Nachgeben, denn das Bewußtsein ist durch seine eigene Begehrlichkeit damit belastet. Indem es sich selbst dem anderen vorzieht, gibt jedes menschliche Bewußtsein einer Verführung seiner selbst durch sich selbst nach, die aus einer Sache einen Gegenstand des Begehrens macht.

Dieser Anteil Passivität zeugt von dem bis an die Wurzeln reichenden tragischen Zug, der dem Bösen anhaftet, läßt uns aber auch begreifen, daß es nicht zum Bereich des Geschaffenseins gehört. Die Endlichkeit, die das Los des Menschen ist, weil er als in einer Vielzahl vorhandenes Wesen existiert, ist nicht das Böse, ebensowenig übrigens, wie das Böse die Endlichkeit ist. Zwischen den beiden klafft ein tiefer Spalt, denn das Böse läßt sich nicht mit der Vielzahl des menschlichen Bewußtseins identifizieren; es besteht darin, daß wir nicht sind, was wir sein sollten, weil wir in einer Weise an uns selbst Gefallen haben, daß wir uns abschließen und zu den anderen in Gegensatz stellen, anstatt mit ihnen in einen Austausch und eine Gemeinschaft einzutreten. Die Endlichkeit ist «in ihrem Ursprung» gut; das Böse ist kontingent, wenngleich sein Vorhandensein sich nicht allein aus der Existenz des Menschen erklärt, denn eine Seite des Bösen läßt sich nicht von der menschlichen Freiheit nachvollziehen.

Die Grenzgestalt des Dämons bezeichnet das Böse, das bereits da ist in dem Augenblick, in dem ich es begehe; diese Gestalt ist die nicht-gesetzte Kehrseite eines gesetzten Bösen.[8] Satan ist das

Böse in seiner Wurzelhaftigkeit, unbeschadet seiner Kontingenz.

Der Exorzismus soll der «Beschwörung» dieser Präsenz des Anderen-als-ich dienen, dem ich jedesmal nachgebe, wenn ich sündige, und der der Gegenspieler dessen ist, der mich rettet. Weil er als Ansatzpunkt die zeitliche Priorität des Bösen sich selbst gegenüber im Menschen hat, muß der Exorzismus ganz logisch ein einseitiger Akt Gottes sein, mit dem der ihm Unterworfene sich nur in passiver Form verbindet. Allein der Exorzist spielt eine aktive Rolle, indem er die Hand auflegt und die Beschwörung ausspricht. Dennoch ist der Exorzismus kein Sakrament, denn er bringt nicht aus sich selbst und durch sich selbst den Katechumenen in eine Beziehung zu Gott, wie es die darauf folgende Taufe tut. Er befreit ihn einfach von dem «Gegner», dem Brennpunkt der Bosheit, der unmenschlichen Quelle des gegenwärtigen menschlichen Bösen.

[1] Ed. L. Mohlberg: Rerum ecclesiasticarum documenta, Series major, fontes IV (Rom 1964) 44–46.
[2] Rituale romanum (RR), Tit. II, c. 4, S. II, 21a.
[3] Ebd. 23a.
[4] Ebd. 35a, 38a.
[5] Ebd. 21b.
[6] Ebd. 28b.
[7] Der Ausdruck «der gottgeweihte Tempel und der Platz, an dem er wohnt» ist häufig als die Person des Katechumenen verstanden worden, während man das Kommen des Geistes in diesen Tempel als Bezugnahme auf die Firmung interpretiert hat.
[8] P. Ricoeur, Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal (Paris 1960) 236–243; 289–320.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROGER BÉRAUDY

Geboren am 24. September 1925 in Ambert (Frankreich), Sulpizianer, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität Lyon und doktorierte 1953 in Theologie. Er dozierte an verschiedenen Instituten und an der katholischen Universität Lyon Liturgiewissenschaft, ist Superior des Universitätsseminars von Lyon und veröffentlichte: Les catégories de pensée de Ratramne dans son enseignement eucharistique (1963) und arbeitet an der Zeitschrift Assemblées du Seigneur mit.

Emil Lengeling

Zur Taufwasserweihe des römischen Ritus

Der folgende Beitrag[1] befaßt sich mit einem Paradox, das der jüngeren Praxis der lateinischen Kirche eigen ist: In der Regel weiht man nur in der Osternacht[2] das Taufwasser, ohne daß der Weihe Taufen folgen, und man tauft, ohne das Wasser im Ritus der Taufe selbst zu weihen. Die Liturgiekonstitution hat dagegen im Artikel 70 bestimmt: «Das Taufwasser kann außerhalb der österlichen Zeit[3] innerhalb des Taufritus selbst mit einer approbierten kürzeren Formel geweiht werden.» Die Vorbereitende Kommission begründete den Artikel mit dem «erbärmlichen, ja unziemlichen Zustand des oft im Taufbecken verfaulenden Wassers» und mit der «Integrität der Katechese und des Ritus», der «in etwa dunkel ist, wenn er nur in der Osternacht durch die herrliche Ausführung über das Mysterium des Wassers vervollständigt wird».

Wie alle Sakramente setzt die Taufe den Glauben nicht nur voraus, sondern nährt, stärkt und zeigt ihn in Wort und Ritus an, damit die Gläubigen durch die Feier befähigt werden, «die Gnade mit Frucht zu empfangen, Gott recht zu verehren und die Liebe zu üben» (vgl. Lit. Konst. 59). Dem Glauben und der Bereitung auf das Wirken des Heiligen Geistes[4] dienten in der ursprünglichen Konzeption der römischen Liturgie neben dem Wortgottesdienst der Osternacht (und der Quadragesima) die Wasserweihe, letztere in der uralten Form des eucharistisch-anamnetischen Gebetes.[5] Nach ihrer Loslösung aus diesem Kontext sind die Ge-

bete des Taufritus theologisch eher als arm zu bezeichnen. Sie rufen daher nach einer Integrierung.[6]

Die Taufwasserweihe ist in allen Kirchen des Ostens und bei den Anglikanern notwendiger Bestandteil jeder Taufspendung geblieben.[7] Sie war es im römischen und in den übrigen westlichen Riten nicht nur bei der Taufe in der Osternacht, sondern seit alters (Sacramentarium Leonianum) auch zu anderer Zeit bei der Taufe von Kranken (noch in der Neuzeit in manchen Ritualien) und bis weit ins Mittelalter bei der Taufe gesunder Kinder und Erwachsener.[8] Bis in die Neuzeit hinein wurde in einigen Diözesen wenigstens eine häufige (z. B. wöchentliche) Wasserweihe gefordert.

Wenn der zitierte Artikel 70 von einer approbierten kürzeren Formel spricht, so sind dabei kaum die beiden Formulare gemeint, die das Rituale Romanum (tit. II, cap. 8–9) anbietet, wenn das Taufwasser außerhalb der Ostervigil neugeweiht werden muß, «weil es verdorben, ausgeflossen oder überhaupt nicht vorhanden ist» (CIC, can. 757, § 3). Das erste Formular ist viel zu lang; das zweite ist an ein (in Missionsländern, Südamerika und den Philippinen durch Dezennalfakultäten gegebenes) Apostolisches Indult gebunden. Beide sind nicht «geeignet»:[9] Das «Mysterium des Wassers» kommt nicht (cap. 9) oder nur innerhalb eines Exorzismus (cap. 8) zur Sprache.

Da auch andere Texte der lateinischen Tradition außerhalb der Osternacht kaum geeignet sind, liegt es nahe, an den Text der Ostervigil zu denken. So würde die innere Beziehung jeder Taufe zum Pascha-Mysterium in erwünschter Weise unterstrichen. Allerdings müßten Text und Ritus im Sinn der Liturgiekonstitution[10] gekürzt und vereinfacht werden, und zwar auch für die Verwendung in der Osternacht.

Trotz ihres Alters[11] und ihrer Schönheit weist die römische Wasserweihe in Text und Ritus ernste Mängel auf:

1. Der *Text* enthält a) inhaltlich und stilistisch recht heterogene Elemente, die nicht nahtlos aufeinander folgen und sich zum Teil wiederholen.

b) Einige Sätze im exorzistischen Teil und im Abschnitt Respice (conceptio; uterus) sind in den modernen Sprachen schwer oder nicht tragbar. Zweimal wird die nicht mehr gebräuchliche Immersionstaufe vorausgesetzt. Auch die Anrede des Wassers erscheint nicht unbedenklich.

c) In den zwei Paradigmenreihen fehlt der wichtigste neutestamentliche (vgl. 1 Kor 10,13) und patristische, spezifisch österliche Typus: der Durchgang durch das Rote Meer, der in anderen (auch westlichen) Riten einen Ehrenplatz hat.

d) Aus der Tauftheologie wird einseitig das Bild von der Wiedergeburt entwickelt. Es fehlt (wie im übrigen römischen Taufritus im Gegensatz zu anderen Liturgien in Ost und West) die paulinische Lehre[12], daß «die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt werden» (Lit. Konst. 6; vgl. 109).

2. Zum *Ritus* ist zu beachten: a) In das literarische Genus eines Weihegebetes, wie es auch bei den übrigen großen Weihepräfationen vorliegt, passen keineswegs die eingefügten Formeln des Exorzismus[13] und der Segnung sowie die für Exorzismen typische Konklusion.

b) Während das Altgelasianum nur ein Kreuzzeichen vorsieht (zu «Spiritus sancti»), kamen vom 9.–16. Jh. in allmählicher Steigerung aus mittelalterlicher Spielfreude heraus zahlreiche Riten hinzu. Von diesem Ritusgefüge kann man nicht sagen, es sei «von edler Einfachheit und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen..., der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und vieler Erklärung nicht bedürftig» (Lit. Konst. 34).

c) Die Eingießung von Chrisam ist aus gallischem Brauch in die Gelasiana des 8. Jh. gewandert, bis zum Missale Romanum von 1570 aber nicht in allen Gebieten des römischen Ritus angenommen worden. Seit dem 10. Jh. wurde mancherorts außerdem eine Mischung von Chrisam und Katechumenenöl eingegossen. Die jetzige dreifache Stufung besteht erst seit 1570. Eine organische Verbindung mit dem Weihegebet ist nie versucht worden. Während die Beimischung von Chrisam in Gallien (und im Orient) als konstitutiv angesehen wurde, geschieht die Weihe nach römischer Anschauung durch das Gebet.

d) Die Einsenkung der Osterkerze ist nicht altgallisch, sondern erst um 800 vereinzelt im fränkischen und süddeutschen Raum nachzuweisen. Der Ritus ist durch den Einfluß des Pontifikale Romano-Germanicum (Mainz um 950) allmählich in die römischen Bücher eingedrungen, aber bis in die Neuzeit, ja ins 19. Jh. hinein, nicht überall aufgenommen worden, in Rom wohl erst nach dem Exil von Avignon.[14] Er fehlt bis heute in den Riten von Mailand, Toledo, Braga und Lyon. Der Ritus und die dazu gesungene Epiklese um die Herabkunft des Geistes haben ursprünglich nichts miteinander zu tun; die Osterkerze ist ja Sinnbild Christi.[15]

Ein auf Grund der hier nur kurz skizzierten

Mängel im Geist der Liturgiekonstitution erneuertes Weihegebet sowohl für die Osternacht wie für Taufen zu anderer Zeit könnte aus dem überlieferten Text «gewissermaßen organisch herauswachsen» (Lit. Konst. 23). Die einleitende Oration sollte bestehen bleiben.[16] Das Weihegebet selbst dürfte keinen Exorzismus enthalten. Wenn er gemäß ältester Tradition aller Liturgien (Reformatoren und Altkatholiken ausgenommen) bestehen bleiben soll, was theologisch wohl zu begründen ist,[17] wäre er nach allgemeinen liturgischen Formgesetzen dem positiven Weihegebet voranzustellen. Als Text ist aber keine Formel mit Anrede des Teufels (Exorcizo te) zu wünschen, sondern (wie in östlichen Taufwasserweihen) ein Gebet. Dazu bietet sich der (etwas zu ändernde) Abschnitt Proculconsequantur der jetzigen Präfation an.

Das Weihegebet könnte unter Verwendung des überlieferten Textes etwa so lauten:[18]

«O Gott, dein Geist schwebte zu Beginn der Welt über den Wassern, auf daß sie schon damals die Kraft zur Heiligung empfingen. In den Wassern der Sintflut hast du sodann die Wiedergeburt angezeigt, da dasselbe Element Tod für die Sünder und Leben für die Gerechten bedeutete. Du hast die Söhne Abrahams trockenen Fußes durch das Rote Meer schreiten lassen, damit das von der Knechtschaft Ägyptens befreite Volk das Sakrament deiner Kirche vorherbilde. In den Wassern des Jordan wollte dein Sohn von Johannes getauft werden. Am Kreuze hängend hat er mit seinem Blut auch Wasser aus seiner Seite hervorquellen lassen. Er hat seinen Jüngern befohlen, die Gläubigen im Wasser zu taufen, indem er sprach: Geht, macht alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie tauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Blicke also, o Herr, in Gnaden hernieder auf deine Kirche und öffne ihr diesen Quell der Taufe. Er sei ein lebendiger Quell, ein Wasser der Reinigung und Wiedergeburt. Er empfange die Gnade deines eingeborenen Sohnes vom Heiligen Geiste, auf daß der nach deinem Bild geschaffene Mensch im Sakrament der Taufe, von aller alten Befleckung abgewaschen, aus Wasser und Heiligem Geist zu neuer Kindschaft wiedergeboren werde. (Zur Einsenkung der Osterkerze:) Es steige, so bitten wir dich, auf dieses Wasser herab der Geist deines Sohnes, damit die in der Taufe mit Christus in den Tod hinein Begrabenen mit ihm zum Leben auferstehen. Durch ihn, unseren Herrn Jesus Christus...»

Der vorgeschlagene Text möchte dem besonderen Genus aller großen Weihegebete entsprechen: Vor der Bitte und Epiklese ist den Intentionen des Artikels 70 der Liturgiekonstitution entsprechend, der wichtigsten heilsgeschichtlichen Paradigmen zu gedenken: Schöpfung, Sintflut, Durchzug durch das Rote Meer (neu), Taufe Christi, Wasser aus seiner Seite. Zwar verzichten wir auf die Präfationsform. Sie hat sich erst seit dem 8. Jh. infolge einer mißverstandenen Rubrik (Gesang im Ton der Präfation) allmählich (nicht im ambrosianischen und mozarabischen Ritus) durchgesetzt. Doch ist, wie im Kanon der Messe, die Anamnese implizit immer eine Danksagung. Der Taufbefehl leitet über zur Bitte, Gott möge das Wasser zum Dienst der Wiedergeburt heiligen.

Die Theologie der Taufe als Sterben und Auferstehen mit Christus wird verdeutlicht durch ein einmaliges Einsenken und Wiedererheben der Osterkerze,[19] die Christus versinnbildet. Der Text der Geistepiklese wird dem Ritus angepaßt: es ist der von Christus ausgehende Heilige Geist, der herabgerufen wird. Auf die (nie in den Ritus integrierte) Eingießung der Öle wird verzichtet, einmal weil das Gebet für die Weihe konstitutiv ist, sodann um die Einsenkung der Kerze – einen Ritus, auf den niemand verzichten möchte, in ihrer Eindruckskraft nicht zu verdunkeln und nicht zuletzt aus hygienischen Gründen. Der Verzicht auf das Öl erleichtert außerdem eine wünschenswerte Verdeutlichung des zentralen sakramentalen Zeichens: Taufe im «lebendigen», fließenden Wasser und eine Immersionstaufe.[20]

Im Ritus der Taufe wäre die Weihe des Wassers nicht (wie nur in Rom und Mailand üblich) zwischen Absage und Glaubensbekenntnis einzuordnen, weil diese Akte nach ältester und (außer Rom und Mailand) universaler Überlieferung komplementär sind, auch nicht, wie heute in den Riten des Orients, nach dem Glaubensakt, weil dieser in engster Beziehung zum Zentrum des «sacramentum fidei» steht, sondern wie bis in die Neuzeit hinein in den übrigen westlichen Taufordnungen (auch bei sonst römischem Ritus) vor der Absage.[21]

[1] Ausführliche Belege aus den Quellen und Angaben der reichen Literatur zur Taufwasserweihe bei E. Lengeling, Die Taufwasserweihe der römischen Liturgie. Vorschlag zu einer Neuformung, Liturgie, Gestalt und Vollzug, herausgegeben von W. Dürig (München 1963) 176–251. Zur Literatur ist zu ergänzen: J. de Jong, Benedictio Fontis: Archiv für Lit. Wiss. 8 (1963) 21–46.

[2] Seit der Neuordnung der Heiligen Woche nicht mehr in der Pfingstvigil.

[3] Zwei Konzilsväter wollten in einem Modus die Worte «extra tempus paschale» durch «extra Sabbatum Sanctum» ersetzen. Die Kommission lehnte den Modus ab, weil es nicht angehe, das feierlich geweihte Wasser nur in der Osternacht zu gebrauchen. Man muß bedauern, daß gerade in der Osterzeit der wichtigste Grund des Art. 70, die Integrierung des Taufritus, nicht zum Tragen kommt. Die Vorstellung ist offenbar noch zu sehr eingewurzelt, die Wasserweihe sei Teil des Kirchenjahres und nicht des Taufritus.

[4] Vgl. Conc. Trident., Decr. de iustificatione, cap. 7: DS 1529 (D 799).

[5] Vgl. J.-P. Audet, Esquisse historique du genre littéraire de la «bénédiction» juive et de l'«eucharistie» chrétienne: Rev. bibl. 65 (1958) 371–399.

[6] Gewiß kann die gleichsam mystagogische Funktion auch durch ein Gebet ohne Wasserweihe erfüllt werden, wie es in den protestantischen Taufriten in der Regel geschieht. Im erneuerten Ritus müßte ein solches Gebet eingeführt werden für den Fall, daß man das Wasser nicht weihen darf (Osterzeit) oder will (Art. 70 verpflichtet nicht zur Wasserweihe bei jeder Taufe). Doch ist der Ort eines solchen Gebetes in allen alten Liturgien seit früher Zeit die Wasserweihe.

[7] Kurze Bitten um Segnung des Wassers finden sich auch in den Taufriten des Book of Common Order of the Church of Scotland (1940 [London 1963] 91), des Book of Common Worship der unierten Kirche Südindiens (1962 [London 1964] 108), der Communauté Romande de travail liturgique (Lausanne 1959) 12, und der reformierten Kirche des Kantons Waadt (Liturgie [Lausanne 1964] 374). Eine Taufwasserweihe in der Osternacht mit verändertem römischem Text im Altarbuch der Alt-Katholiken (Bonn 1959) 139ff, bei K. B. Ritter (Michaelsbruderschaft), Die eucharistische Feier (Kassel 1961) 318ff und in Taizé: Liturgies pascales (1962) 58ff.

[8] Vgl. auch Thomas, S. Th. III, 66, 3 ad 5.

[9] Im Entwurf stand statt «probata» «apta».

[10] Vgl. Art. 21; 23; 24; 33; 34; 62.

[11] Der heutige Text (ohne die Formeln zur Eingießung der Öle) steht schon im Altgelasianum, das um 750 in Gallien geschrieben wurde. Manche Teile sind sehr viel älter. Umstritten ist, ob der Text rein römisch ist oder Zusätze aus Ravenna oder Gallien enthält.

[12] Röm 6, 1–12; Eph 2, 5–6; Kol 2, 12–13; 3, 1; 2Tim 2, 11.

[13] Auch der Abschnitt Unde benedico war ursprünglich – wie heute noch im Rit. Rom. II, 8 und in Mailand – ein Exorzismus.

[14] Im römischen Ritus (nicht in allen Quellen) wurden zu Beginn der Weihe Akolythenkerzen in das Wasser gestellt, die bis nach der Taufe dort verblieben.

[15] Schon weil Text und Ritus ursprünglich nichts miteinander zu tun haben, ist die vielfach vertretene phallische Deutung des Ritus – zu der der Text Anlaß bietet – nicht haltbar.

[16] Dabei ist zu überlegen, ob die ursprüngliche Textform in allen Fällen wiederherzustellen ist.

[17] Vgl. Gn 3, 17; Jo 12, 31; 14, 30; 16, 11; Röm 8, 20–22; 2Kor 4, 4; 1Jo 5, 19.

[18] Gegenüber dem lateinischen Text, den ich 1963 zur Diskussion stellte (vgl. Anm. 1), weist der jetzige Text, wie ich hoffe, einige Verbesserungen auf, die ich zum Teil Diskussionen mit Fachkollegen verdanke.

[19] Wiederholung und Steigerung haben sich gegen Ende des Mittelalters hier und da herausgebildet. Die gegenwärtige Form erst im Missale Romanum seit 1570.

[20] Vgl. Jo 14, 10; Nm 20, 6ff; Jr 2, 13; Zach 14, 8 und die treffende Bemerkung Thomas', S. Th. I, 18, 1 ad 3. – Konkrete Vorschläge in der Zeitschrift L'Art Sacré 5/6 (1963) und 5/6 (1966). In einigen neuen Kirchen Münchens hat man Taufbrunnen mit fließendem Wasser eingerichtet.

[21] Was die Einordnung der Wasserweihe in die Osternacht betrifft, so muß die widersinnige Stellung nach Taufe bzw. Erneuerung der Taufversprechen, die das Responsorium Sicut cervus und die folgende Oration bei der jüngsten Reform erhalten haben, wieder geändert werden. Die damals eingeführte Weihe des Wassers in einem Ersatzbecken widerspricht dem Text der Wasserweihe. Das Wasser sollte im eigentlichen Taufbrunnen geweiht werden. Dieser aber sollte im Blickfeld der Gläubigen stehen. Vgl. L'Art Sacré aaO.; E. Egloff, Liturgie und Kirchenraum (Zürich 1964) 43–53; A.-M. Roguet, Construire et aménager les églises (Paris 1965) 79–92.

EMIL LENGELING

Geboren am 26. Mai 1916 in Dortmund (BRD), 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Rom und München, doktorierte 1947 in Theologie, ist Liturgieprofessor in Münster, verfaßte zahlreiche Aufsätze über die Liturgie und arbeitet vor allem am Liturgischen Jahrbuch mit.

Joseph Gelineau

Die Gesänge in der Taufliturgie

Nach dem gegenwärtig gültigen römischen Ritual enthält die Feier des Taufsakramentes keinen einzigen Gesang. Das Fehlen dieses festlichen und gemeindlichen Kultelementes ist eine Folge der historischen Entwicklung der Taufordnung. Nach und nach haben die Kindertaufen ein starkes Übergewicht bekommen, bis sie nahezu die ausschließliche Form der Taufe ausmachten. Danach setzte sich die individuelle Taufspendung durch, aus der dann jener mehr intime, fast private, im besten Falle familiäre Charakter der Taufe entstand, den wir kennen und gewohnt sind.

Und doch ist die christliche Taufe – der Ritus des Durchganges, die österliche Feier und der Eintritt in die Gemeinde der Gläubigen – ein «Fest» im ganz besonderen Sinne. Ein Fest aber findet seinen natürlichen Ausdruck durch gemeinsame Gesänge. Wenn die Erneuerung der eucharistischen Feier zusammen mit der aktiven Teilnahme der Gläubigen eine Erneuerung des Gesanges in unseren gottesdienstlichen Versammlungen bringt, – verlangt dann nicht auch die Taufe, eine bedeutend seltenere Feier und ein bevorzugter Augenblick im Leben der Gemeinde, eine Erneuerung des gesanglichen Ausdruckes? Ja mehr noch: Gestattet der Gesang nicht, die wahre Bedeutung der Taufe für das ganze Volk Gottes aufzuwerten?

An dieser These ist nichts Neues. Eine schnelle Prüfung der Tradition und der Ergebnisse des Liturgienvergleiches beweist uns, daß man in der christlichen Taufliturgie früher viel und auf vielfache Weise gesungen hat. Doch diese Tatsache ist recht wenig bekannt. Sie verdient in einem Augenblick hervorgehoben zu werden, in dem der Bedarf nach Taufgesängen spürbar wird.

Wir wollen uns also zunächst einen kurzen Überblick über die Tradition verschaffen, indem wir als Beispiel die in den verschiedenen Liturgien gebräuchlichen hauptsächlichen Gesänge zitieren. An zweiter Stelle werden wir dann sehen, in welcher Weise der Gesang in eine erneuerte Ordnung der Taufriten eingebaut werden müßte oder könnte.

Entsprechend der Zielsetzung dieses Heftes werden wir die Dinge aus der Perspektive der Erwachsenentaufe betrachten. Diese aber umfaßt nicht allein die eigentliche Taufzeremonie. Zu ihr gehört auch die Vorbereitung im Katechumenat. Diese ist in ganz besonderer Weise in die Liturgie der Quadragesima, der Karwoche, der Osternacht und der Oktav der «Erneuerung» eingefügt. Alle diese Feiern enthalten also auch Taufgesänge.

I. Die Taufgesänge nach der vergleichenden Betrachtung der Liturgien

Die Taufgesänge, die in den Ritualen, *ordines* oder *tipika* der verschiedenen Liturgien enthalten sind, bieten uns eine ganze Skala von Ausdrücken, Formen und Arten des Gesanges, wie sie der christliche Kult verwendet: Anrufungen, Dialoge, Litaneien, Psalmen, Troparien und Antiphonen, Hymnen verschiedener Art. Wir werden sie nach diesen Kategorien geordnet vorlegen.

1. Akklamationen, Dialoge und Litaneien

Der Ausdruck für die Teilnahme der Gemeinde an der heiligen Handlung hängt bei einer Feier zunächst an den akklamativen, dialogischen oder deprekativen Elementen, durch die das Volk sich zum Mithandelnden des Mysteriums macht, indem es bestätigt, antwortet, bittet oder Dank sagt. Das ist der Angelpunkt (*cardo*) der Handlung; davon hängt der *tonus* der Feier ab. Die Antwort eines *ministrans* genügt dafür nicht; ebensowenig das einfache gesprochene Wort: Was notwendig ist, ist der Gesang der ganzen Versammlung.

Diese Feststellung betrifft zunächst die Antworten auf die Invitationen (Aufforderungen zum Gebet) des Zelebrans, die den Gebeten voraufgehen, alle *Amen*, die ihren Abschluß bilden, sowie die weiter ausgefalteten Dialoge, mit denen Präfationen wie die Weihe des Taufwassers eingeleitet werden.

Aber die Rituale geben uns noch viele andere

Beispiele von Akklamationen, welche die Versammlung in einem Zustand aktiver Teilnahme halten. So ist im maronitischen Ritus die Präfation zur Wasserweihe durch Zwischenrufe des Volkes wie: *Dir, Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, dem herrlichen und heiligen König in alle Ewigkeit* (Dz 343)[1] in regelmäßiger Folge unterbrochen. In den ägyptischen Riten läuft diese Präfation in ein *Sanctus* aus (As 169). Nach der *Ordnung* von Konstantinopel singt der Zelebrans, während er das Öl in den Taufbrunnen gießt, dreimal zusammen mit dem Volk *alleluja* (As 141). Bei der ostsyrischen Kirche wird die trinitarische Formel, die die dreifache Untertauchung begleitet, durch drei Amen hervorgehoben: *Es ist getauft... im Namen des Vaters – Amen – und des Sohnes – Amen – und des Heiligen Geistes für alle Ewigkeit – Amen* – (Dz 374).

Unter dem Begriff *Litaneien* fassen wir alle Gebetsformen zusammen, die eine Reihe von Intentionen enthalten, die von einem Diakon oder von den Sängern angegeben werden und auf die das Volk mit einer Anrufung antwortet. Diese gerade in den Taufriten sehr häufig vorkommenden Gebete teilen sich vornehmlich in zwei Gruppen.

Die erste Gruppe ist die wichtigere. Sie besteht vor allem aus vom Diakon gesungenen Gebeten für die Katechumenen mit einer Anrufung nach der Art des *Kyrie eleison*. Diese Gebete liegen entweder am Beginn des Ritus (z. B. As 131), oder im Regelfalle am Ende des «Wortgottesdienstes» (z. B. As 157).

Die zweite, typisch westliche Gruppe, ist prozessionaler Art. Die Osternachtfeier nach dem römischen Ritus bietet dafür ein gut entwickeltes Beispiel. Nach dem gelasianischen *Ordo* gab es dabei drei Litaneien dieser Art (As 2), in denen zweifellos das *Kyrie eleison*, *Anrufungen der Heiligen* und das *Agnus Dei* mit enthalten waren. Nach den *Ordines* zu urteilen ist offenbar jeder Ortswechsel von einer solchen Litanei begleitet gewesen. – Dieses Genus erlebte im Mittelalter verschiedene, recht bedeutende Entwicklungen und wurde sorgfältig organisiert. Je nachdem wiederholten verschiedene *ministri* jede Anrufung sieben-, fünf-, vier- und dreimal (z. B. As 90). Auf jeden Fall aber bleibt die Litanei, gleich welcher Gruppe sie angehört, die bevorzugte Form des Gemeinschaftsgebetes.

2. *Die Psalmen*

Wie in der übrigen Liturgie finden die Psalmen auch in den Taufriten eine starke Verwendung. Hier erfüllen sie verschiedene Funktionen, denen jeweils besondere Formen des Psalmengesanges entsprechen. Es ist aufschlußreich, die Hauptfälle zu nennen. An erster Stelle ist der *Responsorialpsalm* zu nennen, den man immer, wenn es sich um «Wortgottesdienste» handelt, zwischen den Lesungen trifft. Dabei werden vor allem folgende Psalmen verwendet:[2] Psalm 26 (*Der Herr ist mein Licht und mein Heil*), das Gebet der Hoffnung des Katechumenen in dem Kampf, welcher der Taufe vorausgeht (z. B. *zweites prokeimenon* (προκείμενον) der Osternacht in Konstantinopel[3]); – Psalm 28, der, vor allem wegen seines 3. Verses (*Die Stimme des Herrn über den Gewässern*), der am meisten verwendete Text ist; – Psalm 22 (*Der Herr ist mein Hirt*), der seit der patristischen Katechese im Sinne der christlichen Initiationssakramente gedeutet wird (so im armenischen Ritual, As 196); – der österliche Psalm 113, der den geistlichen Exodus der Taufe und des Heiles durch das Wasser ausdrückt (z. B. Dz 282); – der Siegesgesang des Moses (Ex 15), der zu den traditionellen Gesängen in der Ostervigil gehörte, und andere mehr.

An zweiter Stelle wird der Psalm als *Begleitgesang* für eine rituelle Handlung verwendet, wenn sein Text diese in einer besonders glücklichen Form beleuchtet. Hier sind zwei berühmte Fälle zu nennen: in der westlichen (römischen, mailändischen und mozarabischen) Tradition wird während der Prozession der *Taufkandidaten* zum Taufbrunnen der Psalm 41 gesungen: *Gleich dem Hirsch, der nach der Quelle schmachtet*... Überraschenderweise findet man den Psalm in diesem Zusammenhange im Osten nicht.

In der byzantinischen Tradition wird – zweifellos auf palästinensischen Ursprung zurückgehend – der Psalm 31, der Psalm der Verzeihung *(Glücklich, dem seine Sünde nachgelassen ist...)* in feierlicher Form gleich nach der Immersion der Täuflinge angestimmt.[4] Nach dem Tipikon von Konstantinopel singt bei der Ostervigil und der Vigil zum Epiphaniefest der Diakon vom Ambon aus, wenn die Prozession der Neugetauften aus dem Baptisterium zurückkehrt, die Verse dieses Psalms, und das Volk antwortet: Glücklich, dem seine Sünde nachgelassen ist...».[5] Nach der *Taufordnung* des Euchologiums von Venedig (As 145) singt der Priester diesen Psalm mit dem Volke.[6]

An dritter Stelle treten zahlreiche einzelne Psalmverse in Verbindung mit Troparien in den Gesängen auf, von denen wir im Folgenden sprechen werden. Es ist aufschlußreich, daß die dabei verwendeten Texte fast immer die gleichen sind: Ps

28,3; 76,17–18; 113,5; 33,6; 44,8; 65,13; 131,13 usw. Das alexandrinische Ritual enthält selbst für die Wasserweihe einen Gesang, der aus einer Reihe solcher Verse zusammengesetzt ist, die jeweils durch ein Alleluja voneinander getrennt werden (As 178).

Und schließlich findet man Psalmen zur Vorbereitung der Feier – entweder nach Art der Psalmen 8–28–41, die im römischen Ritual zu Beginn der Erwachsenentaufe angegeben sind, oder für den Einzug in die Kirche wie den Psalm 50 (mit eingeschobenen Troparien) im syrischen, armenischen und alexandrinischen Ritus.

Aus diesem schnellen Überblick erhält man zugleich einen Eindruck von der Konvergenz der Tradition, die sich um sechs oder sieben «Tauf»-Psalmen gebildet hat, und von der Verschiedenheit ihrer Verwendung in ihrer Form und ihrer Funktion nach unterschiedlichen Gesängen.

3. Die Troparien

Außer den Psalmen inspirierter Autoren begegnet man in den Taufriten noch zwei weiteren Formen des Gesanges: den Troparien und den Hymnen.

Das Genus der Troparien – mit dem die (langen) lateinischen *Antiphonen* und syrischen *onyata* zusammenhängen – nimmt einen Vorzugsplatz in der Tradition des liturgischen Gesanges ein. Der Text, dessen Länge unterschiedlich sein kann, ist in der Regel in Prosa gehalten; er formuliert in einer aktiven und vergegenwärtigenden Form das gefeierte Mysterium in einer biblischen Ausdrucksweise, die aber nicht notwendig buchstäblich der Schrift folgt.[7] Er verbindet sich für gewöhnlich mit einem oder mehreren ausgewählten Psalmversen und dem *Ehre sei dem Vater*. Er wird auf eine Melodie gesungen, die sich nach den Worten richtet, – entweder von Sängern oder vom Volk, ganz oder teilweise. Diese Troparien bringen der Feier ihre hauptsächlichen lyrischen Momente. Wir wollen einige Beispiele anführen.

Das Tauf-Troparion schlechthin ist der Text Gal 3,27: *Alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen.* – Wir finden es als Einzugslied in der Osternachtsmesse des chaldäischen Ritus sowie in den Messen von Epiphanie und Pfingsten im mozarabischen Ritus. Im byzantinischen Ritus stimmt man es an Stelle des Trishagion (ein altes Einzugslied) am 6. Sonntag der Quadragesima (De Lazaro) an. In der Osternacht steht es zwischen den Lesungen aus dem Alten Testament und aus den Apostelbriefen, nimmt also damit den Platz der Taufe selbst ein.[8] Inhalt und Form sind folgendermaßen (mit *responsio a latere*):

– Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid,
Ihr habt Christus angezogen. Alleluja *(3 mal)*
V. Ehre sei dem Vater... Jetzt und allezeit...
R. Ihr habt Christus angezogen, Alleluja.
– Ihr alle...

Das Band zwischen diesem Troparion und der Handlung des Sakramentes selbst geht aus verwandten Ritualen hervor, die es bewahrt haben.[9] Im armenischen Ritus findet man es nach der Immersion in einer folgendermaßen entwickelten Form (As 201):

Ihr, die ihr auf Christus getauft seid,
Ihr habt Christus angezogen. Alleluja.
Ihr, die ihr im Vater erleuchtet seid,
der Heilige Geist wird sich in euch freuen.
Alleluja.

Im chaldäischen Ritus hat es eine poetische Bearbeitung erfahren:[10]

Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid,
ihr habt Christus angezogen, durch das Wasser und durch den Geist.
Um zu herrschen mit ihm im Hause des Himmels.

In den Ritualen sind auch noch weitere Momente der Taufe durch Gesänge hervorgehoben, die eng mit dem Genus der Troparien zusammenhängen. Nicht selten sind es Muster der liturgischen und der Gebetsliteratur.

So stimmen in den ostsyrischen Riten im Augenblick der Immersion die Diakone auf den Ton des hl. Balai an:[11]

Steigt hinab, Brüder, gezeichnet mit dem Siegel,
und zieht (Christus) an, unseren Herrn:
Gesellt euch zu seinem adligen Geschlecht,
wie in seinem Gleichnis gesagt ist.

Und wenn die Täuflinge das Taufbad verlassen, folgt die Fortsetzung des Gesanges in weiteren Strophen mit kühnen Bildern:

Spanne aus deine Schwingen, heilige Kirche,
und nimm auf die einfältigen Lämmer,
die der Heilige Geist aus dem Wasser gezeugt hat...

Zum Empfang des «Gewandes der Gerechtigkeit» hat der Ordo von Konstantinopel folgendes schöne Troparion (As 146):

Gib mir das Kleid des Lichtes,
Du, der Du mit Licht bekleidet bist wie mit einem Mantel,
Allerbarmer Christus, unser Gott.

Als Entsprechung zu dem in der lateinischen Kirche während der Prozession zum Taufbecken gesungenen Psalm: «*Gleich dem Hirsch, der nach der Quelle schmachtet...*», finden wir in der Patriarchalliturgie von Konstantinopel den Gesang, der von den Kirchensängern gesungen wurde[12]:

Die Stimme des Herrn ruft über den Wassern und sagt:
Kommt, empfanget alle den Geist der Weisheit, den Geist der Einsicht,
den Geist der Furcht Gottes, dessen, der sich kundgetan hat.

Im alexandrinischen Ritual schließt sich nach fünf Lesungen an das Evangelium von Nikodemus ein Responsorium an, welches das Gebet und den Glauben der Getauften zum Ausdruck bringt:

Wir glauben an dich, du unser Meister:
Erleuchte unsere Augen und gieße dein Licht in unsere Herzen,
damit wir Söhne des Lichtes werden.

Doch die Taufliturgie beschränkt sich nicht auf die eigentlichen Riten des Sakramentes. Sie umfaßt auch die Vorbereitungszeit der Katechumenen in der Quadragesima und die Osterwoche der Erneuerung. Obwohl die alte Taufdisziplin im allgemeinen verschwunden ist, haben fast alle Liturgien noch verstreute Spuren davon bewahrt. Darunter findet man die schönsten Texte von Taufgesängen.

Im chaldäischen Ritus ist in der *Sapra* (Matutin) in den ersten fünf Tagen der Karwoche eine Prozession zum Baptisterium übrig geblieben.[13] Verschiedene der Prozessions-*onyata*, die dabei gesungen werden, zeigen einen außerordentlichen Reichtum. Die vom Montag der Karwoche wendet sich ganz eindeutig an die Katechumenen:

Die Pforten zum Saale der geistlichen Hochzeit sind zur Verzeihung für die Menschen geöffnet,
Und hier werden mit der Gabe des himmlischen Geistes
Barmherzigkeit und Gnade allen gewährt:
Tretet also ein, ihr Geladenen, in die Freude, die euch bereitet ist,
und mit einem reinen und heiligen Herzen, mit dem wahren Glauben,
sagt Dank Christus, unserem Herrn.

Die *onyata* vom Gründonnerstag enthält eine ausgezeichnete Katechese:

Nicht aus dem Jakobsbrunnen
noch aus dem Wasser, das Moses süß werden ließ,
noch aus dem Jordanfluß,
der geheiligt wurde durch deine Taufe von der Hand des Johannes,
sondern aus deiner Seite, Christus, quillt der Born des Lebens,
durch den unsere Schuld nachgelassen und unsere Sünden abgewaschen sind.

Die *onyata* des Offiziums der Osternacht tragen noch stärker lyrische Züge, bewahren dabei aber dieselbe Dichte der Aussage:[14]

Ihr, die ihr geladen seid zum Festmahl des Sohnes, des Befreiers der Welt!
Ihr Toten, die ihr aus dem Irrtum gerufen wurdet zum Leben:
reinigt euch im Blute des Sohnes, der König ist!
Ihr Erstgeborenen, Söhne der Kirche, seht in dem Mysterium
die Herrlichkeit des Sohnes, der euch gerufen hat zum Licht aus der Höhe.
Die Liebe aus der Höhe ist herabgestiegen und hat uns das Leben geschenkt.

Bestimmte Teile der byzantinischen Liturgie sind ebenfalls wahrscheinlich von der Taufe her inspiriert, wie etwa das *kontakion*, das am Sonntag der Heilung des Blindgeborenen (sechster Sonntag nach Ostern) erhalten ist:

Blind an den Augen der Seele, nahe ich mich dir, Christus,
wie der Blindgeborene und rufe in meiner Reue:
«Du bist das strahlende Licht für die, die in Finsternissen weilen.»

Diese Art von Gesängen fehlt auch in der römischen Liturgie nicht. Wenn sie sich auch in ihrem Stil wortgetreuer nach der Schrift richten, sind doch die drei dem Evangelium entnommenen Antiphonen des Kommunionliedes für die Messen an den drei Tagen der Skrutinien (die Samariterin: *Qui biberit;* der Blindgeborene: *Lutum fecit;* Lazarus: *Videns Dominus)*, die Melodien von einer ganz besonderen Schlichtheit bewahrt haben, gleichfalls Beispiele von Tauf- und zugleich eucharistischen Troparien.

4. Die Hymnen

Die Hymne und vor allem die Hymne in regelmäßiger, strophisch aufgebauter Poesie stellt das

bevorzugte Gebiet für den Volksgesang dar. Dieses Genus verdient daher unsere Aufmerksamkeit, ehe wir den Überblick über die Tradition der Taufgesänge abschließen.

Die älteste christliche Taufhymne teilt uns der Epheserbrief 5,14 mit:

Wach auf, der du schläfst,
und steh auf von den Toten,
und Christus wird dich erleuchten.

Von dieser Hymne zitiert uns Clemens von Alexandrien die Fortsetzung:

Licht der Auferstehung,
gezeugt vor dem Morgenstern,
das Leben gibt durch seine Strahlen.

In den alten Taufritualen trifft man allerdings nicht auf dieses ehrwürdige Dichtwerk.

Wir müssen indessen zugeben, daß der lateinische Westen in der Quantität wie in der Qualität der Taufhymnodie arm ist. Ein Ritual aus Poitiers hat einen *Versus* (Hymnus mit Refrain und regelmäßigen Strophen) von Venantius Fortunatus erhalten: *Tibi laus perennis auctor, Baptismatis sacrator* (As 60). Das ist eine genaue Entsprechung zu dem *O Redemptor sume carmen*, das uns für die Weihe des heiligen Öles am Gründonnerstag erhalten geblieben ist. Die letzte Strophe dieses Hymnus verdient eine Wiedergabe:

Gaudete candidati,
Electa vasa regni,
In morte consepulti,
Christi fide renati.
Freut euch ihr Weißgekleideten,
erwählte Gefäße des Reiches,
im Tode mit begraben,
durch den Glauben an Christus wiedergeboren.

Auch im byzantinischen Bereich gibt es kaum mehr Hymnen. Dieses Genus blühte vornehmlich im syrischen Raum.[15] Ephräm, der Schöpfer der *madrasha* (einer in poetischer Form gestalteten Predigt in regelmäßigen Strophen, die jeweils durch einen Kehrvers des Volkes zusammengefaßt und abgeschlossen wurde), bleibt das große Genie dieser liturgischen Dichtung. Seine neun Taufhymnen sind ein Monument der poëtischen, biblischen und sakramentalen Theologie, eine echte Mystagogie; in ihnen sind sowohl die natürlichen Symbole, als auch die biblischen Gestalten und die *mysteria* der Riten veranschaulicht.[16] Im Folgenden bringen wir eine Strophe des siebten Hymnus, der das Zeichen des Bades erläutert (Str. 15):

Ein ermüdeter Leib badet im Wasser und ruht aus von seinen Mühen;
das ist das Bad, das Ruhe, Leben und Erquickung birgt;
hier ruht sich der müde Adam aus, der das ermüdende Mühen in die Schöpfung gebracht hat.

Die syrischen Taufrituale enthalten eine beträchtliche Anzahl von Hymnen ähnlicher Stimmung. So findet man zum Beispiel vor dem Wortgottesdienst ein *qolo* von *Quqoio* (ein Diakon und Hymnendichter aus dem 5. bis 6. Jahrhundert), der in einer sehr einfachen Sprache das ganze Taufmysterium erläutert.[17] Während der Salbung vor der Taufe wird ein Hymnus gesungen, der das Mysterium des heiligen Öles preist.[18] Und schließlich beendet ein langer Danksagungshymnus die Tauffeier («indessen die Täuflinge sich wieder ankleiden», sagt die maronitische Ordnung); dieser Hymnus fand ebenfalls als Kommunionlied Verwendung:[19]

Brüder, singt Ehre dem Sohn des Herrn der Welt,
der euch eine Krone aufgesetzt, die Könige euch neiden würden.
Eure Gewänder, Brüder, strahlen wie die Sonne,
und eure Gesichter glänzen wie die der Engel...
Die Frucht, die Adam im Paradies nicht kosten konnte,
ist heute voll Freude auf eure Lippen gelegt...
Ihr habt das Glück des Himmels empfangen:
Wacht, daß der Böse es euch nicht raube...
Geht in Frieden, Kinder der Taufe:
betet an das Kreuz, das euch bewahrt.

II. DIE TAUFGESÄNGE IN EINER ERNEUERTEN LITURGIE

Die Konzilskonstitution über die Liturgie sieht auf der einen Seite eine Neuausgestaltung der Riten der Erwachsenentaufe zusammen mit einer Erneuerung des Katechumenats vor (n. 66), auf der anderen Seite die Neugliederung der auf die Taufe bezogenen Elemente der Quadragesima (n. 109). Beide Reformen schließen die Erneuerung des Gesanges in den Versammlungen ein, in denen Katechumenen und Gläubige als Gemeinde alle Stufen des Sakramentes und der Vorbereitung darauf zu feiern haben, – sowohl im Rahmen der Sonntagsmessen, als auch davon getrennt.

Da wir diese Gesänge nicht im einzelnen beschreiben können, ehe nicht die Reformen des *Ordo baptismi* und des Lektionariums der Quadragesima amtlich veröffentlicht sind, ist es unmöglich, in

allgemeiner Form und durch Einordnung in Kategorien zu erklären, welche Gesänge unbedingt erforderlich sind und welche als wünschenswert oder möglich angesehen werden müssen.

1. Responsorialpsalmen in den Wortgottesdiensten

Die meisten Katechumenenversammlungen spielen sich zweifellos im Rahmen eines Wortgottesdienstes ab – entweder eines selbständigen (Aufnahme ins Katechumenat, kleine Exorzismen, Electio, Skrutinien und Traditiones) oder innerhalb des Wortgottesdienstes einer Fastenmesse (z. B. der Messen, die mit den Skrutinien verbunden sind); und schließlich ist vorgesehen, daß auch in die Tauffeier selbst dieses wesentliche Element christlichen Kultes als integrierender Teil wieder eingebaut wird.

Nun enthält aber jeder Wortgottesdienst normalerweise nach der ersten Lesung einen Psalm im engeren Sinne des Wortes, der wenn möglich responsorisch gesungen wird.

Die Auswahl dieses Psalms wird zunächst von der vorausgehenden Lesung abhängen, aber auch von dem Thema der Versammlung. Man wird mit größter Sorgfalt nicht nur den Psalm auszuwählen haben, sondern auch den Vers, der als «Responsorium» (Kehrvers) des Volkes dienen soll. Für beide liefern die alten Lektionarien wertvolle Hinweise. In vielen Fällen wird der Responsorialpsalm der einzige Psalm unter allen Gesängen der Synaxis bleiben.

2. Die Litaneien

Jede Synaxis schließt ein Fürbittgebet für die Katechumenen ein, das von der *Oratio fidelium* verschieden ist, wenn diese an einer späteren Stelle stattfindet; dieses Fürbittgebet wird durch ein Gebet des Zelebrans abgeschlossen. Die Form dieses Gebetes ist ganz natürlich die der vom Diakon gesungenen Litanei mit Anrufungen der ganzen Versammlung. Obwohl das *Kyrie eleison* die Grundform der Anrufungen bleibt, kann diese auch vorteilhafterweise der Art des Gebetes entsprechend variiert werden: *Adjuva nos, Domine – Libera nos, Domine*, usw.

Die Prozessionslitaneien westlichen Typs lassen sich bei den Ortsveränderungen verwenden. Dennoch sind lange Reihen von Heiligenanrufungen nicht immer unbedingt notwendig. Manche halten sogar ihre Kürzung in der Osternacht für wünschenswert (vor allem wenn keine wirkliche Prozession stattfindet).

3. Die Akklamationen

Es wird vorausgesetzt, daß die Dialoge zwischen Zelebranten und Volk oder Diakon und Volk, sowie die Konklusionen der Orationen jedesmal gesungen werden, wenn die Art der Versammlung und der Stil der Feier es gestatten. Das ist das erste Element jedes gemeinsamen Festausdruckes. Doch ist auch je nach der Natur der Riten und dem angeborenen Ingenium der Völker die Möglichkeit vorzusehen, daß andere Interventionen der versammelten Gemeinde gesungen werden, wie zum Beispiel eine gemeinschaftliche Erneuerung des Taufversprechens. Verlieren doch auch etwa in der Osternacht die gemeinsamen Antworten («Wir entsagen» und «Wir glauben»), wenn sie nur gesprochen werden, häufig ihre Kraft und können zu einem Stilbruch in der ganzen Feier führen. Man möchte ferner wünschen, daß in Präfationen, wie die zur Weihe des Taufwassers, entweder Akklamationen des Volkes als feste Elemente eingebaut werden, oder daß sie zumindest in eine gemeinsame «confessio» einmünden.

4. Der Hymnus nach dem Evangelium

Im Wortgottesdienst besteht, wenn die Versammlung Lesungen und Homilie gehört hat, ehe sie zu den Gebeten übergeht, sozusagen ein Bedürfnis, dieses Wort zu betrachten, es in aktiver und gemeinschaftlicher Weise unter einer lyrischen Form in sich aufzunehmen, es zu einer *confessio* oder *deprecatio* werden zu lassen und gegebenenfalls den nachfolgenden Ritus vorzubereiten.

Das Interesse an einem solchen Gesang, der vorgesehen aber nicht verbindlich auferlegt werden könnte, wird in verschiedener Weise empfunden:

– als Bedürfnis – wie wir schon gesagt haben –, das Wort dadurch tiefer in sich aufzunehmen;

– als Wunsch nach einer reichhaltigeren, umfassenderen und festlicheren Feier, der von den Gemeinden vor allem da ausgesprochen wird, wo man die Katechumenen entläßt, nachdem die Gebete für sie verrichtet worden sind (z. B. in Afrika, wo man die Katechumenen nicht nur für eine zwanzig Minuten dauernde Zeremonie kommen ließe);

– als «pastorale» Frucht des volkstümlichen Hymnengesanges. Der Responsorialpsalm genügt nicht. Ebenso, wie die Schriftlesung in der Homilie aktualisiert wird, drückt der Hymnus den Glauben und das Gebet der Gemeinde in der ihr eigenen religiösen, dichterischen und musikalischen Sprache aus.

– Wenn ein Ritus für die Katechumenen folgen soll (Übergabe des Evangeliums, Eintragung des Namens, Traditionen usw.), stellt dieser Gesang die Verbindung zwischen Wort und Ritus her. Er bildet zugleich eine Vorbereitung und eine Mystagogie für diesen Ritus.

Zweifellos müßten solche Hymnen in jeder Sprache und für jede Art von Synaxis umgeschaffen oder neu geschaffen werden. Aber ist nicht für die Gesänge dasselbe notwendig, was für die Gebete getan werden muß?[20]

5. Die Einzugslieder

Die Eröffnung einer Synaxis verlangt gewohnheitsgemäß – obwohl nicht notwendig und in allen Fällen – nach einem Einzugslied, das zu einem Gebet führt. Dieses Lied soll zugleich die Gemeinde zusammenschließen und sie in das Mysterium einführen, das gefeiert werden soll. Dafür lassen sich sowohl Gesänge in der Form Troparion-Kehrvers-Bibelverse als auch in der Form des Hymnus mit einem Kehrvers verwenden.[21]

So wird sich die Notwendigkeit ergeben, besonders ausgeprägten Formen der Synaxis Texte zu schaffen. Das gilt zum Beispiel für die Skrutinienmessen der Quadragesima, deren Lesungen bereits die geeignete Richtung angeben.[22]

6. Gesänge zur Begleitung bestimmter Sonderriten

Das Studium der Rituale hat uns gezeigt, daß gewisse Riten wie die der Prozessionen, der Salbung vor der Taufe, ja der Immersion selbst, von eigenen, darauf abgestimmten Gesängen begleitet oder eingerahmt waren. Die rituelle oder «funktionelle» Motivierung solcher Gesänge ist verschieden. Sie sollen...

– die aktive Teilnahme der Gemeinde während langer Riten erhalten (größere Wegstrecken einer Prozession, Namenseinschreibungen, lange Reihen von Exorzismen, Übergabe der Evangelien, usw.);

– als Mystagogie für einen besonderen Ritus dienen (Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen, Namensgebung, Öffnung der Ohren, Salbung, Überreichung des neuen Gewandes, der Kerze, usw.);

– in einem besonders hohen Augenblick der Feier (z. B. beim Verlassen des dreifachen Bades) als lyrischer «Katalysator» dienen.

Wir brauchen hier nur je ein Beispiel für jeden Fall zu nennen. Wenn beim Eintritt ins Katechumenat die Kandidaten feierlich in die Kirche hineingeführt werden, empfiehlt es sich sehr, daß die Gemeinde sie mit einem Gesang empfängt. Dafür eignen sich gewisse Verse des Psalms 33: 4, 6, 13, verbunden mit dem Kehrvers:

Kommt, meine Söhne, hört auf mich,
Die Furcht des Herrn will ich euch lehren.

Die drei abschließenden Riten der Taufe (Salbung, Überreichung des Gewandes und der Kerze) lassen sich nach jeder einzelnen rituellen Formel sehr gut von der Gemeinde durch ein Troparion oder durch je eine passende Strophe eines Kirchenliedes hervorheben.[23]

Und schließlich wäre es sehr schön und angemessen, wenn sich im Augenblick des sakramentalen Bades ein Gesang der ganzen Gemeinde erheben würde, nach der Art des traditionellen Troparions:

Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid.
Ihr habt Christus angezogen. Alleluja, alleluja!

7. Der Schlußhymnus

Häufig wird eine gewöhnliche Synaxis mit einem Entlassungsgebet oder einem Segensgebet schließen. Häufig, wenn keine eucharistische Feier der Gläubigen folgt, wird man es vorziehen, sie mit einem gemeinsamen Gesang zu schließen. Dazu lassen sich leicht bekannte Texte verwenden, die zwar geeignet aber weniger speziell sind.

Doch die eigentliche Tauffeier wird nicht allein einen besonderen Kommuniongesang[24], sondern auch einen eigenen Schlußhymnus zum Lob Gottes und zur Danksagung in der postbaptismalen Eucharistiefeier nahelegen. Wir haben einige schöne Beispiele dafür zitiert.

Die liturgische Reform der Taufe – und der anderen Sakramente –, die vom Konzil gefordert ist, bedeutet, wie man sieht, nicht nur eine umfassende Erneuerung des Gesanges der christlichen Versammlung, welche ein echter Ausdruck der gefeierten Mysterien und dem Ingenium jedes einzelnen Volkes angepaßt ist. Dazu gehört notwendig zu gleicher Zeit ein Studium der liturgischen Quellen und des gegenwärtigen Lebens der Kirche, das vom Heiligen Geist beseelt ist.

[1] Um diesen Artikel nicht mit komplizierten Anmerkungen zu belasten, werden wir für die Rituale – mittels einer Sigle zur Angabe des Werkes und einer Ziffer, welche die Seitenzahl angibt – auf die beiden meistgebrauchten Sammlungen verweisen: As = J. Assemani, Codex Liturgicus Ecclesiae Universae II: De Baptismo (Rom 1749). Dz = H. Denzinger, Ritus Orientalium I (Würzburg 1863, oder Graz 1961).

[2] Wir zitieren die Psalmen nach ihrer liturgischen Numerierung (Septuaginta).

[3] J. Mateos, Le Tipicon de la Grande Eglise I–II: OrChrA 165 bis 166 (Rom 1962) II, 85.

[4] Der hl. Hieronymus führt ganz deutlich für diesen Augenblick des Ritus diesen Psalm an und zwar in Adv. Pel. III, 15: PL 23, 585. Vgl. Cyrill von Jerusalem, erste Taufkatechese: PG 33, 369; Gregor von Nazianz, Predigt über die Taufe, n. 30; usw.

[5] J. Mateos aaO. II, 91. – Vgl. ebd. I, 185 «Vigile de l'Epiphanie»: Während der postbaptismalen Salbung durch den Bischof und dann während der Prozession.

[6] Im Vergleich dazu heißt es im Ordo der Ostsyrer (Dz 277), daß es dreimal von den Umstehenden gesungen wird. In dem alexandrinischen Ordo wird der Ps 31 zwischen den Lesungen vor dem Evangelium gesungen (As 154). – Dafür findet man bei den Armeniern und den Ostsyrern als Gesang nach der Taufe den Ps 33 (As 201 und Dz 376).

[7] Siehe D. Rimaud, Le genre littéraire du tropaire: Eglise qui chante 71–72 (Paris Juni 1966) 46–49.

[8] J. Mateos, Le Tipicon... II, 91.

[9] Dieser Gesang ist offenbar derart wichtig, daß in der byzantinischen Ordnung selbst für die Kindertaufe in Todesgefahr der Priester den kleinen Täufling in seine Arme nehmen und dieses Troparion singen soll (As 148).

[10] Onita d-qankê der Ostermesse und des mawtba von Epiphanie. Vgl. J. Mateos, Lelya-Sapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes: OrChrA 156 (Rom 1959) 135 und n. 3.

[11] Ordnung von Jakobus von Edessa nach Bar Hebraeus (Dz 287). Vgl. andere Ordnungen aaO. 294 u. 307. – Mit dem Namen von Balaï, einem Bischof und Hymnographen aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, werden Gesänge im fünfsilbigen Versmaß verbunden (das balaïsche Metrum).

[12] J. Mateos, Le Tipicon... I, 183. Es handelt sich um Taufen, die in der Vigil von Epiphanie gefeiert werden.

[13] J. Mateos, Lelya-Sapra, 204.

[14] AaO. 229. – Man vergleiche die Reihe des mawtba von Epiphanie, 135, die offenbar den gleichen Ursprung hat.

[15] Man kann aus dem judenchristlichen Milieu mehrere von den Oden Salomons zitieren, bei denen ganz deutlich wird, daß sie vom Gedanken an die Taufe inspiriert sind, z. B. Ode 9 u. 15.

[16] Das sind die «Hymnen von Epiphanie», hrsg. E. Beck: CSCO 186. – Deutsche Übersetzung: 187, 131 ff.

[17] Joannes miscuit aquas baptismatis... Dz 284. Siehe auch weitere verstreute Strophen, 270, 293, 310–311.

[18] Oleo sancto edixit Deus... Dz 286. Man vergleiche die Seiten 277, 294, 307 u. 314. – Hier ist an die drei madrashê von Ephräm über das Sakrament des Öles zu erinnern, hrsg. von I. Rahmani, Hymni de Virginitate (Charfé 1906); lateinische Übers. 10–21.

[19] Dz 288, sowie 301 u. 349. – Man vergleiche damit den Hymnum novelli christiani, zum Abschluß der äthiopischen Ordnung von Alexandrien (Dz 233).

[20] In der Tradition steht das, was dieser Form des Gesanges entspricht, vielmehr vor den Lesungen oder zwischen ihnen (Troparien, qalê, Responsorien, Prosa, Sequenzen). Doch die Erfahrung zeigt gegenwärtig, daß es nicht sehr glücklich ist, die Einzugsriten für eine Synaxis zu verlängern (ein Gesang und ein Gebet genügen), noch die Lesungen auf eine andere Weise voneinander zu trennen als durch das organische Band des Responsorialpsalms und der Akklamation zum Evangelium. – Es gibt eine ausgezeichnete Untersuchung von B. Huijbers, Le chant après l'évangile: Musique sacrée et langues modernes = Coll. Kinnor 4 (Paris 1964) 77 ff, sowie Beispiele von Schöpfungen niederländischer Hymnographie auf diesem Gebiet.

[21] Über die Eigenart und die Verwendung dieser beiden Formen für das Einzugslied – siehe J. Gelineau, Les chants processionnaux (Eglise qui chante, Nr. 71–72), «Le chant d'entrée», 8–20.

[22] Derartige Pläne sind vorgelegt worden vom französischen Centre national de Pastorale liturgique (CNPL), das uns autorisiert, ein Beispiel daraus zu zitieren. Folgendes ist der Entwurf für das Einzugslied zur dritten Skrutinienmesse (De Lazaro):

Strophe: Der Herr des Lebens tritt an das Grab:
«Lazarus steh auf von den Toten!
Und ihr, die ihr begraben seid in der Sünde,
seht und glaubt, daß ich die Auferstehung bin.»
Kehrvers: Wenn wir mit dir sterben, Herr,
werden wir mit dir in das Leben einziehen.
Bibelverse: Ps 29, 2, 3, 6b, 13 + 1 Kor 11, 16.

P.S. Im Rahmen der Gesellschaft «Universa Laus» (internationale Gruppe zum Studium von Gesang und Musik in der Liturgie) ist eine internationale Kommission für Forschungen über die Texte von Troparien und Hymnen gebildet worden. Sie nimmt gerne Anregungen und Mitarbeit auf diesem Gebiet an (Adresse: Universa Laus CP 78, 1950 Sion, Schweiz).

[23] Ein französischer Gesang für die Taufe (Source vive I, 49) dessen Text von einem namhaften Dichter stammt, besteht aus solchen drei Strophen, die als Beispiel zitiert werden können:

Huile sainte, onction du salut,
Imprègne-moi, embaume-moi
De l'Esprit du Christ, Prêtre et Roi
Qui m'incorpore au peuple élu.

Drape-moi, linge neuf et blanc,
De Jésus-Christ ressuscité;
Qu'avec toi, vêtu de clarté,
Je vienne au jour du jugement.

Cierge d'or, Feu qui purifie,
Consume en moi l'ombre et la mort
Et conduis mon âme et mon corps
A la lumière et à la vie.

Heiliges Öl, Salbung des Heils,
Tränke mich, salbe mich,
Mit dem Geist Christi, des Priesters und Königs,
Der mich eingliedert in das auserwählte Volk.

Umhülle mich mit neuem, weißem Linnen,
Von Jesus Christus dem Auferstandenen;
Damit, in Licht gekleidet, mit dir
Ich kommen möge zum Tag des Gerichts.

Goldene Kerze, läuterndes Feuer,
Verzehr in mir den Schatten und den Tod,
Und führe meine Seele, meinen Leib,
Zum Lichte und zum Leben.

[24] Wir haben in unsere Ausführungen nicht die Gesänge der eucharistischen Feier nach der Taufe und der Zeit der Mystagogie eingeschlossen. Man müßte hier auch an geeignete Gesänge für die Gabenbereitung und die Kommunion denken.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH GELINEAU

Geboren am 17. April 1929 in Lyon (Frankreich), Jesuit, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut catholique in Paris, doktorierte 1960 in Theologie und ist Professor für Pastoralliturgie. Er arbeitet an La Maison-Dieu mit und veröffentlichte 1962: Chant et musique dans le culte chrétien.

Wilhelm Breuning

Der Ort der Firmung bei der Erwachsenentaufe

Die Neuordnung der Erwachsenentaufe stellt auch die Frage nach dem geeigneten Ort der Firmspendung. Es muß überlegt werden, ob es in diesem Fall wünschenswert ist, die alte historische Einheit von Taufe und Firmung wiederherzustellen. Der Hinweis, daß es in der alten Kirche so gewesen sei, allein, wäre sicher kein stichhaltiges Argument. Man müßte also überlegen, ob man gerade beim Erwachsenen auf diese persönliche Begegnung mit dem Bischof verzichten solle,[1] die hier auch von der Zeichensprache des Sakramentes her noch beredter wäre, als das sonst bei der regelmäßigen Reihenfirmung der Kinder bisher der Fall ist.

Es bedarf keiner langen Begründung, daß man bei einer Verbindung der beiden Initiationssakramente den Firmritus nicht als selbständige Einheit einfach noch auf den Taufritus aufsetzen kann. Eine sinnvolle Zuordnung der mit der Taufe verbundenen Firmung zur Gesamtinitiation im liturgischen Bereich setzt aber – wo es sich schon um eine so bewußte Gestaltung und Schöpfung handelt – eine einigermaßen vorhandene Klarheit über die Zuordnung der Firmung zur Taufe im Bereich der Glaubenslehre voraus. Die folgenden Überlegungen wollen diesem Ziel dienen.

Das historische Argument zur Vereinigung der Initiationssakramente

Nach dem Zeugnis von Apg 19, 5 f sind Taufe und Handauflegung schon in der Kirche des Neuen Testamentes bei der Aufnahme in die Kirche miteinander verbunden. Die zeitlich nächste Bezeugung dieser Verbindung von Taufe und Handauflegung finden wir erst wieder bei Tertullian.[2] Dennoch besteht nicht zuletzt angesichts der reichlicheren Bezeugung einer auf die Taufe unmittelbar folgenden Handauflegung im 3. Jahrhundert kein Zweifel, daß es sich hier um Urgestein in der sakramentalen Initiationspraxis der Kirche handelt,[3] das in seiner Selbstverständlichkeit indes auch nicht allzuviel Anlaß zu reflexer Einzelsondierung bot. Bezeichnenderweise gehören die ersten Unklarheiten, die über die Handauflegung bezeugt sind, nicht in den Bereich dessen, was wir als spezifische Firmtheologie bezeichnen würden. Um in den Schwierigkeiten des Ketzertaufstreites ein bequemeres Mittel zur eindeutigen Bestimmung der Kirchenzugehörigkeit zu haben, als es die Taufe darstellt, wertet der anonyme Traktat «De rebaptismate» die Taufe zugunsten der die Kirchengemeinschaft eigentlich konstituierenden Handauflegung ab. Immerhin wird man beachten müssen, mit welcher Selbstverständlichkeit hier die Zeichensprache der Handauflegung auf die Kirchengemeinschaft hin verstanden wird.[4] Im übrigen bleibt die Firmung mit der Taufe so selbstverständlich verbunden, daß wir dafür hier keinen eigenen Nachweis führen müssen.

Schwierig indessen auch für das Verständnis dessen, um was es in der Firmung geht, ist die Verflochtenheit dieses einfachen Doppelaufbaus von Taufe und Handauflegung mit einer Reihe weiterer Riten, die ebenfalls in die älteste Zeit zurückreichen: Salbung und Versiegelung mit dem Kreuz. Das Verständnis der christlichen Initiation als Salbung mit dem Geist, der auch Jesus zum Christus salbte, geht schon auf das NT zurück,[5] ohne daß man aus dieser Bildsprache schon einen eigenen Salbungsritus nachweisen könnte.[6] Ebenfalls vom NT bezeugt ist das Verständnis der Initiation als eschatologische Versiegelung.[7] Diese theologisch vielsagenden Bilder haben jedenfalls sehr früh ihren Niederschlag in der Fassung der Initiationsriten gefunden, freilich nicht einheitlich im ganzen Gebiet der Kirche. Der Versuch, diese der ursprünglicheren Zweieinheit von Taufe und Handauflegung zugewachsenen Riten liturgiegeschichtlich

zu verfolgen und ihren Ansatz im Gesamtritus genau zu bestimmen,[8] dürfte dogmatisch gesehen nicht allzuviel zu einer Klärung beitragen, da man den Vorgang so stark als Einheit empfunden hat. Innerhalb dieser verschlungenen Entwicklung wird man aber nicht so leichthin die Tatsache übersehen dürfen, daß in weiten Teilen der Kirche, vor allem im Osten, die Salbung den ursprünglichen Handauflegungsritus sogar verdrängen konnte. Der Dogmatiker kann eigentlich doch nur mit einiger Bestürzung feststellen, daß in der ersten reflexen Firmtheologie des Ostens bei Kyrill von Jerusalem die Initiationshandauflegung und damit vor allem die sie bezeugenden Schrifttexte gar keine Rolle spielen.[9] Es bleibt noch zu erwähnen, daß die scholastische Firmtheologie, was diesen Punkt angeht, einen ähnlichen Befund aufweist. Was aber angesichts dieser Vielfältigkeit und Uneinheitlichkeit des Ritus besonders ins Gewicht fällt, ist die Tatsache, daß sich doch überall eine relativ klare Vorstellung hinsichtlich der grundsätzlichen Zweistufigkeit der Initiation findet, gleichgültig ob und wie man die größere Zahl der einzelnen Riten aufteilt.

Wachstum der Taufgnade

Die Übereinstimmung in der grundsätzlichen Zweistufigkeit der vollen Einweihung ins christliche Leben ist allerdings auf den ersten Blick hin das einzig Gemeinsame in der theologischen Lehrtradition. Osten und Westen sind sich freilich in der alten Zeit einig, daß beide Stufen auch zeitlich – wenigstens im Normalfall[10] – in *einer* Feier verbunden sind. Die spätere, bis heute gebliebene Trennung im Westen läßt sich historisch leicht als sekundäre Entwicklung erweisen. Das gewiß nicht unbegründete Festhalten an der bischöflichen Spendung der Firmung – freilich nicht ohne eine Versteifung hinsichtlich dieser Notwendigkeit[11] – hat zur zeitlichen Trennung geführt. Aber mit der Feststellung, daß diese Entwicklung historisch sekundär war, ist über ihren Wert an sich noch nichts gesagt. Man wird im Gegenteil der westlichen Praxis angesichts des Normalfalls der Kindertaufe den Vorzug geben, ohne die östliche Praxis zu verurteilen. Die folgenden Überlegungen sollen dieses Urteil noch belegen. Ganz anders stellt sich aber die Frage hinsichtlich der Erwachsenentaufe.

Es ist gar nicht zu übersehen, daß der Unterschied in der Praxis – verbunden mit der Taufe oder getrennt von ihr – bei aller gemeinsamen Anerkennung der Zweistufigkeit in der Einführung ins christliche Leben schon vor aller theologischen Reflexion unterschiedliche Vorstellungen erweckt hat, die sich bei der theologischen Deutung des Vorgangs bemerkbar machen mußten. Im Geltungsbereich der gemeinsamen Spendung konnte man das Verhältnis eigentlich nur im Sinn einer komplementären Polarität beider Vorgänge bestimmen. Die Trennung legte eine Ausdeutung im Sinn einer Wachstumsanalogie nahe: Die Firmung ist das Sakrament der voll entfalteten christlichen Reife. Die scholastische Firmtheologie zehrt durchweg von dieser Auffassung, in der Firmung ein *augmentum gratiae baptismalis* zu sehen. Diese Deutung leidet aber darunter, daß es schwer ist, den Sinn eines solchen einmaligen, ereignishaften Wachstums klarzumachen. Wachstum ist stetige Entfaltung aus der lebendigen Kraft eines Anfangs. Die Reife ist zwar ein neuer Zustand. Aber die Reife selbst wieder in ein Ereignis hinein zu verlegen, heißt im Grund doch, die Analogie zu leugnen, von der man ausgegangen ist: das Wachstum aus der lebendigen Kraft des Anfangs. Etwas anderes ist die Notwendigkeit, ein solches Wachstum durch die entsprechende Nahrung zu ermöglichen. Wenn man nun Taufe und Eucharistie in diesem Verhältnis sehen muß, dann muß der Platz der Firmung noch undeutlicher werden.[12] Es ist also nicht sehr verwunderlich, daß im Verständnis der Firmwirkung nur ein sehr unanschauliches, blasses augmentum gratiae übrigbleibt.[13]

Für die Frömmigkeit wurde diese Blässe zwar überfärbt durch die Verbindung der Firmung mit der «besonderen Gabe» des Heiligen Geistes. Das liegt in der Linie der alten Liturgie und der patristischen theologischen Besinnung auf die Firmung. Aber die inzwischen eingetretene Trennung von Taufe und Firmung mußte hier die ohnehin nicht so große Begabung der westlichen Christen dem Heiligen Geist gegenüber noch herabsetzen. An sich brauchte es nicht nachteilig zu sein, die Firmgnade als *donum speciale Spiritus Sancti* (spezielle Gabe des Heiligen Geistes) zu deuten. In dieser Richtung liegt die deutlichste Aussage des außerordentlichen Lehramtes über die Firmung.[14] Das II. Vatikanum greift sie wieder auf,[15] bezeichnenderweise mit einer ekklesiologischen Vertiefung. Aber es sagt auch nicht anschaulicher, worin denn die «vollkommenere Verbindung mit der Kirche» durch die Firmung bestehe. Gerade das müßte die Theologie aber deutlicher zu ergründen suchen, warum dem Getauften durch einen kirchlich-sakra-

mentalen Akt noch einmal ein *speciale donum* des Geistes gegeben werde.

Wie schon angedeutet, ging aber aus diesem an sich richtigen Verständnis der Firmung als *donum speciale* des Heiligen Geistes nicht *nur* eine Förderung des pneumatischen Verständnisses des christlichen Lebens hervor. Das Verständnis des *donum speciale* ist zunächst einmal darauf angewiesen, daß der Heilige Geist grundsätzlich und schlechthin seiner trinitarischen und heilsgeschichtlichen Eigenart gemäß als *donum* erkannt ist, damit er nicht in die Rolle eines Spezialisten absinke. Mit anderen Worten: Die seelsorglich richtige Trennung von Kindertaufe und Firmung führte – übrigens von tieferen trinitätstheologischen Voraussetzungen der westlichen Theologie her[16] – zu einer Minderung der Funktion des Heiligen Geistes in der Initiation: Die Taufe wurde durchweg nicht, wie es bei der Trennung von Taufe und Firmung besonders wichtig gewesen wäre, im Hinblick auf die Eigenart des Heiligen Geistes als der Heilsgabe schlechthin gesehen.

Und wenn man bei der Firmung von einem *speciale donum* sprach, so blieb doch gerade das «Spezielle» undeutlich, weil man es nicht von dem Fundament her entwarf, daß der Heilige Geist die Heilsgabe schlechthin ist. So konnte man das *donum speciale* in seinem speziellen Sinn nicht von der mit der Taufe gegebenen Rechtfertigungsgabe des Geistes abheben.

Rückkehr zur patristischen Theologie der Firmung?

Aus diesem Dilemma heraus ist es verständlich, wenn man in der Gegenwart eine so schwer verständliche Firmtheologie im Sinn eines *augmentum gratiae baptismalis* zu überwinden suchte, indem man zu älteren Quellen zurückkehrte.[17] Von einem Wachstum konnte ja bei der in derselben Nacht empfangenen Taufe und Firmung nicht gut die Rede sein. Zweifelsohne zwang auch hier die Praxis zu einem Verständnis, das ihr entsprach: Die Zusammengehörigkeit von Taufe und Firmung mußte hier enger gesehen werden. Und diese Praxis kann immerhin ein neutestamentliches Alter für sich in Anspruch nehmen. Taufe und Firmung sind die eine, in sich zusammenhängende Initiation. Aber wie ist der Zusammenhang? Daß sich in dieser Sicht die Firmung komplementär zur Taufe verhält, haben wir schon kurz erwähnt. Es muß noch unterstrichen werden, daß in einer Zeit, die sich noch gar keine Gedanken über das Nebeneinander von sieben Sakramenten machte, auch das Interesse an einer begrifflich genauen Scheidung der beiden Stufen der Initiation nicht allzu brennend war. Auch von da aus wird es dann allerdings noch einmal bedeutsam, daß man doch bewußt zwei Stufen unterschied.

Innerhalb der so gesteckten Grenzen wird man dann verschiedene Variationen des Themas von der «Vollendung» der Taufe durch die Firmung antreffen können.[18] Diese Variationen schließen sich nicht unbedingt gegenseitig aus, sie brauchen auch nur mehr oder weniger deutlich zu sein. Man findet die Anwendung dieser patristischen Anregungen in der heutigen Besinnung auf die Firmung etwa in folgenden Gedanken:

1. Die Taufe stellt mehr den Sündennachlaß dar, die Firmung die positive Lebensgabe durch den Geist.

2. Die Firmung ist die Versiegelung des Getauften, weil sie den Geist in Fülle verleiht.

3. Taufe ist Schicksalsgemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus, Firmung gibt Anteil an seiner messianischen Geistweihe.

4. Taufe und Firmung verhalten sich wie österliches und pfingstliches Mysterium.

Bei näherem Zusehen wird man aber wohl merken, daß mit diesen an sich schönen Gedanken die Schwierigkeiten noch nicht gelöst sind, auch dann und gerade dann, wenn es einem nicht um begriffliche Haarspaltereien geht.

Gegenüber der ersten These müßte man doch fragen, ob nicht die Taufe die Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten *und* auferstandenen Herrn darstelle und bewirke und wieso denn die Zweistufigkeit eines Ritus wirklich zwei Sakramente begründen könne, wenn es sich um eine einzige zusammengehörige Wirklichkeit handelt.[19]

Zur zweiten Lösung: Die sakramentale Übereignung des Menschen an Christus in der christlichen Initiation ist schon in der Theologie des NT als eschatologische Versiegelung durch den Geist Christi aufgefaßt.[20] Indes stellt die Differenzierung, der diesen Vorgang als «Firmung», also zweite Stufe der Initiation, betrachtet, doch wohl eine sekundäre Entwicklung dar.[21] Wodurch würde z. B. der Christ, der Taufe und Firmung getrennt empfängt, eschatologisch «mehr» versiegelt, als es schon durch die Taufe geschehen ist? Wäre die Versiegelung eine eigene Stufe? In dieser sekundären Entwicklung scheint freilich der Begriff des «Siegels» auch eine Veränderung erfahren zu haben: die Firmung besiegelt das, was in der Taufe

geschehen ist: Firmung ist Siegel auf die Taufe. Aber wozu bedarf es da eines Siegels? Ein solches muß doch von der Sache her einleuchtend sein.

Die christologisch-pneumatologische Sicht der Firmung des Bischofs Kyrill von Jerusalem – denn seiner Theologie sind die Gedanken der dritten These entnommen[22] – scheint freilich die tiefste Theologie der Firmung in der patristischen Zeit zu sein, weil sie Christologie und Pneumatologie nicht trennt, sondern vereint. Indes so bildhaft überzeugend der Vergleich zwischen dem aus dem Jordan aufsteigenden und dann den Geist empfangenden Christus einerseits und dem *nach* der Taufe zu salbenden Christen andererseits sein mag, empfängt denn die christliche Taufe ihr Wesen nicht daher, daß der Geist schon über dem Wasser schwebt? Ist denn das eine Christusmysterium geteilt in ein mysterium paschale und ein messianisches Geistmysterium? Das wäre zugleich auch die Frage, die an die vierte Verhältnisbestimmung zu richten wäre, sofern man das Verhältnis von österlichem und pfingstlichem Mysterium als Unterschied zwischen dem *erst* auferstandenen und *dann* geistsendenden Kyrios bestimmen würde. Angesichts dieser Fragen verstärkt sich der Eindruck: Das eigentlich Erstaunliche des Väterzeugnisses liegt in der selbstverständlichen Klarheit darüber, daß die Initiation zweistufig ist. Die Vätertheologie bietet weniger Hilfen, wenn es darum geht, die Zweistufigkeit vom Wesen des in der Kirche geschenkten Heiles her zu begründen.

Österliches und pfingstliches Mysterium

Dennoch scheint es mir bei der Frage nach dem Verhältnis von Taufe und Firmung um das Verhältnis von Ostern und Pfingsten zu gehen. Sowohl die neutestamentliche Exegese als auch die Liturgiewissenschaft stoßen uns darauf hin, daß dies Verhältnis alles andere als theologisch klar ist. Selbst wenn die geradezu barbarische Vorstellung, Pfingsten sei das Fest des Heiligen Geistes, zugunsten einer mehr christologisch-heilsgeschichtlichen Theologie aller christlichen Feste überwunden ist, trennen wir den Inhalt vielfach doch so: Ostern ist die Verherrlichung Christi – Pfingsten hat die Sendung des Geistes durch den erhöhten Kyrios zum Inhalt. Dieser Sicht steht aber eine ältere Feier der Pentekoste gegenüber, die trotz der Kenntnis von Apg 1–2 gar nicht auf den Gedanken einer solchen Abhebung und Trennung gekommen ist.[23] Sie feierte nicht nur Tod und Auferstehung als Einheit – bis dahin sind wir schon wieder mitgegangen –, sondern in dieselbe Einheit gehörte auch die Geistsendung hinein. Dem entspricht auch die neutestamentliche Verkündigung, wie sie am pointiertesten bei Jo zum Ausdruck kommt:[24] Die Geistsendung kommt nicht als neue Heilsveranstaltung zum Ostermysterium noch hinzu, sondern sie ist das tiefste und eigentlichste Heilsmoment der Verherrlichung Jesu.

Haben wir nun demgegenüber in der Apg einfach eine andere Theologie, die die Geistausgießung um 50 Tage von Ostern trennt? Oder geht es auch in der Apg nicht um eine so simple Aufteilung des einen Christusmysteriums, sondern um eine sehr differenziertere Frage der Heilsgeschichte, die übrigens auch gerade wieder bei Jo[25] anzutreffen ist, der Ostern und Geistsendung so sehr als Einheit konzipiert?

Das geschichtlich gesehen Interessanteste an Ostern ist doch wohl dies: Obwohl alles erfüllt ist, geht es doch noch einmal weiter, gibt es noch eine Geschichte.[26] Die Kirche lebt einerseits im Mysterium der restlosen österlichen Vollendung, im «Ein für allemal»[27] des Beim-Vater-Sein Jesu. Andererseits ist das gerade der Raum ihrer Freiheit, in dem das eine Christusmysterium Gestalt gewinnen kann. Anders ausgedrückt: Gerade damit die österliche, unüberbietbare Vollendung allen zuteil werden kann, geht es nach Ostern doch noch weiter. Aber das ist nicht primär die Geschichte vieler einzelner, sondern die Geschichte der Kirche, die Geschichte einer Familie um ihren ersten Bruder herum. Eben um dieses Gestalt-Werden der Kirche geht es der Apg: um diese Gestalt nicht über Ostern hinaus – über Ostern hinaus führt von der Qualität der Vollendung her gesehen nichts mehr –, sondern von Ostern her. Aber diese Geschichte ist nicht ein bißchen Nachgeplänkel mit Theaterdonner, sondern die Kirche ringt um ihre Gestalt, und in all dem Ringen ist nicht sie es, die es schafft, sondern der Geist, der durch sein Charisma die Kirche aufbaut, wie *er* will. Freilich auch der Geist, der die Apostelkirche nie mit seinem Charisma im Stich lassen wird.

Es legte sich hier natürlich schon die Frage nahe: Wie bezieht die Kirche den Menschen in diese Polarität ihrer eigenen österlichen Christuswirklichkeit ein: in diese Polarität, die einerseits in ihrer Gemeinschaft mit dem vollendeten Christus beim Vater, der schon alles für sie getan hat, besteht – und andererseits darin, daß es den Raum gibt, in

dem diese Heilsgemeinschaft doch in einem echt menschlichen Sinn immer wieder *werden* kann?

Apg 8,14–17: Die Handauflegung in Samaria

Es scheint, daß Apg auch darauf implizit eine Antwort gibt. Wir setzen hier die Erkenntnis voraus, daß das Motiv für den Bericht von Apg 8,14–17 nicht in der Absicht besteht, eine Belehrung über die Firmung zu geben. Dennoch bleibt er die klassische Belegstelle für die Firmung, gerade in dem größeren Zusammenhang, in dem er steht. Christ-Werden und in den Dienst des Charismen verleihenden Geistes einbezogen zu werden, sind für die Apg wesentlich miteinander verbunden.[28] Gerade diese mit dem Christwerden verbundenen Charismen bleiben aber in Samaria solange aus, als diese neue Missionskirche, in der Christus verkündet und die Taufe bereits gespendet wurde, nicht in persönlichen Kontakt mit der Apostelkirche getreten ist. Der persönliche Kontakt mit der Apostelkirche, durch die Handauflegung des Petrus und Johannes vermittelt, löst erst die charismatische Fruchtbarkeit der Gemeinde aus. Freilich sind die Charismen nicht dinglich an die Handauflegung gebunden. Der Geist wirkt, wie *er* will.[29] Aber der Geist wirkt doch eben in der Apostelkirche. Sie ist der Raum, in der das österliche Heilsmysterium Christi seine Gestalt gewinnen wird und kann. Ihr Aufbau erfolgt, gerade in seiner jeweiligen Geschichtlichkeit, durch die Charismen des Geistes, desselben Geistes, der die Heilsgabe schlechthin ist, der aber auch jeden einzelnen innerhalb der immer mehr Christus werdenden Kirche jeweils in seinen besonderen Dienst nimmt.[30]

Darin erscheint auch eine Antwort auf die Frage nach einer von der Sache her, d.h. hier ekklesiologisch begründeten Zweistufigkeit der Einbeziehung des Menschen in die Kirche: Die Kirche bezieht den Menschen in ihr einziges vollendetes christologisch-pneumatisches Ostermysterium ein, indem sie ihn in der Taufe Christus übereignet. Sie nimmt ihn in die Sorge um die konkrete geschichtliche Gestalt dieser Kirche, der das Christusmysterium aufgetragen ist, auf und befähigt ihn zum aktiven Mitaufbau, indem sie ihn in der Firmung in die konkrete, apostolisch verfaßte Communio in persönlicher Weise einbezieht.

Von da aus gesehen erhält die traditionelle Aussage über die Firmgnade ihre Bestätigung: Die Firmung verleiht den Geist zum Zeugnisgeben. Nur müßte diese Auskunft von ihrer Isolierung gelöst werden, die in der traditionellen Vorstellung, wie wir sahen, darin besteht, daß diese Ausrüstung mit dem Charismengeist einerseits zu individualistisch und nicht ekklesiologisch genug gesehen wird, und andererseits darin, daß man die Voraussetzung der Mitteilung des besonderen Charismengeistes übersieht: die Mitteilung des Geistes als die Heilsgabe in ihrer österlichen Fülle, die bereits in der Taufe geschieht. Die Firmbeziehung zum Geist setzt die grundsätzliche Taufbeziehung schon voraus.

Von diesem Verständnis der Firmung her wäre es aber wohl nicht allzu schwierig, eine Antwort auf den liturgischen Ort ihrer Spendung zu geben. Wegen ihrer den Menschen so sehr in seiner persönlichen Eigenart ansprechenden und fordernden Seite, ist ihre Trennung von der Taufe richtiger, wo es sich um die Kindertaufe handelt. Dennoch bleibt auf der anderen Seite die Firmung auch bei dieser Trennung im echten Sinn Teil der Initiation.

Bei der Aufnahme des Erwachsenen können die beiden Aspekte jedoch sinnvollerweise nur miteinander verbunden werden, da das Hingegebensein an Christus die zur Mitarbeit bereite Bejahung seiner jeweils konkreten Kirche komplementär fordert. Nur die Verbindung beider Stufen ist in diesem Fall die natürliche Voraussetzung für die die Initiation vollendende Aufnahme in die eucharistische Communio. Um der geschlossenen Aussagekraft einer so verstandenen Initiation willen sollte man in diesem Fall die Aussagekraft, die in einer bischöflichen Spendung der Firmung gewiß gerade im Fall einer Erwachsenentaufe läge, doch lieber auf den nachgeordneten Platz zurückstellen.

[1] Zur Bedeutung der bischöflichen Spendung vgl. J. Neumann, Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums (Meitingen 1963).

[2] De bapt. c. 8: CSEL 20, 207f.

[3] Wir verzichten auf die in Handbüchern und einschlägigen Werken leicht zugänglichen Einzelzeugnisse. Zusammenfassende dogmengeschichtliche Darstellung siehe bei B. Neunheuser, Taufe und Firmung: Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. v. M. Schmaus, J. Geiselmann, A. Grillmeier, Bd. IV, Fasz. 2 (Freiburg 1956) 101–110. Ferner: A. Adam, Firmung und Seelsorge (Düsseldorf 1959) 21–54.

[4] De rebapt. 10 (Hartel: CSEL 3, Appendix 82).

[5] 2 Kor 1,21f; 1 Jo 2,20.27.

[6] R. Schnackenburg, Johannesbriefe (Freiburg [2]1963) 152f.

[7] 1 Kor 1,22; Eph 1,13.

[8] Vgl. H. Elfers, Gehört die Salbung mit Charisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?: Theol. u. Glaube 34 (1942) 334–341, in der Auseinandersetzung mit

B. Welte, Die postbaptismale Salbung, ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der Alten Kirche = Freiburg. theol. Studien 51 (Freiburg i. Br. 1939).

[9] Cat. myst. 3: PG XXXIII, 1087–1094.

[10] Trennung gab es z. B. bei Nottaufen. Vgl. Synode von Elvira: DS 120.

[11] Vgl. etwa DS 215 (Innozenz I.). Der bewußten Berufung auf Apg 8, 14–17 scheint aber eine Periode unreflexer Praxis vorauszugehen, die den Bischof selbstverständlich als den ansieht, der in seine Kirchengemeinschaft aufnimmt.

[12] Man muß sich natürlich grundsätzlich über die Grenze der Wachstumsanalogie im klaren sein. Es handelt sich nicht um einen biologischen Prozeß, sondern um ein Wachstum durch personale Begegnung, in dem Christus im personalen Sinn «Nahrung» ist.

[13] Man vgl. etwa die ausgesprochene Dürftigkeit der Trienter Firmungsaussagen: DS 1628–1630.

[14] DS 1319: «der Heilige Geist wird zur Stärkung gegeben, wie er den Aposteln am Pfingstfest gegeben wurde, so daß der Christ mit Mut Christi Name bekennt.»

[15] Const. de Eccl., c. 2, n. 11: «Durch das Sakrament der Firmung werden sie vollkommener der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet. So sind sie in strenger Weise verpflichtet, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen.»

[16] Der trinitätstheologische Ansatz von der Einheit des göttlichen Wesens in der Nachfolge Augustins korrespondiert in der Gnadenlehre mit der Tendenz, sich stärker für die geschaffene Wirkung zu interessieren, deren Causa efficiens (Wirkursache) nur die ganze Trinität sein kann.

[17] Über die Positionen in den Diskussionen der französischen Theologie in dieser Frage informiert P. de Vooght, Discussions récentes sur la Confirmation: Paroisse et Liturgie (1954) 409–413. – In der anglikanischen Theologie ging eine Kontroverse zwischen G. Dix, The Theology of Confirmation in relation to Baptism (Westminster [3]1953) und L. Thornton, Confirmation. Its Place in the Baptismal Mystery (Westminster 1954) einerseits und G. Lampe, The Seal of the Spirit (London 1951) anderseits. – Beeinflußt von Dix zeigt sich in der reformierten Theologie: M. Thurian, La Confirmation. Consécration des laïcs (Neuchâtel und Paris 1957). Dort auch eine sehr ausführliche Bibliographie.

[18] Vgl. A. Adam (Anm. 3) 39f.

[19] Vgl. etwa Apost. Konstitut. 7, 22, 2: Funk I, 406. – Siehe auch Neunheuser, Taufe und Firmung, 101. Vgl. dazu die Überlegungen für eine heutige Deutung der Firmung bei K. Rahner, Kirche und Sakramente = Quaestiones disputatae 10 (Freiburg i. Br. 1961) 46–52.

[20] Vgl. 2 Kor 1, 22; Eph 1, 13f.

[21] Vgl. A. Adam aaO. 48–50, und die grundlegende Untersuchung von F. Dölger, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums V, 3–4 (Paderborn 1911).

[22] Cat. myst. 3, 1–2: PG XXXIII, 1088f. Ähnliche Gedanken findet man heute vor allem bei E. Schillebeeckx, Christus, Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960) 163–173.

[23] Vgl. die Untersuchung von R. Cabié, La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles (Tournai 1965).

[24] Vgl. etwa Jo 7, 39.

[25] Vgl. die Parakletsprüche.

[26] Vgl. Lk 24, 44–49.

[27] Hebr 9, 12 und öfter.

[28] Vgl. in diesem Zusammenhang 19, 6 und 10, 44. Das Staunen resultiert hier aus der Tatsache, daß der Geist schon vor der Taufe kommt.

[29] Nicht umsonst steht die Perikope 8, 14–17 im größeren Zusammenhang der Simon-Magusgeschichte, die es klarmacht, daß die Apostel nicht über den Geist verfügen, sondern daß es umgekehrt ist.

[30] Die lang eingewurzelte Abneigung der kath. Exegese, diese Stelle auf den «Charismengeist» zu deuten, besteht ohnehin nicht mehr. – Vgl. J. Gewiess, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte = Breslauer Studien zur historischen Theologie, N. F. V (Breslau 1939) 128. – A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte = Regensburger NT 5 (Regensburg [3]1956). – H. Schlier, Die Zeit der Kirche (Freiburg i. Br. 1956) 116.

WILHELM BREUNING

Geboren am 15. Mai 1920 in Sobernheim (BRD), 1948 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Trier und Bonn, doktorierte 1954 in Theologie, ist Dogmatikprofessor an der Universität Trier. Er veröffentlichte: Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona und arbeitet an der Trierer Theologischen Zeitschrift mit.

Luciano Borello

Liturgiereform und Kirchenmusik in Italien

In Italien hat die Liturgiereform die Seelsorgearbeit auf dem Gebiet des Kirchengesanges nicht überrascht. Die cäcilianische Bewegung hatte in kluger und intensiver Arbeit das Erdreich dafür vorbereitet und nicht verachtenswerte Früchte gezeitigt. Dennoch läßt sich nicht bestreiten, daß die Promulgation der letzten Dokumente über die Liturgiereform[1] zu einer völlig neuen Ausrichtung sowohl des musikalischen Schaffens wie der pastoralen Arbeit geführt hat.

Wenn man den heutigen Stand der Dinge kurz umreißen will, so muß man infolgedessen die verschiedenen Etappen unterscheiden, die das Problem seiner Reifung entgegengeführt haben. Sie lassen sich wie folgt einteilen: A) Die Zeit vor der Instruktion von 1958; B) Von 1958 bis zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums; C) Die heutige Lage.

Um der größeren Klarheit und Kürze willen werden wir unsere Ausführungen auf den Kirchengesang beschränken, der in direkter Beziehung zur Meßfeier steht.

A. Bis 1958 umfaßte das Repertoire des kirchlichen Volksgesanges einzig:

1. Die lateinischen Gesänge des Meßordinariums und dazu noch einige Hymnen, Sequenzen und die Antworten im Dialog zwischen dem Zelebranten und den Ministri.[2]

2. Lieder in italienischer Sprache für die gesprochene Messe.[3]

Inbezug auf die erste Gruppe ist zu bemerken, daß trotz des lobenswerten Eifers der Seelenhirten nur verhältnismäßig wenige Pfarrgemeinden zu einem Repertoire und zu einer Ausführung gelangten, die den Ansprüchen zu genügen vermochten.

Bei der zweiten Gruppe bestand der Nachteil darin, daß diese Lieder grundsätzlich am Rande der eigentlichen Liturgiefeier zu verbleiben hatten und sich damit begnügen mußten, der Zelebration als «Kommentar» zu den verschiedenen Elementen der Meßfeier zu dienen: Introitus (Gloria), Offertorium (Sanctus, Agnus Dei), Communio, Schluß.

Das ist (vielleicht) der Grund dafür, daß sie nicht stark aufkamen.[4]

B. Mit dem Erscheinen der Instruktion über die Kirchenmusik und die Liturgie (1958) stand die Seelsorge vor neuen Perspektiven. Es war ein Repertoire von Gesängen zu schaffen, die sich in die Liturgie enger einfügen würden.

So kam es zu einer reichen Produktion von Gesängen für die stille Messe, die in kurzer Zeit auch Gemeingut eines ansehnlichen Teiles der italienischen Pfarreien wurden.[5]

Bis heute sind das immer noch die am meisten verbreiteten Gesänge, vor allem dank zweier Faktoren:

– die Neuheit der musikalischen Form: es handelt sich um responsoriale Gesänge;
– der entscheidende Einfluß der Schallplatten, die ihre Erlernung erleichterten: alle verzeichneten Gesänge wurden auf Schallplatten aufgenommen.

Wenn diesen Gesängen einerseits das Verdienst zukommt, in vielen traditionell zurückhaltenden

Gemeinden «das Eis gebrochen» zu haben, zeigten sich andererseits sehr bald ihre Grenzen, und zwar aus folgenden Gründen:
– in der Mehrheit handelt es sich um musikalisch minderwertige Gesänge;
– die (zuletzt ausschließlich) responsoriale Form hat nach und nach den Gesang der Gemeinden ungebührlich verflacht (und damit verarmen lassen);
– die wenig einsichtsvolle Begeisterung für «die neuen Gesänge» hat die Aufmerksamkeit vom lateinischen Liedgut, das für manche Gemeinschaften ein gültiges Instrument zu aktiver Beteiligung war, abgelenkt;
– die ungenügende Vorbereitung der Seelsorger und die mangelnde Einsicht der Verantwortlichen verhinderten es, daß aus dem allzureichen Angebot, das meistens praktischen Bedürfnissen oder kommerziellen Erwägungen entsprang, eine passende Auswahl getroffen wurde.

So läßt es sich zum Teil erklären, daß Musiker und viele «Wohlmeinende» gegen eine Produktion, die zu unrecht mit der «von der Liturgiereform gewollten neuen Musik» identifiziert wurde, heftig reagierten.

Auch haben die Versuche, die Produktion einzudämmen, bis heute noch zu keinen befriedigenden Ergebnissen geführt.[6]

Einen besonderen Hinweis verdienen die verschiedenen Versuche zum Psalmengesang in italienischer Sprache,[7] auch wenn sie in mancher Hinsicht nach dem für die andern Gesänge geltenden Maßstab bewertet werden können, da sie unterschiedslos innerhalb und außerhalb der Liturgie gebraucht werden. Trotz ihrer großen Verbreitung scheint es uns, das Problem liege heute offener zutage als je. Ein Problem, das sich nicht mit kindischer Nachahmung von Formen (oder mit übermäßiger Polemik) lösen läßt, sondern nur durch ernstes Nachdenken über den Wert und die Funktion des Psalmes in der Liturgie.

C. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums und der Beginn der von der Instruktion «Inter Oecumenici» sanktionierten Reform bedeuten eine neue Wende mit leicht voraussehbaren, aber schwer zu bewertenden Folgen.

Es sind dabei folgende Fragepunkte zu berücksichtigen:

1. Die Reform bezieht sich nicht nur auf den Gesang der Gläubigen, sondern auf den Gesang der ganzen Liturgiegemeinde: Celebrans, Ministri, Schola und Volk.

2. Die Einführung der Volkssprache in die Liturgie hat unversehens das Problem des Propriumsgesanges aufgeworfen, der bis jetzt ausschließlich der Schola vorbehalten war.

3. Das heikelste (weil für die Musiker absolut neue) Problem jedoch ist die Frage nach den verschiedenen Strukturen und musikalischen Formen, die die Liturgiefeier erfordert.[8]

Das sind zu viele und zu verwickelte Probleme, als daß sie sich ernstlich von Personen behandeln ließen, die zwar von Eifer beseelt sein mögen, aber oft auf die Aufgabe nicht vorbereitet oder sonstwie daran verhindert sind, unter besten Bedingungen zu arbeiten. Und doch verlangte die Seelsorge, daß etwas geleistet werde, da nun eben die Liturgiereform ihren Anfang genommen hatte.

Das erklärt, warum nach kaum einem Jahr seit Beginn der Meßreform (7.3.1965) eine in quantitativer Hinsicht ungeheure Produktion in italienischer Sprache vorliegt.

Wenn wir sie untersuchen wollen, können wir sie so klassieren:

1. Die zahlreichsten Erzeugnisse betreffen das Ordinarium Missae, das bis heute mehr als fünfzehnmal vertont worden ist in Fassungen für das Volk[9] oder für die Schola allein[10] oder für Schola und Volk.[11]

Außer wenigen löblichen Ausnahmen handelt es sich jedoch um minderwertiges Zeug, das mit wenig Sinn für die Liturgie und dürftigem handwerklichem Können produziert wurde.

2. Für den Gesang des Propriums haben sich zwei Wege abgezeichnet:

a) die Vertonung des ganzen liturgischen Textes, wie er im Missale enthalten ist;[12]

b) die Reduktion der Antiphon auf einen kurzen Kehrvers, auf den Psalmverse folgen.[13]

Wenn wir auch den Ernst, der der Arbeit zugrundeliegt, anerkennen, so erlauben wir uns doch, die Güte der Ergebnisse stark anzuzweifeln.

Abgesehen von der Tatsache, daß bei der Redaktion des heutigen offiziellen italienischen Textes nicht auf seine Sangbarkeit geachtet wurde, muß das Problem der Funktionalität der einzelnen Gesänge des Propriums von Grund auf durchdacht werden.

3. Inbezug auf den Gesang des Zelebranten und der Ministri (Töne für die Lesungen, Orationen, die Präfation, das Vaterunser und die Dialoge mit der Gemeinde) blieb keine Zeit zur Überlegung. Die Bischofskommission für die Liturgie approbierte am 7.10.1965 bis auf weiteres die bereits vom Bistum Lugano gutgeheißenen Töne und

Melodien. Diese wurden nicht mit Begeisterung aufgenommen (vielleicht deshalb, weil sie so improvisiert eingeführt worden sind), doch läßt sich erst aus der Erfahrung heraus etwas darüber sagen.[14]

4. Inzwischen hat die Produktion von allgemeinen Gesängen für *missae dialogatae* abgenommen.[15]

5. Als bezeichnend erscheint das Interesse für Choräle und strophische Lieder, das neuestens wertvolle Früchte gezeitigt hat. Es lassen sich drei verschiedene Arbeitsrichtungen unterscheiden:

a) Transskription von alten (insbesondere deutschen) Chorälen, wobei man im wesentlichen sich treu an die musikalische und textliche Fassung hält;[16]

b) Adaptation alter Choräle an einen nach Inhalt und Form frei redigierten Text;[17]

c) Schaffung von strophischen Liedern, die dem Texte und der musikalischen Struktur nach eigenständig sind, auch wenn sie sich von lateinischen Texten inspirieren lassen.[18]

Die erste Lösung erscheint uns als die fragwürdigste, während die zweite und die dritte Lösung gute Aussichten zu bieten scheinen für die Schaffung eines sowohl textlich wie musikalisch einwandfreien Repertoirs. Überdies sind auf die verschiedenen liturgischen Zeiten abgestimmte Choräle und strophische Lieder für die Seelsorge von entscheidender Wichtigkeit.

Wir stehen somit vor einem beeindruckenden Erwachen der Tätigkeit, das vielleicht die Pioniere der cäcilianischen Bewegung in Italien einmal erträumt, aber nie in die Wirklichkeit überzuführen vermocht hatten. Können wir mit einem positiven Urteil schließen? Nur zum Teil. Leider entspricht der Quantität nicht immer die Qualität. Die Auseinandersetzungen zwischen den entgegengesetzten Gruppen zeigen nicht nur, daß keine Übereinstimmung in konkreten Werturteilen besteht (was nicht zu vermeiden ist), sondern vor allem auch, daß eine gemeinsame Verständigungsebene für einen Dialog fehlt.

Wer etwas leistet, handelt aus Instinkt, von den unabweisbaren Forderungen der Seelsorge getrieben! Wer kritisiert, verschanzt sich hinter bequemen oder immerhin nicht als richtig erwiesenen Positionen.

Sowohl auf liturgischem wie auf musikalischem und pastoralem Gebiet bedarf es klarer Ideen. Es braucht den Dialog und Erfahrungsaustausch und vor allem braucht es Direktiven, auch als Leitlinien für die Experimente, die angestellt werden. Darum begrüßen wir als ein sehr positives Faktum das Erscheinen der Zeitschrift «Il canto dell'assemblea».[19] Sie bezweckt, die allgemeine Forschung zu fördern und die Experimente auf ein klar erfaßtes Ziel hin zu orientieren. Das kann ein erster Schritt sein, auf den der Rest von selber folgt.

[1] Wir beziehen uns namentlich auf die Instruktion über die Kirchenmusik und die Liturgie vom 3. September 1958, auf die Konstitution «De Sacra Liturgia» des Zweiten Vatikanums und die Instruktion «Inter Oecumenici».

[2] Auf diesem Gebiet war die Lage sehr verschieden und ungleich. Doch gehörten zum Allgemeingut die «Missa de angelis» und die Requiemsmesse.

Sehr verbreitet (aber in weniger hohem Maße) waren zwei Volksmessen: die «Missa Cantate Domino» von Oltrasi und die «Missa Laus tibi Christe» von Caudana.

Zum Allgemeingut gehörten ferner verschiedene Gregorianische Hymnen und einige bekanntere lateinische Gesänge (wie: Lauda Sion, Pange lingua, Adoro te devote, Ave verum usw.).

[3] Unter den am meisten verbreiteten nennen wir: J. Haydn, Messa popolare (Firenze); L. Recife, La Messa dei fanciulli (Roma); D. Bartolucci, I canti del popolo per la Messa (Roma); M. Scapin, Canti per la Messa (Milano); M. Pagella, Canti per la Messa (Torino); N. Vitone, Cinque canti per la Messa (Torino).

[4] Eine Sammlung von Meßliedern verdient spezielle Erwähnung: Il popolo alle Messa (Milano). Sie bildet vielleicht den ernsthaftesten Versuch einer Sammlung von Liedern, die streng auf die liturgische Handlung hingeordnet sind. Leider aber hat sie keine große Verbreitung gefunden.

[5] Unter den bekanntesten sind zu nennen: Gazzera-Damilano, Canti liturgici per la Messa letta (Roma); Gazzera-Damilano, Fanciulli a Messa (Milano); Bosio-Lasagna-Loss-Stefani, Canti per la Messa dialogata (Torino); A.V. I canti dell'Assemblea (Bologna); Moneta-Molfino, Plebs sancta (Milano); N. Vitone, Cinque canti per la Messa (Messina); A.V., La Messa dei Fanciullo (Torino).

[6] Wir denken an die Statuten der Vereinigung ECAS (= Editori canti a scheda), die vorsehen, daß die zur Veröffentlichung bestimmten Lieder vorher vom musikalischen, sprachlichen und liturgischen Gesichtspunkt aus geprüft werden.

[7] Der ernsthafteste Versuch scheint uns in den «Trenta Salmi ed un Cantico» (Torino) vorzuliegen. Es handelt sich um eine Übersetzung aus dem hebräischen Urtext unter Verwendung der Singweisen Gelineaus und von Antiphonen italienischer Komponisten. In der vollständigen Ausgabe des «Salterio corale» sind die «einfachen Weisen» von Dusan Stefani hinzugefügt, die sich für den Wechselgesang eignen. Es fehlt auch nicht an andern Versuchen, unter denen wir den von Fr. Colombo, Salmi per l'anno liturgico (Brescia) erwähnen, aber im allgemeinen handelt es sich um (mehr oder weniger bewußte) Nachahmungen des von Gelineau gebahnten Pfades.

[8] In bezug auf diesen Punkt sehe man nach, was in den Fachzeitschriften: Eglise qui chante (Frankreich), Musik und Altar (Deutschland), Il canto dell'Assemblea (Italien) in Sondernummern veröffentlicht wurde.

[9] Die meisten von ihnen sind veröffentlicht in der Kartei ECAS, von Nr. 6/52 bis Nr. 6/115.

[10] Der wichtigste Versuch in dieser Hinsicht scheint die «Missa vulgaris» (prima, secunda, tertia, quarta) von P. Santucci zu sein (Bologna).

[11] Wir weisen auf die «Messa Vaticano II» von L. Picchi hin, die einstimmig ist, aber für zwei, drei und vier Stimmen im Wechselgesang mit dem Volk eingerichtet ist (Bergamo).

[12] Bezeichnende Beispiele sind erschienen in den Zeitschriften «Musica Sacra» (Milano) und «Ecclesia cantat» (Bergamo).

[13] Die Zeitschrift «Armonie di voci» (Torino) hat eine beträchtliche Anzahl davon veröffentlicht, gestützt auf das «Messale dell'Assemblea», das sich an den gleichen Grundsatz hielt.

[14] «Toni per il celebrante» (Bergamo), aufgenommen in das «Messale quotidiano latino-italiano» (Torino-Leumann).

[15] Die letzten Beispiele stammen aus dem Musikhaus Eco (Schede Ecas 6/121–124) und von Carrara (Ecas 6/102–110).

[16] Eine Anzahl davon ist auf der Ecas-Kartei des Musikhauses Eco (Milano) erschienen, doch die wichtigste Publikation ist die Ausgabe von 80 von P. Santucci transskribierten Bach-Chorälen (Bologna).

[17] Vgl. die von G. Stefani besorgten Adaptierungen, die in der Ecas-Kartei 10/24–28 erschienen sind.

[18] Das beste Liedgut wurde vom «Centro liturgico di Lugano» besorgt und ist zum Teil in der Ecas-Kartei erschienen.

[19] Die Zeitschrift wird vom «Centro Catechistico Salesiano di Torino-Leumann» herausgegeben in Verbindung mit den Zeitschriften: Eglise qui chante (Frankreich), Adem (Belgien), Musik und Altar (Deutschland), Katholische Kirchenmusik (Schweiz), Church Music (England).

Übersetzt von Dr. August Berz

LUCIANO BORELLO

Geboren am 2. Februar 1927 in Mango (Italien), Salesianer Don Boscos, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte am päpstlichen Athenaeum Salesianum, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift Catechesi. Er veröffentlichte: La Santa Messa azione sacra della comunità und arbeitet an der Rivista liturgica mit.

Domingo Cols

Liturgiereform und Kirchenmusik in Spanien

Dieser Beitrag zu «Concilium» will dem Bemühen dieser Zeitschrift, das in verschiedenen seiner Nummern zutage tritt, entsprechen: es soll die ganze Thematik der Kirchenmusik mit ihren Möglichkeiten und schon geleisteten Verwirklichungen in den Rahmen der vom Zweiten Vatikankonzil angeregten Erneuerung eingespannt werden.

Unsere Erwägungen werden drei große Etappen in Betracht ziehen.

Die Lage vor 1955

Mit der Veröffentlichung des Motu proprio «Tra le sollecitudini» (1903) Pius X. beginnt ein doppelter Weg der Erneuerung: die liturgische Bewegung, welche der ganzen Kulttätigkeit der Kirche die liturgische Feier der Geheimnisse des Lebens Christi als Mittelpunkt gibt und später mit der pastoralen Erneuerung verknüpft wird, sodann die Reform der Kirchenmusik nach den päpstlichen Weisungen. Leider gingen diese zwei Bewegungen nebeneinander her und begegneten sich erst nach langer Zeit.

Die Kirchenmusiker gaben ihren Bemühungen in dieser Epoche drei Richtungen.

Fürs erste begann die «Choralbewegung», deren Ziel es ist, die Schönheit und Heiligkeit der gregorianischen Melodien, welche den Ausdruck des liturgischen Betens der Kirche bilden, entdecken zu lassen. Da sich die Kirchenmusik in einer Zerfallszeit befand, ließ das Ergebnis nicht auf sich warten: einige Melodien wurden alsbald ein Teil des Volksgesangs. Gewisse Schwierigkeiten beeinträchtigten jedoch allmählich die Wirksamkeit der Bewegung: ihre Apostel schenkten den pastoralen Wirklichkeiten zu wenig Beachtung; zuweilen verfochten sie eine unrichtige Auffassung der liturgischen Feier, und oft trugen sie den tatsächlichen Fähigkeiten einer Gemeinde nicht Rechnung. Daraus ergaben sich die kleinen «Choraleliten», deren Tätigkeit sich am Rande der Gemeindefeier hielt.

In Verbindung mit dieser Bewegung bemühten sich die großen Musiker, die den Ruhm der kirchlichen Musikkunst bilden, den liturgischen Feiern Bedeutung und Glanz zu verleihen. Sie nahmen zu

diesem Zwecke zwei ausgezeichnete technische Mittel der Musik in ihren Dienst: die Polyphonie und die Orgel. Auch ihr Bemühen stieß mit der Zeit auf Hemmungen, weil sie zwei grundlegende Notwendigkeiten wenig beachteten, die uns die Pastoralliturgie später zum Bewußtsein gebracht hat: «die volle, bewußte, tätige Teilnahme» der Gläubigen an der Feier, und das «munus ministeriale» jedes Musikstückes im liturgischen Aufbau.

Und schließlich sind die zu erwähnen, welche der Notwendigkeit Rechnung trugen, dem christlichen Volk einen festlichen Ausdruck für sein Beten und seinen Glauben zu verschaffen und daher Volkslieder schufen, welche die Akte der Frömmigkeit ergänzen oder die «private» liturgische Feier begleiten sollten; man stützte sich dabei ohne Zweifel auf die Lage, welche durch die liturgischen Normen für das Gebiet der Musik bestand. Die Hauptschwierigkeit dieser Lieder lag darin, daß ihre Texte verschiedenen Gebetsformen, welche durch die Erneuerungsbewegung der Pastoral betont wurden, ungenügend entsprachen.

Trotzdem ist diese Epoche fruchtbarer Arbeit die Einleitung zu andern, sehr vorandrängenden Zeiten gewesen. Wir können es uns daher nicht versagen, hier die Namen einiger Musiker zu nennen, die uns am besten bekannt sind und der Kirche einen großen Dienst geleistet haben: J. Valdés, N. Almandoz, N. Otaño, G. M. Suñol, P. Donostia, P. Iruarrízaga, L. Romou, L. Millet, L. Urteaga, P. Prieto, P. Altissent, P. T. de Manzárraga usw.

Neue Epoche: von 1955 bis zur Liturgiekonstitution 1963

In Wirklichkeit hat diese Epoche eine Phase der Vorbereitung gehabt, die mit dem Jahre 1945 anhebt. Die liturgische Pastoral beginnt, die bedeutsamsten Sektoren der Kirche wieder lebensnah zu machen: der Realismus den Seelsorgsproblemen gegenüber, die biblischen Studien, die Erneuerung der Katechese stellen die Hirten vor das Problem, daß viele der Elemente im Musikschatz den Gegebenheiten nicht mehr entsprechen. In dem Augenblick, wo die Krise der Kirchenmusik ihren Höhepunkt erreichte, gab Pius XII. in seiner Enzyklika «Musicae sacrae disciplina» (1955) der volkstümlichen religiösen Musik den Zugang zur Liturgie frei. Damit beginnt eine Vielfalt von Kompositionen in dieser Richtung, zuweilen ohne Sinn für Ausgeglichenheit und Maß. Doch wäre einer so unvermeidlichen Erscheinung gegenüber nur eine ungetrübte Anstrengung am Platze, um die musikalische Fruchtbarkeit auf die richtigen Wege zu leiten. Augenblicklich fassen verschiedene Zentren liturgischer Pastoral und andere Institutionen die Aufgabe der Hirten ins Auge und stellen sich an die Spitze dieser Erneuerungsarbeit.

Das Institut Pius X. in Salamanca hat eine sehr verständige Unternehmung begonnen. Seine Bemühungen, die J. Rodriguez Medina vorzüglich leitet, haben in Tomás Aragüés den Schöpfer ausgezeichneter Volksmelodien gefunden, von denen sich einige als neu und in den Musikproblemen der heutigen Liturgie fast einzigartig erweisen, z. B. die Prozessionslieder.

Das Zentrum der liturgischen Pastoral in Barcelona, das alle Probleme der Pastoralliturgie in seine Tätigkeit einbezieht, faßt auch die verschiedenen Aspekte der Kirchenmusik nach dem Konzil ins Auge, und sein Einfluß reicht über die Grenzen Kataloniens hinaus auf ganz Spanien. Im Verein mit seiner Musikerequipe – A. Taulé, J. Ubeda, D. Cols – haben viele Musiker daran mitgearbeitet, die musikalische Atmosphäre der liturgischen Gemeinschaftsfeiern zu verändern.

Montserrat hat uns durch die Tätigkeit von Dom I. M. Segarra und D. G. Estrada Psalmen, Hymnen und Gesänge geschenkt, deren volkstümlicher Charakter vollkommen der musikalischen Überlieferung Kataloniens entspricht, so daß sie nunmehr alle liturgischen Feiern bereichern. Die Psalmtöne von Montserrat (Segarra) folgen der Grundstruktur des P. Gelineau, obwohl sie sich in ihrem Toncharakter davon unterscheiden. Eine erste Reihe dieser Psalmen ist für das Französiche bearbeitet worden.

Montserrat und das genannte C. P. L. von Barcelona stellen nebst einigen andern Zentren für die Verbreitung der Kirchenmusik, z. B. Hogar del Libro, eine Erscheinung hoher liturgisch-musikalischer Lebenskraft in einer Gegend dar, die durch große Meister jahrhundertelang wundervoll befruchtet worden ist.

Weiterhin müssen wir zwei Gruppen erwähnen, die französische Kirchenmusik dem Spanischen angepaßt haben. Es sind dies «Hechos y Dichos» (Taten und Worte); diese Gruppe steht unter der persönlichen Leitung von P. Gelineau und hat den Bischöfen ihre Psalmodieformen geboten, die sie an eine spanische Übersetzung angepaßt hat; wir werden noch auf sie zurückkommen. Die andere ist die Gruppe «Berit»; sie hat viele der reichen Melodien von P. Deiß bearbeitet.

Die Veröffentlichung einer allgemeinen Sammlung von Blättern, welche die Sammlungen der verschiedenen Verbreitungszentren ergänzt, hat die Türe für die Mitarbeit eines weiteren Kreises von Musikern des Landes geöffnet.

Die Zukunft

Seit der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution hat man auf dem Gebiet der liturgischen Musik Leistungen von endgültigem Charakter erzielen können; so sind z. B. die Stücke des Ordinarium Missae und einige Gesänge des Propriums vertont worden. Ob diese Arbeiten Aufnahme finden und dauern werden, hängt von vielen Faktoren ab und läßt sich nicht voraussehen.

Verschiedene Probleme verlangen jedoch eine gemeinsame Anstrengung der Hirten, Liturgiker und Musiker, damit der Weg der Erneuerung zur Reife gelangt und im Herzen der Versammlungen der Gläubigen Wurzel schlagen kann.

Solche Probleme sind:

Anpassung der Geisteshaltung und Einsatz der Kirchenmusiker im Geiste des Konzils. Dieses Problem stellt sich für unser ganzes Volk.

Überprüfung der Methoden für die musikalische Bildung an den kirchlichen Bildungsstätten.

Angesichts der reichen musikalischen Veranlagung des Volkes für das Volkslied und den volkstümlichen Gesang drängt sich das Bemühen auf, das Volk in die gesungene Liturgiefeier einzuführen. Ein vertieftes Studium der Eigenheiten der Volksmusik würde uns ungeahnte technische Aspekte entdecken lassen.

Die gesungene Rezitation der Psalmen an sich und als wesentliches Element der Meßgesänge. Hier müssen weitere Erfahrungen gesammelt werden; denn die Anpassung der Psalmodie des P. Gelineau hat wegen technischer Schwierigkeiten der spanischen Übersetzung keinen leichten Weg gefunden. Überdies muß zuerst die nahe Veröffentlichung des einheitlichen Psalmentextes durch die bischöfliche Kommission abgewartet werden, ehe man an neue diesbezügliche Versuche gehen kann.

Anderseits verlangt das Problem des «munus ministeriale» der Prozessionsgesänge der Messe ein eingehendes Studium ihrer Struktur und ihrer musikalischen Form.

Endlich verpflichten uns die Inspirationsquellen neuer Melodien zu folgender Überlegung. Wenn auch nicht klar ist, ob der Musiker immer etwas Neues sagen muß, so muß er doch etwas Interessantes sagen und zu den musikalischen Elementen passen, die eine Errungenschaft der neuen technischen Strömungen bilden und in die Kreise eingedrungen sind, welche für die künstlerische Erneuerung das feinste Empfinden haben.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

DOMINGO COLS

Geboren am 11. September 1928 in San Pablo de Ordal (Spanien), 1952 zum Priester geweiht. Er studierte am Konservatorium in Barcelona und an der Orgelakademie von Haarlem (Holland), er ist Kapellmeister an der Kathedrale von Barcelona, Konsultor der bischöflichen Liturgiekommission und Mitarbeiter an Phase.

Moira Kearny

Liturgiereform und Kirchenmusik in Südafrika

Bevor wir den bei uns erzielten Fortschritt und den heutigen Stand der Kirchenmusik zu bestimmen versuchen, müssen wir uns hier die Probleme vor Augen führen, die die Größe unseres Landes, seine Spaltung in so viele verschiedene Sprachgruppen und der geringe Bevölkerungsanteil der Katholiken stellen. Die katholische Bevölkerung umfaßt grob gerechnet 835 000 Afrikaner, die sechs oder sieben verschiedene Bantu-Sprachen sprechen, 300 000 Weiße und Farbige, die Englisch und Afrikaans sprechen und eine kleine Zahl von Indern und Chinesen – alles in allem eine gute Million.

Seit ihrer Bekehrung zum Glauben haben die Afrikaner in dem für die meisten Missionsländer bis in die neueste Zeit charakteristischen Stil in ihren eigenen Sprachen gesungen. Während der Priester für gewöhnlich an dem einen Ende der Kirche still die Messe las, begleitete ihn die Gemeinde mit Gebeten und Gesängen, die zuweilen sich auf das bezogen, was am Altare vorging. Die in Südafrika beliebten Lieder waren hauptsächlich deutschen und französischen Ursprungs, und die Bantu-Worte waren ihrem Versmaß und Rhythmus angepaßt, wobei nicht sehr auf Sprache und Stil geachtet wurde.

Jetzt, da die wirkliche Teilnahme der Gemeinde gefördert wird und die Volkssprachen in die Liturgie übernommen worden sind, bemüht man sich, eine passende Kirchenmusik für verschiedene Bantu-Sprachen zu schaffen. Am Lumku Missiologischen Institut in der Diözese Queenstown wurde jüngst eine erfolgreiche Konferenz abgehalten, an der eine begeisterte und repräsentative Schar von Lehrern, Komponisten und Priestern unter der Leitung von zwei führenden Autoritäten in afrikanischer Musik standen. Es wurden mehrere neue Messen afrikanischer Komponisten vorgelegt, von denen einige Stücke als wertvolle Beiträge und bedeutende Schritte in der Entwicklung der Bantu-Kirchenmusik begrüßt wurden.

Eines der größten Hindernisse für das Weiterkommen ist die Schwierigkeit, Leute zu finden, die noch eine intuitive Kenntnis des Bantu-Idioms bewahrt haben und dabei eine Musikkultur besitzen, die ihnen gut zu komponieren erlaubt. Mehr als jedes andere afrikanische Gebiet hat Südafrika unter der Verwestlichung seiner einheimischen Bevölkerung gelitten. Ein wichtiger Punkt, der sich aus der Lumku-Konferenz ergab, war die Einsicht, daß die Afrikaner es nötig haben, von den fortgeschrittensten europäischen Techniken zu profitieren, während sie immer noch an ihrem eigenen Idiom festhalten. Um diesem Bedürfnis zu genügen, wurde der Vorschlag gemacht, afrikanischen Komponisten dadurch behilflich zu sein, daß man für sie von Zeit zu Zeit Studienwochen veranstaltet, wo sie unter der Mitwirkung fachkundiger Universitätsprofessoren sich weiterbilden. Das wird eine große Hilfe für die regionale Sprachkommission bedeuten, die in Verbindung mit der nationalen Sprachkommission die Bantu-Kirchenmusik zu fördern sucht.

Für die englischsprechenden Gemeinden stellte sich bei Einführung der Volkssprache das bekannte Problem, daß sozusagen keine Kirchenmusik in englischer Sprache existiert. Zum Glück sind jetzt eine ganze Anzahl geeigneter Kompositionen aus andern Ländern erhältlich. Wie die Erfahrung lehrt, können wir zwar diese Kompositionen nicht unbesehen empfehlen, sondern müssen eine sorgfältige Auswahl treffen. Manche Erzeugnisse dieser Übergangsperiode sind in einer Pseudo-Gregorianik gehalten, die sich ganz und gar nicht für moderne Sprachen eignet.

Die zwei Hauptzentren, die sich der Förderung der Kirchenmusik in Englisch und Afrikaans an-

nehmen, sind Stellenbosch in der Erzdiözese Kapstadt und Durban. Die Dominikanerpatres des St. Nikolaus Priorates in Stellenbosch haben ein Meßbuch auf Englisch und Afrikaans herausgebracht, das passende Lieder und den Text der Prozessionalgesänge für die Sonn- und Festtage enthält.

Die erste Leistung von Durban bestand in der Veröffentlichung einer Sammlung von Liedern, die sich für den Gebrauch in der Messe eignen. In echt ökumenischem Geiste schöpfte diese Sammlung stark aus den musikalischen Schätzen anderer christlicher Gemeinschaften. Neuestens wurde eine katholische Buchhandlung für Kirchenmusik als ein Publikations- und Verteilungszentrum gegründet. Es bietet in Auswahl überseeische Musik an und veröffentlicht einheimische Kompositionen. Bei den einheimischen Kompositionen handelt es sich vor allem um Responsorialgesänge. Man bemüht sich ernstlich, den Texten ihre Bedeutung zu geben und den Geist und Sinn der Worte zum Ausdruck zu bringen.

Um unsere Gemeinden zu aktiverer Beteiligung zu ermutigen, treffen unsere Kirchenchöre periodisch zusammen, tauschen ihre Erfahrungen aus, verbinden sich zu gemeinsamer Arbeit und gehen dann mit neuer Begeisterung an ihr Wirken, um weitere Fortschritte zu erzielen. Diese Treffen haben sich als sehr anspornend erwiesen und sich gewiß auf die meisten Pfarreien gut ausgewirkt, so daß sich nun die Gemeinden aktiver am Gottesdienst beteiligen. Wenn der Klerus führend vorangeht, tritt das Volk allmählich aus seiner Zurückhaltung heraus und wird inskünftig nicht wenig zum Zustandekommen einer wirklichen Kultgemeinschaft beitragen.

Südafrika war an der Internationalen Konferenz für Kirchenmusik und Liturgie vertreten, die in Freiburg in der Schweiz 1965 stattgefunden hat. Wir trugen daraus einen unschätzbaren Gewinn davon. Wir erhielten Einsicht in die Entwicklung, die in den europäischen Ländern vor sich geht, die schon viele Jahre des Fortschreitens und Experimentierens hinter sich haben. Die Berichte über diese Konferenz haben ein großes Interesse geweckt, und man strengt sich ernstlich an, in unsere Kirchen Musik höchster Qualität und geeigneter Art hineinzubringen, die den neuen Forderungen der Liturgie entspricht.

Die Nationale Liturgiekommission Südafrikas besitzt ein Subkomitee für Kirchenmusik und es steht zu hoffen, daß bald eine nationale Konferenz abgehalten wird, zu der führende Kirchenmusiker Europas eingeladen werden, um ihre Erfahrungen mit uns auszutauschen und uns über die neuesten Entwicklungen auf dem Gebiet der Kirchenmusik zu unterrichten.

Es ist von entscheidender Wichtigkeit, wie sich unsere Schulkinder zum Kirchengesang einstellen. Man bemüht sich ernsthaft, sie im Geist der Liturgieerneuerung zu erziehen und sucht dabei zu verhindern, daß sich die Hemmungen so vieler unserer älteren Generation auf sie übertragen. Die Schulen lassen ausgebildete Musiker regelmäßig Unterricht in Kirchenmusik halten, und es gibt wohl kaum ein besseres Mittel, um zu erreichen, daß unsere künftigen Gottesdienstgemeinden gut singen.

Damit haben wir die Situation in unserem Erdteil kurz geschildert. Wir sind ein verhältnismäßig junges Land, das naturgemäß der jahrhundertelangen Tradition ermangelt, über die europäische und andere Länder verfügen. Doch wir sehen der Zukunft mit Gelassenheit und zuversichtlicher Erwartung entgegen. Zum Glück stehen uns auf liturgischem und musikalischem Gebiet führende Fachmänner zur Verfügung, und es steht zu hoffen, daß unsere bescheidenen Bemühungen mit denen anderer Länder mit ähnlichen Verhältnissen Schritt zu halten vermögen.

Übersetzt von Dr. August Berz

MOIRA KEARNEY

Geboren am 16. September 1917 in Durban (Südafrikanische Union), Organist, Chorleiter, Komponist liturgischer Musik.

Stephen Sommerville

Liturgiereform und Kirchenmusik in den Vereinigten Staaten

Bis vor wenigen Jahren lag die Kirchenmusik in Nordamerika darnieder. Das erste Anzeichen eines neuen Lebens zeigte sich 1958 im Anschluß an die berühmte Kirchenmusikinstruktion der Ritenkongregation. Noch mehr Leben in die Kirchenmusik kam seit dem Zweiten Vatikanum und der großen Liturgiekonstitution.

Das Thema ist nun weit und erregend, ja manchmal fesselnd. Es ist aussichtslos, es in einem kurzen Aufsatz erschöpfend behandeln zu wollen. Darum sind diese Bemerkungen nur skizzenhaft und gründen auf meiner eigenen, nicht umfassenden Erfahrung, die ich in gewissen Gebieten des englichsprechenden Kanada (vor allem in Toronto) und der Vereinigten Staaten gemacht habe.

Die heutige Lage der Kirchenmusik ist verheißungsvoll und von erregender Vitalität. Und doch liegen noch weite Gebiete darnieder. Die bekannte Erstarrung, der die katholische Liturgie bis in die jüngste Zeit anheimgefallen war, machte sich auch auf dem Gebiet der Kirchenmusik bemerkbar und führte zu einer Trennung von der weltlichen Musik. Es fehlte verständlicherweise an einer Führung durch die Theologie und den Episkopat, und es herrschte eine Mentalität vor, die am liebsten über kirchenmusikalische Fragen ein für allemal geltende klare Bestimmungen erlassen hätte. Das Volk war nicht durch eine einzige Musikkultur geeint, da es sich meistens um frisch Eingewanderte verschiedener völkischer Herkunft handelte. Die Werke der einheimischen Musik schienen dem Kult sehr fern zu stehen, ausgenommen natürlich die Negro-Spirituals.

Der große Wandel trat im Winter 1964–65 ein. Wie mir scheint, kam er zu plötzlich. Während ein paar wenige schöpferische Pfarreien und andere Zentren ruhig neue und gesunde Formen von Kirchenmusik entwickelten, wurde zu der Mehrheit gesagt, sie dürften (und wahrscheinlich «müßten», oder anderswo: «sie dürften nicht einen Tag früher») die Messe auf englisch singen und in der Stillmesse gemeinsame Lieder singen.

Das mag eine gute Schocktherapie gewesen sein. Wenigstens löste es heftige Kommentare aus. Aber es mißachtete das Gesetz des allmählichen Wachstums und ließ viele Seelsorger und Musiker sich hilflos und beängstigt fühlen, da es einfach unmöglich war, alles auf einmal zu tun. Das Unbehagen ist am Verschwinden, und mit den Jahren war es ein Trost, Stätten wie Grailville, das Hauptzentrum (Loveland, Ohio) der Gralbewegung zu besuchen, wo eine echte Kirchenmusik am Werden ist.

Daß nun wieder die liturgische Versammlung Lieder singt, gibt der katholischen Kirche Nordamerikas jetzt ihr Gepräge. Manchmal scheint der Gemeindegesang eher Sache des Gehorsams als der Begeisterung zu sein, und zuweilen ist das Repertoire eintönig. Neu veröffentlichte Gesangbücher geben sich jedoch sehr Mühe, eine Wende zum Bessern herbeizuführen. Unter den bekanntesten Veröffentlichungen nennen wir: «The People's Mass Book» (World Library of Sacred Music), «Our Parish Prays and Sings» (The Liturgical Press, St. John's Abbey), «The Hymnal of Christian Unity» (Gregorian Institute of America), «The Book of Catholic Worship» (The Liturgical Conference), «The English Liturgy Hymnal (F. E. L. Publications). Außerdem gibt es noch zahlreiche andere Kirchengesangbücher. Es besteht ein allgemeines Verlangen nach modernem Liedgut.

Infolge zahlreicher Beitexte enthalten einzelne dieser Bücher bis zu 800 Seiten. Ich halte diesen Umfang für übertrieben, insbesondere heute, wo weitere drastische Veränderungen bevorstehen und wir den Wert des liturgischen Sehens und Hörens hervorheben müssen.

Bis in die neueste Zeit hörte man in einer katholischen Kirche selten ein «protestantisches» Lied. Jetzt können wir allgemein eine immer länger werdende Reihe der besten alten Lieder unserer Brüder anderer Konfessionen finden. Zuweilen wurde der Wortlaut modernisiert oder ersetzt. Eine ermutigende Zahl von Liederdichtern verfaßt neue Texte.

Um das Wachstum neuer Lieder unter Kontrolle zu halten, muß man es wahrscheinlich beschneiden. Das gilt sicher für neue Messen. Das Ordinarium der Messe wurde unzählige Male, nach einer groben Schätzung etwa dreihundertmal, vertont. Als Präsident der Musikkommission von Toronto begann ich mit einem kühnen Versuch, sie alle gleich nach ihrem Erscheinen zu begutachten. Ich habe das bald aufgegeben. Jedenfalls ist das Verdikt, das die Zeit fällt, vielleicht entscheidender. Ich fand, daß es oft an liturgischem Sinn fehlt. Zum Beispiel wurde manches Credo für vierstimmigen Chor oder in einer komplizierten Melodie verfaßt. Manches Kyrie versuchte, eine Ouvertüre zu sein.

Dr. C. Alexander Peloquin hat durch seine aufsehenerregenden Werke viel zum Prestige der englisch gesungenen Messe beigetragen. Seine Messe für Chor, Gemeinde, Orgel und Blasinstrumente wurde bei einzelnen hervorragenden Gelegenheiten glanzvoll aufgeführt. Er hat viele andere geistliche Gesänge vertont.

Den Meßproprien wird immer mehr Beachtung geschenkt. Die «Summit»-Reihe der World Library, die von Schriftstellern der Gegenwart verfaßt ist, bemüht sich ernsthaft, liturgische Kunstwerke hervorzubringen. Eine auf dem Gebiet des Propriums allgemein vorhandene Schwäche besteht in dem allzustarren Festhalten am Römischen Missale. In der Stillmesse herrscht in manchen Pfarreien die Übung, daß jeder Gläubige jedes Wort dieser bruchstückhaften Texte rezitiert (nicht singt), wobei kein Unterschied gemacht wird zwischen dem Vers (Cantor) und der Antiphon oder dem Responsorium (Gemeinde oder Chor). Selbst die Herausgeber der in losen Blättern oder in Taschenbuchform erschienenen Volksmeßbücher scheinen die Augen vor der Tatsache zu verschließen, daß diese Meßteile Wechselgesänge darstellen und sich letztlich nicht als moderne Prozessionsgesänge eignen. Zur Zeit warten wir auf die Veröffentlichung des Graduale simplex, das die Lage auf dem Gebiet der Propriumsgesänge verbessern sollte. Im Februar 1966 unternahm die Nationale Liturgie-(Musik-)Kommission Kanadas[1] einen großen Schritt zum Bessern, indem sie empfahl, den Introitus usw. durch einen passenden Volksgesang zu ersetzen. Selbstverständlich wollte sie damit nicht erlauben, den Text des Missale wegzulassen, sondern merkte an, daß dieser «nicht laut gelesen» werden muß.

Wir kennen alle die alte Unterscheidung zwischen dem «Amt» und der «stillen Messe». Zum Glück ist diese Unterscheidung in Kanada und den Vereinigten Staaten am Verschwinden, und die Gemeinden fühlen sich frei, so viel oder so wenig von der Messe zu singen, wie es den Umständen entspricht.

Wie steht es mit dem Gregorianischen Choral? Auch er ist nun zweifellos am Zurückgehen. Zuerst wurden zwar vielfache Versuche angestellt, ihn auf eine englische Textform zu übertragen. Es war entsetzlich zu sehen, wie Verleger Versionen herausgaben, die einander widerstritten. Stellen wir uns ein halbes Dutzend verschiedene englische Fassungen der sechzehnten Messe oder der Requiemsmesse vor! Und an einzelnen Orten singt man sie wohl noch immer. Unterdessen haben uns die Fachgelehrten versichert, daß der Gregorianische Choral nur mit seinem lateinischen Text gesungen werden sollte. Will das heißen, er werde nicht oder nur selten mehr gesungen? Werden die Werte und Schönheiten dieses alten Gesanges wenigstens moderne Komponisten inspirieren?

Es besteht ein fast allgemeines Interesse an den Psalmen. Die erste und größte auslösende Ursache war die englische Übersetzung des Buches von P. Gelineau. Das nordamerikanische Standardpsalterium ist die «Konfraternitäts»-Version, die nicht leicht sangbar ist. Doch werden da und dort Psalmen komponiert. Wahrscheinlich werden einzelne die gregorianischen Psalmtöne zu retten versuchen. Das Internationale Komitee für Englisch in der Liturgie hofft, ein endgültiges gutes englisches Psalterium für den liturgischen und musikalischen Gebrauch herauszubringen. Das wird eine große Errungenschaft bedeuten und die Komponisten, denen dadurch ein internationaler Markt offensteht, ermutigen.

Priester Kanadas und der Vereinigten Staaten singen nun die Präfation auf englisch. Die Übersetzungen sind verschieden, aber die Musik ähnlich, nämlich der traditionelle Ferialton. Soviel ich weiß, bemühen sich Erzabt Rembert Weakland OSB und andere, ebenfalls neue Melodien zu versuchen.

«Volksmessen» mit schlagerartigen Gesängen und Gitarrenbegleitung sind jetzt eine internatio-

nale Erscheinung. Sie scheinen jedoch in Nordamerika einen wahren Frühling zu erleben. Bisweilen haben sie heftige Auseinandersetzungen verursacht, und Unterdrückungsmaßnahmen haben zu organisiertem Widerstand und lebhafter öffentlicher Diskussion geführt. Hier muß ich mich kurz fassen. Die Studentengemeinden scheinen bei diesen Feiern eine echte Erfahrung der Gemeinschaft und Eucharistie zu finden, die ihnen vielleicht anderswo verwehrt ist. Selbst Erwachsene sind regelmäßig dabei. Für einzelne mag der Musiktypus eine vorübergehende Attraktion sein. Aber es liegt kein Grund vor, weshalb Volksmusik nicht eine eigene Qualität haben sollte und könnte, selbst wenn ihr Gehalt nicht sehr solid ist. Die Hauptlektion, die die Volksmessen den «übrigen von uns» gibt, liegt wahrscheinlich nicht so sehr auf musikalischer als auf liturgischer und kommunitärer Ebene. Sie sind eine gesunde Reaktion gegen die Steifheit mancher Pfarreimessen.

Ich habe im St. Michael's College an der Universität Toronto solche Messen besucht. Es war höchst lohnend. Viele Schallplatten sind erschienen. Die berühmteste ist wohl die von P. Clarence Rivers, einem Negerpriester in Cincinnati. Seine Messe, die an Spirituals anklingt, hat sicherlich dazu beigetragen, die Volksmessebewegungen zu lancieren.

Gewisse Musiker beklagen sich allgemein über die Auflösung von Kirchenchören und das Verschwinden alter Meisterwerke geistlicher Musik. Ich finde diese Klage ein wenig unbegreiflich. Es stimmt zwar, daß der Choralgesang und lateinische Stücke im allgemeinen in Abgang kommen. Es mag auch stimmen, daß viele gute Chöre sich auflösen, obwohl ich dafür kaum einen Beweis habe. Das Hauptfaktum scheint zu sein, daß der Gregorianische Choral und die polyphone lateinische Musik für gewöhnlich entweder schlecht oder in einer musealen Fassung (oder auch zugleich schlecht und museal) gesungen wurden. Das erste ist ein musikalischer Mangel, das zweite ein liturgischer Mangel. Statt die gegenwärtige Lage zu bedauern, sollte man sich freuen, daß ein neuer Besen gewischt hat, daß der Weingärtner den Zweig so beschnitten und gerupft hat, daß er neue Frucht tragen kann.

In der nordamerikanischen Kirche liegt ein ungeheuer weites Feld für ein ersprießliches Wachstum vor. Es ist jedoch immer so, daß an guten Musikern kein Überfluß besteht und daß sie den Kontakt mit den Liturgikern nötig haben. Mit andern Worten: es ist viel Erziehungsarbeit nötig. Die Erziehungsaufgabe wurde ins Auge gefaßt und es besteht für sie eine mächtige Organisation in der Liturgischen Konferenz, deren Hauptquartier sich in Washington befindet, und die jedes Jahr in einer Großstadt eine Liturgische Woche abhält, wobei das Gewicht stark auf die Musik gelegt wird. Es bestehen noch viele andere Colleges und Institutionen, die Musik lehren. Es bestehen Verbindungen zu Ländern wie Holland, Frankreich, Deutschland, in denen schon sehr positive Ergebnisse erreicht wurden, die uns zur Verfügung stehen.

Einmal mehr unterstreichen wir den skizzenhaften Charakter dieses Berichts und meine beschränkte Erfahrung eines sehr vielgestaltigen Gegenstandes. Es bleibt andern nordamerikanischen Beobachtern überlassen, von neuem einen Blick auf die Szene zu werfen.

[1] Eine der bedeutendsten Institutionen für Kirchenmusik in Kanada ist die «St. Michael's Cathedral Choir School». Sie wurde 1937 von Msgr. J. E. Ronan, P.A., gegründet. Die Schule hat 240 externe Schüler von Grad 3 bis Grad 13, das heißt bis zum Ende des Hochschulstudiums und zum Beginn des Universitätsstudiums. Zu einem vollständigen akademischen Studiengang hinzu vermittelt sie eine volle Grundschulung in Musik. Alle Schüler (zwischen acht und achtzehn Jahren) nehmen an Choralübungen teil und singen in einem von fünf Chören. Sie nehmen auch Klavierunterricht und gehen allmählich zu Musiktheorie, Harmonielehre, Orgel, Kontrapunkt und all den Grundanforderungen des Königlichen Konservatoriums von Toronto über. Viele Graduierte werden Organisten und Chorleiter in Pfarrkirchen. Die Schule steht mit dem Päpstlichen Kirchenmusikinstitut in Rom in Verbindung.

Übersetzt von Dr. August Berz

STEPHEN SOMMERVILLE

Geboren am 1. April 1931 in London, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Laval (Kanada) und am päpstlichen Institut für Kirchenmusik, ist Mitglied der internationalen Kommission für das Englisch in der Liturgie, Liturgieprofessor an der St. Michael's Choir School und Mitarbeiter an The Canadian Register.

Amaro Cavalcanti de Albuquerque

Liturgiereform und Kirchenmusik in Brasilien

Die liturgische Erneuerung Brasiliens kann augenblicklich auf eine große Bemühung zur Eingliederung der Kirchenmusik in eine dynamische Pastoral zählen, welche den vom Konzil aufgestellten Grundsätzen entspricht. Freilich bleiben noch alte Schwierigkeiten bestehen; doch zeigen sich in seinem ganzen riesigen Gebiet, das fast einen Kontinent bildet, Anzeichen einer wahren Erneuerung. Obwohl es nur eine kleine Anzahl von Kirchenmusikern gibt, und noch keine für Kirchenmusik spezialisierte Institute bestehen, bricht in dieser Zeit doch eine wahre musikalische Bewegung an, die von dem ausgezeichneten *gemeinsamen Pastoralplan* der nationalen Bischofskonferenz Brasiliens unterstützt wird.

Schon im April 1962 war der Dringlichkeitsplan dieser Konferenz auf eine Anspornung der Pastoral bedacht, indem er die dringende Notwendigkeit ins Auge faßte, Glaubens-, Kult- und Caritasgemeinschaften zu bilden. Vereinzelte Anstrengungen zeigten rasch, daß sich eine besondere Stellungnahme zu den musikalischen Initiativen, die erfolgten, aufdrängte. Seit 1960 verbreitete sich mit unglaublicher Leichtigkeit die Übersetzung einiger Psalmen, die auf Anregung der Diözesankommission für Kirchenmusik in Rio de Janeiro mit den Melodien Gelineaus veröffentlicht wurden. Die Kurse für pastoralen Gesang, die anfänglich nach den Weisungen derselben Kommission stattfanden, wurden in mehreren der größeren Städte des Landes wiederholt und erleichterten die Verbreitung der ersten Blätter für den Volksgesang. Darnach zeichneten sich neue Perspektiven ab, und diese Initiativen gewannen neue Anregung, als das Konzil die Einführung der Volkssprachen in die liturgischen Handlungen und die entsprechende Erneuerung verfügte. 1965 fand die Billigung des *gemeinsamen Pastoralplanes* der Bischöfe günstigen Boden für die verkündeten Programme. Die neueren Kompositionen hatten den Volksgesang schon als wesentliches Element für die verlangte Teilnahme eingeführt. Die Kurse für Pastoralgesang waren von den Ordensgemeinschaften sehr gut aufgenommen worden, und heute ist die Teilnahme am gesungenen Gottesdienst in den Kollegien, Nachwuchsausbildungshäusern, Seminarien usw. allgemein. Diese Gemeinschaften haben unter dem Gebot der seelsorglichen Erneuerung auf die Pfarreien einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Besonders in den großen Städten zählen die Pfarreien auf die Mitarbeit der Seminaristen, welche an der Förderung des Gesanges der Gläubigen sehr intensiv mitarbeiten.

Die Musik für den Volksgesang erfährt in den großen Zentren, aber auch in den entferntesten Winkeln der Missionsgebiete eine überraschende Verbreitung. Gewisse Melodien erlebten z. B. in drei Jahren ebensoviele Auflagen wie die volkstümlichsten französischen Chansons in acht Jahren. Anfänglich ohne Ansprüche und ohne besondere Hilfsmittel angefertigt, sind diese Ausgaben der Blätter für den Gemeindegesang zur Probe bestimmt; heute erneuern sich die Gemeinschaften – zum Unterschied von denen in den europäischen Ländern – mit diesen geringen Beiträgen ganz allgemein, ohne dadurch bei jemand Anstoß zu erregen. Es ist klar, daß wir demzufolge keine Lieder von hohem Wert besitzen, und man kann nicht einmal sagen, die vorhandenen seien befriedigend. Aber in einem Volk, das in voller Entwicklung begriffen ist, stößt die Kirchenmusik auf keine Schwierigkeit, um eine wahrhafte Wirkung für eine liturgische Pastoral der Musik zu erreichen. Die wenigen Kirchenmusiker werden bekannt und nehmen mit eifrigem Bemühen um Vertiefung an der gemeinsamen Planung teil. Selbst die außerliturgische religiöse Musik findet ein dauerndes positives Echo.

Eine Aufgabe von großer Verantwortung ist der nationalen Kommission für Kirchenmusik, die 1965 von der Bischofskonferenz geschaffen wurde, anvertraut. Sie soll den schon begonnenen Musikprozeß dynamisch gestalten und die Grundlagen für eine wirksame und tiefe pastorale Tätigkeit studieren. Sie hielt als erste Initiative im Juli desselben Jahres das Erste Nationale Treffen für Kirchenmusik ab (Valinhos, S. Paulo), das auf die Teilnahme der in der Bewegung zur Erneuerung der liturgischen Musik zusammengeschlossenen Musiker zählte. Das größte Anliegen war das Studium der Grundlagen einer möglichen Verwertung der musikalischen Elemente unserer eigenen brasilianischen Musik, da diese ja einen fabelhaften Reichtum aufweist. Neunzig Prozent unserer kirchlichen Volkslieder sind Importware, und selbst wenn sie vom Volk häufig gesungen werden, reichen sie nicht tief in die Seele des modernen Brasilianers hinab, besonders bei der Jugend, und kümmern sich nicht um die grundlegenden Notwendigkeiten für eine Erneuerung. Bei dem Treffen hielt P. José Geraldo de Souza, SDB, den Musikern einen Vortrag über «Das Problem des brasilianischen musikalischen Ausdrucks in der Liturgie». P. José Alves de Souza, Musikprofessor am Seminar von Rio de Janeiro, suchte diese Ausführungen aus pastoralen Perspektiven zu ergänzen, und legte eine Arbeit vor, deren Titel lautete «Musikalisches Programm einer liturgischen Pastoral»; er bot darin eine Analyse der Kompositionsformen zum Zwekke einer aktiven, vollen Teilnahme am Gesang der Gemeinschaft.

1966 fand in Recife (im Staat Pernambuco), das 2. nationale Treffen statt. Dieses ging mit seinem, allen zum Studium vorgelegten allgemeinen Thema: «Praktische Möglichkeiten für eine Anpassung der brasilianischen Musikkunst an die Liturgie» einen Schritt weiter. Zur Diskussion waren Laienmusiker eingeladen, die mit den liturgischen Musikern die Eigenheiten in Melodie, Harmonie, Rhythmik, in den musikalischen Formen und den Instrumenten, die möglicherweise zum liturgischen Kult zugelassen werden können, dem Studium unterzogen. Man überlegte, was für eine Methode und eigene musikalische Technik bei dieser Arbeit angewandt werden sollen.

Aus solchen Bemühungen wird die Nationale Kommission für Kirchenmusik zweifellos glückliche Fortschritte für die Zukunft unserer Kirchenmusik gewinnen. – Neben dieser grundlegenden Initiative stehen andere, die für die kommenden Zeiten nicht weniger wichtig sind. 1966 wurde auf Weisung des Liturgiesekretariats der Bischofskonferenz das Höhere Institut für liturgische Pastoral gegründet. Dieses wird anfänglich eine Abteilung für Kirchenmusik enthalten, welche den Keim für ein zukünftiges Institut bilden soll. Durch die Mitwirkung hervorragender Musiker der Regionalkommissionen für Kirchenmusik hat man die Zahl der neuen Kompositionen vermehrt. Schon sind mehrere Messen im Pastoralstil herausgekommen. Die Nationalkommission hat die Veröffentlichung einer Reihe für die bibliographische Bildung grundlegender Werke angebahnt, die leicht zugänglich werden sollen; sie führt dies in Zusammenarbeit mit dem Verlagshaus Vozes in Petropolis durch. Einige ihrer Tätigkeiten reichten über das ganze riesige Staatsgebiet, wie z. B. die Veröffentlichung der Musiktexte verschiedener Autoren für die Karwoche, die von einer guten Schallplatte begleitet waren.

Abschließend stellen wir fest, daß Brasilien mit den hier genannten Elementen schon einen Prozeß musikalischer Erneuerung aufweist. Unvollkommenheiten und Fehler sind mit allem verbunden, was beginnt. Aber die Verheißungen, daß wir uns einer größeren und tieferen Arbeit nähern, erfüllen unsere Musiker mit Hoffnung. Besonders wenn man sieht, daß das brasilianische Volk eine große Zuneigung zur Musik in all ihren Formen zeigt. Das Singen ist für die Seele des Brasilianers ein Imperativ. Aus diesem Grunde hat der Heilige Vater während des Konzils die brasilianischen Bischöfe ermahnt, eine Pastoralaktion für die Poesie und die Musik zu unternehmen, da er überzeugt sei, daß die Seele des Brasilianers hiefür empfänglich ist; er erinnerte sie vor allem daran, daß «Ein Volk, das singt, auch ein Volk ist, das betet.»

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

AMARO CAVALCANTI
DE ALBUQUERQUE

Geboren am 25. Juli 1928 in Juiz de Fora (Brasilien), 1955 zum Priester geweiht, Professor für Kirchenmusik, Präsident der brasilianischen Kommission für Kirchenmusik und Mitarbeiter an Liturgia e vida.

Reinhard Kösters

Die Taufspendung «Sub Conditione»

Unter bestimmten Umständen sieht das geltende katholische Kirchenrecht den Vollzug der Taufe in bedingter Form vor, und zwar sowohl als bedingte erstmalige Spendung wie auch als bedingte Wiederholung. Die Notwendigkeit, einen solchen «baptismus conditionatus»,[1] im Deutschen «Konditional-» oder auch «Eventualtaufe» genannt, vorzunehmen, ist immer dann gegeben, wenn die Fähigkeit eines Menschen, die Taufe gültig zu empfangen, ernsthaft in Frage steht. Denn in diesem Falle wäre – wenigstens nach geltender Auffassung – das absolut gespendete Sakrament der Gefahr der Frustration ausgesetzt – wodurch die Würde des Sakramentes angetastet würde; der völlige Verzicht darauf widerspräche indes der Heilsnotwendigkeit desselben Sakramentes. So will das kanonische Rechtsinstitut der bedingten Taufe gerade der Generalnorm des katholischen Sakramentenrechtes entsprechen, wonach die von Christus eingesetzten Sakramente des Neuen Bundes aufgrund ihrer besonderen Heilsbedeutsamkeit «mit höchster Sorgfalt und Ehrfurcht» zu spenden und zu empfangen sind.[2]

Im einzelnen geht das Kirchenrecht ausdrücklich ein auf den Zweifel darüber, ob es sich – im Falle einer Mißgeburt – bei dem Täufling überhaupt um einen Menschen handelt, ob der Täufling zur Zeit der Taufe (noch) lebt, ob er im Notfall die Taufe nicht nur auf den Kopf, sondern auch auf ein anderes Glied empfangen kann, ob er, zum Gebrauch der Vernunft gelangt, die Taufe aus freiem Willen begehre.[3] Schließlich berücksichtigt das Kirchenrecht die Möglichkeit des Zweifels, ob jemand – namentlich wenn es sich um Findelkinder handelt[4] – überhaupt oder daß er gültig getauft worden ist.[5] In all diesen Zweifelsfällen steht die Fähigkeit des Menschen, das Sakrament der Taufe gültig zu empfangen, in Frage; in allen Fällen sieht daher das Recht eine Taufspendung «sub conditione» vor.[6]

Allerdings wird die Konditionaltaufe ihren Zweck, die Würde des Sakramentes zu wahren, nur dann erfüllen, wenn sie selber nicht leichtfertig gespendet wird. Das gilt insbesondere für die bedingte Wiederholung der Taufe: keinesfalls darf durch eine sorglose Übung der bedingten Wiedertaufe der Einmaligkeitscharakter der Taufe verdunkelt werden. Die Taufe darf daher in bedingter Form nur wiederholt werden, wenn ein vernünftig begründeter Zweifel (dubium prudens) bezüglich der Tatsache oder der Gültigkeit einer früheren Spendung vorliegt.[7] Im konkreten Falle der Findelkinder wird ausdrücklich vorgeschrieben, zunächst zu versuchen, den vorliegenden Zweifel durch eine «sorgfältige Untersuchung» zu beheben.[8] Dementsprechend betont z. B. F. Solá,[9] ein bloßer Verdacht betreffs der Tatsache oder der Gültigkeit einer früheren Taufe rechtfertige nicht die bedingte Wiederholung des Sakramentes. Er fügt jedoch hinzu, im Falle der Taufe brauche der erforderliche Zweifel in Anbetracht der Heilsnotwendigkeit des Sakramentes nicht so schwerwiegend zu sein wie im Falle der Firmung, es genüge ein hinreichend begründeter Zweifel.[10]

Die Fälle, in denen Möglichkeit und Notwendigkeit einer bedingten Taufspendung von Rechts wegen vorgesehen werden, sind außerordentlich selten, zumal auch die früher häufigere Taufe von Findelkindern kaum noch in Frage kommt. Der einzige Fall hingegen, in der die Konditionaltaufe sogar von höchst aktueller Bedeutung ist, wird im Codex Iuris Canonici gar nicht ausdrücklich erwähnt: die bedingte Wiederholung der Taufe bei Christen, die aus einer nichtkatholischen Kirche oder Gemeinschaft in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche eintreten.

Die hier für heute noch geltende Norm ist aufgestellt in einem Dekret des Offiziums vom 20. November 1878.[11] Zwar darf nach diesem Dekret nicht jeder Konvertit ohne weiteres sub conditione getauft werden; eine solche Praxis stünde ja auch ganz offenbar im Widerspruch zur endgültigen Anerkennung auch der vom Häretiker (in der rechten Weise) gespendeten Taufe durch das Triden-

tinum.[12] Vielmehr wird eine Prüfung in jedem Einzelfall verlangt. Aber nicht nur dann, wenn ein begründeter Zweifel (probabile dubium) übrigbleibt, sondern auch schon dann, wenn die Untersuchung im Einzelfall weder für noch gegen die Gültigkeit der ersten Taufe etwas herausbringt, ist die Taufe bedingt zu wiederholen. Damit übernimmt das Dekret zwar nicht die rigorose Haltung eines Paderborner Synodalstatuts aus dem Jahre 1867, wonach in Anbetracht der tatsächlichen Lage die Ungültigkeit der außerhalb der katholischen Kirche gespendeten Taufe zu präsumieren ist;[13] wohl aber rechtfertigt auch nach dem Dekret schon ein allgemeiner Zweifel an der Gültigkeit außerhalb der katholischen Kirche gespendeter Taufen deren bedingte Wiederholung im Einzelfall: präsumiert wird von diesem Dekret weder die Gültigkeit noch die Ungültigkeit solcher Taufen, präsumiert wird vielmehr deren zweifelhafte Gültigkeit. Es ist freilich zuzugeben, daß die vom Dekret eingeschärfte Pflicht der Prüfung im Einzelfall bis heute im allgemeinen nur sehr oberflächlich und weithin gar nicht beachtet worden ist. K. Mörsdorf bezeichnet es als «die bisher geübte Praxis», die Taufe bei der Rekonziliation «stets bedingt zu wiederholen».[14]

Der in der Norm des Dekretes von 1878 präsumierte allgemeine Zweifel an der Gültigkeit außerhalb der katholischen Kirche gespendeter Taufen und mehr noch die zumindest weit verbreitete Praxis, unter Vernachlässigung der Prüfungspflicht im Einzelfall Konvertiten ohne weiters bedingungsweise «nach»zutaufen, wird auf evangelischer Seite als ein ökumenischer Skandal empfunden. In einer kürzlichen Stellungnahme der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD) heißt es hierzu zum Beispiel: «Die Evangelische Kirche wird sich dagegen wehren müssen, daß die römisch-katholische Kirche die evangelische Taufe mißachtet, die nach Ordnung aller evangelischen Kirchen im Namen des Dreieinigen Gottes und mit Wasser vollzogen wird. Die katholische Praxis ist um so anfechtbarer, als es gemein-christlicher, auch von der römisch-katholischen Kirche seit alters anerkannter Grundsatz ist, daß außerhalb des Raumes der katholischen Kirche rite vollzogene Taufen als gültige Taufen angesehen werden».[15] Die theoretische und mehr noch die praktische Infragestellung der außerhalb der Kirche gespendeten Taufe muß im evangelischen Raum heute um so mehr Bitterkeit erregen, als durch das Zweite Vatikanum gerade die ökumenische Bedeutung der Taufe besonders unterstrichen worden ist.[16]

Inzwischen ist jedoch schon das ökumenische Gespräch über Theorie und Praxis der Taufspendung sub conditione in Gang gekommen, angeregt vor allem durch H. Asmussens «Fünf Fragen an die katholische Kirche».[17] Asmussen wendet sich gegen die mißbräuchliche *Übung* der Konditionaltaufe bei Konversionen zur katholischen Kirche. Davon zu unterscheiden ist die zwischen den Konfessionen ebenfalls umstrittene Frage nach der *grundsätzlichen* Berechtigung der bedingten Taufe. Ihr wenden wir uns im Folgenden zunächst zu.

«Die Konditional- oder Eventualtaufe und die Frage nach ihrem Recht in der lutherischen Kirche» ist vor wenigen Jahren in grundlegender Weise von F. Lau neu untersucht worden.[18] Die Studie Laus war dadurch veranlaßt worden, daß in der Arbeit des Sektenausschusses der VELKD die Möglichkeit aufgetaucht war, Taufen bestimmter Gruppen (z. B. der Christengemeinschaft) nicht als christliche Taufen anzuerkennen. Dadurch hatte sich die Frage nahegelegt, ob man nicht durch die Konditionaltaufe die Schwierigkeit einer diesbezüglichen, allgemein verpflichtenden Entscheidung umgehen könne. Lau geht es daher in seiner Untersuchung um die Frage, ob die Konditionaltaufe von der reformatorischen Theologie her und also vom reformatorischen Schriftverständnis aus «überhaupt möglich» sei.[19] Lau kommt zu einem negativen Ergebnis. Er stützt dabei seine systematischen Überlegungen mit dem historischen Befund bezüglich der altkirchlich-frühmittelalterlichen Behandlung von Fällen zweifelhafter Taufe: Dieser Befund läßt zwar eine Vorgeschichte der Konditionaltaufe zwischen 800 und 1200 erkennen; doch hat diese nach Lau nur geringe Spuren hinterlassen, ihm sind nur zwei Zeugen aus dem 9. Jahrhundert bekannt. Besonderes Gewicht legt Lau dabei auf die Feststellung, daß dem Dekret Gratians, entgegen irreführenden Zitierungen in katholischen Werken, die Konditionaltaufe unbekannt ist. Wenn also auch W. Jetter mit seiner auf Gratian bezüglichen Bemerkung: «Die Konditionaltaufe ist noch nicht erfunden»,[20] nach Lau nicht ganz recht hat, so darf nach ihm dennoch «wohl mit großer Bestimmtheit angenommen werden, daß die Kirche des Mittelalters bis gegen 1200 aufs ganze gesehen die Konditionaltaufe nicht gekannt hat, sondern im Sinne der Väterüberlieferungen und der altkirchlichen Satzungen eine eventuell vollzogene, aber nicht sicher bezeugte Taufe als gegenstandslos angesehen und in solchem Falle vorbehalt- und bedingungslos getauft hat».[21] Erst von Papst Alexan-

der III. an und vor allem unter der Autorität Thomas' von Aquin habe sich die Konditionaltaufe in der Kirche durchgesetzt, wobei unter anderem die Lehre vom character indelebilis eine maßgebende Rolle gespielt habe.[22]

Lau behandelt dann ausführlich die ablehnende Haltung Luthers, der die Konditionaltaufe schlechthin aus der Kirche beseitigt wissen will, weil sie nichts setze, nichts verneine, nichts bejahe, nichts gebe und nichts beseitige.[23] Es komme Luther alles darauf an, daß der Kirche ein sicheres Taufzeugnis gegeben werde und daß sie selber eine Taufe sicher bezeugen könne; eine unbekannte Taufe sei für die Kirche keine.[24]

An Luthers Entscheidung ist nach Laus Auffassung festzuhalten, da sie in einer zutiefst evangelischen Vorstellung von der Objektivität der Taufe begründet sei, wonach diese allein darin gegeben sei, «daß die Vergebung meiner Sünden mit in meiner Taufe öffentlich vor der Gemeinde von Gott selber unverbrüchlich zugesagt» sei. Hingegen habe es eine Konditionaltaufe in der Kirche immer nur gegeben «als Ausdruck einer Überzeugung von einem durch die Taufe verliehenen, ex opere operato und unabhängig vom Glauben eingepflanzten, dinglich wirkenden character indelebilis».[25] Von hier aus ist nach Lau auch J. Höfling[26] entgegenzutreten, der als einziger Theologe von Rang im evangelischen Raum – wenn wir von der anglikanischen Kirche absehen, die bis heute die bedingte Taufe übt[27] – die Rückkehr zur katholischen Taufpraxis nachdrücklich befürwortet.[28]

Mit Lau hat sich auf katholischer Seite A. Hollerbach auseinandergesetzt.[29] Er bemerkt, daß die Konditionaltaufe schon sehr viel früher, zu Ende des 4. und zu Beginn des 6. Jahrhunderts, bezeugt ist und macht durch weitere Daten und Erwägungen deutlich, daß die bedingte Taufe durchaus ein «altkirchliches Institut» genannt werden darf, jedenfalls mit seinen Wurzeln näher am verpflichtenden Ursprung der Kirchenordnung liegt als bisher angenommen.[30] Insbesondere weist Hollerbach nach, daß die altchristlichen Zeugnisse bis hin zu Gratian die zweifelhafte Ersttaufe keinesfalls als «gegenstandslos» betrachten.[31] In seiner systematischen Erörterung der Problematik bestreitet er eine zu enge Verbindung der (hochscholastischen) Lehre vom sakramentalen Charakter mit der Lehre von der Konditionaltaufe: dagegen spreche der geschichtliche Befund und die Tatsache, daß die Ostkirche trotz Ablehnung der Lehre vom character indelebilis die Konditionaltaufe immer geübt habe und offenbar bis heute übe.[32] Im übrigen vermutet Hollerbach bei Lau ein unzulängliches Verständnis der katholischen Lehre vom character indelebilis, er verweist auf eine Definition K. Rahners[33] und nimmt an, daß die recht verstandene Lehre vom sakramentalen Charakter dem reformatorischen Verständnis von der Objektivität der Taufe kaum widerspreche.[34] Von großem Gewicht ist schließlich Hollerbachs Hinweis darauf, daß die der Taufformel zugefügte Bedingung keine «echte» Bedingung sei, nur die Bedeutung einer deklaratorischen Feststellung habe und an sich auch fehlen könne: sie rückt damit in die Nähe der im entsprechenden Fall auch vom Theologischen Ausschuß der VELKD empfohlenen «Taufvermahnung».[35]

Es sei noch kurz der Ertrag der Diskussion über den rechten Gebrauch der Konditionaltaufe bei Konversionen zusammengefaßt. Das geschichtliche Material zur diesbezüglichen Theorie und Praxis seit dem Tridentinischen Konzil ist in einer schon älteren aber noch nicht überholten Monographie von R. Stehfen[36] zusammengestellt.

Gegenüber H. Asmussen vermißt F. Thijssen[37] in der evangelischen Lehre von der Taufe die Berücksichtigung der erforderlichen Intention. Weil man im evangelischen Raum die Aufmerksamkeit nicht richte auf die Absicht, wenigstens zu tun, was die Kirche tue, werde von katholischer Seite die «Anwesenheit einer reellen Gefahr, daß man nicht tauft, wie die Kirche tauft» präsumiert. Thijssen scheint es nicht leicht, diese Präsumtion wegzunehmen. Wohl aber ist es nach ihm verfehlt, die sich aus dieser Präsumtion ergebende Notwendigkeit einer Prüfung im Einzelfall zugunsten einer unterschiedslosen Wiederholung der Taufe sub conditione, zu mißachten.[38]

Thijssens Bedenken bezüglich der Intention teilt A. Hollerbach nicht.[39] Er beruft sich für seine Auffassung mit Recht auf einen Aufsatz von S. Tromp.[40] Da auch vereinzelte Verfehlungen gegen die Form (Bremer Taufstreit – Deutschchristliche Taufen) und gegen die Materie (Betupfungstaufe – heute allgemein verworfen) generelle Bedenken nicht rechtfertigen, ist nach Hollerbach durchaus die in den evangelischen Kirchen vollzogene Taufe als gültig zu präsumieren: «Die in einer auf die Basis der Ökumene verpflichteten kirchlichen Gemeinschaft gespendete trinitarische Wassertaufe sollte aber die Rechtsvermutung der Gültigkeit für sich haben, bis das Gegenteil ausdrücklich erwiesen ist».[41] Damit geht Hollerbach bewußt über

die in dem Dekret des Hl. Offiziums aus dem Jahre 1878 aufgestellte Norm hinaus.[42]

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt zur gleichen Zeit und unabhängig von Hollerbach F. Haarsma.[43] Dieses Votum ist um so gewichtiger, als es das Ergebnis von Überlegungen zusammenfaßt, die die Professoren E. Schillebeeckx, R. Thijssen, F. Haarsma unter der Leitung von Prof. J. Wetermann über die Frage nach der Gültigkeit der Taufe angestellt hatten.[44] F. Haarsma wendet sich insbesondere gegen einen «gewissen Physizismus und einen ängstlichen Tutiorismus in der Sakramentenlehre».[45] Die Vorlage einer *Taufbescheinung* von einer der von ihm namentlich aufgezählten wichtigsten protestantischen Gemeinschaften in Holland gibt nach ihm genügend Sicherheit.

Für die in der Evangelischen Kirche Deutschlands zusammengeschlossenen Gemeinschaften dürfte nach einer kürzlichen Äußerung E. Stakemeiers zum Thema der bedingten Taufe[46] dasselbe gelten: «Man wird im allgemeinen sagen dürfen, daß nicht nur die Taufordnungen eindeutig sind, sondern daß die Kirchenleitungen auch auf ihre Durchführung bedacht sind, sowohl bei der Ausbildung der Kandidaten wie auch bei Gelegenheit der Visitationen.»[47] – Es dürfte eine vordringliche ökumenische Aufgabe sein, durch direkte Verhandlungen mit allen in Frage kommenden evangelischen Kirchen und Gemeinschaften eine allgemeine Anerkennung der dort geübten Taufen zu ermöglichen und dann die Prüfungspflicht im Einzelfall (etwa bei Konversionen) auf die Vorlage einer Taufbescheinigung der betreffenden Kirche zu beschränken.

[1] Codex Iuris Canonici (CIC), can. 763, § 1.

[2] Vgl. CIC, can. 731, § 1.

[3] Vgl. CIC, can. 748; 747; 746, § 3; 752, § 3.

[4] Vgl. CIC, can. 749.

[5] Vgl. CIC, can 732, § 2.

[6] Der Konjunktiv «conferantur» in can. 732, § 2 enthält in bezug auf die Taufe eine Mußvorschrift, was von Firmung und Weihe nicht gilt; vgl. K. Mörsdorf, Kirchenrecht II (Paderborn [10]1961) 22.

[7] Vgl. CIC, can. 732, § 2.

[8] Vgl. CIC, can. 749. – Eine vorausgehende sorgfältige Prüfung verlangt ebenso bezüglich der zweifelhaften Intention des Empfängers eine Instruktion des Hl. Offiziums aus dem Jahre 1860: Denzinger-Schönmetzer (DS) 2838. Der CIC verweist in can. 733, § 1 auf das Rituale Romanum, wo der bedingten Taufformel die rechtsverbindliche Anweisung beigefügt wird: «Hac tamen conditionali forma non passim aut leviter uti licet sed prudenter et ubi re diligenter pervestigata probabilis subest dubitatio...»: II, 1, 9. Ähnlich der Catechismus Romanus: p. 2 de Sacr. Bapt. N. 57.

[9] F. Solá, De Sacramentis Initiationis Christianae: Sacrae Theologiae Summa IV (Madrid [4]1962) 170 n. 101.

[10] Vgl. ebd. [11] DS 3128.

[12] Sess. VII, Decr. de sacramentis, Canones de sacramento baptismi, can. 4: «Si quis dixerit, baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum: an. s.»: DS 1617.

[13] Archiv f. Kath. Kirchenrecht 20 (1868) 357.

[14] K. Mörsdorf, Taufe (VI. Kirchenrechtlich): LThK IX[2], 1320 bis 1322; 1321.

[15] Amtsblatt d. VELKD I, Stück 9, vom 10. Nov. 1957.

[16] Vgl. Konstitution Über die Kirche, art. 14 und 15; ferner das Dekret Über den Ökumenismus, art. 3 und 22.

[17] H. Asmussen, Fünf Fragen an die Katholische Kirche: Una Sancta 11 (1956) 127f. Die Fragen sind unter Berücksichtigung darauf eingegangener Antworten wiederholt in: Die Katholizität der Kirche, hrsg. v. H. Asmussen und W. Stählin (Stuttgart 1957) 375f.

[18] F. Lau, Die Konditional- oder Eventualtaufe und die Frage nach ihrem Recht in der lutherischen Kirche: Luther-Jahrbuch 25 (1958) 110–140.

[19] Ebd. 112f.

[20] W. Jetter, Die Taufe beim jungen Luther (Tübingen 1954) 36, Anm. 2.

[21] F. Lau aaO. 119ff. [22] Ebd. 121f.

[23] In einem Briefe vom 12. Mai 1531 schreibt Luther an W. Linck: «... baptismum conditionalem simpliciter esse tollendum... Et ratio nostra haec est quod conditionalis nihil ponit neque negat neque affirmat neque dat neque tollit...». Nachweis und Erörterung bei F. Lau aaO. 126ff.

[24] Ebd. [25] Ebd. 136.

[26] J. Höfling, Das Sakrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation (1846).

[27] Vgl. F. Lau aaO. 124, Anm. 46.

[28] Vgl. ebd. 138f.

[29] A. Hollerbach, Zur Problematik der bedingten Taufe: Existenz und Ordnung, Festschrift für E. Wolf (Frankfurt 1962) 122–154.

[30] Ebd. 126–130. [31] Ebd. 130, 142. [32] Ebd. 140f; 127.

[33] K. Rahner, Kirche und Sakramente = Quaestiones Disputatae 10 (Freiburg 1960) 79: Der sakramentale Charakter ist «seiner Inhaltlichkeit nach die bleibende, durch ein sakramental geschichtliches Vorkommnis geschehende Beanspruchtheit des Getauften durch die Kirche».

[34] A. Hollerbach aaO. 141. [35] Ebd. 140.

[36] R. Stehfen, Die Wiedertaufe in Theorie und Praxis der römisch-katholischen Kirche seit dem tridentinischen Konzil (Marburg 1908).

[37] F. Thijssen, Sakrament und Amt bei den nichtkatholischen Christen. Versuch einer Antwort auf die fünf Fragen von D. Hans Asmussen DD: Una Sancta 14 (1959) 82–108, bes. 87–94.

[38] Ebd. 94.

[39] Vgl. A. Hollerbach aaO. 147f.

[40] S. Tromp, SC Concilii die 19 Junii 1570 de baptismo Calvinistarum seu de intentione ministri: Divinitas 3 (1959) 16–42.

[41] A. Hollerbach aaO. 151; vgl. 146f.

[42] Vgl. ebd. 150.

[43] F. Haarsma, Die Gültigkeit der Taufe in nicht-katholischen Kirchen: Una Sancta 17 (1962) 181–187; (Original: De geldigheid van de doop in niet-katholieke kerken: Tijdschrift Theol. 2 (1961) 171–177).

[44] Ebd. 181, Anm. 1; bzw. 172 Anm. 3.

[45] Ebd. 186; vgl. 187.

[46] E. Stakemeier, Zum ökumenischen Gespräch über die bedingte Taufe: KNA «Konzil-Kirche-Welt» 8/9 (1966) 8–12.

[47] Ebd. 10.

REINHARD KÖSTERS

Geboren am 21. Oktober 1931 in Delbrück (BRD), 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Innsbruck, doktorierte 1965 in Theologie, ist Pfarrvikar in Sudhagen und Mitarbeiter an Catholica.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Evangelisation und Katechumenat in der Weltkirche

Einführung

Ein flüchtiger Blick auf diese Dokumentation zeigt schon, daß sie nicht den Ehrgeiz hat, in geographischer Hinsicht auch nur annähernd vollständig zu sein; nur über wenige Länder wird eine Information vorgelegt. Daß die Niederlande und Deutschland darin nicht erwähnt werden, erklärt sich damit, daß Mitarbeiter aus diesen Ländern mehrere Beiträge für diese Nummer übernommen haben und dadurch über den Stand der Dinge in ihrem Lande schon eine Orientierung boten. Aber das Fehlen der USA und Polen, wo auf dem Gebiet der Evangelisation und des Katechumenats ebenfalls nicht alles beim alten geblieben ist, wäre unverzeihlich, wenn es in dieser Dokumentation nicht eigentlich mehr um eine Versuchslotung in mehreren Ländern ginge, wo die Kirche gegenwärtig ist, als um geographische Vollständigkeit.

Trotzdem geschieht diese Lotung nicht willkürlich. Von den sieben Ländern, über die hier gesprochen wird, gehören drei zum alten Mutterland des Christentums: Frankreich, Spanien und Südamerika, das doch denselben Typ des Christentums wie in Spanien und Portugal erkennen läßt. Drei gehören zu einer ziemlich jungen Christenheit: Afrika, Formosa und Vietnam. In der ersten Gruppe ist das Christentum außerdem mit der Kultur dieser Länder eng verwoben; in der zweiten Gruppe fand die Evangelisation schon eine Kultur vor, auf der sie zu spielen versuchen mußte. Als eine Brücke zwischen alter und neuer Christenheit könnte Japan angesehen werden, auch deshalb, weil das moderne Japan dem Abendland neben dem Christentum auch andere Elemente entlehnt.

Bemerkenswert und auffällig ist, daß in diesen verschiedenen Kulturen bezüglich Evangelisation und Katechumenat eine verhältnismäßig große Einstimmigkeit wahrzunehmen ist.

So wird überall die Notwendigkeit zur Erneuerung des Katechumenats gesehen, so verschieden man auch über seine konkrete Realisierung denkt: eine persönliche Konfrontierung des Kandidaten vor der Taufe mit dem vollen Inhalt des Evangeliums hält man für notwendig. Global darf festgestellt werden, daß früher die Taufe in der Initiation zum Christentum an erster Stelle stand (man denke zum Beispiel an die Praxis der Kindertaufe). Sie wurde nach einem pauschalen Unterricht in der Lehre der Kirche gespendet, der ziemlich einheitlich war, wie auch der Taufritus selbst überall dieselbe unveränderliche Form zeigte. Das hing mit der einseitigen Beurteilung der Heilskraft der Taufe zusammen und mit der kompendienhaften Zusammenfassung des Evangeliums zu einer Übersicht der kirchlichen Lehre in Frage und Antwort. In der gegenwärtigen Praxis läßt sich ein allmählicher Gleichgewichtsausgleich von Taufe und Katechisation feststellen sowie der Wunsch nach einer an Kultur und Lebensalter mehr angepaßten Evangelisation, durch die die frohe Botschaft als Orientierung für das ganze Leben des Taufkandidaten besser zu ihrem Recht kommen kann. Das sind dieselben Tendenzen, die an anderer Stelle dieser Nummer thematisch behandelt werden und die durch diese Information über eine Auslotung in der Weltkirche an Aktualität gewinnen.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Bernard Guillard, Frankreich

«Es könnte der Fall eintreten, daß infolge des so häufigen Glaubensabfalls der Christen von heute die Kirche dazu käme, die Taufe nur jenen Kindern vorzubehalten, deren Familie wahrhaft christlich ist und so ernstliche Chancen zu einer religiösen Erziehung bietet, während sie für die andern wiederum die Erwachsenentaufe einführte, um so diesem Sakrament für die, die es im Vernunftalter empfangen würden, seine ganze Bedeutung wiederzugeben.»[1]

Es ist ein Mönch, Dom Cabrol, der im Jahre 1906 diese Zeilen geschrieben und damit schon damals die Wiedereinführung des Katechumenats in Frankreich angekündigt hat.

Die Institution des Katechumenats verdankt ihr Dasein dem Zusammentreffen gewisser Umstände. Es wirkten dazu mit die geschichtlichen Forschungen über das Katechumenat, die Wiederentdekkung der Konversion Erwachsener, der Wille zum Dialog mit den Nichtchristen, die missionarische Sorge, den Menschen in ihrem Leben nahezukommen, und schließlich das Verlangen, persönliche Taufe und kollektiven Aufstieg miteinander zu verbinden. Die Historiker und Theologen treffen so mit den Seelsorgern auf dem Feld der pastoralen Praxis zusammen.

Versuchen wir, diese Geschichte kurz nachzuzeichnen. Nachher können wir aufzeigen, welche Stellung die Katechumenatsinstitution innerhalb der Seelsorge, in der Sendung der Kirche Frankreichs hat. Zum Schluß werden wir auf einige aktuelle Probleme zu sprechen kommen.

Einem organisierten Katechumenat entgegen

In Frankreich, das allgemein als christliches Land galt, hatte man sich nicht vorgestellt, daß Erwachsene guten Glaubens ungläubig sein könnten, und man ließ es sich nicht angelegen sein, die Bekehrung der Menschen, die sich zur Taufe meldeten, gebührend zu würdigen. Entweder war es mit dieser Bekehrung nicht weit her, wie das manchmal der Fall sein mochte; handelte es sich aber um eine wirklich echte Bekehrung, so scheute man sich, sie in ihrer Bedeutung hervorzuheben, aus Furcht, die Idee zu begünstigen, daß Frankreich nicht mehr christlich sei, daß es mit der Kirche nicht mehr so recht vorwärtsgehe. Infolgedessen geschah die ganze Vorbereitung auf die Taufe und die Feier selbst in einer Atmosphäre äußerster Diskretion, so, als würde jemand wieder eingefangen. Übrigens war man allgemein der Auffassung, einmal getauft, würden die Erwachsenen von selbst zu Christen, da sie ja dies wünschten.

Ein unerwarteter Umstand sollte diese Auffassung ins Wanken bringen. Mehrere Konversionen erregten großes Aufsehen. So die Bekehrung des Enkels von Renan, Ernest Psichari (1912), der in den Augen vieler zur «Sippe der Bösen» gehörte. Man brachte solchen Neubekehrten ähnliches Interesse entgegen wie etwa Bühnenstars.

Nach und nach aber fanden Menschen verschiedener Milieus den Weg zur Kirche und ihre Bekehrung schien echt.

Um 1930 begann eine große missionarische Strömung Frankreich zu durchziehen. Das Motto hieß: «Wir müssen unsere Brüder wieder zu Christen machen».[2] In diesem Leitwort äußerte sich der Gedanke der Eroberung, aber auch das Verlangen, langsam, etappenweise die große Masse wiederzugewinnen. Man vermied deshalb das, was man Angelfischerei nannte, nämlich die Bekehrung eines alleinstehenden Erwachsenen, der infolge seiner Konversion von seinem bisherigen Milieu abgeschnitten wurde. So kam es immer mehr zum Bemühen, von einem Erwachsenen aus, der sich seines Glaubens bewußt wurde und sich an Christus anschloß, ein ganzes Milieu in Bewegung zu bringen. Im erschütternden Buch von Abbé Godin «La France, pays de Mission» – ein Buch, das in den letzten zwanzig Jahren den Missionsgedanken sehr weckte – stößt man wiederholt auf den Gedanken und selbst auf das Wort «Katechumenat».[3]

Es dauerte jedoch noch bis 1950, 1952, bis man sich offiziell mit diesen Anregungen ernstlich befaßte und nach bestimmten Wegen suchte, um erwachsene Taufbewerber in die Kirche einzuführen. Die erste Weisung, welche die Katechumenatsinstitution wiederherstellte, ging von Lyon und seinem Kardinal aus.[4] Die Idee war lanciert, und bald werden zu Paris die vereinzelten Versuche zusammengefaßt, während in den andern Diözesen, wie in Paris, nach und nach ein Verantwortlicher für das Katechumenat ernannt wird.

Das Dekret der Ritenkongregation vom 16. April 1962 bringt, schon vor den Konzilsentscheiden,[5] die meisten Bischöfe dazu, das Katechumenat einzurichten. Sie schreiben in ihrer Verfügung:

«Als für die Feier der Taufe Erwachsener Verantwortliche und darum besorgt, daß jeder erwachsene Katechumene der Überlieferung der Kirche entsprechend auf die Sakramente der christlichen Initiation (Taufe, Firmung, Eucharistie) vorbereitet werde.»[6] Wie aus diesen Worten hervorgeht, sind sie sich dieses Anliegens bewußt geworden. Die Diözesanbeauftragten kennen sich bereits und arbeiten innerhalb der apostolischen Regionen, die vom Episkopat geschaffen worden sind, zusammen.[7] Die Bischofskommission für die religiöse Unterweisung, die beauftragt wurde, die Katechumenatspastoral zu fördern, schafft im Jahre 1964 einen nationalen Dienst, um die pastoralen Bestrebungen zu koordinieren und in Zusammenarbeit mit allen andern Kräften zu fördern.[8]

In welcher Form tritt gegenwärtig die Katechumenatsinstitution innerhalb der Pastoral zutage?

Wir können versuchen, die Bilanz zu ziehen, indem wir die unternommenen Bemühungen ins Auge fassen und aufzeigen, welche Wirkungen sie innerhalb der Kirche ausgelöst haben.

Die Bemühungen um das Katechumenat gliedern sich um drei Achsen: die Patenschaft, die Katechese und die Liturgie.

Der Einsatz der Patenschaft

Die Bemühungen um die Patenschaft haben mit den meisten Schwierigkeiten zu kämpfen. Von Anfang an zeigte es sich, daß die Katechumenen sehr große Mühe haben würden, sich bei ihrem Schritt auf Christen zu stützen. An der nationalen Session, die 1962 in Blois stattfand, zu einer Zeit, da von seiten der Gesamtheit der Diözesen erst ernstlich an den Aufbau des Katechumenats gegangen wurde, stellten die Teilnehmer einen sehr niedrigen Prozentsatz des Durchhaltens fest.[9]

Infolge dieser bedenklichen Feststellung zog man das Problem der Aufnahme in die Kirche von neuem in Erwägung und man fragte sich, welcher Zeitdauer es zu einem echten Katechumenat bedürfe.

Es zeigte sich sehr rasch, daß die Patenschaft den Schlüssel oder wenigstens einen der Schlüssel zum Erfolg bildet.

Man wurde bald inne, daß es nicht genügt, einem Katechumenen einen Paten zu verschaffen. Man ging darauf aus, im Milieu des Katechumenen die Personen zu finden, die ihn in seinem Vorhaben ein wenig unterstützen könnten; man suchte nach den naturgegebenen Banden, damit die Konversion in einem Milieu Wurzel fasse; kurz, man legte den Akzent mehr auf den kollektiven als auf den individuellen Aspekt der Patenschaft. Infolge dieses intensiven und fruchtbaren Bemühens stieg der Prozentsatz derer, die durchhielten.[10]

Die Patenschaft nahm im Denken der Verantwortlichen nach und nach klarere Gestalt an. Die nationale Session von 1964 bot die Gelegenheit, dieses Gebiet gründlicher zu erforschen. Die Konversion wurde nicht mehr bloß als individuelles Phänomen betrachtet, sondern als das Heranwachsen eines Volkes, der Kirche, in einem bestimmten Milieu, als eine Gnade, die der Heilige Geist außerhalb der Kirche gewirkt hat. Wenn die Verantwortlichen auf die Erfahrungen blickten, die man in ihrem Umkreis gemacht hatte, so fanden sie bestätigt, was Abbé Dujarier[11] als lebendige Praxis der Urkirche aufgezeigt hatte und was die Konzilstexte[12] uns von neuem gesagt haben: Die ganze Kirche muß eine Patenfunktion ausüben. Da wo die Patenschaft wirklich besteht, weckt sie wie von selbst Konversionen.

Das Organisieren der Patenschaft muß die erste Sorge bilden bei der Aufnahme von Erwachsenen, die nach der Taufe verlangen, ohne bekehrt zu sein; und sie sind zahlreich. Eine beträchtliche Zahl eventueller Katechumenen kommen zur Kirche anläßlich ihrer Heirat, aber sie erbitten das Sakrament ohne daß sie den Glauben haben. Diese Periode gehört somit eigentlich nicht zum Aufgabenbereich des Katechumenats, dieses wirkt aber schon dabei oft in stellvertretender Weise mit. Auf eine damit zusammenhängende Schwierigkeit werden wir zum Schluß dieses Aufsatzes zu sprechen kommen.

Zahlreiche Katecheten

Der Katechumenatseinrichtung war es beständig an der Katechese gelegen. Nach der Ansicht vieler sollte sich das Problem der Vorbereitung Erwachsener auf die christlichen Initiationssakramente durch eine ihnen angepaßte Unterweisung lösen lassen. Zweifellos aus diesem Grunde haben die Bischofskommission für die religiöse Unterweisung und das Nationalzentrum für die religiöse Unterweisung schon 1956 eine Unterkommission für die Katechese von erwachsenen Katechumenen geschaffen, die aus Theologen, Katecheten,[13] Seelsorgern und Mitgliedern des Höheren Instituts für katechetische Pastoral besteht. Man bildete Katecheten aus, um den Bedürfnissen zu entsprechen,

denn die Katechumenen waren im Verhältnis zu den verfügbaren Priestern relativ zahlreich. Die Ordensschwestern, denen für die Entwicklung des Katechumenats in Frankreich ein großes Verdienst zukommt, zeigten sich für diese Aufgabe sehr aufgeschlossen. Zahlreiche Laien stellten sich ebenfalls zur Verfügung.

In den großen Städten werden eine Reihe von Abendkursen[14] gehalten, die gleichsam eine kleine Universität bilden und einem ungeheuren Interesse begegnen. So erhielten in der Gegend von Paris Tausende von Personen eine katechetische Ausbildung. Dieses Ergebnis ist schon sehr wertvoll, und noch mehr das Auftauchen von Fragen, das Suchen und Forschen von seiten der Schüler wie der Professoren. Wie die Katechetenequipen suchen diese Kurse eine Reflexionsgemeinschaft, ein gleichsam dauerndes Atelier zu bilden. Wenn sie sich als Katecheten zur Verfügung stellen, tun dies manche hochgemute Christen aus dem Gedanken heraus, damit einen Dienst zu leisten, aber auch in der Hoffnung, dabei selber geschult zu werden. Sie werden zu Männern und Frauen, die ein stärkeres Gespür bekommen für die Suche nach ihren Brüdern, für den Dialog und dessen Inhalt, und die daran arbeiten, den Teil der Kirche, mit dem sie in Verbindung stehen, für diese Anliegen aufzuschließen. Es ist leichter, in der Stadt Katecheten heranzubilden, als in ländlicher Umgebung. Weitere Priester, Ordensschwestern und Laien würden die Zahl der Katecheten Erwachsener vermehren, wenn wir Zeit und Mittel hätten, sie auszubilden.

Nach und nach geht jedem Katecheten das zweifache Problem auf, das die Kirche zu lösen hat: Wie soll man in einer bestimmten Kultur den Dialog mit Gott aufnehmen und wie dem Glauben seine erwachsene Form geben? Diese Kurse leiteten eine neue Linie der Pastoraltheologie ein, ging es doch dabei darum, dem Glauben, der erst am Entstehen ist, ein erstes Licht aufzustecken, aber auch den heranwachsenden Glauben zu stärken, um ihm eine intellektuelle Zurüstung zu geben, die für das Leben eines Erwachsenen ausreicht. Auf allen Ebenen erfolgt die Forschungsarbeit in enger Verbindung mit der Ergründung der Probleme der Erwachsenenkatechese und unter der Verantwortung jener, die vom Episkopat damit beauftragt sind. Die für die Katechese Verantwortlichen müssen sich auf allen Ebenen auch für die Katechese der Katechumenen und somit für die Ausbildung der Katecheten verantwortlich fühlen. Die Erwachsenenkatechese beginnt im Denken der Bischöfe und der Priester einen Platz einzunehmen, den sie noch nie gehabt hat.[15]

Die katechumenale Liturgie

Das Dekret der Ritenkongregation eröffnet der Liturgie eine neue Perspektive.[16] Schon haben einzelne Bischöfe versuchsweise damit begonnen, die Katechumenen im Verlauf aufeinanderfolgender Etappen in die Kirche einzuführen. Dabei sollen folgende Stufen besonders beachtet werden: 1. der Ritus des Eintritts in das Katechumenat, der die mehr oder weniger lange Periode des Katechumenats einleitet; 2. die Zeit der letzten Vorbereitung auf die Taufe. Jeder dieser Perioden geht eine Entscheidung voraus, die mit der Liturgie eine Einheit bildet. Der Platz, den die Liturgie in den Bemühungen um das Katechumenat einnimmt, wurde nicht immer von allen beachtet, die Erwachsene zur Taufe führten. Man sah in den Riten mehr eine Veranschaulichung der Katechese als einen Eingriff Gottes in das Innere des Menschenlebens. Eine Anzahl von Katechumenaten[17] richteten ihre Bemühungen mehr auf die Liturgie aus. Sie bauten diese in die gesamte katechumenale Vorbereitung ein und machten ernsthafte Versuche zur entsprechenden Gestaltung des Wortgottesdienstes und der Riten der christlichen Initiation. So bewiesen sie, daß die Liturgie in der Tat den Herzpunkt des Katechumenats bildet und Begegnung zwischen Gott und dem Menschen ist. Dadurch, daß dem Wortgottesdienst im Katechumenat eine größere Bedeutung beigemessen wurde, wurden auf diesem Gebiet die Bemühungen zur Liturgiereform gestärkt.

Heute faßt man den Eintrittsritus als Ritus der ersten Bekehrung und des tatsächlichen Eintritts in die Kirche auf, der die Periode des eigentlichen Katechumenats eröffnet, während welcher der Glaube durch seine Betätigung heranreift. Diese Periode, die immer ernster genommen wird, erhält auch eine genügend lange Dauer, damit die Erlernung des christlichen Lebens so vor sich gehen kann, daß alle Chancen zum Durchhalten gegeben sind. Beim Herannahen einer Fastenzeit wird, wenn die Katechumenen lebhaft darnach verlangen und als geeignet angesehen werden, die große Taufvorbereitung eingeleitet. Auf den Appell des Bischofs hin,[18] der so seine Verantwortung bezeugt, werden zu Beginn der Fastenzeit die künftigen Täuflinge zusammengerufen, um diese letzte Vorbereitung zu beginnen, und diese «Erwählten Gottes» schreiten durch Riten, welche auf die

Vermittlung der Kirche hinweisen (Skrutinien, Überreichung der Grundformeln), der Osternacht entgegen.

Das Katechumenat versucht, während dieser ganzen Taufvorbereitung in einem beschränkten Rahmen eine Reihe brennende Probleme zu stellen, über die ein Wort zu sagen ist. Wir stehen vor einer Art Rituskrise, die durch das Katechumenat hervorgerufen worden ist. Mehrere Riten führen zu tatsächlichen Schwierigkeiten; doch über diese Schwierigkeiten hinaus stellt sich die tiefere Frage, ob sich unsere Riten ganz allgemein für die Menschen unserer Zeit eignen. Das Katechumenat bildet als Kreis neuer und gläubiger Menschen eine ganz besonders günstige Atmosphäre, um für dieses Problem wach zu werden.

Die Auswirkungen des Katechumenats

Alle diese Bemühungen um die Patenschaft, die Katechese, die Liturgie haben sich selbstverständlich auf das Leben der Kirche selber ausgewirkt. Man befürwortete das Katechumenat als die Antwort der Kirche an die Erwachsenen, die im Hinblick auf die Taufe oder den Eintritt in das eucharistische Leben den Dialog suchen. Die Elemente der christlichen Initiation, die der Diözesanleiter zu organisieren hatte, wurden von vielen akzeptiert, insbesondere die Notwendigkeit der Bekehrung und der Faktor Zeit. Auch die Laien wurden anerkannt, nicht weil sie nützlich sein können, sondern weil man nach und nach zu der Überzeugung gelangte, daß die ganze Kirche die Katechumenen übernehmen müsse. Bei dieser Hereinnahme in die Kirche haben die Laien die Hauptrolle. Und da man anläßlich der Geburt eines neuen Kindes Funktionen koordinieren muß, nicht die Katechumenatsfunktionen, sondern die der Kirche, wird das Katechumenat zuweilen zum Ansporn für die Pastoral.

Die vielleicht größte Bewegung, zu der das Katechumenat den Anstoß gegeben hat, betrifft das Problem des Glaubens und der Sakramente. Msgr. Garonne hat schon 1963 gesagt, das Katechumenat sei ein Phänomen, das auf die Kirche eine große Rückwirkung haben werde. Der Ernst, mit dem man die Katechumenen behandelt, und die Leichtigkeit, mit der man den Auftrag zur Taufe von Kindern, zur Verheiratung Ungläubiger annimmt, scheinen zueinander im Gegensatz zu stehen... Wir kommen nicht mehr darum herum, alle unsere Haltungen von neuem zu überprüfen.

«Dank des Katechumenats», sagt Msgr. Maziers, «sind wir dazu gezwungen, uns sowohl hinsichtlich der Personen wie der Institutionen auf die Art und Weise zu besinnen, wie wir Zeichen und Ruf sind für die Gottsucher.» In einem Dokument des Pastoralsekretariats der Bischofskonferenz heißt es: «Die Konversion des einzelnen Erwachsenen, der vom Unglauben zum Glauben übergeht, hat für die Kirche und für die Welt einen prophetischen Charakter: er ist Zeichen dafür, daß eine ganze Gemeinschaft von Menschen auf dem Weg zu ihrem Heil sind und daß man schon begonnen hat, sie in die Kirche Jesu Christi aufzunehmen.»

Schlußfolgerungen

Das Katechumenat ist nicht genügend in die Gesamtpastoral eingegliedert. Zu viele Priester verlassen sich einfach «auf die, die auf ihrem Sektor die Verantwortung für die Katechumenatsaufgabe haben». Manchmal kritisieren selbst die am meisten missionarisch eingestellten Elemente der Kirche, daß man Katechumenen aufnimmt, vor allem dann, wenn es sich dabei um noch Unbekehrte handelt. Weil das Milieu, das zum Schritt der Konversion führen sollte, nicht vorhanden ist, befürchtet man, das Katechumenat stelle künstlich etwas her, das anfänglich in einer natürlicheren Form in Erscheinung treten müsse. Das Katechumenat teilt diese Besorgnis, aber es steht vor einem Problem, das es nicht zu lösen vermag. Je mehr man die bestehende Verbindung mit der Mission vertieft und je mehr man dort, wo man in den Kategorien der Gesamtpastoral denkt,[19] auch die des Katechumenats übernimmt, desto mehr werden die Bemühungen sich mit der Evangelisation verbinden. Das Katechumenat muß in der Linie der Sendung der Kirche erfolgen.

Heute, wo wir vor der Veröffentlichung eines neuen Rituale stehen, das den Wünschen aller entspricht, sucht man vor allem in zwei Richtungen weiterzukommen: Erstens geht es darum, daß Fachleute, die alles ganz neu zu beobachten wissen, das Phänomen der Konversion studieren. Zweitens sollen die Kriterien der Konversion, die von den Leitern des Katechumenats verwendet werden, miteinander verglichen werden. Darauf können wir Seelsorger und Theologen die Lehren ziehen, die sich daraus ergeben, und der Kirche von heute, die sich über ihren Dialog mit dem ungläubigen Erwachsenen befragt, etwas Hoffnung und Freude bringen, denn das Heil ist da.

[1] F. Cabrol, Les origines liturgiques (Paris 1906) 168.

[2] Entstehung der J.O.C. (Christliche Arbeiterjugend). In einem sehr bekannten Liede hieß es:

«Wir müssen die Brüder zu Christen machen
durch Jesus Christus, den wir bekennen;
wir wollen in ihnen das Licht entfachen
und die Feuersgluten, die in uns brennen.»

[3] H. Godin und Y. Daniel, La France, pays de Mission: Rencontres 12 (Lyon 1943).

[4] Verordnung, publiziert in: Semaine religieuse, Lyon (6. Nov. 1953). Abbé Cellier wird zum Diözesanbeauftragten ernannt.

[5] Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe.

[6] Diese typische Verordnung, deren Anfangsworte zitiert werden, wurde den Bischöfen von den Bischofskommissionen für die Liturgie und für die religiöse Unterweisung vorgeschlagen.

[7] Hier ist auf eine Sondernummer der Zeitschrift «Catéchèse»: «Problèmes de Catéchuménat» hinzuweisen, deren Redaktor, Abbé Coudreau, einer der hauptsächlichsten Förderer der Katechumenatsbewegung in Frankreich und Diözesanbeauftragter von Paris ist.

[8] Der Nationale Dienst, der in direkter Abhängigkeit von der Bischofskommission mit der Förderung der Katechumenatspastoral beauftragt ist, hat sein Sekretariat in Paris 5e, 37, Rue Linné. Er besitzt einen Dokumentationsdienst, ein vierteljährliches Blatt zur Information und Reflexion und eine Informationskartei für Ordensschwestern.

[9] Man hat damals die Zahl derer, die durchhielten – unter Berücksichtigung der Schwierigkeiten, die Zahl abzuschätzen – mit 20% angegeben (wie für die Kinder, die am Religionsunterricht teilnehmen).

[10] Einige neuere Sondierungen haben ergeben, daß ungefähr 80% durchhalten.

[11] P. Dujarier, Le parrainage des adultes aux trois premièrs siècles (Paris).

[12] Zum Beispiel das «Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche», Nr. 14.

[13] Wir erwähnen die Theologen P. Liégé, Msgr. H. Denis und die Diözesanpriester Saudreau, Coudreau, Cellier.

[14] Gewisse Kurse finden starke Beachtung, wie z. B. die des Abbé Coudreau, die veröffentlicht sind.

[15] Der Nationale Dienst gibt Dokumente heraus.

[16] Abbé Chavasse in: Problèmes de Catéchuménat, 87–101.

[17] Vgl. Sondernummer von «Maison Dieu», Nr. 71: «Catéchuménat et Liturgie» und von «Paroisse et Liturgie» (1. Jan. 1963): «Le nouveau Rituel du Baptême» von A. Laurentin; Coudreau und Feder, Rituel du Baptême (Paris).

[18] Außerhalb von Paris kann der Bischof oft an der Katechumenatsliturgie teilnehmen. In Paris versammelt er einmal jährlich die Katechumenen, die die Vorbereitung auf die Taufe beginnen.

[19] Sofern die Gesamtpastoral nicht nur in einer Koordinierung der Bemühungen besteht, sondern darauf ausgeht, die Kirche zur Missionskirche zu machen.

Übersetzt von Dr. August Berz

BERNARD GUILLARD

Geboren am 19. April 1921 in Nantes (Frankreich), 1945 zum Priester geweiht. Er ist Direktor des Service national du Catéchuménat und arbeitet vor allem an La Maison-Dieu mit.

Ignacio Oñatibia, Spanien

Die spanische Kirche ist ohne Zweifel nicht so sehr Missionskirche als vielmehr alteingesessen. Bei der Mehrzahl der für die Seelsorgetätigkeit Verantwortlichen scheint die Überzeugung weiterzudauern, zwischen der Zahl der Spanier und der der Katholiken mit einem absolut sicheren, wenn auch von vielen wenig gepflegten Glauben bestehe eine beinahe vollständige Gleichheit, und es werden daher für Spanien auch weiterhin die althergebrachten Pastoralmethoden und -strukturen genügen. Begreiflich, daß in einer solchen Umgebung Bestrebungen missionarischen Charakters nicht sehr zahlreich sind.

Trotzdem hat es in den letzten 30 Jahren nicht an realistischen Stimmen gefehlt, welche auf die schweren Mängel hinwiesen, die sich in der religiösen Lage des Landes zeigen. Die ersten religionssoziologischen Studien haben ihnen in einem Maße recht gegeben, das niemand vermutete. In einzelnen Sektoren des Klerus und der Laienwelt ist die missionarische Sorge sehr lebhaft. Es sind einige Versuche gemacht worden, die wir hier darlegen möchten, um eine möglichst vollkommene Übersicht – soweit dies bei der geringen Zahl von Studien, die uns vorliegen, erreicht werden kann – über die Lage in Spanien in bezug auf die Verkündigung des Evangeliums und das Katechumenat zu erlangen.

I. Die religionssoziologische Wirklichkeit in Spanien

Die mehr oder weniger dringende Notwendigkeit einer missionsartigen Pastoral ist von der religiösen Lage des Landes abhängig. Wir können nicht behaupten, wir hätten von dieser eine genaue Kenntnis. Gewiß haben wir in den letzten Jahren, wenn auch mit einiger Verspätung gegenüber den andern europäischen Ländern, ein Erwachen des Interesses für religionssoziologische Studien erlebt.[1] Aber das Bild der Religion in Spanien weist noch allzuviele

Lücken auf.[2] Vor allem sind einige Aspekte, die für das Thema dieser Studie von größtem Interesse wären, noch nicht studiert worden. Wir werden uns mit Bruchstücken von Informationen begnügen müssen; doch hoffen wir, sie seien für eine Lage bezeichnend, die laut nach einer Erneuerung der heutigen Pastoralmethoden und -strukturen ruft.

Es ist daran zu erinnern, daß «Spanien ein Land großer Kontraste auf sozialem, wirtschaftlichem, kulturellem, politischem, geschichtlichem und infolgedessen auch auf religiösem Gebiet ist».[3] Wenn wir zu dem Zwecke, der uns am Herzen liegt, einige negative Aspekte am spanischen Katholizismus herausheben, darf man darüber nicht vergessen, daß weite Zonen dieses Landes beinahe in jeder Hinsicht sehr hervorragende Anzeichen der Religiosität aufweisen.

Was die Kindertaufe in Gebieten, die man als nicht mehr christlich ansah, betrifft, hat sich in unserer Generation eine radikale Veränderung der Einstellung ergeben. P. Sarabia faßte die Lage vor dem Bürgerkrieg folgendermaßen zusammen: «Es gibt in verschiedenen Landstrichen Spaniens Dörfer, wo ziemlich viele Kinder die Taufe nicht empfangen; in den äußersten Vororten von Madrid steigt die Zahl etwa auf 25 %; in den Volksvierteln von Barcelona zählen die, welche die Taufe zurückweisen, nach Tausenden. In den Bergwerkgegenden von Asturien, Extremadura, Andalusien... wird fast die Hälfte der Kinder nicht getauft».[4] Heute besteht der Eindruck, daß in diesen gleichen Gegenden die große Mehrzahl der Bewohner die Kinder taufen läßt. Allein man wird diese Veränderung zum großen Teil dem sozialen Druck zuschreiben müssen, der sich daraus erklärt, daß die Kirche augenblicklich in Spanien eine Vorzugsstellung einnimmt.

Das Panorama, das sich bei der Betrachtung der religiösen Bildung der Getauften ergibt, weist große Ungleichheiten auf. Greifen wir zwei extreme Fälle der Vernachlässigung heraus, einen aus einer großen Industriestadt, den andern aus einer Landzone. In Barcelona lernen in den sieben großen Vorstadtzonen (161 800 Einwohner) 62 % der Kinder keinen Katechismus.[5] Im Bezirk des Erzpriestertums Ocera im Bistum Jaén erhalten nur 3,4 % der Gesamtbevölkerung religiöse Betreuung; weitere 6,8 % haben an zwei oder drei Sonntagen im Monat eine Messe; 40 % ein oder zwei Male im Jahr, und der Rest, d. h. mehr als 50 % erhält religiös nichts.[6] In einer ähnlichen Lage befinden sich viele Gehöfte in Sevilla, Badajoz und Cáceres, das Landgebiet von Nijar in Almería und andere Zonen der Provinz Jaén.[7]

Unter dem gleichen Aspekt der religiösen Bildung der Kinder kann man in der Zahl der Rekruten, die jedes Jahr in den Kasernen ihre erste Kommunion empfangen, einen interessanten Hinweis erblicken. Nach dem offiziellen Bulletin der kirchlichen Armeejurisdiktion gab es 1944 9498 Erstkommunionen, 1945 15000, 1947 3283, 1949 12492, 1950 13354, 1951 11839, 1952 9863, 1953 8541, 1955 8745, 1956 6719, 1958 6425, 1959 7006, 1960 5428, 1961 3551, 1962 2874, 1963 2852, 1964 2298, 1965 2838. Wir stellen eine absteigende Kurve fest, die denken läßt, es habe unterdessen auf dem ganzen Gebiet der Nation eine katechetische Arbeit von größerer Wirksamkeit stattgefunden.

Die Umfragen über die Erfüllung der Sonntagspflicht ergeben, daß große Massen von Getauften (in Andalusien, Alicante, Valencia z. B. besucht mehr als 90 % der Bevölkerung keine Sonntagsmesse) außerhalb jedes direkten Einflusses der Kirche leben.[8] Bei den Sondierungen, die bei den Arbeitern vorgenommen wurden, erklären sehr hohe Prozentsätze sich als antiklerikal (89,6 %) und religionsfeindlich (41,3 %).[9] Die starken Binnenwanderungsströme des Landes haben das religiöse Problem in einigen Industriezonen noch erschwert.[10]

Was die Zahl der Protestanten in Spanien betrifft, gehören nach Angaben der Pastoren der wichtigsten Gemeinschaften zwischen 1500 und 2000 der Reformierten Episkopalkirche Spaniens an, etwa 6000 der Evangelischen Baptistenvereinigung Spaniens und etwa 10000 der Spanischen Evangelischen Kirche.[11]

II. Anzeichen einer pastoralen Erneuerung

Im allgemeinen entsprechen die Strukturen und Methoden der Seelsorge der Auffassung, die in Spanien ein christliches Land ohne große missionarische Probleme sieht. Trotzdem beginnt sich die Missionssorge Bahn zu brechen. Ein Zeichen dafür sind die zwei Zeitschriften *Pentecostés* und *Pastoral Misionera*, die in den letzten Jahren in diesem Sinne veröffentlicht worden sind.

Trotzdem besteht in keiner Diözese eine Planung missionarischer Pastoral auf Bistumsebene. Man kann nur von missionarischen Bestrebungen sprechen, welche in schon bestehenden Apostolatsorganisationen Gestalt gewinnen oder neue

Institutionen gründen. Wir werden einige erwähnen, ohne aber den Anspruch zu erheben, eine vollständige Aufzählung zu bieten.

Seit einigen Jahren läßt sich eine starke Bewegung katechetischer Erneuerung feststellen, die von der Zentralstelle aus eine gute Orientierung erhält. Es bestehen verschiedene Institute auf nationaler und diözesaner Ebene. Ihr Einfluß beginnt sich auf der allgemeinen Höhe der religiösen Bildung der Spanier bemerkbar zu machen.

Die Volksmissionen, welche für das religiöse Leben des Landes eine so große Bedeutung gehabt haben, befinden sich in einer Periode der Überprüfung ihrer Methoden und Themen und suchen eine Orientierung, welche mit den heutigen Bestrebungen der Missionspastoral besser im Einklang steht.[12] Das «Exerzitienwerk» veranstaltet seit Jahren besondere Kurse für entchristlichte Arbeiterkreise. Die «Kleinen Kurse für Christentum» haben dem religiösen Leben der Diözesen einen neuen apostolischen und missionarischen Schwung gebracht.[13]

Immer lebendiger fühlt man in den Gruppen der katholischen Aktion das missionarische Bemühen, besonders in den speziell für die Arbeiter geschaffenen Bewegungen.

In den letzten zwanzig Jahren haben sich die «Diözesanen Missionspriester», die aus den Bistümern mit reichlichem Priesternachwuchs kommen, einigen Gegenden des Südens zugewandt, die seit langem am ungenügendsten besorgt wurden.

Die Bewegungen «Katholischer Glaube» und «Bibelverlag» fördern wirksam die biblische Ausbildung durch Studienwochen, Studiengruppen und Radiosendungen.

Im Verlauf der Jahre 1965–66 ist in Madrid in der Zone von Moratalaz zum erstenmal ein Katechumenat für getaufte Erwachsene durchgeführt worden, das sich an der großen Überlieferung der Kirche inspirierte, um bei den praktizierenden Christen, deren christliche Bildung ernsthafte Lücken aufweist, einen Glauben zu entwickeln, wie er sich für erwachsene Menschen geziemt. Man hat diesen Versuch als ersten Schritt zu einer dauernden Gestaltung auf diözesaner Ebene unternommen. Das Pastoralinstitut hat in einem seiner Höheren Kollegien etwas Ähnliches organisiert.

III. Erwachsenentaufe und ihre Vorbereitung

Aus den 28 Antworten, die wir auf eine Umfrage über die Erwachsenen, die in den letzten fünf Jahren in den spanischen Bistümern getauft worden sind, erhielten, ergibt sich, daß neben einigen Diözesen, die kaum solche aufweisen, wie Cuenca, Ciudad Real, Mondoñedo, Sigüenza, Segovia, Palencia, Vich, Ibiza, Seo de Urgel, Vitoria, Granada, Zamora, Zaragoza («ein paar wenige jedes Jahr»), Huesca («drei oder vier im Jahr»), und León («vier oder fünf jedes Jahr»), andere stehen, die jedes Jahr eine ziemlich beträchtliche Zahl haben: Gerona (15, 11, 12, 9, 3), Logroño (6, 12, 5, 10, 5), San Sebastián (14, 16, 18, 8, 24), Lérida (19, 21, 16, 20, 17), Toledo (22, 15, 15, 21, 27), Cádiz (31, 26, 36, 27, 34), Oviedo (38, 32, 37, 38, 30), Orihuela (31, 45, 63, 56, 50), Sevilla (101, 85, 95, 97, 65), Valencia (233, 231, 260, 166, 180), Barcelona («mehrere hundert jedes Jahr») und Madrid (411, 403, 408, 423, 383).

Zu diesen Zahlen sind die Rekruten hinzuzufügen, die jedes Jahr in den Kasernen getauft werden: 1953: 131, 1955: 201, 1957: 138, 1958: 180, 1959: 141, 1960: 113, 1961: 86, 1962: 90, 1964: 287, 1965: 55.

Soviel wir wissen, besteht nirgends eine Diözesanorganisation, die sich mit der Vorbereitung der Kandidaten befaßt. Diese erfolgt im allgemeinen auf völlig private, individuelle Weise. In Madrid bedient sich «Fe Católica» geeigneter Laien; seit dem Jahre 1956 sind dort 245 auf diese Weise vorbereitet worden; die Mehrzahl davon waren Ausländer.

Die Feier der Taufe findet für gewöhnlich ebenfalls in privater Form statt und interessiert die Pfarrgemeinde nicht, mit Ausnahme der seltenen Fälle, wo sie in der Osternachtfeier gespendet wird. Noch seltener findet der neue «Ordo» Anwendung, welcher eine Verteilung der verschiedenen liturgischen Abschnitte des Katechumenats erlaubt.

Angesichts dieser Angaben scheint sich die Notwendigkeit der Gründung einiger Zentren für das Katechumenat in jenen Bistümern aufzudrängen, in denen jedes Jahr eine beträchtliche Anzahl von Erwachsenentaufen stattfindet.[14] Das gleiche gilt für das Militär. Es scheint wenigstens unter den jetzigen Umständen kein utopischer Gedanke zu sein, alle nicht getauften Rekruten eines Jahrgangs, welche die Taufe verlangen, zu ihrer besseren Vorbereitung in einem einzigen Zentrum zu vereinigen.

Noch ernster ist jedoch das Seelsorgsproblem, das die ungeheure Masse der Getauften aufwirft, die entweder keine religiöse Bildung erhalten oder nur in einem völlig ungenügenden Maße. Die Behauptung, Spanien sei ein Land voller Sakramente, aber ohne Kenntnis des Evangeliums, wird allmäh-

lich ein Gemeinplatz. Die Verkündigung des Evangeliums, die sich an die Fernstehenden wendet, und die Katechese nach Art eines Katechumenenunterrichtes für die Erwachsenen, die mehr oder weniger praktizieren, aber keine echte Einführung ins Christentum erhalten haben, sollte nicht vollständig der privaten Initiative überlassen bleiben, sondern in der gemeinschaftlichen Pastoral der Diözesen eine bedeutende Stellung einnehmen. Für die genannten Erwachsenen, denen eine wirkliche Einführung ins Christentum nicht zuteil geworden ist, könnte die Firmung der Erwachsenen und vor allem die Vorbereitung auf die Ehe eine günstige Gelegenheit zur Gestaltung eines Katechumenats im weiteren Sinne des Wortes werden. In den Bistümern, in denen die Anzahl der Erwachsenen, die sich taufen lassen, nicht groß ist, könnten diese sich den Rahmen dieser Katechumenate zunutze machen. Die Versammlungen, welche die «Kleinen Kurse des Christentums» in Ultreya abgehalten haben, könnten ebenfalls mit Vorteil in diesem Sinne entwickelt werden.[15]

[1] Vgl. P. Almerich, The Present Position of Religious Sociology in Spain: Social Compass 12 (1965) 312–320.

[2] Eine gute Zusammenfassung der bisher erreichten Ergebnisse bietet R. Duocastella, Géographie de la pratique religieuse en Espagne: ebd. 253–302.

[3] Ebd. 257.

[4] ¿España... es católica? (Madrid 1939) 45.

[5] Vgl. J. Solá, Sociología religiosa urbana y misiones parroquiales: Razón y Fe 161 (1960) 30; R. Duocastella, Los suburbios de Barcelona (Barcelona 1957).

[6] Vgl. R. Duocastella, aaO. (Anm. 2) 263.

[7] Vgl. J. Azpiazu, ¿De dónde nace la irreligiosidad de las masas trabajadoras en España?: Fomento Social 4 (1949) 270.

[8] R. Duocastella, aaO. 276–285, hat alle Angaben gesammelt, die augenblicklich über die Sonntagspraxis in verschiedenen Gebieten Spaniens bekannt sind.

[9] Vgl. A. Comin, L'Espagne, pays de mission. La jeunesse ouvrière et l'Eglise: Esprit (février 1964) 317; R. Duocastella, aaO. 301.

[10] Vgl. R. Duocastella, Estudio de las migraciones internas en España: Documentación Social (Madrid 1958) n. 4.

[11] Vgl. N. Vall, Encuesta dirigida a las comunidades protestantes españolas: Unitas 5 (1966) 36f.

[12] Vgl. M. Vidal, La Misión Parroquial, hoy: Pentecostés 10 (1966) 113–133.

[13] Vgl. J. Hervás, Los «Cursillos de Cristiandad»: Cristo al mundo (1962) 171–190, 337–351.

[14] Wir wissen, daß in der Diözese Madrid eine Bewegung in diesem Sinne besteht. Vgl. auch J. Totosaus, Problemes actuales de catequesis: Phase 5 (1965) 139–146.

[15] Vgl. C. Floristán, Los cursillos de cristiandad y el catecumenado: Incunable (Mai 1961).

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

IGNACIO OÑATIBIA

Geboren am 16. Januar 1918 in Oyarzun (Spanien), 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität in Washington, ist Doktor der Theologie und Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft und veröffentlichte: Los Sacramentos y el Misterio Pascual (1964).

Xavier Seumois, Afrika

Dank der Mitarbeit afrikanischer Studenten, die am Internationalen katechetischen und pastoraltheologischen Zentrum LUMEN VITAE ausgebildet werden, war es uns möglich, aus sechzehn Diözesen, die sich auf zwölf verschiedene Länder[1] verteilen, Aufschlüsse über das Katechumenat in Afrika zu sammeln, so daß sich ein allgemeiner Überblick über die Lage ergibt. Diese Studenten, die über eine persönliche pastorale Erfahrung in Afrika verfügen, hatten die Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Wiederherstellung des Katechumenats lange gemeinsam bedacht und waren so imstande, eine gültige pastorale Reflexion anzustellen.

1. Institutioneller Aspekt

Die Lage: Das Katechumenat scheint in den südlich der Sahara gelegenen Ländern Afrikas überall, in allen Pfarreien und Gottesdienststationen eingerichtet zu sein. Zum größten Teil wird es von den Katechisten getragen. Die Diözesanstatuten machen den Klerus auf die Wichtigkeit dieses Seelsorgesektors aufmerksam. Doch die Antworten können nur zur Hälfte von einem wirklichen Interesse dafür sprechen. Nach einem Viertel der Antworten beschränkt sich dieses Interesse auf die letzte Vorbereitung, die auf der Missionsstation geschieht. Nach einem weitern Viertel endlich nimmt man sich des Katechumenats überhaupt nicht an. In welchem Ausmaß zieht man Ordensschwestern bei? Viel zu wenig, wie es scheint: nur sechs Antworten über diesen Punkt sind ganz positiv. Was die Patenschaft betrifft, so wird nach vier Antworten diese Institution ernst genommen; zwei andere Antworten weisen auf jüngst unternommene Anstrengungen hin, sie wieder aufzuwerten; die zehn

andern Äußerungen gestehen, daß es sich um ein bloßes Ehrenamt handelt. Wird die Christengemeinde in die Katechumenatsarbeit eingespannt? Sieben Antworten bejahen dies, aber ins sechs der Fälle handelt es sich dabei bloß um das apostolische Bemühen, die Heiden zum Eintritt in das Katechumenat zu bewegen. Die eine dieser Antworten ist sehr aufschlußreich: Dank der Verteilung der Taufriten auf mehrere Etappen wurde das Interesse der Gemeinschaft der Gläubigen an den Katechumenen allmählich gesteigert. Ein letzter Aspekt ist der der Dauer des Katechumenats. Nach fünf Antworten beträgt sie vier Jahre; nach neun weitern Antworten beträgt die offizielle Dauer zwei Jahre, aber fünf Äußerungen geben zu, daß diese Periode oft auf ein Jahr, ja auf ein halbes Jahr verkürzt wird; eine Antwort erwähnt nur eine Spanne von zwei bis drei Monaten; eine letzte Antwort endlich sagt, die Bestimmung der Zeitdauer werde dem Gutdünken des Pfarrers überlassen.

Pastorale Überlegung: Über die Tatsache, daß die Katechumenatsinstitution in Afrika feste Wurzeln gefaßt hat, kann man sich nur freuen. Historisch gesehen, standen sich zwei Richtungen gegenüber. Nach der ersten Richtung hin tendierten die Pioniere der modernen Mission und die folgenden drei Jahrhunderte. Sie ging von der damaligen Theologie aus, die von der großen patristischen Tradition des Katechumenats praktisch nichts wußte. Da sie im christlichen Abendland erarbeitet worden war, befaßte sie sich fast ausschließlich mit der Kindertaufe. Außerdem war sie auf die Kontroverse mit den Reformatoren ausgerichtet und bestand deshalb einseitig auf der *ex opere operato* hervorgebrachten Wirkung der Sakramente. Unter diesen Umständen begnügten sich die Missionare begreiflicherweise mit einer sehr summarischen Vorbereitung, die lediglich den gültigen Empfang des Sakraments zu sichern suchte. Die zweite Richtung ging von Kardinal Lavigerie aus, der die Initiative zu den Missionen im Innern des afrikanischen Kontinents ergriffen hat. Er führte von Anfang an die Praxis des antiken Katechumenats wieder ein und verlangte eine vierjährige Vorbereitung auf die Taufe, damit die Bekehrung wirklich echt, bewußt und reif sei. Diese zweite Richtung setzte sich in der Mehrheit der afrikanischen Missionen durch, jedoch mit einigen Abschwächungen, namentlich was die Dauer des Katechumenats betrifft.[2]

Die Institution besteht zwar, doch muß eine ernstliche seelsorgliche Anstrengung unternommen werden, um sie nach der so tiefen Sicht des Mysteriums der Kirche auszurichten, zu der das Zweite Vatikanische Konzil gelangt ist. Insbesondere ist es nötig, das Katechumenat eng in das Leben der Pfarrei einzugliedern: «Um diese christliche Initiation im Katechumenat sollen sich aber nicht bloß Katechisten und Priester kümmern, sondern die ganze Gemeinde der Gläubigen, besonders aber die Taufpaten.»[3] So, wie das Katechumenat heute existiert, bildet es gleichsam nur eine Nebentätigkeit der Pfarrei. Als es in Zentralafrika wiederhergestellt wurde, war dem nicht so. Wenn die liturgischen Etappen der Taufe mit der aktiven Beteiligung der Gemeinschaft der Gläubigen gefeiert werden, so wird dies dazu beitragen, daß die Ortskirche sich wieder ihrer Mutterrolle gegenüber den Katechumenen bewußt wird. Im Zusammenhang mit der Gemeinde der Gläubigen weist das Konzil auf die Paten hin. Diesen kommt es zu, gegenüber den Getauften die Initiationsfunktion der Ortskirche, als deren Delegierte sie irgendwie betrachtet werden sollten, auf unmittelbare Weise auszuüben. Das Konzil gibt zu verstehen, die Rolle und Verantwortung der Paten solle in den Riten stärker hervorgehoben werden.[4] So wird die Erneuerung der Liturgie eine wertvolle Hilfe zur Aufwertung der Patenschaft bieten und zugleich eine sehr heilsame Adaptation vornehmen, da die Patenschaft einen integrierenden Bestandteil der animistischen Initiationsriten bildet.

2. *Katechetischer Aspekt*

Die Lage: Alle Antworten stimmen darin überein, daß das Katechumenat zur Erlernung der christlichen Lehre und der üblichen Gebete eingerichtet ist. Die Katechumenen werden manchmal in Kategorien eingeteilt. Jede von ihnen besitzt ein eigenes Lehrprogramm, zum Beispiel: die großen Wahrheiten, das Dogma, die Moral, die Sakramente. Prüfungen bestimmen, ob man von einer Kategorie in die andere übertreten kann. Die individuellen Kontakte der Katechumenen mit dem Priester sind vor allem administrativer Natur, wie zum Beispiel Befragungen und Abklärung der Ehesituation.

Ein Apostolatsdienst, den hauptsächlich die Katechisten und die aktiven Mitglieder der Laienbewegungen leisten, sucht die Heiden zum Eintritt in das Katechumenat zu bewegen. Als Motiv wird der Gedanke herausgestellt, «Gott zu dienen» oder auch «dem Weg der Väter zu folgen», was zu einer Aussprache über das Heil führt. Dazu kommen an-

dere Beweggründe, namentlich der Aufstieg als Mensch oder Erwägungen im Hinblick auf die Familie. Nachdem man einen Menschen für den Eintritt in das Katechumenat gewonnen hat, verläßt man sich darauf, daß die Darlegung der christlichen Wahrheiten ihre Wirkung nicht verfehle, und man kümmert sich fast nicht mehr um eine eigentliche Evangelisation, eine auf die Konversion ausgerichtete Betreuung, eine echte Initiation.

Pastorale Überlegung: Man versteht, daß sich das Konzil mit dieser Situation nicht abfand.[5] Dem eigentlichen Katechumenat sollte eine wahre Evangelisation vorangehen, die auf die Bekehrung zu Christus abzielt. Sie besteht in der Verkündigung des lebendigen Gottes und Jesu Christi, des von Gott um des Heiles willen Gesandten. Der lebendige Gott ist nicht bloß das höchste Wesen, an das die Animisten glauben, sondern Gott wie er sich durch sein Eingreifen in die Geschichte der Menschheit geoffenbart hat, der zum Menschen spricht und ihn zu sich ruft, einen Bund mit ihm schließt, seinen Sohn sendet, damit er durch seinen Tod und seine Auferstehung das Heil wirke, und der über alle Gläubigen seinen Geist ausgießt, um sie zu seinen Kindern zu machen.

Was das eigentliche Katechumenat betrifft, so sollten nach dem Willen des Konzils einzig die aufgenommen werden, die zu Jesus Christus bekehrt sind. Das Katechumenat soll ihnen die christliche Initiation geben. Nicht vor allem ein Lehrsystem soll ihnen vermittelt werden, sondern die Sicht, die Wirklichkeit des Heilsmysteriums, an dem sie nach dem Willen Gottes in Christus teilnehmen sollen. Die Katechese ist somit nach den Perspektiven der Heilsgeschichte auszurichten. Aus den Bekehrten muß das Katechumenat Jünger Christi machen. Zu diesem Zweck ist ein langer Kontakt mit Christus, wie er in den synoptischen Evangelien konkret dargestellt wird, unerläßlich. Zudem müssen die Taufschüler lernen, in der Kirche, in der Gemeinschaft des Glaubens, des Kultes und der christlichen Liebe zu leben. Eine besondere Beachtung ist stets der Einführung in die liturgischen Zeichen zu schenken, die im Licht dieser biblischen Voraussetzungen zu deuten sind.

Zu einer solchen Initiation braucht es Zeit. Die Dauer des Katechumenats ist nach dem angestrebten Ziele und den dadurch gestellten Aufgaben zu bemessen.

Diese innere Erneuerung des Katechumenats ist imgrunde bloß eine Rückkehr zu der Praxis der großen Missionare, die die Kirche in das Herz des afrikanischen Kontinents eingepflanzt haben. Ein P. Lourdel in Uganda besaß eine solch echte Evangelisationspastoral und verkündete bei jeder Gelegenheit die Frohbotschaft Jesu Christi, und dank einer langen Beschäftigung mit dem Lukasevangelium wurden seine Katechumenen zu Christusjüngern. Auf dem Scheiterhaufen von Nyamugongo haben sie diesen Glauben, der sich in die tiefsten Falten ihrer Person eingesenkt hatte, mit ihrem Blut besiegelt.

3. Liturgischer Aspekt

Die Lage: Von den sechzehn Antworten auf die Umfrage bestätigen fünf, daß neuerdings Anstrengungen gemacht wurden, die liturgischen Etappen der Taufe wieder zu Ehren zu ziehen. In vier Bistümern hält man an der Ostervigil als dem normalen Zeitpunkt der Erwachsenentaufe fest. Wie aus einem allgemeinen Überblick über die Organisation des Katechumenats hervorgeht, hat sie sich außerhalb liturgischer Perspektiven entwickelt. Die feierlichen Erwachsenentaufen werden an sehr verschiedenen Zeitpunkten vollzogen, die entweder fixiert sind: dreimal im Jahr (drei Antworten), zweimal (sieben Antworten), einmal (drei Antworten), oder dem Gutdünken des Pfarrers überlassen werden (drei Antworten). Als unmittelbare Vorbereitung nennt man vor allem eine zwei bis sechs Wochen dauernde Periode intensiverer Unterweisung in der Pfarrei selber. Der Taufe gehen für gewöhnlich drei bis vier Exerzitientage voraus. In der Folge empfangen die Neophyten im Hinblick auf ihre Vorbereitung auf die Firmung weitere Unterweisungen, deren Zeitdauer zwischen drei Tagen und sechs Monaten schwankt.

Pastorale Überlegung: Mit Rücksicht auf die frühere Gesetzgebung und die zeremonielle Auffassung der Liturgie wäre es fehl am Platz, den Missionaren Vorwürfe zu machen. Abgesehen davon, wie es sich mit der jüngsten Vergangenheit verhalten mag, laden die Konzilsweisungen ein, die Liturgie zur Grundlage der Erneuerung des Katechumenats zu nehmen. Es geht im wesentlichen um folgende Anliegen: die Wiederherstellung der liturgischen Etappen (namentlich des Ritus der Zulassung zum Katechumenat und der Einschreibung in die Kategorie der Taufbewerber), die Fastenzeit als die Periode intensiver geistlicher Vorbereitung auf die Taufe (mit den Skrutinien und den Traditionen), der Zusammenhang zwischen den Sakramenten der christlichen Initiation, ihre Feier während der

Ostervigil und schließlich die Osterzeit als die Periode der Initiation der Neugetauften in die Wirklichkeiten ihres neuen Daseins, in das sakramentale Leben und das Mysterium der Kirche.

So muß die Liturgie wie bei den andern Tätigkeiten der Kirche auch für die Katechumenatsseelsorge wiederum zum Gipfel und zur Quelle werden. Indem das Katechumenat zu einem geistlichen Itinerar wird, das durch eine Reihe von Durchgangsriten zur Wiedergeburt in Christus führt, wird es den tiefen Bestrebungen in den überlieferten Initiationsriten entsprechen, die aus Initiationen, aus Riten bestehen, die von einem alten zu einem neuen Leben überleiten.

Die volle Wiederherstellung des Katechumenats wird in den Missionen zweifellos das ausschlaggebende Element für die Erneuerung der Kirche bilden. Dank seiner Vitalität wird die Gemeinschaft der Gläubigen sich bewußt werden, daß sie Taufgemeinde und Ostergemeinde ist.

[1] Im Westen: Burundi, ehemals belgischer Kongo, Rwanda. Im Osten: Tanzania, Uganda, Zambia. Im Süden: Rhodesien, Südafrikanische Union.

[2] J. Beckmann, Taufvorbereitung und Taufliturgie in den Missionen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart: NZM 15 (1959) 14–31.

[3] Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Nr. 14.

[4] Konstitution über die Liturgie, Nr. 67.

[5] Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Nr. 13 und 14.

Übersetzt von Dr. August Berz

XAVIER SEUMOIS

Geboren am 3. Februar 1915 in Jemeppe (Belgien), 1939 zum Priester geweiht. Er ist Direktor des afrikanischen katechetischen Instituts und arbeitet an Lumen Vitae mit.

Francis Tsuchiya, Japan

Die missionarische Arbeit ist in Japan schon immer schwierig gewesen, weil sich die Kirche in Japan in einer einzigartigen Situation befindet. Am Anfang der Evangelisation vor 400 Jahren wie auch während des Wiederaufblühens der missionarischen Arbeit im letzten Jahrhundert sehen sich die christlichen Missionare der entmutigenden Wirklichkeit einer selbstgenügsamen Kultur gegenüber, die das Christentum nicht nötig zu haben scheint. Im Unterschied zu anderen Ländern der Welt, denen mit der christlichen Lehre zugleich eine Kultur gebracht wurde, hatten die Japaner bei Beginn der Missionierung im 16. Jahrhundert schon eine eigene, hochentwickelte Kultur. Selbst in neuerer Zeit betrachten die Japaner ihre kulturellen und sozialen Fortschritte als eine vom Christentum gar nicht beeinflußte Gegebenheit.

Die Japaner sind versucht, zu übersehen, daß gerade die moderne Entwicklung der Menschheit zur demokratischen Gesellschaft mit verfeinerten sozialen Strukturen in einer Unterströmung religiöser Werte verwurzelt ist, die von Christus selbst in den Strom menschlicher Geschichte eingeführt wurden. Die fortschreitende Weltkultur, deren Ausgangspunkt das christliche Abendland war, hat ihre Wurzeln in der Gnade Gottes, die die menschliche Geschichte zum Bilde Christi ausformt. Christus war in seiner Kirche ständig am Werk, Licht auf die authentischen menschlichen Werte zu werfen und die innere Dynamik menschlicher Geschichte zu lenken. So kann der moderne Mensch nur unter dem Einfluß des rettenden Handelns Christi stehen, so muß er dem heilenden Wirken der Kirche in der menschlichen Kultur begegnen. Aber für die Japaner ist nicht offenbar, daß der moderne kulturelle Fortschritt letztlich Christus, Gott zu verdanken ist. Sie sehen diesen Vorgang als ein vom Christentum völlig unabhängiges Geschehen an, und sie anerkennen die soziale Bedeutung der christlichen Kirche nur so weit, wie sie, wie jede andere soziale Gruppe, zu diesem allgemeinen kulturellen Fortschritt einen eigenen, positiven Beitrag leistet.

Die Japaner haben vielfältige Kontakte mit dem kulturellen Schaffen des Christentums. Man kann beispielsweise im Hause eines durchschnittlichen japanischen Intellektuellen neben den üblichen schintoistischen und buddhistischen Kultgegenständen sehr wohl auch ein berühmtes Gemälde der Gottesmutter oder Schallplatten mit geistlicher Musik finden. Die wichtigsten christlichen Klassiker sind übersetzt und gut bekannt. Die Bi-

bel, eines der meistverkauften Bücher in Japan, wird von vielen als eines der größten Werke der Weltliteratur gelesen. Andere direkte und indirekte Kontakte mit dem Christentum werden durch die Massenmedien hergestellt, durch christliche Erziehungsinstitutionen und die verschiedenen christlichen Organe der Sozialfürsorge. Da die Japaner also auf derart verschiedene und fragmentarische Weisen, zumeist nur von außen her, zu ihrer Kenntnis des Christentums gelangen, ist es verständlich, daß sie zu sehr verschiedenen, sich sogar widersprechenden Einschätzungen des Christentums als kulturelles Phänomen gelangen. Diese verschiedenen und gegensätzlichen Meinungen zeigen sich nicht nur in ihren Kenntnissen und objektiven Einschätzungen, sondern natürlich auch in ihren subjektiven Verhaltensweisen und Gefühlen gegenüber dem Christentum.

Weil der Acker, in den der Same des Evangeliums gesät werden soll, so beschaffen ist, bedarf die Evangelisation zweifelsohne einer Art *Prä-Evangelisation*, wie man dies heute nennt, einer Vorbereitungsperiode, während welcher der einzelne mit dem Christentum in einer Weise in Kontakt gebracht wird, die ihm ein wirklichkeitsgerechteres Bild des Christentums vermitteln kann. Diese Periode ist ihrer Dauer, ihrem Inhalt und ihren Methoden nach entsprechend den psychologischen Gegebenheiten, die der einzelne mitbringt, recht verschieden. Nicht das Fehlen jedes Wissens um das Christentum macht diese Periode der Prä-Evangelisation für einen möglichen Konvertiten notwendig, sondern das fragmentarische Wissen, das sich der einzelne beim Lesen und im täglichen Leben erworben hat. Dieses Wissen und der allgemeine Eindruck, den er von verschiedenen Christen und ihren Kirchen erhielt, hinterlassen in ihm eine Haltung gegenüber dem Christentum, die ohne seine Schuld voll Mißverständnisse, Vorurteile und oft sogar voll übersteigerter Erwartungen ist.

Prä-Evangelisation fordert daher vom Missionar zuerst, daß er sich auf den einzelnen Menschen einstellt, ihm zuhört, ihn versteht – eine Haltung, die selbstverständlich in allen Phasen der Evangelisation beibehalten werden muß. Die *eigentliche Evangelisation* richtet sich jedoch auf die frohe Botschaft von der Erlösung, die Christus gebracht hat und die im Christ erfüllt ist. Die Forderungen der Evangelisation sind genau: das Wort Gottes erlaubt weder Verdrehung noch Kompromiß, weder Zögern noch Schüchternheit.

Dennoch ist die Versuchung zu Schüchternheit und Verdrehung in einem Lande wie Japan groß, wenn der Missionar Prä-Evangelisation und Evangelisation nicht sorgsam genug unterscheidet. Wer versucht, zu säen, bevor der Acker gepflügt ist, steht immer in Gefahr, Änderungen und Kompromisse an der christlichen Botschaft selbst vorzunehmen. Wenn man das Evangelium predigt und herausfindet, daß die Menschen es nicht annehmen, dann besteht die Gefahr, daß man das Vertrauen in die unmittelbare Rede über übernatürliche Wirklichkeiten verliert und schließlich dazu kommt, den Glauben zu einem natürlichen Phänomen zu reduzieren. Geschieht dies, dann wird sofort der Eindruck gefördert, Christentum sei einfach nur ein Äquivalent für «natürliches Sittengesetz» oder eine bestimmte Art «Weltanschauung». Die Folge ist, daß sich die Leute nicht mehr sonderlich angetrieben fühlen, den mutigen Schritt einer echten inneren Umkehr zu tun. Das Innerste der christlichen Botschaft ist das Wort Gottes, das nicht verdreht werden darf, das in sich selbst die Kraft hat, den Menschen zur völligen Selbsthingabe an Gott zu bewegen, wenn ihm nur durch das Werk der Evangelisation die Kraft gegeben wird, den Menschen von heute wirklich zu erreichen.

Bisher hat sich in Japan die grundlegende Unterscheidung zwischen Prä-Evangelisation und Evangelisation in der Praxis unglücklicherweise noch nicht klar durchgesetzt. Deshalb kann man auch die kerygmatische Verkündigung als missionarische Methode im heutigen Japan noch nicht eindeutig abschätzen. Dennoch meinen einige, daß die Verkündigung, wie sie heute in Japan durchgeführt wird, den notwendigen Anstoß, um mögliche Konvertiten zur christlichen Hingabe zu führen, nicht geben kann. Der Grund liegt darin, daß der «Konversionspunkt» im allgemeinen weder theoretisch noch praktisch erkannt wird. Entweder wird der rechte Zeitpunkt der Konversion nicht beachtet, oder aber der katechetische Unterricht wird akademisch begonnen und durchgeführt, als etwas, das «gegeben» und «gehört» wird.

Die Schwierigkeit, die richtige Zeit zu Konversion und Beginn des *Katechumenates* zu erkennen, liegt darin, daß verschiedene Menschen zu verschiedenen Zeiten für das Katechumenat bereit sind. Dieses Problem ist besonders bei Gruppenarbeit erkennbar – ausgenommen vielleicht bei Schulklassen, die dazu neigen, gemeinsam und in einem eher gleichmäßigen Tempo vorwärtszugehen. Die Missionare in Japan sind sich über die Bedingungen zum Eintritt in das Katechumenat

nicht einig. Und da weder begrifflich noch praktisch feststeht, was das Katechumenat in Japan genau ist, kann man auch seine übliche Dauer nicht angeben. Im allgemeinen kann man aber sagen, daß es vom Beginn der regelmäßigen wöchentlichen Unterweisungen bis zur Taufe gewöhnlich sechs bis zwölf Monate dauert.

Natürlich ist der Glaube ein Geschenk und kann nicht allein von *katechetischen Methoden* abhängig gemacht werden. Aber die meisten Missionare merken, daß die für den Gebrauch in christlichen Ländern verfaßten Katechismen in einem Missionsland einfach nicht verwendbar sind. Die europäische katechetische Erneuerung zusammen mit der Erfahrung der missionarischen Schwierigkeiten in Japan haben seit zehn und mehr Jahren auch in Japan den Ruf nach einer christozentrischen katechetischen Erneuerung lautwerden lassen. Der von der japanischen Hierarchie befürwortete Katechismus hat diese Erneuerung noch nicht gebracht. Keine Teilrevision kann mehr ausreichen, es ist eine radikale Neuformung geboten. Die Erneuerung des Katechumenates hängt weitgehend von der katechetischen Erneuerung ab.

Die Reform des Katechumenats hängt auch von der *liturgischen Erneuerung* ab. Gewiß muß zuerst die Predigt der Frohbotschaft Christi ergehen, damit die Menschen zur Hingabe an Christus geführt werden. Hat jedoch die grundsätzliche Konversion und die Unterwerfung unter Christus einmal stattgefunden, dann muß der Katechumene auch in lebendigen Kontakt mit der lebendigen Kirche gebracht werden: er muß zum Beten und zur Gemeinschaft mit getauften Christen geführt werden. Wie die Liturgiekonstitution anregt, will die Erneuerung der Liturgie der Katechumenen dabei helfen. Die formelle liturgische Aufnahme der Taufkandidaten in die Kirche, die Einführung der Paten und das Knüpfen von Banden zwischen den neuen Gläubigen und dem Leib der Kirche, all das ist für die Initiation der Konvertiten sehr bedeutsam.

Auch Wortgottesdienste sollten abgehalten werden, die auf die katechetischen Themen aufgebaut sind, damit durch die liturgische Erfahrung des Wortes Gottes das im Unterricht empfangene Wissen tiefer ins Herz eindringen und der Christ dazuhin geführt werden kann, die Geheimnisse der Erlösung in Vereinigung mit Christus zu leben («Mystagogie»). Genährt vom Gotteswort der Schrift in der Liturgie und dann auch von den Sakramenten, wird der Christ in den lebendigen Kontakt mit dem lebendigen Christus treten.

Der Missionar muß von einer Zusammenschau kerygmatischer und pastoraler Theologie aus arbeiten und eine grundlegende Schrifttheologie vermitteln, die die lehrhaften und ethischen Unterweisungen der Katechese zusammenfaßt. Es wäre für den Missionar wirklich eine große Hilfe, wenn ihm eine liturgische Integration all dieser verschiedenen Elemente zur Verfügung stände. Eine bessere Aufteilung der Schriftlesungen in der Meßliturgie, wie sie in der Liturgiekonstitution empfohlen wird, wird von den Kirchen der Missionsländer in ihrem Hunger nach dem Wort Gottes dringend erwartet. Wenn das Ostergeheimnis als die zentrale Mitte der Heilsgeschichte anhand wesentlicher Texte der Heiligen Schrift, aufgeteilt auf mehrere Jahre, wobei gleichzeitig die Struktur des jährlichen Zyklus beibehalten wird, verkündet werden könnte, dann würde die Liturgie der gesamten christlichen Formung dienen, indem sie sowohl neue Konvertiten wie getaufte Christen wirksamer mit dem Worte Gottes nähren würde.

Übersetzt von Rolf Weibel

FRANCIS TSUCHIYA

Geboren am 22. Juni 1926 in Tokyo (Japan), Jesuit, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sophia-Universität in Tokyo und am Liturgischen Institut in Trier, ist Magister der Philosophie (1954) und der Theologie (1959), Theologieprofessor an der Sophia-Universität und Sekretär der japanischen Liturgiekommission.

Jacques Dournes, Vietnam

Ich wurde beauftragt, mit einem noch nicht missionierten Volk den Kontakt aufzunehmen: mit den Jörai, einer ethnischen Minderheit des Zentralplateaus. Das hat mich dazu veranlaßt, allmählich ein Katechumenat aufzubauen, da in diesem Land damals noch kein solches bestand. Die Konzilstexte haben in der Folge dieses persönliche Bestreben in seiner Richtung bestätigt. Mein Missionsposten wurde zu einem Katechumenatszentrum für die Jörai, zu einem Diözesandienst, der trotz des Krieges, der mich von den Verbindungen nach außen abgeschnitten hat, sein Leben fortsetzt.

Das Volk der Jörai betätigt fast insgesamt eine traditionelle Religion, die seine Mentalität so sehr prägt, daß diese auf jede andere Religionsform nicht anspricht; einige Jörais, die mehr oder weniger fortgeschritten sind, leben religionslos. Auf sie alle richtet eine bloße Belehrung durch das Wort nichts aus und sie halten in der (für sie bloß provisorischen) Ausübung dessen, was neu, was ihren Sitten fremd ist, auffallend wenig durch.

Bei der Einstellung würde begreiflicherweise die bloße Predigt wirkungslos bleiben und die rasch vollzogene «Bekehrung» kein nachhaltiges Ergebnis zeitigen. Missionieren heißt ja aber nicht bloß predigen, und durch ein langes Katechumenat läßt sich erreichen, daß das Christentum nicht mehr als etwas «Neues» empfunden wird. Das ist der Weg, den mir meine konkrete Situation zur Lösung einer scheinbar entmutigenden Schwierigkeit wies.

«Werbet Jünger für mich bei allen Völkern...» (Mt 28, 19–21). Missionieren, Jünger werben heißt, dem Menschen das Wort nicht bloß zu Gehör bringen, sondern ihn damit nähren. Missionieren heißt, den Menschen in seinem Innern befreien, denn das Wort, das Lebensbrot ist, ist auch Wahrheit, die befreit. Missionieren heißt den Menschen in das Mysterium dieses persönlichen Wortes, das Christus ist, eingliedern. Diese Eingliederung vollzieht sich nach und nach und zunächst durch den Eintritt in das Katechumenat. Missionieren heißt, sich nicht bloß um die Einzelpersonen kümmern, sondern von innen her an den Geist eines Volkes rühren und seine Strukturen umformen. Das Katechumenat als die Zeit, da ein neues Volk gezeugt wird, hat eine persönliche und eine gemeinschaftliche Dimension.

Die Zuhörer. Wenn man ganz neu beginnen muß, wendet man sich nicht an Christen, sondern zunächst an heidnische «Zuhörer». Allein und sodann, so weit sie sich anschließen, zusammen mit den Katechumenen, bezeuge ich meinen Glauben. Schon ganz von Anfang an ist jeder Katechumene für die Gesamtheit seiner heidnischen Brüder ein Zeichen, und er wird dies in einem ganz besonderen Sinne für den, den er an den Glauben heranführt und für den er so zum Paten wird.

Virtuell ist jeder Jörai Zuhörer. Im strengen Sinn jedoch ist hier Zuhörer, wer zwar den Glauben nicht besitzt und dem es freisteht, seine heidnischen Bräuche weiterzuführen, aber damit einverstanden ist, mit uns in dauernden Kontakt zu treten und als Zuschauer an unsere Versammlungen zu kommen, zu denen wir sie zulassen (mit Ausnahme der Eucharistiefeier). Es erweist sich als günstig, wenn Nichtchristen bei einer Aufnahme in das Katechumenat, einer Bittprozession, einer Brunnensegnung und ähnlichen sakramentalen Feiern zugegen sind. Die Zuhörer sind auch Zuschauer. Jesus vollzog Gesten, die Zeichen waren; wir machen diese Zeichen von neuem für unsere Brüder: sie bestehen in unsern (öffentlichen und erläuterten) Riten und in dem uns eigenen Stil, mit dem wir das Leben der Menschen dieses Landes leben.

Diese Etappe der Zuhörerschaft, der Verbindung der Welt mit der Kirche, ist nicht außerachtzulassen; sie kann solange dauern als die Haupthindernisse, die der Bekehrung entgegen stehen, noch nicht behoben sind.

Der Eintritt in das Katechumenat. Ich habe keine einmütige Kollektivbekehrung erlebt. Andererseits kann ich keine isolierte Einzelperson zulassen, denn wie die Erfahrung zeigt, hielte sie nicht durch. Es sind Ehepaare, die in das Katechumenat eintreten, die kleinste Einheit, an der sich in heidnischem Milieu etwas ausrichten läßt.

Der Zuhörer, der sich zum Christentum bekehren will, wird von einem verantwortlichen Paten herbeigeführt. Die Beweggründe werden von einem Rat von Paten geprüft – man tritt nicht in das Katechumenat ein, weil man Kurse zur religiösen Unterweisung besucht oder eine Christin heiratet, sondern man tritt in es ein, weil man zu glauben beginnt. Der Taufbewerber übergibt selber die heiligen Gegenstände, die er aufbewahrt hatte, und versichert, daß er nicht mehr an ein Gelübde oder Versprechen gebunden ist, ein Opfer darzubringen. Sodann wird er nach dem in die einheimische

Sprache übersetzten Ritus von 1962[1] rituell aufgenommen.

Das etappenweise Vorgehen. Die Katechumenen werden einzeln ausgebildet durch die Paten und gesamtheitlich durch die liturgische Versammlung. So werden nicht nur die einzelnen Etappen liturgisch gefeiert, sondern die ganze allmähliche Vorbereitung innerhalb der Etappen geschieht im Rahmen der Liturgie und in Verbindung mit ihr.

Die Katechumenen werden darüber geprüft, wie sie das Evangelium in ihrem Leben verwirklichen (die innere Erleuchtung muß sich in der Änderung des äußern Lebensstils erweisen) und wie sie an der Missionierung ihrer Angehörigen mitwirken (dieser Einfluß zeigt sich in ihren guten Beziehungen mit den Heiden und darin, daß sie Zuhörer herbeiführen). Die Dauer der einzelnen Etappen ist nicht festgelegt, sondern hängt davon ab, wie der Einzelne sich wandelt. Die ersten Täuflinge machten nicht weniger als fünf Katechumenatsjahre.

Die Katechesen folgen den sieben Etappen, die in der Fastenzeit zu Beginn der Katechumenenmesse gefeiert werden. Als Verzeichnis gebrauche ich ein System von beweglichen Karteikarten, die den durchlaufenen Etappen entsprechend angeordnet werden.

Probleme. Die Liturgiekonstitution stellt die Praxis des Katechumenats dem Urteil des Ordinarius loci anheim. Die Folge ist, daß ein Bischof allein es nicht einzuführen wagt, bevor seine Mitbrüder im gleichen Land es auch getan haben, und daß man praktisch weiterhin einfach tauft, ohne daß Etappen und eine ernstliche Vorbereitung vorausgegangen wären. Nach meiner Feststellung geben 99 % der Jörais, die in der Stadt «getauft» wurden und kein Katechumenat gemacht haben, die Religion nach ihrer Rückkehr in die Heimat wieder auf.

Die Unbeständigkeit der Jörais erfordert ein langes Katechumenat. Einzelne wünschen, ihr Leben lang Katechumene zu bleiben – ein Problem, das schon der Kirche des Altertums bekannt war. Übrigens stößt mich diese Dauer auf weitere Probleme: aus den Familien der Katechumenen gehen Kinder hervor; ich kann diese Kinder nicht taufen und sie auch nicht einfach als Heiden lassen. Ich kann die Jungen nicht daran hindern, zu heiraten, und sie dabei nicht ohne Zeremonien lassen (sonst würden sie heidnischen Riten folgen oder als gottlos betrachtet und kämen sich selbst als gottlos vor). Für diese beiden Fälle habe ich Feiern improvisieren müssen, die von den Benediktionen des Rituale inspiriert sind und an heidnische Kultelemente anknüpfen.[2]

Der Jörai entwickelt sich und nimmt Kultur an; die überlieferten Ordnungen lösen sich auf; Katechumenen sinken zum Atheismus ab; Kinder, die von Eltern stammen, die Katechumenen sind, wollen nicht den gleichen Weg einschlagen. Für dieses Volk, dessen ganze religiöse Aktivität in der liturgischen Handlung besteht, ist es vor allem die Liturgie, die christianisierend wirken kann. Tatsächlich aber führt unsere Liturgie oft zur Entchristlichung, denn sie ist noch allzu fremd, als daß der Mensch sich in sie einfügen könnte. Das kommt dem innersten, uneingestandenen Wunsch all derer entgegen, die mit einer Annäherung an die Kirche nur eine Höflichkeitsgeste erledigen und diese Etappen dazu gebrauchen wollen, sich ohne Risiko nach und nach von jeder religiösen Form zu lösen. Sie haben die ehrliche Absicht, eine schon vorher aufgegebene Existenzform zu entsakralisieren, und glauben, daß dieser Schritt es ihnen ermöglichen werde, sich den weltlichen Beschäftigungen frei hinzugeben, um sich wie die anderen Völker zu entwickeln.

All das veranlaßt mich, intensiver zu beobachten, zu prüfen, zu experimentieren, Erhebungen anzustellen, abzuklären auf ethnographischem, soziologischem und psychologischem Gebiet. So hat das Katechumenatszentrum die Tendenz, mehr und mehr zu einem Zentrum missionarischer Forschung zu werden – und vielleicht hätte man damit beginnen müssen.

[1] Aus der Erfahrung heraus ergeben sich folgende Wünsche: die dunkelsinnige und unübersetzbare Ermahnung in Nr. 4 sollte geändert werden; Nr. 42 (ingredere) sollte in den primus gradus verlegt werden; in Nr. 9 (signatio) sollte eine Ermahnung den Täufling darauf aufmerksam machen, daß er damit Christ wird (conceptus nondum natus); der secundus gradus sollte geändert werden, da er in seiner jetzigen Form nicht von Bedeutung ist; für jede Etappe sollten passende biblische Lesungen vorgesehen werden; der Ritus sollte (durch Weglassung des Schluß-Ite) in die Katechumenenmesse eingefügt werden.

[2] Für die eigentliche Initiation per gradus war es nicht gegeben, heidnische rituelle Elemente zu übernehmen (vgl. Liturgiekonstitution Nr. 65). Wenn ich es kann, ziehe ich es vor, auf diese Formen zu verzichten. Wo das nicht angeht, lasse ich ihren provisorischen Charakter aufscheinen. Ich suche das dauernde religiöse Grundgut des Denkens des Jörai, des lebendigen Menschen anzueignen und zu verklären, weniger aber die Formen, die bald zur überlebten Folklore gehören werden.

Übersetzt von Dr. August Berz

JACQUES DOURNES

Geboren am 27. Mai 1922 in Saint-Pol, 1945 zum Priester geweiht. Er ist Missionar in Vietnam und veröffentlichte 1963: Dieu aime les païens.

Hélène Reichl, Formosa

1626 hat die Missionierung Formosas begonnen. 1949 wurde das Leben dieser kleinen chinesischen Provinz durch die Ankunft von Flüchtlingen aus Kontinentalchina völlig umgestürzt. Trotz der schwerwiegenden Probleme, die diese Lage mit sich bringt, hat das Land auf allen Gebieten einen großen Aufstieg erlebt. Auch die Kirche hat einen neuen Aufschwung genommen. Zum Beweis einige Zahlen: 1945 zählte man 8000 Katholiken bei einer Gesamtbevölkerung von nahezu 8 Millionen. 1965 gibt es unter 12,5 Millionen Einwohnern 280000 Katholiken und 7 Bistümer, von denen 5 unter der Leitung einheimischer Bischöfe stehen. Der Anteil der Christen aller Konfessionen beträgt 5 %; die Hälfte davon sind Katholiken.

Die Kirche befindet sich in vollem Aufschwung. Unter den günstigen Faktoren sind das Wohlwollen und die Toleranz zu nennen, die das chinesische Volk jeder Religion entgegenbringt. Man leidet unter der Entwurzelung und der Unsicherheit und sucht nach dem Sinn des Lebens. Die allen offenstehende Schulbildung und das Interesse für Wissenschaft und Technik lassen den Aberglauben langsam aussterben. Übrigens können die gleichen Elemente auch zu ungünstigen Faktoren für das Christentum werden. Die Aufnahmebereitschaft für jede Religion kann zum Synkretismus führen. Das Leiden kann zum Genuß der zur Verfügung stehenden sinnlichen Freuden drängen. Die schlecht verdauten wissenschaftlichen Kenntnisse können allen Sinn für das Religiöse ausrotten. Trotzdem diese Faktoren entgegengesetzte Wirkungen auslösen können, scheinen doch die meisten Bekehrungen ihnen zu verdanken zu sein, weil der Missionseinsatz es verstanden hat, das eine oder andere Verlangen zu vertiefen und zu seiner Erfüllung in Christus zu führen.

Es läßt sich nicht gut von einer Organisation des Katechumenats sprechen, da dieses je nach dem Ort verschieden gestaltet wird. Die religiöse Unterweisung der Katechumenen geschieht in Gruppen oder im Einzelunterricht. Die Dauer bei zwei oder drei Glaubensstunden pro Woche ist auf wenigstens ein halbes Jahr festgesetzt. In gewissen Pfarreien beginnt man einen Glaubenskurs sobald eine Gruppe von Interessenten vorhanden ist; in andern Pfarreien kann man sich an einen schon eröffneten Kurs anschließen und im folgenden damit identischen Zyklus das Versäumte nachholen. Manchmal wird ein nicht bloß individueller, sondern auch persönlicher Unterricht erteilt, der auf den Rhythmus der Katechumenen und nicht den des «Programms» abgestimmt ist. Als Handbuch und Grundlage für das Katechumenat dienen in den meisten Fällen die gebräuchlichen Katechismen. Um zur Taufe zugelassen zu werden, muß man sich in einem Examen darüber ausweisen, daß man die Katechismusfragen zu beantworten und die üblichen Gebete zu verrichten weiß. Die Prüfung erstreckt sich manchmal auch auf Fragen nach dem Einsatz des Christen in der Welt von heute und dauert je nach der zur Verfügung stehenden Zeit und dem Urteil des für diese Katechumenen verantwortlichen Priesters mehr oder weniger lange. In allen Milieus ist es zu vielen Bekehrungen gekommen und neben allgemeinen Beweggründen üben die Nähe und das Beispiel katholischer Freunde oder Kollegen oft einen großen Einfluß aus.

Es heißt, daß die Konversionen in den letzten Jahren an Zahl abgenommen hätten, doch dehnt sich die Kirche in Formosa gegenwärtig weiter aus, denn trotz des Anwachsens der Bevölkerung sinkt der Prozentsatz der Katholiken nicht, sondern steigt im Gegenteil. Zwar sind die Konversionen weniger aufsehenerregend. Anfänglich mußte man viele neue Missionsposten gründen. Nun aber können sich die Neuchristen einfach in die schon bestehenden Gemeinden eingliedern. Der Großteil der Flüchtlinge hatte schon Gelegenheit, gegenüber dem Ruf des Christentums eine persönliche Entscheidung zu treffen. Viele Eingeborenenstämme sind missioniert worden. Auf das rasche Sprießen der Knospen im Frühling folgt das langsame Wachstum. Und doch ist es wichtig, den Begriff der Missionierung zu vertiefen, um nicht mit der Arbeit einfach weiterzufahren, sondern sie zu erweitern und zu vertiefen. Es ist nicht damit getan, daß die Zahl der Katholiken zunimmt. Schon stellt man in dieser Kirche, die doch erst am Anfang ihrer Aufgabe steht, die schmerzliche Erscheinung der Entchristlichung fest. Einzelne wurden zu bald getauft. Man hatte sich damit begnügt, ihnen den Katechismus beizubringen, prüfte aber nicht die Bekehrungsmotive, weshalb manchmal der Wunsch nach der Taufe soziologisch bedingt oder dem Nützlichkeitsdenken entsprungen ist. In diesen Fällen genügt eine Veränderung der äußeren Umstände, damit die Leute jeden Kontakt mit der

Kirche verlieren. Dieser Lage gegenüber scheint es heute allgemeine Weisung zu sein, die Dauer des Katechumenats zu verlängern und sich gleichzeitig der seelischen Betreuung der Neuchristen zuzuwenden. Es ist nicht nur der Wunsch, sondern eine Lebensfrage der Kirche, daß alle sich in diesem Sinne einsetzen. Das setzt eine neue Darbietung der Botschaft vor und nach der Taufe voraus. Für viele Personen war dieses Sakrament gleichsam der Schlußpunkt der religiösen Unterweisung statt ein Sakrament der christlichen Initiation.

Man wird eine Mindestfrist für die Vorbereitung verlangen und Kriterien zur Bewertung des christlichen Lebens aufstellen müssen, an die man sich allgemein zu halten hätte, bevor man jemanden zur Taufe zuläßt. Es wird nötig sein, das Katechumenat irgendwie zu organisieren. Die Katechumenen sollten in die Welt der Bibel und der Liturgie eingeführt werden, und zwar nicht bloß durch einige Erklärungen, die an die Glaubenslehre angehängt werden, sondern die ganze Darlegung der christlichen Botschaft soll davon durchdrungen sein und liturgische Feiern sollen in deren Mittelpunkt stehen. Es ist klarzustellen, welcher Platz den Taufpaten zukommt als den Geleitern des Täuflings auf dem Weg des christlichen Lebens. Desgleichen ist zu betonen, welche Rolle eine christliche Gemeinde spielen kann, die für die Freude, neue Glieder in ihren Schoß aufzunehmen, empfänglich ist. Bis jetzt markiert nichts den Eintritt in das eigentliche Katechumenat, und selbst die Taufe wird in vielen Fällen so vollzogen, als ob sie eine Zeremonie wäre, die mit der Gemeinde nichts zu tun hätte. Der Ritus der Erwachsenentaufe ist auf drei Etappen verteilt, aber er wird noch zu wenig verwendet und es steht zu hoffen, daß er umgestaltet werde, denn er spricht die chinesische Mentalität so wenig an wie die früheren Riten.

Von den Arbeitern, die auf dem Feld des Herrn zu Formosa tätig sind, wird eine große Aufgeschlossenheit und ein wacher Wirklichkeitssinn erfordert. Es ist Zeit, sich über die Situation Rechenschaft zu geben und den Einsatz darnach zu richten. In der Geschichte der Kirche in China gibt es sehr schmerzliche Aspekte. Heute steht diese Kirche in der Prüfung der Verfolgungen. Vergessen wir nicht unsere Brüder auf dem chinesischen Festlande, die in ihrem Leiden den Frühling der Kirche in der chinesischen Provinz Taiwan verdienen. Diese Neuchristen müssen ihrer Brüder würdig sein und zu der von Gott bestimmten Zeit zur Missionierung von ganz China beitragen.

Übersetzt von Dr. August Berz

HÉLÈNE REICHL

Geboren am 30. September 1934, studierte am Institut supérieur de Pastorale catéchétique in Paris und ist Direktorin des katechetischen und sozialen Ausbildungszentrums «Fons Vitae» in Tai-Pei (Formosa).

Jairo Mejía Gómez, Lateinamerika

Die erste Frage, die sich stellt, wenn man vom Katechumenat in Lateinamerika spricht, ist die, ob es überhaupt auf diesem Kontinent irgendeine Form desselben gebe. Eine Umfrage hat die Bestätigung ergeben, daß dort heute (Juni 1966) ein Katechumenat im eigentlichen Sinne nicht zu finden ist. Es gibt gewisse Tätigkeiten, die im allgemeinen privater Initiative entstammen, welche man als Anfang der Einführung eines zukünftigen Katechumenats bezeichnen kann; wir weisen darunter besonders auf die Versuche der Salesianermissionäre im Osten von Ecuador und auf einige andere, von Privaten unternommene, in andern Ländern hin.

Unter allen Versuchen, von denen wir Kunde haben, ist ohne Zweifel der wichtigste der, welchen eine Gruppe von sieben Pfarreien in der Erzdiözese Buenos Aires durchführen. Auf Grund des Ersuchens von Gläubigen, man möge ihnen die Sakramente der Taufe, Firmung, Ehe und die erste Kommunion spenden, begannen die Priester gemeinschaftlich die Organisation eines Katechumenats für Erwachsene. An ihrer Spitze steht ein Priester, der sich dieser Arbeit eigens weiht. Dieser Versuch begann im Monat Juli 1965; die Dauer der Einführungszeit ist daher noch nicht festgelegt. Anfänglich gibt man einem Erwachsenen die Taufe

nicht vor einem Jahr Katechumenat; was die Ehen betrifft, so verlangt man, wenn einer der Partner nicht getauft ist, zuerst die Dispens wegen Religionsverschiedenheit, feiert dann die Hochzeit und beginnt das Katechumenat. Ein Grundsatz beherrscht das ganze Vorgehen, nämlich der, daß man es mit der Spendung der Sakramente nicht eilig hat und die Bewerber überzeugt, daß sie sie empfangen sollen, wenn sie vollständig vorbereitet sind.

Eine außerordentliche Bedeutung wird der persönlichen Begegnung beigemessen. Diese stellt sich vorerst als Kontakt der Nächstenliebe dar; dann geht man näher auf den didaktischen Zweck und auf die konkrete Vorbereitung ein, je nach dem Sakrament, das zu empfangen ist, nach Alter, Geschlecht, Kulturstufe und Einstellung zum Evangelium. Für eher gleichförmige Gruppen finden auch gemeinsame Vereinigungen statt; endlich werden allgemeine Begegnungen unter den Pfarreien, Wortgottesdienste, Exerzitien und selbst ein paar gesellige gemeinschaftliche Unterhaltungen durchgeführt.

Auch anderswo sind Pläne und Initiativen im Rahmen der Pfarrei oder der Diözese (es sei z. B. auf den Plan hingewiesen, den das katechetische Zentrum für die Erzdiözese Mexiko ausgearbeitet hat) oder in den Missionen vorhanden, welche den Keim eines künftigen Katechumenates bilden können. Man hat eingesehen, daß das sakramentale Leben sich nicht genügend entwickeln kann, wenn es nicht im Glauben und im Evangelium eine tiefe Grundlage besitzt. Solche Versuche wachsen wie ein Imperativ des Gewissens als Frucht eines neuen Verständnisses für das, was die Kirche in der heutigen Welt sein muß, und als Ergebnis der Überzeugung, daß es nicht genügt, daß die Zahl der Getauften zunimmt, wenn der Taufe kein echtes Leben aus dem Glauben entspricht, daß auch der bloße Sakramentenempfang zu wenig ist, wenn dadurch nicht vor der Kirche und der Welt ein Zeugnis und Bekenntnis dieses selben Glaubens abgelegt wird.

Die Völker Lateinamerikas sind auf ihre Art mehrheitlich religiös, mit einer Religiosität, die im Christentum ihren Ursprung hat: man empfängt die Sakramente und betreibt zahlreiche Andachten, oder wo dies nicht der Fall ist, pflegt man pseudochristliche oder abergläubische Übungen. Diese Religiosität, zu der sich der echte Glaube kleiner Minderheiten gesellt, die weiterhin den Gärstoff der Masse bilden, erweckt den Eindruck, man stehe vor einem genügenden Christentum, vor einer lebendigen Kirche, ruft aber eine Art Schlafzustand hervor, in dem man nicht mehr einsieht, wie notwendig es ist, daß man sein Leben ändert, besser zu werden sucht, auch wenn man dazu als Anfang mit dem bloß Gewohnheitsmäßigen brechen, viele Traditionen ändern, neue Elemente und Formen in die Pastoral einführen, sogar in einzelnen Sektoren des sakramentalen Lebens einschränkende Maßnahmen vornehmen muß.

Diese besondere Lage Lateinamerikas ist für eine baldige Schaffung des Katechumenats nicht günstig, und es besteht auch keine sichere Aussicht auf eine Änderung in naher Zukunft: das Gewissen der Leute ist noch nicht genügend aufgeweckt; die Sorge um das Problem Evangelium – Kirche erzielt nicht die ganze notwendige Überlegung. Man erhält den Eindruck, die traditionellen seelsorglichen Methoden werden als die einzig sichern und daher unveränderlichen betrachtet, was wiederum zur bloß gewohnheitsmäßigen Religionsübung führt. Auch stellt man ein Gefühl der Unsicherheit fest, wenn es sich darum handelt, auf Grund der Erfordernisse des Glaubens pastorale Änderungen einzuführen. Diese Haltung, die aber glücklicherweise bei nicht wenigen schon gewichen ist, führt zu einem Widerstand gegen die «Neuheiten» derer, die sich bemühen, an den Glauben, der den Sakramenten vorausgehen muß, höhere Forderungen zu stellen; sie bestärkt manche in ihren traditionellen Methoden und begünstigt bei andern die Erstarrung, die bloße Gewohnheit und nicht selten die Trägheit.

Auch Lateinamerika bedarf der Wiedereinführung des Katechumenats für die Erwachsenen, welche die Konstitution «Sacrosanctum Concilium» (n. 64) vorschreibt. Dieses Katechumenat wäre ein Erfordernis für die Eltern (möglicherweise auch für die Paten), welche für ihre Kinder die Taufe verlangen, aber ein Leben führen, das für die Gemeinschaft, in der sie stehen, kein Zeugnis des Glaubens bildet. Ebenso müßte es die Voraussetzung für die Eheschließung sein, durch welche die Brautleute ihre Liebe heiligen und vor den Menschen zum Zeichen der Verbundenheit Christi mit seiner Kirche machen wollen. Ähnlich könnte man die Firmung und die erste Kommunion als Gelegenheit benützen, andere Formen des Katechumenats zu entwickeln, an denen sowohl die Anwärter der Sakramente als auch ihre Eltern teilnehmen sollten.

Überdies müßte das Katechumenat in der ganzen Diözese durchgeführt werden, damit es nicht

vorkommen könnte, daß in einer Pfarrei der Empfang des Sakramentes wegen der Forderung des Katechumenats verschoben würde und der Bewerber sich dann an eine andere nahe Kirche wenden könnte, wo diese Forderung nicht erhoben wird. Anderseits müßte man vermeiden, daß aus dem Katechumenat eine bloße Institution ohne Überzeugung und Zwiegespräch, ohne persönlichen, von Nächstenliebe erfüllten Kontakt, und ohne Eingehen auf die besonderen Verhältnisse des einzelnen Kandidaten und auf das Sakrament, das empfangen werden soll, entsteht.

Zum Thema des Katechumenats und der Verkündigung des Evangeliums in Lateinamerika lassen sich noch verschiedene Fragen stellen. Findet der junge Klerus ein Lateinamerika vor, dem das Evangelium verkündet worden ist? Aus einer Umfrage ergibt sich, daß sowohl der junge wie der fortschrittliche Klerus in seiner Pastoral ernstliche Schwierigkeiten erfährt. Sie stehen vor einer Flut von Andachten und an einzelnen Orten vor häufigem Sakramentenempfang, denen aber kein echtes Glaubensleben, keine persönliche lebendige Überzeugung vom Evangelium entspricht; eine Menge von Getauften weiß nichts von dem Geheimnis des Heils und vom Primat der Liebe im Leben des Glaubens. Der Klerus sieht sich in diese Zwangsjacke des Andachtskultes gesteckt, weil davon in den meisten Fällen sein Lebensunterhalt abhängig ist. Wenn man mit theologisch wohlbegründeter Auffassung gegen einige Übertreibungen auftreten will, findet man nicht immer das notwendige Verständnis, und sieht alles mit dem verdächtigen Namen «Neuheiten» belegt.

Widmet sich die Kirche ihrer wesentlichen Aufgabe, das Evangelium zu verkünden? – Viele Stimmen, die auf die Umfrage geantwortet haben, finden, die Kirche habe ihre Tätigkeit zur Lösung der Sozialprobleme vermehrt, ebenso die auf dem Gebiet der Erziehungswerke und des Unterrichts auf der Mittel- und Hochschulstufe, also zugunsten der wohlhabenderen Klassen. Das CLAF (Comité Latinoamericano de la Fe [Lateinamerikanisches Komitee für den Glauben] des CELAM) und das CDC vollbringen eine hervorragende katechetische Arbeit; doch ihr Einfluß auf die Massen, die eine bessere Kenntnis des Evangeliums und eine grundlegende Katechese haben sollten, ist noch sehr beschränkt.

Hervorragende Gruppen von Priestern begreifen die dringende Notwendigkeit der Wiedereinführung des Katechumenats für die Erwachsenen im Geiste der Konstitution; aber nur eine geringe Minderheit des Klerus hat neuere Kurse über Pastoral, Katechese oder Liturgie besuchen können und sich gewisser Formeln und Strukturen entledigt, welche die Verankerung des Evangeliums in den Seelen verhindern oder erschweren. Immerhin stehen die Kurse für Ehevorbereitung, die mehrheitlich vom MFC (Movimiento Familiar Cristiano = Bewegung für die christliche Familie) veranstaltet werden, in Blüte. Offensichtlich aber kommt die Frucht dieser Bewegungen, die sich noch vervollkommnen lassen, nur wenigen zugut.

Die Hoffnung der Kirche in Lateinamerika stützt sich auf ihre Hierarchie. Das gläubige Volk dieser Länder erwartet, daß die Konzilsbeschlüsse von den Bischofskonferenzen zur Verwirklichung gebracht werden. Einige dieser Konferenzen haben Pläne geschaffen, die vom Geiste der Konstitutionen und Dekrete des Konzils getragen sind und sogleich oder in Bälde durchgeführt werden sollen; an ihrer Ausarbeitung haben Sachverständige teilgenommen, die den hervorragendsten Kreisen des Klerus und der Laienwelt angehören. Als Beispiele seien die Pastoralentwürfe auf nationaler Ebene erwähnt, die in Brasilien, Chile und Ecuador geschaffen worden sind. Lateinamerika öffnet die Augen für den historischen Augenblick, den es erlebt, und es ist zu hoffen, daß daraus die blühende Kirche von morgen erwachse.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pfiffner

JAIRO MEJÍA GÓMEZ

Geboren am 29. Januar 1922 in Aguadas (Kolumbien), 1945 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Javeriana von Bogotá und am höheren Institut für Kirchenmusik in Rom. Er ist Experte der nachkonziliaren liturgischen Kommission, ist Mitarbeiter bei La Maison-Dieu und veröffentlichte: Directorio Litúrgico.

WERNER JETTER

Wir rufen Dich an

Gebete mit der Gemeinde. Band 233. DM 4,80

Der bekannte Tübinger Theologe und Prediger an der dortigen Stiftskirche hat aus seinen von Wortgewalt und Glaubenstiefe geprägten Eingangs- und Schlußgebeten eine strenge Auswahl getroffen, die eine eindrucksvolle Beispielsammlung geworden ist.

Mit Gedichten beten

Gebetslieder und Dichtergebete.
Gesammelt und herausgegeben von Angelica Krogmann.
Band 234. Leinen DM 9,80

Diese Sammlung möchte mit ihren Liedern und Gedichten, die in Jahrhunderten christlicher Geschichte von Dichtern deutscher Zunge als Gebete gedichtet wurden, unveraltete und unverbrauchte Texte zum Beten bereit halten.

Das Buch der heiligen Gesänge der Ostkirche

Von Ernst Benz, Constantin Floros und Hans Thurn. 212 Seiten. Bildteil mit 22 ganzseitigen Fotografien. Großformat 27 × 30 cm. Mit einer 25-cm-Langspielplatte. Laminierter Einband mit Schuber DM 54.–

Dieses Werk vermittelt eine einzigartige Einführung in das liturgische Leben der Ostkirche. Ernst Benz gibt in einem einleitenden Aufsatz über die Glaubenswelt der Ostkirche die Grundlagen an, auf denen die ostkirchliche Liturgie beruht. Die Liturgie ist lebendig gewordenes Dogma, das sich in Anbetung und Bekenntnis, in Gebet und Meditation umgesetzt hat, wobei auch die Predigt ihren ganz bestimmten liturgischen Ort erhalten hat.
Alles in allem: ein wirklich einzigartiges Werk an Dokumentation und vielseitigem Gehalt, das die beste Einführung in die Ostkirche vermittelt, die der Rezensent kennt. Peter Meinhold

Allgemeines Evangelisches Gebetbuch

Anleitung und Ordnung für das Beten des Einzelnen, der Familie und der Gemeinde. Mit einer ökumenischen Gebetsammlung. Herausgegeben von Hermann Greifenstein, Hans Hartog und Frieder Schulz.
808 Seiten Dünndruck. Leinen DM 17,80

Furche-Verlag Hamburg

Einbanddecken für den 1. Jahrgang CONCILIUM 1965 sind lieferbar:

Dunkelgraue Ganzleinendecken mit Prägung auf Rükken und Vorderseite

Preis pro Einbanddecke je Halbjahr (Heft 1–5 und Heft 6–10) DM 2.80



Matthias-Grünewald-Verlag

65 Mainz Postfach 847

Vorwort

I.

Es gibt heute für die Kirche keine gewichtigere und aktuellere Frage als die geistige und pastorale Auseinandersetzung mit dem Atheismus. Diese Frage wurde auf dem II. Vatikanischen Konzil berührt, aber aus verständlichen Gründen eben doch nur am Rand der Gesamtthematik des Konzils. Damit ist auch die Gefahr gegeben, daß die nachkonziliare Theologie in einer Art Introversion sich mit den expliziteren Themen des Konzils in Liturgie, Ekklesiologie, Ökumenik und Kirchenrecht *so* beschäftigt, daß sie dieser wichtigen, ja entscheidenden Frage des Atheismus, den es erst heute in dieser Gestalt und Bedrohung gibt, zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Dieser Frage gegenüber sind aber alle anderen schlechthin zweitrangig. Die Kirche will nach ihrem Selbstzeugnis, das sie auf dem Konzil formuliert hat, dem Menschen dienen. Sie rettet ihn aber nur, wenn sie ihn zu Gott führt und Gottes Ehre verkündigt in einer Welt, die meint, Gott nicht mehr finden zu können, und zweideutig-billig vom «Tode Gottes» redet.

Die Kirche muß Zeugnis geben vom lebendigen Gott nicht nur vor denen, die in gesellschaftlich-geschichtlicher Eindeutigkeit und Sichtbarkeit zu ihr gehören, nicht nur vor solchen, die sie unmittelbar für sich gewinnen zu können hofft, sondern – soweit es nur möglich ist – vor allen Menschen, also auch solchen, die nicht Christen sind und es in absehbarer Zeit auch nicht werden. Es ist ein gemeinsamer «Kampf» all derer notwendig, die an Gott glauben. Eine solche Gemeinsamkeit kann nicht von vornherein mit dem Hinweis abgelehnt werden, es sei ja in den verschiedenen Religionen gar nicht «derselbe Gott» gemeint. Wenn die verschiedenen Aussagen des Konzils wahr sind, daß nämlich eine gnadenhafte Rechtfertigung auch außerhalb der sichtbaren Kirche und des Christentums möglich ist, dann können die, welche einen Gott bekennen, keinen schlechthin verschiedenen Gott verehren trotz aller Irrtümer und Verzerrungen, die in ihrem Gottesbild ihr Unwesen treiben. So gibt es also eine sachliche Grundlage für ein gemeinsames Zeugnis für Gott in einer atheistischen Welt.

II.

Wenn auch schon Heft 6 des vorausgehenden Jahrgangs der Sektion für «Theologische Grenzfragen» dieser Frage gewidmet war, so ist es doch wohl nicht überflüssig, die dort grundgelegten Erkenntnisse allgemeiner Art in einer mehr pastoraltheologisch betonten Perspektive zu bedenken. Wer den richtigen Begriff von Pastoraltheologie hat, wird nicht erwarten, daß in dieser Sektion also weniger mühsam arbeitende Theologie geboten wird.

Zunächst ist eine erste Analyse der Konzilstexte im Blick auf die Lehre des Konzils über den Atheismus notwendig. Dabei werden auch vom Konzil ungelöste Fragen aufgeworfen werden müssen. Wenn in dem entsprechenden Beitrag ein «impliziter» Theismus bei Atheisten betont wird, dann geschieht dies nicht, um einen ausdrücklichen und eigens vollzogenen Theismus als überflüssig oder unwichtig erscheinen zu lassen, sondern um auf die notwendige und immer gegebene Voraussetzung für jedes explizite Zeugnis und Bekenntnis Gottes hinzuweisen, ohne welche Voraussetzung eine Auseinandersetzung mit dem Atheismus absolut hoffnungslos wäre oder mit völlig falschen Zielen und Mitteln durchgeführt würde. Mehrere Beiträge machen von verschiedener Seite her auf die Problematik des Zugangs zum Phänomen Atheismus aufmerksam. Die Erarbeitung der Fundamente einer Theologie des Unglaubens in Konfrontation mit Zeugnissen aus der modernen Literatur bringt gut die innere Vielfalt und Differenzierung des Atheismus zum Vorschein. Der Beitrag über psy-

chologische und soziologische Aspekte des modernen Atheismus wäre mißverstanden, wenn der Leser sich dabei nicht bewußt bliebe, *worüber* gesprochen, worüber *nicht* gesprochen wird; es handelt sich hier und auch in anderen Beiträgen um spezifisch soziologisch-psychologische Momente des Gottesverhältnisses bzw. des Atheismus, nicht um die metaphysische und theologische Frage nach der Wahrheit der Existenz Gottes. Gerade der wirklich «pastoral» aufgeschlossene Leser wird für diese unbefangene «Empirie» empfänglich sein. Daß diese Momente nicht isoliert und fälschlich verselbständigt werden, zeigt der Aufriß pastoraltheologischer Maximen für die Verkündigung an den Ungläubigen von heute. Wie sehr die *konkrete* Verkündigung sich neu besinnen muß, möchte der kleine Versuch über die «Kurzformel» des christlichen Glaubens zeigen. Wie schwierig und zunächst unfruchtbar jeder «Dialog» mit dem Ungläubigen ist und wie sehr man sich hier vor bestimmten Modevorstellungen hüten muß, soll in einem Beitrag über das Problem der «religiösen Indifferenz» sichtbar werden. In dem umfangreichen Bulletin, das bewußt eine Ergänzung sein möchte zu der Übersicht in Heft 6 vom Jahre 1966, wird die konkrete Religionskritik und taktische Bekämpfung des Christentums an einem besonders militanten Atheismus deutlich. Hier wird viel authentisches Material geboten, das sonst dem Durchschnittsleser schwer zugänglich ist. Ein im Umgang mit «Ungläubigen» erfahrener Seelsorger lenkt den Blick auf die Voraussetzungen (besonders des Priesters) für die wirklich persönliche Begegnung mit den Ungläubigen. Wie sehr sich die offizielle Kirche selbst die Auseinandersetzung mit dem Atheismus zur Aufgabe gemacht hat, wird aus dem Bericht über das Sekretariat für die Nicht-Gläubigen offenbar aus der Feder des Sekretärs selbst.

Ein solches Heft ist natürlich nur ein kleiner Beitrag zu einer unermeßlichen Not und einer fast endlosen Aufgabe. Das aber bedeutet für ein solches Unternehmen nicht nur die schärfste Kritik, deren Herausgeber und Mitarbeiter sich bewußt sind, sondern auch seine letzte Rechtfertigung. In magnis voluisse sat est.

KARL RAHNER

Karl Rahner

Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus

Versuch einer Interpretation

Es gibt zwar über den Atheismus kein eigenes Dekret des II. Vatikanischen Konzils, aber das Konzil hat sich doch so relativ eingehend mit diesem Thema befaßt, daß man es unter die eigentlichen Gegenstände der Beratungen und Beschlüsse dieses Konzils zählen muß. Das ist nicht einfach selbstverständlich. Zwar wollte dieses Konzil ein pastorales Konzil sein und ist es auch wirklich geworden.[1] Aber das allein erklärt die Beschäftigung mit dem Atheismus noch nicht. Gewiß ist heute die Frage eines gesellschaftlich manifesten, weltweiten und z. T. politisch militanten Atheismus eine so dringende Frage, daß ein Konzil, das «pastoral» ausgerichtet sein will, sich eigentlich mit dieser Frage beschäftigen muß.

Aber man kann doch, will man ehrlich sein, nicht sagen, die Tatsache des heutigen Atheismus und die Fragen, die er aufwirft, hätten in der Mentalität der Konzilsväter eine so große Rolle gespielt, daß dieses Thema auf keinen Fall in der Kirche offiziell noch hätte unbedacht bleiben können. Daß die Mentalität der Konzilsväter im ganzen noch nicht die Strukturen eines christlichen Verhaltens in einem spezifisch atheistischen Zeitalter war, zeigt sich in folgender kleinen, unauffälligen Tatsache: Die dogmatischen Konstitutionen bzw. Dekrete dieses Konzils und auch die pastorale Konstitution selber sind gewiß hervorragende theologische und pastoral-theologische Leistungen. Aber wenn man sie aufmerksam liest, wird man doch bemerken, daß im ganzen (und zwar auch in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute) für die Verfasser der Atheist von heute nicht so präsent ist, daß wirklich auch sein Ohr unmittelbar erreicht wird; es wird doch noch zu sehr – wenn z. B. gesagt wird, daß Gott die einzige Lösung aller Lebensfragen des Menschen sei – so gesprochen, als ob es jedem Menschen von heute, ob gläubig oder ungläubig, selbstverständlich sei, was mit dem Wort «Gott» eigentlich gemeint sei,[2] obwohl die pastorale Konstitution selbst erklärt, daß es heute viele Menschen gebe, die wenigstens nach ihrer eigenen Meinung einer religiösen Rede schon hinsichtlich ihres Sinnes völlig hilflos gegenüberstehen. Es ist also doch nicht ganz selbstverständlich, daß das Konzil sich mit dem Atheismus ausdrücklich beschäftigt hat. Man wird darum in dieser Beschäftigung mit dem Atheismus dankbar das Walten des Heiligen Geistes auf diesem Konzil erblicken müssen.

I.

KONZILSTEXTE ÜBER DEN ATHEISMUS

Der wichtigste Text des Konzils über den Atheismus findet sich natürlich in den Nrn. 19–21 des I. Kapitels der pastoralen Konstitution «Über die Kirche in der Welt von heute». Aber es müssen noch einige andere Texte erwähnt werden: so der

fünfte Abschnitt von Nr. 22 aus demselben Kapitel; dann ein kurzer Text in Nr. 16 des II. Kapitels der dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen gentium», weiter sei auf Nr. 7 des I. Kapitels des Dekrets «Über die Missionstätigkeit der Kirche» hingewiesen, weil darin eine Aussage über die Glaubensmöglichkeit eines Menschen, der vom Evangelium nicht erreicht ist, gemacht wird, die gewiß auch mit unserer Frage in Beziehung gebracht werden darf, schließlich sei darauf hingewiesen, daß im Dekret «Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche» (Nr. 11; Nr. 13) und im Dekret «Über Dienst und Leben der Priester» (Nr. 4) die Predigt für die Ungläubigen, und zwar in einer diesen und ihrer Situation wirklich angepaßten Weise, zu den dringlichsten Pflichten des Bischofs und des Priesters gezählt werden.[3]

Es kann hier nicht die Absicht sein, einen ausführlichen Kommentar zu Nr. 19–21 der pastoralen Konstitution zu geben. Das würde weit den Rahmen eines kleinen Aufsatzes überschreiten.[4] Es sei darum gestattet, zunächst auf das entscheidend Neue in diesem Text hinzuweisen und dann einige theologische und pastorale Fragestellungen und Konsequenzen aus der zuerst gemachten Feststellung zu ziehen.

II.
NEUE THEOLOGISCHE UND PASTORALE AKZENTE IN DEN KONZILSTEXTEN

Hier wird nicht der Anspruch erhoben, alle Texte würden auf ihre gegenüber der Schultheologie geschehene Differenzierung und Umstrukturierung analysiert. Für die vorliegende Studie scheinen uns in dieser Lehre über den Atheismus zunächst vor allem zwei Momente neu und überraschend zu sein.

Neue Sicht der Frage nach der sittlichen Schuld im Blick auf den positiven Atheismus

Zunächst kennt das Konzil, obwohl es relativ ausführlich über den Atheismus handelt, die traditionelle Schulthese nicht, daß es einen positiven Atheismus durch längere Zeit bei normal entwickelter Intelligenz ohne Schuld nicht geben könne.[5] Man kann darüber hinaus wohl sicher sagen, daß das Konzil diese These nicht nur auf sich beruhen läßt, sondern eine gegenteilige *These voraussetzt*, d. h. der Meinung ist, es könne einen *expliziten Atheismus im normalen Erwachsenen für lange Zeit*, ja bis zu dessen Lebensende, geben, *der noch keinen Beweis einer sittlichen Schuld* auf seiten eines solchen Ungläubigen *bedeutet*. Diese These wird zwar nicht explizit gelehrt und etwa mit dem Hinweis darauf begründet, daß es einerseits einen expliziten Atheismus von gesellschaftlich größtem Umfange und von großer Selbstverständlichkeit und Unbefangenheit gebe und wir anderseits aus allgemeinen christlichen Prinzipien doch noch nicht das Recht hätten, solche Atheisten als eindeutig in schwerer sittlicher Schuld vor Gott lebend zu beurteilen. Das Fehlen der herkömmlichen Meinung ist um so erstaunlicher, wenn man bedenkt, daß die damit gegebene Antwort – einmal in ihrer Richtigkeit vorausgesetzt – die entscheidende Aussage über den Atheismus wäre. Aber in Nr. 19–21 findet sich die bisher traditionell gewesene gegenteilige These in der Beschreibung des Atheismus so wenig, daß in Nr. 19 (III. Abschnitt) – wo in einem einzigen halben Satz die Schuldfrage gestreift wird – zwar die Selbstverständlichkeit gesagt wird, ein Atheismus sei schuldhaft, *wenn* der Mensch absichtlich Gott aus dem Menschen verbannt oder absichtlich und schuldhaft religiöse Fragen aus seinem Bewußtsein verdrängt – daß aber in keiner Weise gesagt wird, jeder faktisch gegebene Atheismus, der länger in einem Menschen existiert, könne nur gegeben sein, wenn eine solche schuldhafte Verdrängung Gottes oder der religiösen Frage vorliegt.

In einem späteren Teil unserer Überlegungen wird von der Möglichkeit einer Koexistenz von begriffsobjektiviertem Atheismus und einem existentiell unthematisch vollzogenen Theismus zu sprechen sein. Daraus wird sich ergeben, daß die Äußerungen des Konzils in Nr. 19–21 über die Unausweichlichkeit der religiösen Frage der eben gemachten Feststellung nicht widersprechen. Natürlich bedeutet diese Zurückhaltung des Konzils hinsichtlich der Schuldfrage beim Atheismus keine Bagatellisierung des Atheismus, also «jener verderblichen Lehren und Unternehmungen, die der Vernunft und der allgemein menschlichen Erfahrung widersprechen und den Menschen seiner angeborenen Größe berauben und die von der Kirche mit aller Festigkeit verurteilt werden, wie sie sie auch bisher verurteilt hat» (Nr. 21).[6] Aber die katholische Pastoraltheologie wird heute nach dem Konzil auch den «dezidierten» Atheisten nicht mehr gleich mit dem Pathos entgegentreten können, entweder einen Dummkopf oder einen Bösewicht vor sich zu haben; sie wird darum in ganz neuer Weise mit dem Konzil (vgl. Nr. 21) sich fragen müssen, welches die *wirklichen* Ursachen des *heutigen* Atheismus

sind, wenn man ihn nicht einfach auf den Unverstand des Kopfes oder die Bosheit des Herzens zurückführen kann. Das Konzil selbst weist auf solche anderen Ursachen des Atheismus hin, ohne eine erschöpfende Aufzählung dieser Ursachen oder deren tiefste Analyse bieten zu wollen und ohne die katholische Theologie und christliche Philosophie, die Pastoraltheologie und die Religionspädagogik von einer Aufgabe zu entbinden, die von diesen Disziplinen gewiß noch nicht in genügender Weise erfüllt ist.

Stärkere Betonung der Heilsmöglichkeiten für den Atheismus

Ein weiteres Moment, das das Konzil zum Atheismus sagt und das auch – gemessen an der üblichen Tradition der Schule und der religiösen Praxis – befremdend wirken kann, ist die Überzeugung, *daß auch ein Atheist* (von einem Atheismus der begrifflichen Theorie, wie später genauer zu präzisieren sein wird) *von der Heilserlangung nicht ausgeschlossen ist, vorausgesetzt, daß er durch seinen Atheismus nicht gegen sein sittliches Gewissen gehandelt hat.* Daß aber diese Voraussetzung nicht präsumiert werden darf und also die Schuldlosigkeit eines Atheisten nicht einfach nur eine irreale Hypothese zu sein braucht, ist eben schon gesagt worden. So sagt schon die Kirchenkonstitution «Lumen gentium» (Nr. 16): «Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch nicht ohne die göttliche Gnade ein rechtes Leben zu führen sich bemühen[7].» In Nr. 22 der pastoralen Konstitution heißt es dementsprechend: «Das (die selige Auferstehung) gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen, die guten Willens sind, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, nämlich die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit bietet, diesem österlichen Geheimnis auf eine nur Gott bekannte Weise verbunden zu werden.» Es gibt keine Gründe, den Atheisten von der Erklärung dieses Satzes auszunehmen. Denn es wird in diesem Satz ausdrücklich auf Nr. 16 der Kirchenkonstitution verwiesen, in welcher Nummer ja gerade auch von denen die Rede ist, die noch nicht zu einer ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind. Ferner findet sich das Wort von den «nur Gott bekannten Weisen» auch im Missionsdekret (Nr. 7), wo den «Heiden», die vom Evangelium noch nicht erreicht sind, auch in diesem ihrem Zustande eine wirkliche übernatürliche Glaubens- und Heilsmöglichkeit zuerkannt wird. Es wäre aber willkürlich, einem polytheistischen Heiden, der nach Paulus doch auch «gottlos» ist (Eph 2,12),[8] grundsätzlich eine wesentlich größere Heilsmöglichkeit zuerkennen zu wollen als einem modernen Atheisten, dessen «persönlicher» Atheismus zunächst einmal auch nur das Produkt seiner gesellschaftlichen Situation ist.

In allen zitierten Texten kann es sich selbstverständlich nicht darum handeln, daß vorausgesetzt werde, diese Atheisten würden in der Dimension ihrer theoretischen Begrifflichkeit vor ihrem Tode noch *explizite* Theisten und *darum* gerettet. Denn dann würden diese Texte die bare Selbstverständlichkeit aussagen, daß ein Atheist das Heil erlangen kann, wenn und insofern er aufhört, ein solcher zu sein. Eine solche Interpretation nähme den Texten dann jeden ernsthaften Sinn, den auszusprechen für das Konzil sich lohnen würde.

Theologiegeschichtliche Bedeutung dieser Differenzierungen

Mit diesen beiden Punkten in der kirchenamtlichen Lehre des Konzils ist wirklich Neues gesagt. Wenn wir sowohl die expliziten Aussagen der Schrift[9] und die traditionelle Beurteilung des Atheismus als auch die vorsichtige Zurückhaltung der evangelischen Theologie hinsichtlich der Heilsmöglichkeit des Nichtgetauften bedenken, werden wir nicht sagen können, daß dieser «Heilsoptimismus» gegenüber Nichtchristen bis zu den Atheisten einschließlich einfach eine theologische Selbstverständlichkeit sei. Hier wird eine Linie weitergeführt, die eigentlich doch erst bei Pius IX. (D 5 2865–2867) beginnt und zu der Erklärung des Heiligen Offiziums vom 8.8.1949 (DS 3866–3873) führt. Aber diese Linie wird wirklich *weiter*geführt, insofern viel deutlicher als bisher *auch die Atheisten* in diesen «Heilsoptimismus» *explizit einbezogen* werden.

Durch diese Erklärungen sind auch frühere, man könnte sagen, gemäßigt optimistische Deutungen der Situation der Nichtchristen und Heiden überholt, nach denen diesen Menschen außerhalb der Reichweite des Christentums zwar ein «natürliches» Heil zugebilligt wurde (ähnlich wie die Schultheologie es den ungetauft sterbenden Kindern zuzuerkennen pflegt), sie aber von einem eigentlich *über-*

natürlichen Heil ausgeschlossen blieben. Das Missionsdekret erklärt ausdrücklich (Nr. 7), daß auch solche Menschen durch die Gnade Gottes auf Wegen und Weisen, die wir nicht genauer kennen, auch ohne die explizite Predigt des christlichen Evangeliums angenommen zu haben, zu einem eigentlichen heilschaffenden Glauben gelangen können.[10]

Weitere Ansatzpunkte eines vertieften Verständnisses

Wenn wir diese beiden Hinweise auf «Neues» in der pastoralen Konstitution hervorgehoben haben, so soll damit nicht gesagt werden, daß das Neue in Nr. 19–21 der pastoralen Konstitution erschöpft sei. Wichtig und nicht minder relativ neu im Blick auf die bisherigen lehramtlichen Erklärungen sind folgende Akzente, ohne daß hier eine eingehendere Kommentierung versucht werden könnte: die Betonung, daß der Atheismus als schwerwiegendste Erscheinung der heutigen Zeit einer sorgfältigen Prüfung bedarf (Nr. 19, I. Abschnitt; Nr. 21, II. Abschnitt), die Erklärung, daß mit dem Begriff «Atheismus» sehr voneinander verschiedene Phänomene bezeichnet werden, deren Ursachen und Antriebe selbst noch einmal außerordentlich verschieden sind (Nr. 19, II. und III. Abschnitt), die Betonung des Einflusses der soziologischen Verhältnisse (Nr. 20, II. Abschnitt), der Hinweis auf einen existenzialistischen Atheismus (Nr. 20, I. Abschnitt), auf einen positivistischen Atheismus, der die Gottesfrage schon als Frage für schlechthin sinnlos erklärt (Nr. 19, II. Abschnitt), auf einen «postulatorischen Atheismus», der die Absurdität des Daseins und das Übel der Welt für eine Demonstration der Nichtexistenz Gottes ansieht (Nr. 19, II. Abschnitt). Dazu kommen viele andere Dinge, die bisher durch das Lehramt der Kirche kaum ausdrücklich gesagt wurden: Die Feststellung, daß der Atheismus oft nur die Leugnung eines Gottes ist, der wirklich nicht existiert und der mit dem wahren Gott des Evangeliums nichts zu tun hat (Nr. 19, II. Abschnitt), die Einbeziehung auch der Atheisten unter die Verpflichtung der Freiheit des Gewissens (Nr. 21, VI. Abschnitt), die Betonung der Möglichkeit des Dialogs und der Zusammenarbeit in der Welt zwischen Theisten und Atheisten, die Anerkennung, daß am heutigen Atheismus die Christen nicht unschuldig sind (Nr. 19, III. Abschnitt), und schließlich all die Andeutungen über eine Mystagogie in die religiöse Erfahrung Gottes, die nicht unerheblich über die klassischen Gottesbeweise rationaler Art in der Schulphilosophie hinausgehen und sich durch alle die drei Nummern der pastoralen Konstitution hindurch verstreut finden.

III.
HEILSSCHAFFENDER GLAUBE EINES A-THEISTEN?

Die beiden Hauptpunkte der Lehre des Konzils über den Atheismus, die wir hervorgehoben haben, zeigen auch neue Probleme und geben weitere Einsichten, die für die pastorale Behandlung des Atheismus von großer Bedeutung sind.

Ausarbeitung der Fragestellung

Wenn wir festgestellt haben, daß nach der Lehre des Konzils ein Atheist, auch wenn er unter Umständen bis zum Tode ein solcher bleibt, nicht schon dadurch allein und sicher seines Heiles verlustig geht, dann entsteht, theologisch gesehen, die Frage, ob denn der «gute Wille» einfach das Wissen um Gott und den Glauben an Gott ersetzen könne.

Wir haben schon gesehen, daß das Missionsdekret in Nr. 7 eine Heilsmöglichkeit für alle Menschen lehrt, und wir haben in diese Aussage auch den Atheisten einbegriffen, sofern dieser unschuldig ist. In diesem Missionsdekret aber wird ausdrücklich gesagt, daß die Menschen, die hier gemeint sind, insofern das Heil erlangen können, als sie eben doch – wenn auch auf Wegen, die Gott allein bekannt sind – zu einem heilsschaffenden *Glauben kommen.*[11]

Die Frage ist also, ob und wie ein Atheist überhaupt die Voraussetzungen bieten kann, unter denen ein solcher Glaube wenigstens denkbar ist. Bei dieser Frage kann man sich nicht ohne weiteres auf jenes Minimum von Glaubensinhalt berufen,[12] das die traditionelle Schultheologie in Berufung auf den Hebräerbrief (Hebr 11,6)[13] als unter Umständen genügenden Inhalt eines übernatürlichen, heilsschaffenden Glaubens erklärt. Denn dieser Minimalinhalt ist ja gerade der Glaube an Gottes Existenz und an ihn als Garanten der sittlichen Ordnung. Das Problem anders ausgedrückt: wo Glaube als Zustimmung zur göttlichen Offenbarung gegeben sein soll, muß «*etwas*» geglaubt werden. Selbst wenn wir von der Frage absehen, woher der Atheist diesen Inhalt als gerade durch Offenbarung von Gott und nicht als Ergebnis natürlicher Einsicht erkennen könne, so bleibt immer noch die Frage, *was* er denn als Glaubensgegenstand erfasse,

damit von einem «Glauben» überhaupt die Rede sein könne.

In den von uns zitierten Texten aus dem Konzil ist in diesem Zusammenhang immer davon die Rede, daß ein solcher Atheist als *nach seinem Gewissen handelnd*, als *die Wahrheit suchend*, als die *Forderungen seines sittlichen Bewußtseins erfüllend* vorausgesetzt werde; denn deshalb könne er ja gerade unschuldig und im Bereich eines göttlichen Heilswillens gedacht werden, weil er, obzwar er Gott (noch) nicht gefunden habe, den Forderungen seines Gewissens entspreche. Aber reicht dieser «Inhalt» im Bewußtsein eines Atheisten, um genügender Gegenstand eines *heilsschaffenden* Glaubens zu sein?

Im Hinblick auf die Lehre des Hebräerbriefes wird man auf diese Frage zunächst antworten dürfen: ja, *wenn* in diesem Bewußtseinsinhalt eben doch ein Wissen um Gott *wenigstens implizit* gegeben ist und darüber hinaus dieser «Inhalt» in einem freien, von der Gnade erhobenen Akt in der Weise des Glaubens bejaht wird. Das ist nun tatsächlich der Fall. Dies kann mindestens unter gewissen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen behauptet werden. Wer eine sittliche Forderung seines Gewissens als absolut für ihn gültige erfaßt und in freier, wenn vielleicht auch noch so unreflektierter Zustimmung als für ihn gültig annimmt, der setzt, ob er es weiß oder nicht, ob er es begrifflich reflektiert oder nicht, eine Bejahung des absoluten Seins Gottes als des Grundes dafür, daß es *überhaupt* so etwas wie eine *absolute sittliche Forderung* geben kann.

Exkurs zum Begriff der «Erkenntnis Gottes»

Diese erste thesenhafte Antwort bedarf der Vertiefung. Diese muß in einer weiter ausholenden Darstellung versucht werden. Die beschriebene Zustimmung des Gewissens zu einer absoluten Forderung einmal vorausgesetzt, ist es nicht so entscheidend, wie weit ein Mensch in einem solchen Akt diese nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv gegebenen Voraussetzungen seiner konkreten Erkenntnis und Entscheidung reflektiert oder nicht. Es kann sogar sein, daß er solche, auch subjektiv gegebenen Voraussetzungen seines konkreten geistigen Aktes gar nicht wirklich in begrifflicher Gegenständlichkeit zu reflektieren vermag. Wenn ein einfacher Mensch im Alltag seines Lebens vernünftig einsichtig, d.h. also auch logisch handelt, dann sind die letzten Prinzipien der Logik nicht nur objektiv auf dem Grund seiner vernünftigen Einsicht und Entscheidung gegeben, er erfaßt sie auch, sie sind das, was er geistig «besitzt», obwohl dieser einfache Mann vielleicht gänzlich außerstande wäre, selbst bei einer gewissen Belehrung, die abstrakten Prinzipien der aristotelischen Logik als solche in ihrer formalen Abstraktheit zu verstehen.

Diese an sich schlichte Beobachtung des Alltags läßt sich noch etwas theoretisch vertiefen und auf unsere Frage anwenden. Die menschliche Erkenntnis ist als solche in jedem ihrer Akte gewissermaßen zweipolig: sie impliziert ein subjektives Wissen um den Erkennenden selbst und seinen Akt auf der Seite des Subjekts als solchen, indem gleichzeitig dieselbe Erkenntnis einen in gegenständlicher Begrifflichkeit gewußten Gegenstand hat, auf diesen zielt, mit ihm sich beschäftigt. Man weiß immer etwas, in dem man um sich und seinen Akt weiß. Der gegenständliche Inhalt eines solchen Aktes kann auch das vorstellen, was auf der subjektiven Seite desselben Aktes unreflektiert gewußt wird, dann nämlich, wenn das Subjekt, sich selbst subjektiv wissend, sich selbst zum Gegenstand seiner Aussage macht. Aber auch in einem solchen Falle ist die Zweipoligkeit, die Differenz zwichen dem bei sich seienden Subjekt und dem gewußten Gegenstand, zwischen Bewußtheit und Gewußtem, nicht aufgehoben. Darüber hinaus ist es leicht möglich, daß ein solcher Akt, dessen Inhaltlichkeit das sich wissende Subjekt dieses Aktes selbst vorstellen will, eben dieses Subjekt ungenügend oder falsch interpretiert, obwohl das Interpretierte auf der Subjektseite in seiner bewußten Realität selber gegeben ist. Wer z. B. einen geistigen Akt setzt, weiß «subjektiv», was geistiger Akt ist, weil das Subjekt mit seinem geistigen Akt in wirklicher Identität bei sich selber ist. Dennoch kann ein theoretischer Psychologe, der ein Sensist ist und die Geistigkeit des Subjekts materialistisch leugnet, «bona fide» über diesen seinen eigenen geistigen Akt ganz falsche theoretische Erklärungen geben, d.h. das, was er subjektiv erfährt, objektiv falsch in gegenständliche Begrifflichkeit und Sätze übersetzen.

Insofern nun jede geistige Erkenntnis und Freiheit auf der Seite des Subjekts und seines Aktes eine «transzendentale Erfahrung» ist, d.h. Erfahrung der unbegrenzten Verwiesenheit des Geistes auf das Sein überhaupt, ist auf der subjektiven Seite jedweder Erkenntnis eine wirkliche, wenn auch implizite, d.h. nicht notwendig gegenständlich objektivierte Erkenntnis von Gott gegeben, wenn dies auch hier nun nicht genauer dargelegt werden kann. Was wir gemeinhin «Erkenntnis Gottes» nennen, ist also nicht einfachhin *die* Erkenntnis

Gottes, sondern bereits die objektivierte, begriffliche und satzhafte Interpretation dessen, was wir subjektiv immer schon unreflex von Gott wissen. Die Erkenntnis Gottes ist gewiß eine aposteriorische, insofern einerseits auch der subjektive, durch seine Transzendentalität immer um Gott wissende Akt ein geschichtlich kontingenter ist und, um selbst sein zu können, immer auch ein gegenständliches Objekt braucht, ohne das er gar nicht sein kann, das ihm aber aposteriorisch zukommt; die Gotteserkenntnis ist außerdem auch insofern aposteriorisch, als die begriffliche und satzhafte Objektivation der transzendentalen Erfahrung erst recht des Durchgangs durch die aposteriorisch gegebenen, welthaften Erkenntnisgegenstände bedarf, so wie dieser Durchgang in den klassischen «Gottesbeweisen» ausführlich entfaltet wird. Aber die Erkenntnis Gottes ist nicht einfach in demselben Sinne aposteriorisch, wie dies von der Erkenntnis irgendeines äußeren Gegenstandes, z. B. von der Existenz Australiens gilt. Es gibt zwar keine angeborene Gottesidee im Sinne einer angeborenen begrifflichen Inhaltlichkeit, aber dennoch ist die Gotteserkenntnis begrifflich und satzhaft geschehender Art die Objektivation der in der geistigen Transzendentalität des Menschen immer schon gegebenen Verwiesenheit des Geistes auf das absolute Sein, einer Verwiesenheit, die in jedem geistigen Akt, sowohl der Erkenntnis wie der Freiheit, miterfahren wird, gleichgültig, womit der Akt sich als mit seinem Gegenstand beschäftigt.

IV.
GRUNDWEISEN IM VERHÄLTNIS DES MENSCHEN ZU GOTT

Wenn wir diese hier nur gerade angedeuteten Voraussetzungen machen, läßt sich gewissermaßen eine Tafel der Grundweisen des Verhältnisses des Menschen zu Gott aufstellen. Dabei ist immer zu berücksichtigen, daß eine bewußte oder gewußte Wirklichkeit, die dem Geist des Menschen gegeben ist, im Modus der freien Annahme oder im Modus der freien Ablehnung gegeben sein kann, weil der Mensch nicht bloß das geistig erkennende, sondern immer auch das freie Wesen ist.

Erste Möglichkeit: Gott ist in der Transzendentalität des Menschen gegeben, diese Gegeben-heit wird in einem genügend richtig expliziten und begrifflichen Theismus objektiviert und in sittlicher Glaubenszustimmung (in der Praxis des Lebens) auch frei angenommen. Dann haben wir denjenigen Theismus, der der schlechthin richtige ist, den transzendentalen *und* kategorialen Theismus (wenn wir einmal so sagen dürfen), der auch von der Freiheit des Menschen in beiden Dimensionen angenommen und bejaht ist und so das in jeder Hinsicht richtige Verhältnis des Menschen zu Gott besagt, so wie wir es bei einem gerechtfertigten Christen als gegeben annehmen dürfen.

Zweite Möglichkeit: Der transzendentale und kategoriale Theismus ist gegeben, der Mensch weiß in seiner transzendentalen Erfahrung von Gott und reflektiert sie auch richtig, aber er verneint in seiner sittlichen Freiheit diese Erkenntnis, sei es, daß er als Sünder Gott ablehnt, sei es, daß er darüber hinaus den begrifflich richtig objektivierten Gott auch in freiem eigentlichem Unglauben ablehnt. Das ist der Fall, von dem wir sprechen, wenn wir in den *bisherigen* religiösen und christlichen Verhältnissen an einen «Atheisten» dachten und so voraussetzten, daß er einen objektivierten und einigermaßen richtigen Begriff von Gott hat, den er aber als Sünder oder darüber hinaus in einer entweder bloß praktischen «Gottlosigkeit» oder in einem auch theoretischen Atheismus ablehnt.

Dritte Möglichkeit: Die transzendentale Gotteserfahrung ist, weil notwendig, gegeben, sie wird auch in einer positiven Entscheidung der Treue des Gewissens in Freiheit angenommen, aber sie wird nicht richtig objektiviert und interpretiert. Dieser ungenügende, falsche oder unter Umständen auch fehlende Gottes*begriff* kann als solcher nochmals in verschiedener Weise Gegenstand der freien Zustimmung oder Ablehnung sein, was uns hier nun nicht mehr näher kümmern soll. Auf jeden Fall ist bei diesem dritten Fall jener Atheismus gegeben, der ein unschuldiger Atheismus im Sinne des II. Vatikanum ist: Ein Atheismus auf der Ebene der kategorialen Reflexion, der im Subjekt koexistent ist mit einem gleichzeitig in Freiheit bejahten transzendentalen Theismus; weil es wegen der Differenz zwischen subjektiver Transzendentalität und kategorialer Objektivation in Begriff und Satz diese Koexistenz von transzendentalem Theismus und kategorialem Atheismus geben kann (da die genannte Differenz in jedem geistigen Akt notwendig gegeben ist), kann es einen unschuldigen Atheismus geben. Dieser wird gebildet *einerseits* aus der immer gegebenen transzendentalen Verwiesenheit des Subjekts auf Gott, aus der freien Annahme dieser Verwiesenheit, besonders im sittlichen Akt der absoluten Respektierung des Gewissens und seiner Forderung – also einem transzendenta-

len Theismus «im Grunde des Herzens» – und *anderseits* aus einer freien Ablehnung des objektivierten Gottesbegriffs, also einem kategorialen Atheismus im Vordergrund des reflektierten Bewußtseins.

Vierte Möglichkeit: Die transzendentale Verwiesenheit auf Gott ist gegeben, sie wird objektiv falsch oder nicht genügend richtig interpretiert in einem kategorialen Atheismus, und diese transzendentale Verwiesenheit auf Gott selber wird aber auch gleichzeitig im Akt der Freiheit verneint durch die schwer schuldhafte Untreue gegen das eigene Gewissen oder durch eine sonstige schuldhafte falsche Interpretation des Daseins (als «total absurd», als von keiner absoluten Bedeutung usw.), wobei sich diese Verneinung durch die Freiheit nicht bloß auf die kategoriale Interpretation des transzendentalen Wesens des Menschen bezieht, sondern auf dieses und somit auf Gott selbst. In diesem Falle haben wir den schuldhaften Atheismus transzendentaler Art, jenen, der, solange er besteht, eine Heilsmöglichkeit ausschließt.

Mit diesen vier Grundtypen des Verhältnisses des Menschen zu Gott soll nicht gesagt werden, daß die Tafel der letzten Grundverhältnisse des Menschen zu Gott nicht noch anders entworfen werden könnte, zumal wir ja selbst innerhalb dieses «Systems» noch mehrere untergeordnete Möglichkeiten angedeutet haben.

V.
DIE MÖGLICHKEIT EINES SCHULDIGEN UND UNSCHULDIGEN ATHEISMUS

Worauf es uns hier nur ankommt, ist die Einsicht darin, warum es wirklich eine Möglichkeit eines unschuldigen und eines schuldigen Atheismus im Menschen gibt, und daß einerseits der unschuldige Atheismus im Menschen gar nicht jedwede wirkliche Grundbeziehung zu Gott aufhebt, die durch die immer gegebene transzendentale Verwiesenheit des Menschen auf Gott konstituiert ist, und daß anderseits trotz der Möglichkeit eines unschuldigen Atheismus der schuldige Atheismus nicht notwendig bloß in der Schuld hinsichtlich irgendeines beliebigen sittlichen Gegenstandes besteht, sondern in einem *letzten* «Nein» zu der Grundverwiesenheit des Menschen *auf Gott selber*, also in einem «*Nein*» der Freiheit zu Gott selbst bestehen kann.

Dazu kommt, daß die kategoriale Bejahung Gottes als Theorie und kategoriale Entscheidung noch keine Garantie dafür ist, daß der Mensch auch im Grunde seiner transzendentalen Freiheitsentscheidung seine transzendentale Verwiesenheit auf Gott wirklich ernsthaft annimmt. Einfach gesagt: Es kann ein Mensch, sogar ein «Christ», in der Objektivation seiner Erkenntnis und Freiheit Gott annehmen, dazu auch erklären, er sei ein «Theist», und meinen, er halte sich an die sittlichen Normen Gottes, und dennoch im Grunde seines Herzens ihn unsittlich oder ungläubig leugnen. Das ist genauso möglich, wie ein kategorialer Atheismus koexistent sein kann mit einem transzendentalen Theismus, und zwar auch als in Freiheit bejahtem. Es kann also auch einen kategorialen Theismus geben, der koexistent ist mit einem transzendentalen Theismus, der selbst in Freiheit abgelehnt wird und so – trotz der bleibenden und erfahrenen Verwiesenheit auf Gott – transzendentaler Atheismus in Freiheit wird.

Das Konzil hat in der pastoralen Konstitution gelehrt, daß es einen schuldhaften Atheismus gibt. Aber es ist dabei nicht recht deutlich geworden, wieso ein solcher möglich ist als wirklich auf Gott selbst bezogener. Und es hat einen schuldlosen Atheismus anerkannt, aber nicht recht deutlich gemacht, warum das Heil und der Glaube mit einem solchen vereinbar seien. Dafür gibt die angedeutete Unterscheidung eines transzendentalen und kategorialen Atheismus, bzw. Theismus ein theoretisches Verständnis. Der Atheismus, der unschuldig ist, ist immer nur ein kategorialer Atheismus, ein Atheismus auf der Ebene der begrifflichen und satzhaften Objektivation, wobei es dann im letzten gleichgültig ist, ob diese atheistische Objektivation vom Menschen angenommen oder in Freiheit verworfen wird. Anderseits ist ein wirklich gegebener transzendentaler Atheismus immer und notwendig ein schuldhafter Atheismus, weil in der Dimension der Transzendentalität des Menschen Gott immer gegeben ist, also nur durch die Freiheit, nicht durch die Erkenntnis als solche verworfen werden kann. In dieser Dimension als solcher ist die «Sache», nämlich Gott, notwendig richtig gegeben, also nicht so, wie ein ungenügender oder falsch objektivierter Gottesbegriff in der Dimension der kategorialen Reflexion einen berechtigten oder wenigstens vermeintlich berechtigten Grund zu seiner Ablehnung bieten kann.

VI.
ATHEISMUS KATEGORIALER BEGRIFFLICHKEIT UND GOTTESERFAHRUNG

Wird verstanden, was hier nur mit sehr wenigen und ungenügenden Worten angedeutet wurde,

dann ergeben sich auch Einsichten pastoraler Art in das richtige Verhältnis des Verkünders des Theismus und des Evangeliums, die geeignet sein könnten, die notwendig nur sehr kurzen Andeutungen des Konzils über dieses Verhältnis zu vertiefen und zu systematisieren. Dem Prediger des Evangeliums tritt nie ein Atheist gegenüber, der bisher schlechterdings nichts mit Gott zu tun gehabt hat; der Prediger verhält sich zu diesem Hörer nie so wie ein Lehrer der Geographie, der einem kleinen Schüler zum erstenmal mitteilt und beweist, daß es Australien gibt. Der Prediger des Evangeliums begegnet grundsätzlich, wo es sich um mündige, freie Menschen handelt, einem Menschen, der schon eine wirkliche Erfahrung dessen hat, was mit Gott gemeint ist, aber es aus irgendwelchen (schuldlosen oder unter Umständen auch schuldhaft verursachten) Gründen nicht vermag, diese seine Erfahrung Gottes in seinem reflektierenden Bewußtsein richtig zu interpretieren, und darum den ihm von außen gebotenen Begriff Gottes ablehnt, sei es als falsch, sei es als etwas, mit dem er nichts anzufangen weiß. Die Bekämpfung eines solchen Atheismus der kategorialen Begrifflichkeit darf sich darum nie allein in dieser Ebene als solcher halten, darf nicht nur Gottesbeweise vortragen, als ob diese dieselbe Struktur und Methode hätten, wie wenn die Existenz eines Gegenstandes bewiesen werden soll, der bloß durch eine rein aposteriorische Erfahrung zugänglich ist und darum auch unter Umständen mit Recht von einem Menschen als für ihn von vornherein uninteressant und einer geistig-personalen Anstrengung unwert angelehnt wird.

Selbst wenn und insofern mit einem Atheisten auf der Ebene der uns bekannten «Gottesbeweise» gesprochen werden muß, hat der Erfolg eines solchen Gespräches mindestens heute zur unabdingbaren Voraussetzung, daß der Atheist in einer Art «Mystagogie» auf seine eigene Gotteserfahrung aufmerksam gemacht wird. Wenn er wirklich unbedingte Treue, absolute Wahrhaftigkeit, selbstlose Hingabe an das Wohl anderer und ähnliche Grundverhaltungen des Menschen kennt, dann weiß er etwas von Gott, auch wenn er nicht reflex weiß, daß er dies weiß. Natürlich kann es im konkreten Einzelfall sehr schwierig sein, diese theologischen Implikationen solcher Grundhaltungen reflex zu machen und begrifflich zu objektivieren. Es kann sogar ein solcher Versuch beim konkreten Einzelmenschen einfach mißlingen, was an und für sich nicht verwunderlicher ist, als daß einem Menschen in theoretischer Reflexion die formale Logik nicht klar gemacht werden kann, obwohl er sie selbst im Alltag benutzt und *in* der «Logik» des Alltags auch einsieht. Auf jeden Fall aber lassen sich die üblichen Gottesbeweise bei jemandem, der nicht schon im voraus dazu «Theist» ist, nur dann mit Erfolg vortragen, wenn die rationale Reflexion auch verbunden ist mit solcher «Mystagogie». Diese muß natürlich je nach dem vorliegenden Fall auch auf die Schwierigkeiten eingehen, aus denen nach der pastoralen Konstitution des Konzils die verschiedenen Formen des heutigen Atheismus erwachsen: auf den Protest gegen das Übel in der Welt, auf das angebliche Fehlen jeder religiösen Erfahrung, auf die angebliche Bedrohtheit des Menschen durch die Gottesidee, auf die seltsamen Vorstellungen, die jemand mit dem Begriff Gottes verbindet usw.

Wenn man versteht, was mit dem transzendentalen Theismus, von dem wir gesprochen haben, gemeint ist, dann ist auch klar, daß für einen echten Theismus selber Gott nicht im Raume unserer Alltagserfahrung gegeben ist wie andere Gegenstände unserer aposteriorischen Erfahrung. Er ist nicht ein Seiendes innerhalb des Raumes unserer Erfahrung, sondern die immer vorausgesetzte Bedingung unseres transzendentalen Horizontes. Ein Theist und eine Apologetik dieses Theismus dürfen darum nicht so tun, als ob Gott zwar nicht unmittelbares Objekt unserer sinnlichen Erfahrung sei, aber im übrigen eben doch so ähnlich erkannt werden könne, wie man einen elektrischen Strom, den man nicht unmittelbar in sich selbst sehen kann, aus seinen Wirkungen erschließt.

Hier ist der Ansatzpunkt für das Verständnis desjenigen Phänomens im Atheismus, auf das das Konzil selbst hinweist, wenn es sagt, gewisse Atheisten blieben in einem «szientistischen Phänomenalismus» stecken und könnten gar nicht verstehen (nach ihrer Meinung), was mit dem Wort «Gott» überhaupt gemeint sein könne.

Bei einem richtigen Verständnis des Wesens der Erkenntnis Gottes kann es sich nicht darum handeln, den Raum der empirischen Erfahrung mit *deren* Methoden zu erweitern und zu vertiefen. Es geht vielmehr nur darum, dem Menschen ein Verständnis dafür zu vermitteln, daß es noch eine ganz andere, eben eine transzendentale Erfahrung in der geistigen Erkenntnis und in der Freiheit gibt, in der das, was wir mit «Gott» meinen, verstanden und als Wirklichkeit gewußt werden kann; ja daß das, was mit dieser transzendentalen, auf Gott verweisen-

den Erfahrung gemeint ist, die Bedingung der Möglichkeit jedweder aposteriorischen alltäglichen und wissenschaftlichen Erfahrung ist, auch wenn es nicht Aufgabe dieser aposteriorischen Wissenschaften ist und sein kann, diese ihre eigenen Voraussetzungen zu reflektieren.

Das I. Vatikanische Konzil definiert (vgl. DS 3001) ausdrücklich, daß Gott unbegreiflich sei. Das wird in keiner christlichen Lehre von Gott und seiner Erkennbarkeit geleugnet. Aber die Praxis unserer Apologetik des Theismus vergißt doch sehr oft dieses Dogma. Man kann ja eigentlich nicht zunächst Gott erkennen, wie man sonst etwas erkennt in seinem Sosein und Dasein, und dann erst hinterdrein auch noch diesem erkannten Gott die Eigenschaft der Unbegreiflichkeit beilegen. Der Gottesbeweis selbst als solcher und die für seinen Erfolg unbedingt notwendige «Mystagogie» müssen von vornherein auf das absolute Geheimnis,[14] das unser Dasein durchwaltet, gehen, dieses der theoretischen Erkenntnis und dem existentiellen Lebensvollzug nahebringen und dann sagen: eben dieses ist gemeint, wenn wir von «Gott» reden.

VII.
DER PASTORALE ERNST DER ATHEISMUS-PROBLEMATIK

Das II. Vatikanum betont sehr nachdrücklich in seiner pastoralen Konstitution, daß der heutige Atheismus neues Nachdenken ernsthaftester Art von seiten der Kirche und der Prediger des Evangeliums verlangt. Eine solche Erklärung darf keine fromme Floskel bleiben, die bloß zum Inventar der Höflichkeit gehört, mit der man einen Gegner behandeln muß. Es gibt wirklich Fragen, die *neu* gestellt und beantwortet werden müssen, wenn man mit dem Atheismus von heute in einen wirklichen Dialog eintreten will. Diese Fragen beziehen sich nicht bloß auf die Weise, wie man «didaktisch» und «pädagogisch» am besten mit den heutigen Atheisten sprechen müsse. Es sind Fragen, die die *Sache selbst* meinen. Die pastoraltheologische Frage also, wie man dem Atheismus von heute begegnen müsse,[15] verwandelt sich sehr rasch in die Frage, was mit «Gott» selbst eigentlich gemeint sei und von woher wir Theisten und Christen selbst einen ursprünglichen Zugang haben zu diesem unbegreiflichen Geheimnis unseres Daseins, das uns trägt und uns gleichzeitig immer selbst in Frage stellt, einen Zugang,[16] der nicht mehr durch die soziologische Selbstverständlichkeit ersetzt werden kann, mit der man unter Christen von Gott spricht, zu wissen meint, *wer* er sei und *warum* unser eigenes Leben *ohne Gott* sinnlos sei. Wenn man dieses behauptet, hat man eine letzte Wahrheit unseres Lebens gesagt, aber man hat sie selber nur begriffen, wenn man gleichzeitig dieses Leben als sinnvoll *erfährt* und dadurch vor die Frage gestellt ist, ob man diesen erfahrenen Sinn annimmt oder nicht, und in dieser Erfahrung und ihrer Annahme weiß, was mit «Gott» eigentlich gemeint ist.

[1] Zum Begriff des «Pastoralen» in der Sicht des Konzils, besonders im Blick auf die Pastoralkonstitution «Kirche in der Welt von heute», vgl. K. Rahner, Zur theologischen Problematik einer «Pastoralkonstitution» (Beitrag für einen Sammelband mit Kommentaren zur erwähnten Konstitution, erscheint im Verlag Paul Brand, Hilversum, auch in verschiedenen Übersetzungen).

[2] Vgl. zu dieser Problematik K. Rahner, Die Forderung nach einer «Kurzformel» des christlichen Glaubens: in diesem Heft.

[3] Damit soll nicht gesagt sein, alle bedeutenden Texte des Konzils wären hier gesammelt, dennoch geben sie wohl die Richtung an, in der auch andere Textstellen interpretiert werden müssen.

[4] Zu einem solchen Kommentar gehört auch eine Geschichte der Entstehung des Textes der Nummern 19–21 mit den vielen dazugehörigen Voten der Konzilsväter. Auch diese Aufgabe ist so groß, daß sie hier in keiner Weise versucht wird.

[5] Zur Begründung und näheren Interpretation vgl. die dogmatischen Schulbücher, z. B. Patres Societatis Jesu facultatum theol.: Hispaniae professores, Sacrae theologiae summa II (Madrid ^{4}1964) 23f mit Anm. 21f.

[6] Zur kirchenamtlichen Verurteilung des Atheismus aus früherer Zeit vgl. die in Anm. 5 zitierte Sacrae theologiae summa II, 20 und K. Rahner, Atheismus (systematisch): LThK I, 985 (Lit.).

[7] Zu diesem Text vgl. den Kommentar von A. Grillmeier: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare. I (Freiburg 1966) 207 mit Anm. 47–49 (Lit.).

[8] Zur Exegese dieser Stelle vgl. H. Schlier, Der Brief an die Epheser (Düsseldorf ^{4}1963) 121.

[9] Vgl. die knappe Übersicht in: LThK I, 985/6. Viele Aussagen der Schrift hinsichtlich des Loses der Nichtgläubigen müssen allerdings deutlicher, als es bisher in der katholischen Exegese üblich war, als eschatologisch-prophetische «Drohreden» mit einer ganz bestimmten literarischen Eigenart verstanden werden.

[10] Der Verweis auf die «Gott allein bekannte Weise» (vgl. Schema XIII, Nr. 22 als eine weitere ähnliche Formulierung), wie dieser Glaube in solchen Menschen bis zu den Atheisten einschließlich gegeben sein könne, verbietet es der Theologie natürlich nicht, darüber nachzudenken, wie man sich – etwa unter Verwertung anderer theologischer Daten – diese Glaubens- und Heilsmöglichkeit denken könne, ohne darum im Stile früherer Versuche auf ein besonders mirakulöses Eingreifen Gottes zurückgreifen zu müssen. Doch kann hierauf nicht näher eingegangen werden.

[11] Vgl. zu dieser Frage die schon in Anm. 7 mit weiterer Literatur genannte Arbeit.

[12] Zur dogmatischen Seite dieser Lehre vgl. die in Anm. 5 zitierte Sacrae theologiae summa II, 804 (mit den Differenzierungen der verschiedenen Meinungen von Mitzka, Beraza, Pesch).

[13] Dazu besonders den Kommentar von O. Michel, Der Brief an die Hebräer (Göttingen [12]1966) 386f; E. Grässer, Der Glaube im Hebräerbrief (Marburg 1965) 132ff u. ö.

[14] Vgl. K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln [4]1964) 51–99.

[15] Vgl. dazu den Beitrag von K. Lehmann, Pastoraltheologische Maximen christlicher Verkündigung an den Ungläubigen von heute: in diesem Heft.

[16] Vgl. auch zu dieser Frage K. Rahner, Frömmigkeit – früher und heute: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966).

KARL RAHNER

Geboren am 5. März 1904 in Freiburg i. Br., Jesuit, studierte an den Universitäten Freiburg i. Br. und Innsbruck, doktorierte in Theologie 1936, ist Professor an der Universität München und wird ab April 1967 in Münster Dogmatik und Dogmengeschichte dozieren. Er veröffentlichte u. a.: Schriften zur Theologie I–VII (Einsiedeln).

Charles Moeller

Zur Theologie des Unglaubens als Grundlage für die Prinzipien des kirchlichen Heilswirkens

I. Der «verborgene Gott»

«Theologie» des Unglaubens: So nebeneinandergestellt stehen die beiden Begriffe in einem vollkommenen Gegensatz zueinander. Es ist bereits paradox, von einer Theologie des Schismas zu sprechen, um wieviel mehr aber von einer Theologie des Unglaubens, da dieser zur Theologie als Lehre von Gott in Widerspruch steht.

Man sollte vielleicht besser von der Bedeutung, dem Sinn sprechen, den für einen gläubigen Menschen, namentlich für einen innerhalb der Kirche lebenden Christen die Tatsache des Unglaubens als solche besitzt. Papst Paul VI. hat festgestellt, daß der Unglaube zu den ernstesten Gegebenheiten unserer Zeit gehört. Man kann sich die Frage stellen, was bedeutet diese Gegebenheit, und für die Pastoraltheologie dasselbe versuchen, was Jean Lacroix unter philosophischem Gesichtspunkt getan hat, wenn er über den «Sinn und die Bedeutung des modernen Atheismus»[1] sprach.

Im Mittelalter, so schrieb Julien Green, schien es, als «gehe der Glaube von selbst». Heute, so sagt er dann weiter, leben wir in einer Welt, in der «der Zweifel zur herrschenden Meinung geworden ist». Die Pastoral kann daher den Unglauben nicht als unglücklichen «Einzelfall» abtun. Er ist vielmehr ein Faktum, auf das jeder apostolische Kontakt immer und immer wieder trifft. So sagt man wenigstens, und oft ohne jede Nuancierung.

Vielleicht errege ich damit Anstoß, und doch möchte ich zunächst einmal feststellen, daß das Neue gar nicht der Unglaube selbst ist, sondern der Umstand, daß man von ihm spricht als einem Problem, einer eigenen Dimension, einer soziologischen Gegebenheit, die man in sich selbst zu studieren hat. Die Tatsache des Unglaubens als solchen ist also nicht neu. Es hat immer Menschen gegeben, die nicht glaubten. Und wenn wir die Dinge tiefer sehen wollen, so gibt es auch im Herzen jedes Gläubigen eine ständige Versuchung zum Unglauben. In der Bibel erleben wir den dauernden Kampf gegen alle Arten des Götzendienstes. Man vergißt nur zu oft dieses immer wiederkehrende Thema der Prophetenpredigt, ihre unermüdlich wiederholten Beteuerungen über den wahren Gott, den wir in den selbstgefertigten Götzenbildern unaufhörlich herabsetzen und entehren.

Heutzutage sagt man oft: «Gott läßt sich nicht aus sich selbst verstehen.» Ihm gegenüber und

was ihn anbetrifft, gibt es keine «Selbstverständlichkeit». Das kann zweierlei bedeuten: – daß wir nicht mehr in einer sakralen Gesellschaft leben, die zu Gott hinführt und in der das Gläubigsein das Normale ist; damit kommt man auf das oben Gesagte zurück, und das ist wahr. Es kann aber auch bedeuten: Gott ist nicht evident; man kann ihn nicht «begreifen»; er ist nur am Ende eines Suchens und Forschens des ganzen Menschen zu finden. Damit aber greift man unwissentlich biblische und konziliare Themen auf: Gott, der «in unzugänglichem Licht wohnt», der «Deus incomprehensibilis»; der «ἀπερίληπτος» der Griechen, wovon Johannes Chrysostomus und das Erste Vatikanische Konzil sprechen.

Doch darf man die soziologischen Gegebenheiten auf der einen und die metaphysischen und theologischen Methoden, an dieses Problem heranzutreten, auf der anderen Seite, nicht miteinander verwechseln. Die gesamte «negative Theologie» eines Pseudo-Dionysius, eines Gregor von Nyssa, aber auch die Worte des hl. Thomas von Aquin: Man wisse (von Gott) mehr, was er nicht ist, als was er «ist», – die schriftlichen Aufzeichnungen eines Johannes vom Kreuz über die «Nacht der Sinne und des Geistes», vergegenwärtigen dieses Suchen nach dem «verborgenen Gott», wovon Isaias in herrlichen Worten spricht. Selbst im Herzen seiner Offenbarung hält Gott sich verborgen. «Man kann Gott nicht sehen, ohne zu sterben», sagt der Pentateuch; «niemand hat je Gott gesehen», sagt der Evangelist Johannes. Zugleich aber sagt das Buch Deuteronomium, daß «Gott zu Moses sprach wie ein Freund zu seinem Freund»; und Johannes sagt weiter: «Der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist, hat ihn bekannt gemacht.»

In jenem Paradox der «Wolke», die «während des Tages dunkel», «während der Nacht leuchtend» war, tut Gott beides zugleich: Er offenbart sich und verbirgt sich. Er bleibt verborgen, unzugänglich, «superessentiell» wie Gregor von Nyssa sagt, selbst im Tiefsten seiner Offenbarung. Daher konnte derselbe Gregor von Nyssa auch Abrahams Leben mit dem Zentralmotiv: «Zieh aus deinem Lande fort und geh in das Land, das ich dir zeigen werde», als Bild und Typus dieses «Exodus» nehmen, in dem der Mensch unaufhörlich in den Tiefen Gottes pilgert: Das ist die ἐπέκτασις.

Die erste Lehre, die der Unglaube uns erteilt, ist vielleicht die Erinnerung an diese Unzugänglichkeit Gottes.[2]

II. Phänomenologie des heutigen Unglaubens

Es ist nicht unwichtig, auf den Bedeutungsunterschied zwischen Unglauben und Atheismus hinzuweisen. Der Begriff «Atheismus» bedeutet in sich selbst eine Art Systematisierung; er hat etwas Abstraktes. Das Wort «Unglaube» besagt zwar auch: Gott leugnen, jedoch auf einem konkreteren Weg, auf dem die Person stärker im Spiele ist als das System. Entsprechend muß die Untersuchung auf der einen Seite systematischer vorgehen, auf der anderen stärker phänomenologisch.

Wir dürfen ferner nicht vergessen, daß es verschiedene mögliche Arten von Atheismus gibt, denn es ist gut, wenn wir die gelebten Haltungen auf Denktypen zurückführen, da sie sich sonst in der unendlichen Vielfalt der möglichen Nuancen verlieren, ohne daß man dabei die wesentlichen Tendenzen entdecken kann.

1. – *Theoretische Betrachtung.* – Es gibt einen negativen und einen positiven Atheismus. Der erste findet sich bei denjenigen, die glauben, die Existenz Gottes nicht annehmen zu können. Sehr häufig ist diese Haltung mit einem Agnostizismus verbunden. Dieser trägt bei Duhamel deutliche Züge eines «Heimwehs», bei Roger Martin du Gard die der Verzweiflung, und ist bei Albert Camus mit Mißtrauen und Ressentiments untermischt.

Der positive Atheismus leugnet Gott, um den Menschen bejahen zu können. «Gott ist gestorben, also ist der Mensch geboren», sagt Malraux in einer Paraphrasierung Nietzsches. «Der Atheismus ist ein Humanismus», sagt Sartre. «Das moralische Bewußtsein stirbt bei der Berührung mit dem Absoluten», sagt Merleau-Ponty.[3]

Man hat bisweilen auch von einem «Antitheismus» gesprochen. Doch haben wir den Eindruck, als besitze dieser Begriff für das Problem des Unglaubens nur einen sehr an der Oberfläche bleibenden Nutzen. Denn entweder handelt es sich um die Ablehnung eines Gottes, den man kennt, und diese Ablehnung ist leider eine allzu tiefgreifende Realität, eine jener Tragödien des Menschen, der das Nichts wählt, wie sie uns Schriftsteller wie Dostojewski und Bernanos in verschiedenen ihrer Gestalten verständlich gemacht haben;[4] oder es handelt sich um die Ablehnung einer Karikatur von Gott, eines selbstgemachten Bildes; diese Ablehnung kann mit mancherlei menschlichen Empfindungen gemischt sein, unter denen der Stolz eine Rolle spielt; doch dann handelt es sich nicht mehr um einen Unglauben im eigentlichen Sinne.

Wir machen uns einen Gedanken von Jean Lacroix zu eigen und sagen, daß der Atheismus «wissenschaftlich» sein kann, wenn er mit einer gewissen Interpretation der exakten Wissenschaften zusammenhängt; er ist «politisch» – zum Beispiel in seiner marxistischen Form; er kann als «moralisch» bezeichnet werden, wenn er «Grundlage für einen Humanismus», eine Bestätigung des Menschen, ist.[5] In den Schriften von Jules Romains finden sich Beispiele eines wissenschaftlichen Atheismus; im Werk von Berthold Brecht begegnen uns Beispiele des politischen, in denen von Simone de Beauvoir solche eines moralischen.[6]

Zweifellos stellt sich einer der zentralen Charakterzüge des heutigen Atheismus recht vollständig zusammengefaßt in einem Wort von Simone de Beauvoir dar, das wir zitieren wollen. Als sie den Glauben ihrer Kindheit verlor, hatte sie den Eindruck, nun sei sie «aus dem Himmel der Ideen auf die Erde der Menschen» herabgestiegen. Mit anderen Worten: Im Ganzen gesehen trägt der heutige Atheismus ebensosehr die Züge einer Bestätigung des Menschen wie einer Negation Gottes. Dieser Atheismus ist «anthropologisch».[7]

2. – *Konkret gesehen.* – Nur selten findet man eine dieser Formen des Atheismus in «Reinkultur»; vielmehr gibt es unzählige «Mischformen». Die soziologische, psychologische, kulturelle Untersuchung der verschiedenen Formen des Unglaubens hat eben erst begonnen. So gibt es in dem Unglauben von Camus eine sehr verwickelte Verknüpfung von Agnostizismus und Ressentiments; mit anderen Worten: Wir begegnen bei ihm sowohl dem Einfluß von Taine als auch von Nietzsche.[8]

Aus dieser Perspektive müssen wir von einem «praktischen Atheismus» sprechen, das heißt von der Verneinung Gottes, die implizite im Leben derer liegt, die behaupten, sie glaubten an ihn. Es gibt auch den Unglauben aus Indifferenz: «Gott? Ich denke nie daran», soll Françoise Sagan in einem Interview gesagt haben. Ferner gibt es den soziologischen Unglauben, dessen Träger das kulturelle Milieu ist; sehr häufig ist er keineswegs das Ergebnis einer reflektierten Haltung, sondern nur eines sozialen Druckes.

III. Hermeneutik des Unglaubens

Der Begriff wird hier im Sinne von «Tiefen-Verständnis» (*lecture en profondeur*) verstanden und keineswegs im Sinne seiner exegetischen Implikationen.[9] Unter diesem Gesichtspunkt gibt es, wie mir scheint, drei mögliche und komplementäre Betrachtungsformen. Jede hat die Gesamtheit des Phänomens des heutigen Unglaubens im Auge, doch jede nach einem anderen Kriterium. Mit anderen Worten: Es handelt sich nicht um immer tiefergehende Betrachtungsweisen, sondern um sukzessive und komplementäre Betrachtungen.

1. – *Der explizite Unglaube.* – Dabei handelt es sich um ein klar ausgesprochenes Fehlen des Glaubens. Sartres Werk ist explizite atheistisch: Die Idee Gottes ist darin in kontradiktorischer Weise vorhanden. Man hat schon gesagt, für den Autor von «Das Sein und das Nichts» (L'être et le néant) sei der Atheismus ein Humanismus. Man braucht im übrigen nur «Der Teufel und der liebe Gott» (Le diable et le bon Dieu) zu lesen, wo man Goetz am Ende sagen hört: «Freude, weine vor Freude! Es gibt keinen Gott. Der Himmel ist leer», um sich einem absolut expliziten Unglauben gegenüber zu sehen, zumindest in den Hauptpersonen dieses literarischen Werkes. Ein anderes Beispiel expliziten Atheismus' wäre die Welt Ingmar Bergmanns. Als am Ende von «Sommarlek» (Sommerspiele) die junge Maria, die eben durch einen dummen Unfall den Studenten verloren hat, den sie liebte, ihren Onkel fragt, ob Gott sich für ihre Liebesgeschichte interessiere, antwortet dieser ihr, «Gott (habe) andere Dinge zu tun, als sich um Liebesgeschichten junger Leute zu kümmern»; und sie erwidert daraufhin: «Wenn Gott kein Interesse an mir hat, dann habe ich auch kein Interesse mehr an ihm; ich spucke ihm ins Gesicht.»

2. – *Die grundlegenden Motivierungen.* – Die lautesten expliziten Aussagen sind nicht immer die authentischsten. Man muß ebenso die grundlegende Motivierung entdecken, noch besser: das «Grundgefühl». So scheint mir zum Beispiel, daß das Grundgefühl eines Marcel das Exil ist: das heißt er empfindet das Leben als ein Exil, und wenn er sich zum Beispiel fragt, «was wird aus den geliebten Menschen», gibt er Zeugnis von einer Heimat, die zwar gewiß verloren ist, doch deren Vorhandensein er ahnt, «wie ein unter den Wellen begrabenes Atlantis». Die Personen Sartres dagegen empfinden das Leben als eine Drohung, eine Falle, und das selbst im Herzen von Wirklichkeiten, die auf den ersten Blick Vertrauen einflößen, wie zum Beispiel die Liebe eines Großvaters zu seinem Enkel. J. Rivière erlebt dieses Grundgefühl unter dem Zeichen des Leeren, des Nichts, ebenso wie Unamuno, Pascal, Pirandello. Für Du Bos, Henry Alain-Fournier dagegen stellt sich dieses Existenzerleb-

nis unter einem wieder anderen Bild dar: dem Bild der Fülle.

Zweifellos liegt einem derartigen expliziten Unglauben oft ein konkretes Erlebnis zugrunde. So etwa bei Camus, der vor dem Leib eines von einem Autobus überfahrenen kleinen Araberjungen zum blauen Himmel hinaufwies und zu seinem Freund sagte: «Du siehst, der Himmel reagiert nicht.» – Wir haben hier ein tiefes seelisches Trauma, da Camus dieses Erlebnis als Fünfzehnjähriger hatte. – Und die schreckliche Antwort der jungen Maria in «Sommerspiele» ist das Wiederaufklingen eines persönlichen Erlebnisses, das Bergman im Alter von sechzehn Jahren hatte.

Man hat wiederholt darauf hingewiesen, daß solche Ereignisse die Tiefen des Gefühlslebens und Empfindens enthüllen; im gleichen Augenblick, in dem sie in der Gemütstiefe eine Erschütterung verursachen, machen sie das Grundgefühl des Lebens sichtbar.

Zur Information der Pastoral müßten hier die hauptsächlichsten Geistesfamilien auf dem Gebiet des Unglaubens dargestellt werden. Da es dabei um die Methode und das Vorgehen der Kirche geht, die das Heil verkündet, kommt es entscheidend darauf an, daß ständig diese Tiefenstrukturen des Gefühls- und Gemütslebens im Auge behalten werden.[10]

3. – *Die Hermeneutik der Symbole.* – Man kann aber auch noch auf einem anderen Weg an die Dinge herankommen. Er wird uns unter anderem von der Literatur zur Verfügung gestellt, wirft aber ein Licht auf das wirkliche Leben. Es sind die großen Symbole, deren Vorhandensein (oder Fehlen) in einem Werk diesem eine religiöse oder areligiöse Bedeutung geben: Vaterschaft – als Gesetz, Vorbild, Verheißung;[11] Schuld, Trost, – das sind drei Motive, die insgesamt entweder von einer Resterinnerung, einer Traumerinnerung, unserer Kindheit, die archaisch, faszinierend und lähmend ist, Zeugnis geben – oder aber voraus weisende Symbole von universaler Bedeutung sind, in denen sich einige wesentliche Züge der religiösen Problematik verbinden.[12]

Das Werk eines Joyce besitzt in diesem Sinne eine außerordentlich klare explizite Bedeutung. Doch zugleich kann eine ergänzende Lektüre, ein «éclairement» (eine Durchleuchtung) wie Marcel sagen würde, darin eine grundlegende symbolische Bedeutung enthüllen. So zeugt zum Beispiel sein «Ulysses» (Odysseus) von einem Suchen nach dem Vater. Es stellt in dem Mikrokosmos der Stadt Dublin aber auch des kleinen jüdischen Angestellten Leopold Bloom, die gesamte Weltgeschichte, und zugleich alle «Es war einmal» sämtlicher Märchen der Menschheit dar. Doch zieht sich durch dieses Werk ein geheimer hintergründiger Sinn: Der Bruch des Bandes der Zeugung vom Vater, der zum Ursprung einer Art Chaos wird, eines fundamentalen «Un-Sinnes», in dem alle Gestalten dieses Buches leben. – In ähnlicher Weise ahnt man in «The Elder Statesman» von T. S. Eliott hinter der Beschreibung einer etwas närrischen englischen Pension, hinter einer Art Bekenntnis eines Vaters seiner Tochter gegenüber, den griechischen Mythos des Oedipos auf Kolonos: Der Friede, den der Greis des griechischen Mythos vor den Toren des «veilchenbekränzten Athen» ausstrahlt, findet sich wieder in dem Frieden, den Lord Claverton ausstrahlt, als er seiner Tochter Monika, einer neuen Antigone, seine Jugendsünden bekannt hat. Jenseits dieser zweiten Durchleuchtung zeichnet sich eine dritte, christliche, ab: die der Vaterschaft, die sich in dem Bekenntnis ihrer menschlichen Fehler wiederfindet und einen Frieden ahnen läßt, der jedes Begreifen übersteigt. – Und schließlich, als drittes Beispiel, gibt es in Sartres «Séquestrés d'Altona» eine bestimmte Stelle, an der man hinter dem quälenden Wiederauftreten eines tyrannischen, launischen Vaters das echte Bild des Vaters erahnt, der richtet und das Leben gibt.[13]

Man wird sich vielleicht fragen, was diese literarischen Betrachtungen und Analysen bedeuten. Wir halten sie für außerordentlich aufschlußreich, denn sie zeigen, daß die Atheisten vielleicht nicht immer sind, was man annimmt. Wenn Sartres Werk auch in seiner expliziten Aussage zutiefst antireligiös ist – und man darf diesen sichtbarsten Aspekt niemals aus dem Auge verlieren –, enthüllt es vielleicht auch andere Aspekte, von denen aus eine Öffnung auf eine religiöse Schau der Dinge hin zumindest im Bereich des Möglichen liegt. Wer sieht zum Beispiel nicht, daß wir in «Les mots» auf dem Wege der Antithese eine Beschreibung des «Wortes» (Parole) haben. Durch die Karikatur der «Worte» (mots), in denen die Familie lebt, läßt sich ahnen, was das wahre Wort (Parole) sein würde, das schafft, neu schafft, rettet und richtet.[14]

Diese «Hermeneutik» ist wichtig. Es sollen hier natürlich keine zeitlosen Werturteile gegeben werden; es geht vielmehr darum, einen pastoralen Zugang zu finden. Wenn man sich dieser drei komplementären Zugänge zu einem kulturellen Werk bewußt wird, so ermöglicht das, sich darüber Rechenschaft zu geben, daß derselbe dreifache Zu-

gang bei Seelen möglich ist, die allem Anschein nach im Unglauben eingeschlossen und verschlossen sind.

Vor allem das Forschen nach dem ersten Ereignis, das häufig am Ursprung des Glaubensverlustes liegt, vor allem die Entdeckung des Grundgefühls des Lebens, können der Verkündigung der Frohen Botschaft des Heiles in beträchtlichem Maße behilflich sein. Nicht immer sind die Menschen, deren religiöse Aussagen am explizitesten zu sein scheinen, auch die religiösesten Menschen. Auf diesem Gebiet zeigt etwa das Werk von Claudel recht eigentümliche und seltsame Aspekte. Im Gegensatz dazu sind manche, die fern scheinen, viel näher: Man braucht nur, um das zu sehen, an das Werk von Proust zu denken, das von einer progressiven Entdeckung der Dauer zeugt, unter dem Zeichen der Erinnerung und bald auch der Zeit, die losgekauft werden muß in der moralischen Verantwortung, welche uns an die bindet, die uns geliebt haben.[15]

Mit anderen Worten: Die «Welten» gewisser Menschen, die in Wirklichkeit verschlossen sind, erscheinen offen: gewisse andere dagegen sind in einer geheimnisvollen Weise offen, selbst wenn ihre expliziten Aussagen das Gegenteil zu besagen scheinen. Die Welt von Antonioni scheint dem Problem Gottes gegenüber indifferent zu sein; es wird nie davon gesprochen. Und tatsächlich, diese Welt ist verschlossen. Die Menschen in ihr sind Gefangene der Elemente dieser Welt; sie sind eine Beute der winzigen Bewegungen ihrer «animalischen Geister», die sie dazu bringen, daß sie am Ende des Abenteuers das Gegenteil dessen tun, was sie zu Anfang tun wollten (vgl. L'avventura). Die Welt von Bergman dagegen bleibt «offen», denn sie ist zumindest rätselhaft, problematisch; ständig ist sie von einer latenten religiösen Frage durchzogen, die in Werken wie Sosum a Spegel (Wie in einem Spiegel) deutlich aufbricht.

IV. Die grundlegenden Motivierungen des heutigen Unglaubens

Entwerfen wir eine Art Landkarte der latenten Motive des Unglaubens. Wir glauben nämlich, daß das, was darin latent ist, häufig aufschlußreicher sein kann als das Explizite. Wir hoffen, daß unsere bisherigen Gedankengänge davon überzeugt haben.

1. – *Ablehnung des Dualismus.* – Das Christentum ist «ein Platonismus für das Volk», hat Nietzsche gesagt. Wir müssen immer wieder auf diesen Aphorismus zurückkommen, ebenso wie auf jenen berühmten Ausspruch von Marx vom Opium für das Volk. Es ist klar, schreibt P. G. Morel, daß «eine ganze in sich verschränkte, pessimistische, puritanische Tradition das abendländische Bewußtsein in seinen letzten Tiefen verwundet hat». Und dann zitiert er die Zeilen von Jean O'Casey: «Wieviel Zeit hat man seit dem Ursprung des Menschen verschwendet, ein Wissen davon zu erringen, wie die jenseitige Welt aussehen mag! Je brennender die Bemühungen in diesem Sinne waren, um so weniger erkannte der Mensch von der gegenwärtigen Welt, in der er lebte... Es ist keine traurige Wahrheit, wenn wir sagen, daß diese unsere Heimstatt sein müßte. Und wenn sie uns nur einfach als Unterschlupf, als Bekleidung, als Nahrung dienen sollte, wäre sie, wenn man die Lilie und die Rose, den Apfel und die Birne hinzunimmt, bereits eine Heimstatt für den Menschen, sei er nun sterblich oder unsterblich.»[16]

Bekannt ist Freuds Schrift «Die Zukunft einer Illusion». Sie bringt letztlich nur eine Variante des Haupteinwandes, die Religion «stehle» den Menschen, indem sie ihn dazu bringe, die Welt seines irregeführten Bewußtseins, der Energien und der Verantwortungen, die in Wirklichkeit von ihm selbst abhängen, auf eine imaginäre Welt zu projizieren.

2. – *Die Leugnung des «Gottes der Natur».* – P. Sertillanges hat schon vor längerer Zeit gesagt, der Gott, der tot ist, sei nicht der wahre Gott, sondern der Gott der Natur. Gibt es doch eine ganze «göttliche Kosmologie», einen ganzen im übrigen bewundernswerten Weg zur Gottheit durch die «Zeichen dieses Kosmos», der gegenwärtig eine Phase heftigster Kritik erlebt. Urs von Balthasar hat gezeigt, wie diese Jahrhunderte des «christlichen Stoïzismus» heute einer Entdeckung des Alleinseins und der Verantwortlichkeit des Menschen der Welt gegenüber Platz machen. Der Mensch kann sich nicht mehr von der Natur als seiner Mutter «eingehüllt» fühlen, als wäre in ihr eine gütige Gottheit gegenwärtig, ja geradezu sichtbar.[17]

Doch nicht allein der Kosmos hat sich in dieser Weise «entsakralisiert», nein, auch die Welt der Menschen. Seit einigen Jahrzehnten hat man viel über die «Säkularisation» gesagt, das heißt über den Vorgang, in dem die Welt, die durch das Institutionelle am Christentum sakralisiert worden ist, heute wieder in die Hände der Menschen zurückgelegt wird.[18] Proudhon wollte um des «Theis-

mus'» willen «Antitheist» sein, so sagte er. Er wollte das Geschick des Menschen von dem Verhängnis befreien («défataliser») und ihm das Gefühl seiner Verantwortlichkeit zurückgeben.[19]

3. – *Mißtrauen der religiösen und mystischen Erfahrung gegenüber.* – Malègue hatte gesehen, daß der moderne Mensch nur an das glaubt, was seiner Erfahrung zugänglich ist. Er sagte, das Absolute müsse daher irgendwie im erfahrbaren Bereich sichtbar werden. Ein wesentlicher Gesichtspunkt seines Werkes, vor allem in «Pierres noires», «Les classes moyennes du salut»,[20] diente der Absicht, dieses Hervortreten des Göttlichen im christlichen Sinne im Leben der kleinen Leute aufzuzeigen, das heißt derer, die er «den Mittelstand der Heiligkeit» (les classes moyennes de la sainteté) nannte.

Der moderne Mensch ist der religiösen Erfahrung gegenüber mißtrauisch: Er erblickt in ihr eine Art Gefühlsschwärmerei, zusammengesetzt aus Heimweh und Furcht vor dem Wirklichen, das Aufbau und Abbruch ist; er erblickt darin ein Fortleben der Kindheitserinnerung an die Fülle im Schoße der Mutter; jenes «ozeanische Gefühl» (sentiment océanique), von dem Romain Rolland in seinem berühmten Brief an Freud geschrieben hat, wäre nach ihm nur die Verkleidung eines Rückfalls in das Archaïsche und Prälogische.

Allgemeiner gesagt erscheint in dieser Perspektive Gott wie die Projektion des Vaters, der schützt; er erweist sich als derjenige, der es dem Menschen ersparte, frei zu entscheiden im Wagnis und in der Auseinandersetzung.[21]

4. – *Die Wirkungslosigkeit und Nutzlosigkeit Gottes.* – «Dieu, pourquoi faire?» (Gott – was kann man damit anfangen?): Man wird sich des Titels dieses seinerzeit berühmten Büchleins entsinnen. Daß Gott auf der Ebene der Phänomene dieser Welt «als Erklärung» unbrauchbar und nutzlos ist, gehört zu den Behauptungen der Wissenschaft, die sich ihrer selbst bewußt wird.[21a]

Auch daß es Gott augenscheinlich nicht gelingt, die Welt zu ändern, die Weltkatastrophen abzuwenden, das heißt letztlich das «Schweigen Gottes», überzeugt viele Leute davon, daß er unnütz und unwirksam ist. Zweifellos besteht hier die sehr ernste Tendenz, Gott allein auf der Ebene der Wirksamkeit zu sehen und zu beurteilen. – «Wir müssen den Menschen auf Gott aufpfropfen und nicht Gott auf den Menschen», sagte seinerzeit Kardinal Suhard; doch kommt es uns nicht zuweilen vor, daß man Gott auf die Ebene der causae secundae herabgewürdigt hat, zu einer Art «Kindermädchen», das dazu bestimmt ist, Katastrophen zu verhindern?

V. – Elemente einer kirchlichen Heilsverkündigung

Von diesen Motivierungen – «Humanismus», Säkularisation, «Realismus», Verantwortlichkeit – ausgehend, lassen sich die großen Linien einer Heilsverkündigung durch die Kirche skizzieren.

1. – *Der verborgene Gott.* – Hier erscheint das Thema, mit dem wir begonnen haben, von neuem, jedoch in einer anderen Perspektive. Was wir heute unter den Attributen Gottes besonders betonen müssen, ist zweifellos seine Transzendenz. In der Offenbarung des Alten Bundes ist die Erfahrung des Volkes in der Wüste zentral. Sie bleibt wesentlich auch im Neuen. Der moderne Mensch wirft den Gläubigen häufig ihr allzu kümmerliches Bild vor, das sie sich von Gott machen; sie wünschen sich einen «größeren» Gott. Gottes Schweigen ist keineswegs ein Zeichen, daß er nicht existiert, sondern zweifellos eins jener paradoxen Zeichen seiner Realität: «In einer entsakralisierten Welt, die jedoch Zeichen des Anderen trägt, wird Gott zum Schweigen. Und Bernanos bemerkte, das Schweigen sei eine Eigenschaft Gottes. Tatsächlich läßt der Bruch zwischen dem Menschen, dem Sakralen und Gott Platz für eine andere Gegenwart: die des Wortes des Ganz-Anderen».[22] Dieses Vokabular drückt auf eine moderne Weise den biblischen Aspekt der Verborgenheit Gottes aus.

2. – *Der Gott der Hoffnung.* – Angesichts des Mißtrauens der «religiösen» Erfahrung gegenüber und vor allem angesichts dieser Kritik gegenüber, die in dem Weg der Religion, in dem, was die Tradition «das Verlangen nach Gott» nennt, einen vom Heimweh nach der Fülle der Kindheit bestimmten Rückfall erblickt, muß immer wieder gesagt werden, daß der Glaube kein Rückfall, keine Rückkehr ins verlorene Paradies ist, sondern ein Vorwärtsschauen, ein Ausgreifen des Menschen in die Zukunft. Der Glaube gründet die Hoffnung. Die christliche Hoffnung ist kein Relikt der «archaischen» Wonnen, von denen der Christ sich nicht losmachen kann.

Im übrigen aber ist die Erfahrung der Fülle ebenfalls ein grundlegendes Element; als solche ist sie «vorreligiös»; der Christ muß über sie hinausgehen, jedoch so, daß der Inhalt der Urerfahrung übernommen wird. Denn wenn diese gefehlt hat, entsteht eine außerordentlich ernste psychologische Lücke, die für immer bleibt.

Das «Vorreligiöse» der Vergangenheit aufnehmen, bedeutet, daß diese Vergangenheit im Augenblick gegenwärtig ist und sich, von ihm neu aufgegriffen, in die Zukunft projiziert. In diesem Sinne hat das Wort von Paul Ricœur: «Die Hoffnung ist dasselbe wie eine Erinnerung, ein Nachklang», eine sehr tiefe Bedeutung. Es zeigt nämlich, daß es auf der einen Seite eine Art des Sicherinnerns gibt, die ein Schrumpfungsprozeß, ein nach rückwärts gewandtes Leben ist – etwa wie in einer Episodenreihe des Werkes von Proust –, daß es aber auch eine andere Art von Erinnerung gibt, die, im Sinne der platonischen Rückerinnerung, keineswegs in sich abgeschlossen, sondern geöffnet ist. Die Vergangenheit, die wiedergefunden, angenommen und gerichtet wird, soweit es sich um die moralische Erfahrung handelt, lastet dann nicht mehr auf uns wie eine Zwangsvorstellung von vergangener Freude und Schuld, sondern nimmt im Gegenteil verzaubert, befreit und verwandelt, angesichts der Realität des Urteils, an unserer Hoffnung teil.[23] Zugleich aber kann man den Satz von Paul Ricœur umkehren und sagen, daß «die Erinnerung, der Nachklang, dasselbe ist wie die Hoffnung». Damit ist ausgesagt, daß die christliche Hoffnung keineswegs und in keiner Hinsicht eine Suche nach «Dornröschen» ist. Wer erkennt nicht, daß in diesem Sinne die paulinische Behandlung der Ursünde, das Zurückgehen vom zweiten Adam auf den ersten, aber auch die Art, in der das Konzil von Trient von der Ursünde spricht – jenem «Vergangenen» der Menschheit –, nämlich von vornherein in einem Zusammenhang mit der Erlösung,[24] in dieselbe Richtung weist?

Wir stehen hier auf der Linie der Verheißung, der Erwartung, der Hoffnung. Wir übernehmen das, was die Psychologen «das Realitätsprinzip» nennen; wir entdecken den Glauben und die Hoffnung auf das Heil in einem Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem Realen, im Herzen der Wüste, im Suchen und im Forschen. Man könnte in der Terminologie der Religionspsychologie sagen, man übernehme zugleich das Prinzip der Totalität und das Prinzip der Realität, des Bruches.

3. – *Gott schafft den Menschen nach seinem Gleichnis.* – Der dritte Aspekt entspricht den beiden ersten Motiven des Unglaubens, die wir als «Humanismus» und «Säkularisation» bezeichnet haben.

Die biblische Lehre von Gott, dem Vater und Schöpfer, ist hier von zentraler Bedeutung. Die Schöpfung ist zugleich Mitteilung, denn Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis. Dieser Genesistext, dessen Bedeutung in der Konstitution Gaudium et Spes bekannt ist, besagt unter anderem, daß Gott den Menschen zu einem Geschöpf gemacht hat, das die Welt beherrschen soll. Die Worte: «Lasset uns Menschen machen als unser Bild nach unserem Gleichnis! Herrschen sollen sie über des Meeres Fische, über des Himmels Vögel, usw....», bedeuten: «das heißt, daß er Herrscher ist.» Mit anderen Worten entdecken wir im Herzen der biblischen Anthropologie eine göttliche Berufung des Menschen, sich die Welt zu unterwerfen. Die Verantwortung und die Autonomie des Menschen einer Welt gegenüber, die er umformen soll, liegt also in der Linie der Offenbarung.

Zweifellos soll dieser Mensch auch «Diener Gottes» sein; er soll seinen Brüdern dienen. Ja, mehr noch, er soll leiden, den Tod und das Leid annehmen und alle jene Dinge, die ihn treffen und die ebenso klar in sein Geschick und seine Bestimmung hineingelegt sind wie die Berufung zur Herrschaft.

Doch gerade hier ist der Messias, Jesus Christus, vorbildhaft gewesen: Der neue Adam hat sich zum «Knecht Jahwes» gemacht; er ist «gehorsam geworden bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz». Darum «ist er auch erhöht worden über jeden Namen». Mit anderen Worten: Das exemplarische Bild des Menschen ist der auferstandene Christus, ist die verherrlichte Menschheit des menschgewordenen Wortes. Die Wundmale dieser Menschheit zeigen an, daß das Bild des Dieners Gottes im Herzen der Erhebung in die Herrlichkeit liegt.

Wir haben hier – wenn daran eigens erinnert werden muß – eine einfache, zentrale Gegebenheit. Nicht «trotz» seines Gehorsams wurde der Diener Gottes erhöht, sondern in ihm und durch ihn.

Zugleich damit wird auch für das Thema «Säkularisation» der Ausgleich gefunden. Der Welt gegenüber hat der Mensch von Gott den Auftrag, sie menschlich, sie dem Menschen dienstbar zu machen. Der Gegensatz zwischen «Säkularisation» und «Sakralisierung» ist damit überholt, und die Welt mit christlichem Geist beseelen bedeutet nicht notwendig, sie in diese spezielle Form der christlichen Zivilisation und Kultur hineinstellen, wie sie der Gesellschaft des Mittelalters eigentümlich war; zugleich aber werden in dieser Zivilisationsform bleibende Elemente sichtbar, die über die dieser Epoche eigentümliche Form hinausweisen. Die Tatsache, daß der Mensch von Gott geschaffen ist, nach dem Bild und Gleichnis Gottes, begründet die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen. Wenn daher in der Autonomie, die wesentlich ist

für das Bewußtwerden des heutigen Menschen, die ständige Gefahr einer prometheischen Auflehnung liegt, gibt es auch einen Weg, der im Licht der Erschaffung nach dem Ebenbild Gottes auf eine Harmonie des Menschlichen und des Göttlichen ausrichtet. Auch hier ist Christus das Vorbild.[25]

4. – *Das Wort Gottes.* – Paul Ricœur hat sehr gut gezeigt, wie die großen religiösen Bußtexte, zum Beispiel im Alten Testament, ein «Wort» sind, welches das Gesetz, das Vorbild, dem der Mensch folgen soll, aber auch die Verheißung des Lebens, inkarniert. Auch hier liegt eine Aufforderung an den Menschen. In noch speziellerer Weise aber erscheint das Wort Gottes als das Element, das den Bruch mit dem Heimweh nach der Kindheit hervorruft; es ist das Wort, das durch die Verkündigung des Gesetzes darüber richtet, was gut und böse ist, und uns zugleich das Leben gibt. Freud hat es nicht verstanden, diese Dimension der biblischen Texte zu erfassen, die er auf der anderen Seite so sehr studiert hat. Und schließlich bringt das Wort jenes Auge in Auge zwischen dem Menschen und Gott, das den personalen Charakter der Gottheit ins Licht stellt.[26]

VI. – Die prophetische und eschatologische Aussage

Alles was vorausgeht, will als Entwurf einer Vorbereitung für das Evangelium dienen, ausgehend von den soziologischen und psychologischen Fakten, die mit dem Unglauben der heutigen Zeit zusammenhängen. Die Bestätigung der Existenz Gottes erscheint hier wie eine Antwort. Doch geht sie zugleich über die bloße Antwort hinaus, denn in dem Unerwarteten, ja dem Transzendenten dieser Bestätigung tritt ihre Wahrheit zutage.

Wir möchten unseren Artikel damit abschließen, daß wir diesen letzten Aspekt, der möglicherweise der wichtigste von allen ist, unterstreichen.

1. – *Gottes Ruf und die menschliche Entscheidung.* – Man darf niemals vergessen, daß Gott kein Problem ist, sondern ein «Mysterium», um in den Worten von Gabriel Marcel zu sprechen. Mit anderen Worten: Gott ist kein Gegenstand, kein Haben, das vor mir stände, dessen ich mich bemächtigte oder nicht, dessen Gegenwart ich «feststellte»; er ist jenes «Mysterium», das auf die eigenen Gegebenheiten «übergreift», in dem ich irgendwie mein Sein habe, und das mein Leben von grundauf wandelt, je nachdem ob es ist oder nicht ist.[27]

Mit anderen Worten: Man darf niemals übersehen, daß an Gott glauben oder nicht glauben eine Entscheidung bedeutet, eine totale «Wendung» («conversion»). Dieser Aspekt darf niemals aus den Augen verloren werden, und gerade heute herrscht allzusehr die Tendenz, das zu tun. Blondel hat einleuchtend dargelegt, in welcher Weise der scheinbare «Determinismus» der Dialektik des Handelns daran hing, wie der Mensch sich angesichts des einzig Notwendigen entscheidet: Gott zu sein mit Gott – oder Gott zu sein ohne Gott.[28]

Die Kirche darf diese Art, dem Unglauben näherzukommen, niemals aus dem Blick verlieren. Das Wort Gottes erlangt hier seine ganze prophetische Tragweite und Bedeutung wieder. Es muß immer eine Art Bruch, ein Herausreißen, ein Eintreten in eine absolut neue Welt bewirken, die Welt, die «kein Ohr gehört, keine Augen gesehen und (die) an keines Menschen Herz gedrungen ist». Man darf sich hier keiner Illusion hingeben: Die Neuheit dieses Wortes, sein – wenn wir so sagen dürfen – «Einschlag» im Existentiellen weckt zugleich mit den Anziehungskräften des Aufrufes, der neuen Freiheit, jene anderen Kräfte, die den Menschen bewegen wollen, «seine Heimat, seine Eltern, sein Hab und Gut» nicht zu verlassen.

2. – «*Eine bekennende Gemeinde*» – In diesem Zusammenhang darf man nicht übersehen, daß die heutige Welt ebensosehr wie die Wirklichkeit des Fortschrittes und der Kraft die des Un-Sinnes und der Absurdität lebt und erlebt. Angesichts dieser Situation erscheint das Christentum als eine Verkündigung des letzten Sinnes der Dinge. «Die moderne Welt», schreibt Paul Ricœur, «läßt sich unter dem doppelten Zeichen der wachsenden Rationalität und der wachsenden Absurdität denken. Wir entdecken, daß es dem Menschen zweifellos an Gerechtigkeit mangelt und ebenso sicher auch an Liebe, am meisten aber und vor allem an Sinngehalt für das, was er tut: die Sinnlosigkeit der Arbeit, der Freizeit, der Sexualität – das sind Probleme, auf die wir heute stoßen. Angesichts dieser Probleme kann die Aufgabe nicht darin bestehen, Gegenanschuldigungen oder Anklagen zu erheben. Die Aufgabe und Funktion der bekennenden Gemeinde besteht vielmehr darin, Zeuge und Träger eines wahren, fundamentalen Sinnes zu sein... Sie werden mir sagen: Inwiefern sind für dieses Amt Christen notwendig? Ich sage nicht, andere wären dazu unfähig; ich sage nur, daß der Christ seine besonderen eigenen Gründe dazu hat; die Verkündigung von Tod und Auferstehung Christi hilft ihm, in der Geschichte ein Überwiegen des Sinnes über den Un-Sinn abzulesen. In der Sprache des hl. Paulus heißt

das: «Wo die Sünde in Fülle ist, da ist die Gnade in Überfülle.» Christ sein heißt: die Zeichen dieser Überfülle erkennen, und zwar selbst in der Ordnung, in der die Menschheit ihre Absicht und ihren Plan ausdrückt. Der Christ – Gegner des Absurden und Prophet der Sinnfülle. Nicht aufgrund einer verzweifelten Willensanstrengung, sondern aus der Erkenntnis heraus, daß diese Sinnfülle in den Ereignissen angezeigt ist, die die Schrift verkündet. Und er hat niemals aufgehört, diesen Sinn zu präzisieren und zusammenzufassen.»[29]

Diese Verkündigung soll in einer liturgischen, ekklesialen Gemeinschaft geschehen. «Das Subjekt des Glaubens heißt ‚Wir' und nicht ‚Ich'. Dieses ‚Wir' besitzt die Dimension der Weitergabe, der ‚Tradition' im eigentlichen und ursprünglichen Sinne des Wortes. Das Wort erweckt den Menschen nur, wenn es ständig weitergegeben wird. Es ist die Funktion der Predigt, daß sie zu mehreren angehört wird... Die Dialektik von Überzeugung und Verantwortlichkeit muß von der tieferen Dialektik des Ekklesialen und Sozialen getragen werden».[30]

Wenn wir noch weiter gehen, müssen wir jene Art Identifizierung von Kirche und Welt, wie sie manche heutzutage in einer Bewegung der Säkularisation des Christentums möchten, kritisieren und entschlossen überwinden.[31] Die Kirche muß auch liturgische, gottesdienstliche Gemeinschaft bleiben, damit sie – und das ist ein Mittel unter anderen, sich der Welt kundzutun – als Botin der Hoffnung von Gott in Jesus Christus dasteht, der diese Welt rettet, sie aber auch zugleich überwindet, umgestaltet und reinigt: «Die Idee, daß die Kirche sich in der Welt verliert», fährt Paul Ricœur fort, «hat für mich keinen Sinn; denn wenn sie sich verliert, ohne daß etwas bleibt, gibt es nichts mehr, was sich verlieren könnte. Es ist die Funktion – nicht allein der Verkündigung, sondern auch des Gottesdienstes, einen inneren Bewegungsraum für den Sinn zu behaupten, damit die äußere Dialektik zwischen Kirche und Welt ihre Nahrung erhält.» Der Gottesdienst ist hier eine spezifische Handlung, eine πρᾶξις, die das Wort umhüllt, eine «nutzlose», nicht soziale, nicht ökonomische, nicht technische Handlung, in der man in einer Symbolik der Gesten und einer Symbolik des Wortes lebt. Hier erwacht und erwacht von neuem ein «Wir».[32]

Der Kult ist noch mehr als dieses Zeugnis des Glaubens; aber er ist dies auch. Und diese «apostolische» Sendung der Kirche, Gott in ihrem Kult zu verkünden, verbleibt im Zentrum ihrer Botschaft.

Abschließende Zusammenfassung «Mysterium salutis»

Von diesen beiden Zugängen, der praeparatio evangelica und der prophetischen Verkündigung, ist einer so wichtig wie der andere. Sie fördern sich gegenseitig. Auch hier haben wir von einer Konvergenz im Zentrum des Heilsmysteriums zu sprechen.

Das Heilsmysterium – Mysterium salutis: Hier stehen wir wahrscheinlich der zentralen Wirklichkeit schlechthin gegenüber. Der moderne Mensch stellt sich auf den Standpunkt, er bedürfe keines Heiles, ja er sieht in diesem «Nicht-Bedürfen» geradezu die Voraussetzung und das Fundament seiner Größe, seiner Verantwortlichkeit als Mensch. Zugleich aber schreit seine ganze Geschichte nach der Notwendigkeit eines Heiles, eines Sinnes und eines grundlegenden Bedeutungsgehaltes.

Der Ablehnung des Heiles liegt eine Anzahl Mißverständnisse zu Grunde. Allzuhäufig wird es von denen, die es ablehnen, als unerwünschtes Geschenk angesehen, das für den Empfänger Knechtschaft und Passivität bedeutet. Recht häufig wird das Heil von denen, die daran glauben – ohne daß sie es immer wissen –, als das ergänzende Element hingestellt, das den Abgrund des Todes und des Leidens verhüllen soll, wie Bergson es in «Les deux sources de la morale et de la religion» (Die beiden Quellen der Moral und der Religion) für die in sich geschlossene Moral und die statische Religion gezeigt hat.[33]

Es gibt vielleicht keinen Begriff, bei dem sich eine Untersuchung gebieterischer auferlegt, als bei diesem – und zwar in vielfacher Hinsicht: in biblischer, patristischer, liturgischer, aber auch in phänomenologischer, psychologischer und philosophischer; ferner in einer abendländischen, aber auch in einer «orientalischen» und im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen.

Mysterium salutis, das heißt Mysterium des Heiles: ein Mysterium im doppelten Sinne einer verborgenen Wirklichkeit, aber auch einer in einer Geschichte und in historischen Ereignissen enthüllten und mitgeteilten Wirklichkeit.

Von dieser Wirklichkeit ausgehend und im Zusammenhang mit ihr wird das Ökumenische Institut in Jerusalem seine Forschungen betreiben. Professoren verschiedener christlicher Bekenntnisse werden gemeinsam mit Forschern zusammenarbeiten. Dieser «prospektive» Ökumenismus hebt die Bedeutung desjenigen ökumenischen Bemühens

nicht auf, das die Gründe für unsere Trennungen «in retrospektiver Weise» studiert. Doch die Gemeinschaft des Forschens wird zugleich eine «bekennende» Gemeinschaft sein. Dabei berühren und verbinden sich Forschung und Gebet.[34]

Hier in Jerusalem wird zugleich eine neue Sendung wiedergeboren: an ein neues Judäa, ein neues Samaria und an neue Grenzen der Erde.

[1] J. Lacroix, Le sens de l'athéisme moderne (Tournai 1958).

[2] J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Grégoire de Nysse=Théologie 3 (Paris 1949).

[3] A. Dondeyne, La foi écoute le monde (Löwen 1964), geht im Einzelnen auf diese Aspekte ein.

[4] C. Moeller, Aspects de l'athéisme dans la littérature moderne: L'ateismo contemporaneo, erscheint in Kürze unter Leitung von P. J. Girardi.

[5] Diese Dreiteilung stammt von Jean Lacroix; vgl. Anm. 1.

[6] C. Moeller, Littérature du XX[e] siècle et christianisme V. Amour humain, wird eine Untersuchung über Brecht und über S. de Beauvoir enthalten.

[7] A. Vergote, Psychologie religieuse=Psychologie et sciences humaines (Brüssel 1966) 277–284.

[8] Den Einfluß, den Nietzsche noch heute im Sinne des Unglaubens besitzt, kann man kaum überschätzen.

[9] P. Ricœur, De l'interprétation – Essai sur Freud (Paris 1965) 521 ff.

[10] Diese Grundmotivierung, die ihrerseits im tiefsten Sinn des Lebens ihre Wurzeln hat, erweist sich als immer wesentlicher.

[11] Vgl. A. Vergote aaO. (Anm. 7) 199 ff.

[12] Der Film (und Text) «Hiroshima mon amour» von Resnais-Duras macht dies in bewundernswerter Weise sichtbar. Er zeigt das Mißlingen eines Suchens, das in prospektiver Form in die Zukunft einmünden müßte, sich aber auf das Vergessen zurückwendet.

[13] Es handelt sich hier um die letzte Szene des fünften Aktes, wo Franz sich seinem Vater in die Arme wirft und dieser ihn an sich drückt mit den Worten: «Mein armer Junge.» Da in Sartres Werken derartige Szenen dünn gesät sind, besitzt diese kurze Episode offenbar eine tiefere Bedeutung.

[14] «Les mots», dieses Werk Sartres ist zweifellos das aufschlußreichste, das er bis heute veröffentlicht hat. Wir haben es in der neunten Ausgabe von La Foi en Jésus Christ (1965) untersucht.

[15] Wir werden eine Untersuchung über Proust in diesem Sinne vorlegen, in unserem siebten Band von Littérature du XX[e] siècle et christianisme. Einstweilen sei verwiesen auf unser Essay, Religion et littérature: esquisse d'une méthode de lecture=Comparatives litterature studies 2,4 (University of Maryland 1965) 330–332.

[16] Zitiert von G. Morel, Les images de Dieu, Dieu aujourd'hui (Paris 1965) 188.

[17] Hans Urs von Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen (Einsiedeln 1956).

[18] Das dem Datum nach letzte Buch ist H. Cox, The secular city (New York 1965).

[19] H. de Lubac, Proudhon et le catholicisme (Paris 1963).

[20] In unserem zweiten Band der neunten Auflage von Littérature du XX[e] siècle et christianisme: La foi en Jésus Christ, haben wir eine ausführliche Studie über dieses Buch beigefügt.

[21] Vgl. A. Vergote aaO. 155.

[21a] Vgl. J. Lacroix aaO. den Abschnitt über den wissenschaftlichen Atheismus.

[22] A. Vergote aaO. 94.

[23] P. Ricœur, Finitude et culpabilité (Paris 1960) 218–243.

[24] M. Labourdette, Le péché originel et les origines de l'homme (Paris 1953).

[25] H. Urs von Balthasar aaO. entwickelt dieses Thema an mehreren Stellen; vgl. A. Vergote aaO. 244-262.

[26] A. Vergote aaO. 262 ff.

[27] Wir haben diesen Aspekt des Werkes von Marcel in Littérature du XX[e] siècle et christianisme IV: L'espérance en Dieu Notre Père (Tournai 1965) näher untersucht.

[28] Das ist das Kernstück des ersten Werkes von Blondel. Vgl. unsere Studie über Blondel in: Au seuil du christianisme=Cahiers de Lumen Vitae 1 (Brüssel 1948).

[29] P. Ricœur, Sciences humaines et conditionnement de la foi, Dieu aujourd'hui (Paris 1965) 140–141.

[30] aaO. 142.

[31] E. Mascall, The secularization of Christianity (London 1963) ist eine der ersten kritischen Untersuchungen über einige Aspekte dieser Bewegung, jedoch an dieser Stelle vielleicht ein wenig zu einseitig.

[32] P. Ricœur aaO. 142.

[33] C. Moeller, L'homme moderne devant le salut (Paris 1965).

[34] Vgl. unseren Artikel über dieses Institut: Concilium 2 (1966) 548–552.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CHARLES MOELLER

Geboren am 18. Januar 1912 in Brüssel, 1937 zum Priester geweiht, studierte an der Universität Löwen und doktorierte in Theologie 1941. Er war Professor an der Universität Löwen, ist jetzt Vizesekretär der Glaubenskongregation. Er spielte eine wichtige Rolle bei der Redaktion der Konzilstexte: Lumen gentium und Gaudium et Spes. Er veröffentlichte: L'homme moderne devant le salut (1965) und ist Mitarbeiter an: Irénikon und Revue Nouvelle.

Théodore Steeman

Psychologische und soziologische Aspekte des modernen Atheismus

I. Die Frage nach dem Zugang zur wirklichen Atheismus-Problematik

Die soziologische und psychologische Beschäftigung mit dem Atheismus – aber auch mit jeder andern religiösen Problematik – konzentriert sich auf diese Erscheinungen als menschliche Wirklichkeiten, als Phänomene, die vom Menschen her (als Individuum oder gesellschaftlichem Wesen) verständlich gemacht werden sollen. Den Begriffsapparat, mit dem auf diesen Erkenntniswegen gearbeitet wird, entlehnt man also der Realität des menschlichen Lebens in seiner individuellen und sozialen Form. Ein solches Verfahren schließt ein, daß weder für noch gegen den Gottesglauben Stellung bezogen werden kann – es geht lediglich um das Verständlichmachen von Glauben und Unglauben als Möglichkeiten im Ganzen des Menschlichen.

Aus dieser allgemeinen Bemerkung über die Methode der positiven Wissenschaften vom Menschen geht unmittelbar hervor, daß der Atheismus nur problematisch sein kann als Variante innerhalb der menschlichen religiösen Phänomene. Zwar darf man sagen, daß der Atheismus ein eigengeartetes Problem sei, insofern er erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit in die menschliche Geschichte eingetreten ist und noch immer, wenigstens aus kirchlicher Sicht, als spezifisch problematisch erfahren wird – prinzipiell muß man aber, aus der Sicht der anthropologischen Wissenschaften, den Glauben für ebenso problematisch ansehen wie den Unglauben, wie ja auch sonst die normale Verhaltensweise für die Wissenschaft ebenso problematisch ist wie die anomale. Mehr noch: Die abweichende Verhaltensweise kann erst als echte Möglichkeit erkannt werden, wenn man die normale Verhaltensweise nicht mehr für selbstverständlich und notwendig, sondern ebenso als Verwirklichung einer Möglichkeit erkannt hat.

Das bedeutet also, daß eine psychologische und soziologische Analyse des Atheismus erst im Rahmen einer umfassenderen Analyse wirklich möglich ist, wenn sowohl Glaube wie Unglaube in denselben Begriffsapparat gebracht werden.

Damit ist nicht gesagt, daß der Atheismus innerhalb dieses Rahmens keine spezifischen Züge aufweisen könnte. Man sei mit Schlüssen aber vorsichtig! Wie die Welt des Glaubens reiche Abstufungen in Formen und Inhalten zeigt, so wird auch die Welt des Unglaubens keineswegs als in sich gleichartig erscheinen. Im Prinzip sind die Vorsilbe «Un»- (in Unglaube) und das «A»- (in A-theismus) schon ein Hinweis darauf, daß diese Phänomene lediglich negativ beschrieben werden. Und das hat zweifellos seine Berechtigung. Formell besteht der Atheismus in der Leugnung des Daseins Gottes. Der Ausdruck sagt darüber hinaus sozusagen nichts. Es wird nichts darüber gesagt, was der Atheist trotzdem glaubt, wie er lebt, worin seine Wertwelt besteht. Es wird lediglich gesagt, daß er nicht an Gott glaubt. Das ist eine rein negative Kennzeichnung, die ihn dem andern gegenüberstellt: dem gläubigen Menschen, der an Gott glaubt. Stillschweigend wird damit dieser andere Mensch zur Norm gemacht. Formell wird der Atheist definiert oder definiert er sich selber ausschließlich durch seine Leugnung des Daseins Gottes.

Das ist bedeutsam, weil damit die Welt des Glaubens in der einen oder anderen Form beim Atheismus vorausgesetzt wird. Der echte Atheist – derjenige, der sich selber Atheist nennt – muß einen Begriff von dem Gott haben, dessen Dasein er leugnet; und wenn wir jemanden einen Atheisten nennen, so ist das nur insofern möglich, als wir im andern den Glauben an Gott, wie wir ihn auffassen, vermissen. Das Gespräch über den Atheismus ist also primär ein Gespräch über Gott oder über den Glauben an Gott. Und es ist keineswegs ausge-

schlossen, daß der Atheist dem Gläubigen vorschreibt, an was für eine Art Gott er glauben soll: an den Gott, den der Atheist selber verwirft,[1] wie auch der Gläubige die Neigung haben kann, dem Atheisten vorzuhalten, er sei nicht wirklich ungläubig, weil der Gott, den er verwerfe, nicht Gott sei.[2]

Damit wäre also die Verwirrung vollständig; denn es ist klar, daß eine eindeutige «Definition» von Gott, falls sie überhaupt möglich wäre, für den Augenblick nicht vorliegt. Außerdem ist es eine unumstößliche Evidenz, daß der Gottesbegriff sich im Lauf der Jahrhunderte entwickelt und gewandelt hat. Und die jüngste Entwicklung in der sogenannten radikalen Theologie[3] – eine Theologie, die den «Tod Gottes» zum Ausgangspunkt nimmt und den Weg für einen christlichen Atheismus bahnen will – macht die Verwirrung noch größer. Niemand wird noch bereit sein, diese Theologengruppe im traditionellen Sinn von Gottesleugner «Atheisten» zu nennen, da sie aus der christlichen Kirche selbst hervorgegangen sind. Sie tragen zu deutlich das Kennzeichen des Glaubens an sich.

Eine psychologische oder soziologische Erforschung der Probleme von Glaube und Unglaube kann also weder bei der Frage nach dem Glauben noch bei der Frage nach dem Unglauben von einer Definition Gottes ausgehen, um sich dann die Frage zu stellen, ob und unter welchen Bedingungen Glaube an diesen Gott (menschlich gesehen) möglich und wahrscheinlich bzw. unwahrscheinlich und unmöglich ist. Eine solche Methode müßte jedenfalls das Studiengebiet der Religionspsychologie und Religionssoziologie ungeziemend verengen. Die Variationen im Gottesbegriff sind, von den anthropologischen Wissenschaften aus gesehen, von zu großer Bedeutung, und außerdem haben wir, als Psychologen oder Soziologen, nicht das Recht, die Echtheit von Glaube bzw. Unglaube von einer bestimmten Gottesdefinition oder – allgemeiner – vom Glaubensobjekt oder von einem Glaubensinhalt abhängig zu machen.

Wie kann man aber zu Werke gehen? Die einzige Möglichkeit scheint die zu sein, beim religiösen Leben des Menschen als menschlicher Wirklichkeit zu beginnen und zuzusehen, was man dann über Glaube und Unglaube, über Gottesglaube und Atheismus sagen kann. Damit erhebt sich die Frage, wie man diese vom Menschen her eingenommenen Haltungen und Überzeugungen verstehen soll.

II. Die Deutung der existentiellen Not im menschlichen Dasein und das Gottesverhältnis

Es gibt in der modernen Entwicklung der Religionsphilosophie ein Element, auf das wir hier unsere Aufmerksamkeit richten wollen, weil es von grundlegender Bedeutung vor allem für das Problem des Atheismus zu sein scheint. Gegenüber der offensichtlichen Unmöglichkeit, zu einer befriedigenden Definition der Religion zu kommen, solange man eine Mindestbeschreibung oder eine essentielle charakterisierende Beschreibung des Glaubensobjektes zu geben versucht, gibt es eine Tendenz, Religion in Ausdrücken der menschlichen Dynamik zu definieren. Religion ist, so kann man dann lesen, Hingabe an eine große Sache,[4] ist eine zentrale richtunggebende Orientierung des menschlichen Handelns,[5] ein alles beherrschendes Motiv, das einem höchsten Wert entlehnt ist.[6] Was das konkret für ein Wert *ist*, wird darin nicht normativ definiert – er kann alles sein: Gott, Wissenschaft, das Vaterland, die Demokratie[7] und anderes. Das Essentielle der Religion wird gerade in der Intensität gesucht, in der Ordnung stiftenden Kraft, im Übergewicht dieses Wertes, der dem Leben konkret Sinn und Richtung gibt. Wir haben es hier also mit einer interessanten Umkehrung zu tun: Wo von theologischem Gesichtspunkt her behauptet wird, daß die religiösen Werte die höchsten sind und sein müssen, wird hier behauptet, daß die konkret höchsten Werte religiös seien und als solche erkannt werden müßten.

Diese Tendenz ist so wichtig, weil wir es hier mit einer wichtigen Ergänzung des Arbeitsbegriffs «Religion»[8] zu tun haben. Die vielen Versuche, die angestellt werden, um die psychologische, menschliche Basis des Gottesglaubens zu finden, laufen meistens darauf hinaus, was auch in den Gottesbeweisen tatsächlich vorausgesetzt wird: Der Mensch sucht in der Not seines Daseins nach dem Gott, der diese Unvollkommenheit ausfüllt. Die Unvollkommenheit von Mensch und Welt wird also als Ausgangspunkt genommen, und Gott «stopft die Löcher zu».[9] Gott ist also die letzte Ursache, oder die Vollkommenheit des Seins, oder die letzte Zuflucht, wo die innerweltliche Ursächlichkeit, Seinsvollkommenheit oder Geborgenheit offensichtlich nicht ausreichen, um das Dasein zu einem Ganzen zu machen. Diese Erfassung des Gottesmysteriums liegt also ganz auf der Linie des menschlichen Suchens nach Totalität, Fülle und Geborgenheit.

Nun wird man kaum annehmen dürfen, daß man das religiöse Leben des Menschen je wird erklären können, ohne das existentielle Ungenügen des Menschen zum Ausgangspunkt zu nehmen. Ein Hinweis auf einen transzendenten Quell der Sinngebung, den das Religiöse doch immer enthält, wäre eine unerklärliche Erscheinung, wenn man nicht von einer Sinnarmut im menschlichen Dasein, wie es uns primär gegeben ist, ausginge. Wenn man das menschliche Leben als eine in sich geschlossene Daseinsweise auffassen wollte, hätte der Hinweis auf eine Transzendenz, die dieser Daseinsweise vom Menschen selbst her Sinn geben soll, wenig Aussicht, vom Menschen angenommen zu werden.[10]

Diese existentielle Not des Menschen ist auch sehr gut näher zu beschreiben. Die wichtigste Tatsache darin ist vielleicht der Tod, aber auch die Probleme von Krankheit, Existenzunsicherheit, Naturkatastrophen, Schuld, Einsamkeit usw. Das braucht hier nicht weiter dargelegt zu werden. Das menschliche Leben ist in mancherlei Hinsicht eine Verheißung, die sich nicht erfüllt, eine Fülle, die sich selbst verleugnet.

Aber es ist wichtig hinzuzufügen – und in diesem Punkt wird die oben angedeutete Richtung, Religion in Ausdrücken der menschlichen Dynamik zu definieren, bedeutungsvoll –, daß die menschliche Existenznot nicht notwendig nur als Mangel in der menschlichen Existenzweise erfahren wird, sondern auch als *Herausforderung*, ungeachtet aller Enttäuschungen, mit denen das Leben behaftet ist, *dennoch* zu leben. Es ist eine Konsequenz des menschlichen Beisichselberseins, daß der Mensch das Dasein nicht nur bewußt auf sich nimmt, sondern ebenso auch dafür verantwortlich gemacht wird. Menschliches Leben ist niemals lediglich ein Prozeß; auch niemals nur ein selbstbewußter Prozeß, es ist auch immer Akt, Tat. Das Leben muß gelebt werden, und der Mensch muß das Leben selber leben. Den Mängeln und Enttäuschungen des Lebens steht also nicht nur die Möglichkeit gegenüber, das Leben abzurunden und zu einem sinnvollen, lebbaren, geschlossenen Ganzen zu machen, sondern auch der Lebenswille selber, der ungeachtet aller Mängel leben will.

Wir stoßen hier auf eine Grundunterscheidung, die für einen guten Begriff der menschlichen Dynamik, die dem religiösen Leben zugrunde liegt, von großer Bedeutung ist. Das Leben selbst zeigt ja, auch schon in seinen vorbewußten Entwicklungsphasen und in seinem prozeßmäßigen Charakter, die Spannung zwischen Geschlossenheit und Offenheit, zwischen Integration und Wachstum zu neuen Formen, und auf der mehr bewußten Ebene finden wir als Fortwirken dieser fundamentalen dynamischen Elemente die Spannung zwischen dem Streben nach Geborgenheit und der Lockung des Abenteuers, zwischen Sicherheit und dem Bedürfnis nach neuer Erfahrung. So sind wir also zu dem Schluß gezwungen, daß das Leben dem Menschen nicht mit allem, was es sein kann, gegeben wurde, sondern auch als ein Feld von Möglichkeiten, die der Mensch verwirklichen soll. Das Leben muß deshalb, wenn es gelebt werden soll, nicht nur behütet, sondern auch ausgebaut werden. Neben der Geschlossenheit des integrativen Systems, das das Menschliche sichert, gibt es die Notwendigkeit der Offenheit, die dem menschlich Möglichen eine Chance gibt. Hier liegt die Basis für eine offene Haltung gegenüber der Zukunft als einem fundamentalen Imperativ für den Menschen.[11]

Aber – um das alles direkter auf das religiöse Leben anzuwenden – wir stehen hier auch vor zwei Grundrichtungen im religiösen Leben des Menschen: dem Streben nach Geborgenheit in Gott sowie dem Motiv der Religion im engeren Sinne, der Hingabe an die Sache Gottes. Oder, um die Unterscheidung auf der Ebene der Gottesauffassung zu bringen: vor Gott als Antwort auf die Existenzunsicherheit des Menschen und vor Gott als Antwort auf die Frage, warum sich der Mensch in diese Unsicherheit hineinbegeben muß. Gott als Schlußstück oder Gott als Triebkraft. Der Möglichkeit einer Auffassung von Gott, der «die Löcher zustopft», wird hier also die Möglichkeit einer Auffassung entgegengesetzt, in der Gott es ist, der den Menschen aufruft, sinnvoll und mutig zu leben, der die Liebe aufruft, die jegliche Liebe zur Vollendung bringt (nicht ergänzt, sondern heraufbeschwört und normiert), und die letzten Gründe, warum der Mensch sein Leben wagen soll. Hier tritt Gott nicht als derjenige ins Leben ein, der die Probleme löst, sondern der dem Menschen die Probleme stellt. In einer anderen Publikation habe ich aus diesem Grunde zwei Grundformen des Glaubens unterschieden: Vertrauensglaube und Hingabeglaube – *faith of trust* und *faith of commitment*.[12]

Ich habe hier nicht die Möglichkeit, diese Unterscheidung selber weiter auszuarbeiten, wohl aber muß ich auf ihre direkte Beziehung zum modernen Atheismus hinweisen. Allerdings muß noch angemerkt werden, daß faktisch in einer reifen Glaubenshaltung diese beiden Glaubensformen in

einem vagen Gleichgewicht sein werden, in dem der Vertrauensglaube mehr oder weniger die Bedingung für den Hingabeglauben ist, doch ebenfalls zum Hingabeglauben führen wird, wenn er nicht in einer pathologischen Selbstbezogenheit entarten will. In aller Kürze kann man die Verhaltensweisen so formulieren: Gott ist niemals nur die Lösung für des Menschen Problem – im selben Augenblick, wenn er das ist, wird Gott selber des Menschen Problem. Aus seiner existentiellen Not heraus kann der Mensch nach Gott verlangen und dann seine Ruhe in Gott finden, aber im selben Augenblick empfängt er auch den Auftrag, Gott zu dienen.

III. Wandel in der Glaubenshaltung und Läuterung der Gottesidee

Wichtiger für unseren Zusammenhang ist es aber, diese beiden Formen des Glaubens nicht in ihrem idealen und vollentwickelten Zusammengehen, sondern in ihrer Anwendung auf die Entwicklung der Religion etwas näher zu betrachten. Im allgemeinen muß dann behauptet werden, daß Vertrauen und Hingabe oder – so man will – Integration und Wachstum, die jenen als dynamische Bedürfnisse zugrunde liegen, in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen. Wachstum ist erst möglich, wenn eine relative Integration erreicht ist, und keine Integration kann so vollständig sein, daß sie Wachstum ausschließt. Sie würde sonst ersticken. Wenn die Integrationstendenz ein gewisses Maß von Gleichgewicht erreicht hat, wird sie durch eine neue Wachstumsphase unterbrochen werden. Diese neue Entwicklung kann dann wiederum nicht zu weit über den Rahmen des Integrierbaren hinausgehen. Will sie kein Auswuchs werden, muß sie in einer neuen Phase in eine neue Integrationsform integriert werden können. Aber der Wachstumsprozeß selbst führt zu einer weiträumigeren Realisierung der Möglichkeiten, die im heranwachsenden Subjekt gegeben sind; sie lassen es mehr und mehr es selber sein. Hinsichtlich des menschlichen Wachstums- und Reifungsprozesses müssen wir aber behaupten, daß er die Tendenz zeigt, das Angstproblem durch Stärkung des Selbstvertrauens zu lösen und dadurch ein tätiges Leben in Verantwortlichkeit zu ermöglichen.[13]

Wenn man die menschliche Notsituation zum Ausgangspunkt nimmt, kann man sagen, daß sich das primäre religiöse Streben dem Quell von Sinn und Sicherheit zuwende, der das Problem der menschlichen Unsicherheit löst. Das läge also in der Linie von Vertrauensglauben und Integration. Es führt aber – auch das ist wichtig – zu einer im Prinzip magischen Haltung. Was als Lösung für die existentielle Not erfahren wird, bleibt – wenigstens im Rahmen des Vertrauensglaubens – das Heilige in seiner Dienstbarkeit an der menschlichen Unsicherheit. Das ist dort deutlich, wo vom magischen Ritual angenommen wird, es sei in der Lage, die heiligen Mächte zu zwingen, wo der Mensch über das Heilige Macht zu haben glaubt. Aber man kann die Linien dieser Haltung mühelos weiterziehen zu jenen Formen der Religiosität, in denen das Heilige zwar auch gezwungen, aber im Wesen nur als ein Quell von Güte und Gnade begriffen wird. Bittgebet, Gebet um Vergebung, ein gutes Stück Heiligenverehrung liegen ebenfalls in dieser Linie. Ob man diese Formen religiösen Handelns noch Magie nennen darf, ist eine andere Frage, und in gewissem Sinne eine Frage der Definition[14] – das Grundmotiv scheint jedoch deutlich hinzuzielen auf eine Verfügung über das Heilige für des Menschen eigene Zwecke. Das Heilige wird also in Funktion von des Menschen notvoller Erfahrung definiert und erscheint als dasjenige, was das menschliche Dasein abrundet und zu einem lebensfähigen Ganzen macht.

Stellt man dem den Hingabeglauben gegenüber, so scheint die menschliche Not in den Hintergrund zu geraten, und das Heilige wird ein Wert, dem um seiner selbst willen gedient und der um seiner selbst willen gesucht wird. Hier wird also die relative Geschlossenheit des Daseins, die im Vertrauensglauben ersehnt und erreicht wird, durchbrochen und der Weg zu neuen Formen der Definition des Heiligen und des religiösen Lebens gebahnt. Auf dieser Linie der Offenheit zum Heiligen hin müssen wir also das Entwicklungsprinzip des religiösen Lebens suchen, während wir im Bereich des Vertrauensglaubens den Ausgangspunkt einer religiösen Erneuerung, aber auch die Widerstände, denen das Erneuerungssystem begegnet, und in einer späteren Phase den konkreten Niederschlag dessen finden, was im religiösen Wachstum erworben wurde.

Vor diesem Hintergrund kann man nun – ganz allgemein – in der Religionsgeschichte[15] eine Richtung entdecken, die Licht auf die modernen Formen des Atheismus wirft. Man kann einen allgemeinen Rückgang der Magie feststellen, der mit einer Läuterung des Gottesbegriffs zusammengeht. Präzisieren wir das: Wir finden in den objek-

tivierten religiösen Systemen eine Verminderung der magischen Praxis und eine Vergeistigung des Gottesbegriffs. Ob sich dieselbe Entwicklung auch auf der Ebene der religiösen Motivation findet, ist vorläufig noch problematisch, kann hier aber außer acht gelassen werden. Soviel ist jedenfalls klar: Die Entwicklung, in welcher das Magische abnimmt und der Gottesbegriff sich stets mehr vergeistigt, scheint eine Funktion der Wandlung in der menschlichen Bedürfnislage zu sein. Die gröbsten Formen von Magie sind an die Art und Weise gebunden, wie die Existenznot erfahren wird: an die Unsicherheit der leiblichen Existenz durch die Abhängigkeit des Menschen von unkontrollierbaren und unverstandenen Naturkräften. Die Regenmagie ist dafür ein gutes Beispiel. Und ohne hier die Dinge zu simplifizieren und auch ohne die komplizierten psychischen und gesellschaftlichen Prozesse vernachlässigen zu wollen, die von der Bedürfnisstruktur her das konkrete religiöse System aufbauen, scheint es möglich, einen allgemeinen Zusammenhang herzustellen zwischen der Art und Weise, in der das Dasein konkret als unsicher erfahren wird, und den Formen der Religiosität, die sich in dieser Situation ergeben. Die Läuterung des Gottesbegriffs ist denn auch abhängig zu sehen von der allmählichen Entwicklung der Kontrolle des Menschen über die Naturprozesse oder wenigstens von seiner größeren Vertrautheit mit diesen Prozessen. Das rational ordnende Wissen, wenn auch vielleicht in noch sehr primitiven Formen der Symbolisierung, ist also ebensogut wie die technisch rationale Beherrschung der Natur eine Voraussetzung für den Vergeistigungsprozeß in der Gottesauffassung, insofern dadurch die existentielle Not anders erfahren wird. Im wesentlichen hat dieser Prozeß zwei Seiten: einerseits kommt der Mensch mehr zu sich selber, er behauptet sich mehr gegenüber der Natur, die in ihm und außer ihm ist, und er bekommt infolge dieser rationalen Beherrschung Gewalt über seine eigene Lebenslage, andererseits wird damit ein Verinnerlichungsprozeß angedeutet, mit dem die Läuterung der Gottesidee parallel läuft. Dies bedeutet, daß Gott stets weniger in Zusammenhang mit Naturerscheinungen gebracht wird und das Heilige an Transzendenz gewinnt. Wo Natur und Welt ihr Geheimnis verlieren, wird Gott als *das* Geheimnis weniger in der Welt gesucht.

Damit ist gleichzeitig eine Veränderung im Gleichgewicht zwischen Vertrauensglaube und Hingabeglaube angedeutet, soweit diese in den objektivierten religiösen Formen Gestalt bekommen. Die Abnahme des Magischen bedeutet in Wirklichkeit gleichzeitig eine Zunahme der Forderung oder gar des Bedürfnisses nach Hingabe. Der mehr und mehr außerhalb der Welt gesehene Gott ist gleichzeitig ein Gott, dem gedient werden will. Der Akzent rückt denn auch z. B. mehr auf die moralische Verantwortung: nicht als Garant für Gottes Segen über Ernte und Fruchtbarkeit, sondern als Wert an sich, dem man treu sein muß, auch wenn es nachteilig wäre oder sogar zum Tode führen sollte. Gott ist dann nicht mehr so sehr der Geber alles Guten als vielmehr derjenige, der zum moralisch verantwortlichen Leben aufruft. Im gleichen Maß also, wie der Mensch gegenüber seinen materiellen Bedürfnissen freier wird und seine Lebenssituation mehr unter Kontrolle bekommt, offenbart sich das Heilige weniger auf der Linie der Daseinsnot, sondern mehr auf der Linie des Wagnisses zum Leben und zum rechten Leben. Der Hingabeglaube wird wichtiger als der Vertrauensglaube.

IV. Atheismus als Forderung nach Offenheit für den größeren Gott

Diese kurze Beschreibung bringt uns damit an einen Punkt, bei dem es möglich ist, etwas mehr vom modernen Atheismus zu begreifen. Wir können ihn nämlich zum guten Teil als Protest gegen den Gottesglauben beschreiben, der auf der Unfähigkeit des Menschen beruht, dieses Leben sinnvoll zu leben. Es ist der Gott des Vertrauensglaubens, der für tot erklärt wird: jener Gott, der die Erklärung für den Zustand dieser Welt abgeben muß; jener Gott, der diese Welt besser erscheinen läßt, als sie ist; jener Gott, der die Löcher zustopft und die Unzulänglichkeiten der menschlichen Existenz zudecken soll. Hinter dem modernen Atheismus steht in Wirklichkeit, was Bonhoeffer das Erwachsensein des Menschen genannt hat:[16] Das Bewußtsein des Menschen, daß er es in diesem Leben ohne göttliche Hilfe und Intervention schaffen muß und daß er selber dafür verantwortlich ist, was aus dieser Welt wird. Gott fällt nun als Lückenbüßer fort, als letzte Erklärungshypothese, als Wunderwirker, als letzte Zuflucht. Der Mensch ist selbständig geworden, ist sich seines Vermögens bewußt geworden, diese Welt erforschen, kontrollieren und sie stets besser und tiefer kennenlernen zu können. Zu all dem hat er Gott nicht nötig und er zieht vor, es ohne einen Gott zu tun, der lediglich das Leid

in der Welt erklären würde, ohne es wegzunehmen; der seinem Forschungsdrang und seiner Anstrengung, das Leben in dieser Welt besser zu machen, eine Grenze setzen würde. Der moderne Mensch fühlt sich in dieser Welt nicht mehr wirklich bedroht, und wo wirklich Drohung ist, da will er ihr mutig entgegentreten: mit einem Willen, dem Leben höhere Sicherheit zu geben, oder in männlicher Bejahung dessen, was nun einmal des Menschen Los ist: Tod, Krankheit und Schwäche. Gott kann diese Schwäche nicht auswischen oder leichter machen; der Mensch selber muß stark genug sein, das als Teil seiner Lebensaufgabe anzunehmen.

Das ist natürlich eine sehr allgemeine Charakterisierung. In seinen konkreten Formen ist der Atheismus nicht so homogen, aber er kann, im ganzen genommen, vor diesem Hintergrund verstanden werden. Es ist eine unbezweifelbare Tatsache, daß die moderne ökonomische und technische Entwicklung den modernen Menschen so sehr in eine von Menschen beherrschte Welt hineinstellt, daß sich eine Ausweitung der Perspektive auf die wesentliche Bedrohtheit des Lebens im ganzen weniger heftig aufdrängt. Es gibt eine Form des vulgären Atheismus, der in Wirklichkeit an der Frage nach dem Sinn des Lebens vorbeigeht und die Gottesfrage gar nicht oder kaum stellt, allerdings in gewissem Sinn auch weniger Gelegenheit hat, die Frage zu stellen. In einer Welt, die von Menschen gemacht ist, richtet man den Vorwurf gegen den Mitmenschen und erwartet man auch Hilfe vom Mitmenschen. Die unmittelbarsten Formen existentieller Not können und müssen innerhalb des sozialökonomischen Systems behoben werden. Das magische Ritual wird hier durch den Protestmarsch ersetzt, und eine weitere Verweisung auf den transzendenten Gott ist im Kulturmodell selbst nicht mehr gegenwärtig.

Aber auch auf der Ebene des selbstbewußteren Atheismus gibt es große Unterschiede. Für viele ist das Dasein Gottes (intellektuell gesehen) eine unbegreifliche Angelegenheit geworden, eine überflüssige Hypothese. Für viele ist es moralisch unmöglich, an einen Gott zu glauben, der in dieser Welt leibliches und moralisches Leid dulden würde. Wenn Gott gut ist – seine Welt ist es sicher nicht; und wenn die Welt nicht gut ist, wie kann man dann an einen Gott glauben, der gut ist? Wieder andere kommen auf einem andern Weg intellektuell in einen Engpaß, wenn sie sich vorstellen, daß der Gottesbegriff vielleicht tatsächlich nicht mehr ist als ein Fluchtversuch oder eine Ausflucht; eine Projektion von des Menschen Unzufriedenheit mit der harten Realität, die das Leben in Wirklichkeit ist; ein Postulat, etwas als wahr und bestehend da sein zu lassen, was man gern als Wirklichkeit sähe, doch eben faktisch nicht antrifft. Soziologische und psychologische Analysen zum Thema der Gebundenheit konkreter Glaubensformen an kulturelle und psychische Typen ist für diese Gruppe der Ansatzpunkt gewesen. Es gibt schließlich auch eine Gruppe von Beweggründen für atheistische Haltung, die aus einem Protest gegen alles Unheil und Unrecht hervorsteigen, das von Gläubigen im Namen Gottes verursacht wurde.

Diese Variationen des Atheismusbildes können dem Bild zwar etwas mehr Farbe geben, aber die eigentliche Landschaft können sie nicht ändern. Wir werden aus dem Vorhergehenden schließen müssen, daß der moderne Atheismus sowohl in seiner vulgären wie auch in seiner selbstbewußteren Form darauf hinweist, welch tiefgehende Wandlungen in der religiösen Struktur des Menschen im Gange sind. Wie schon oben gesagt wurde, ist der Atheismus nicht abzulösen von dem Gottesbild, von dem er sich absetzt, das heißt von herrschenden religiösen Begriffen der abendländischen Kultur. Man wird dieses Gottesbild schwerlich in einer einfachen Definition umschreiben können, wohl aber kann man sagen, daß es sehr stark auf der Linie jener Glaubensform liegt, die wir Vertrauensglauben genannt haben.[17] Gott ist für den abendländischen Menschen noch immer in hohem Maß der letzte Erklärungsgrund innerhalb des Zuerklärenden selbst, die letzte Zuflucht, das innere Schlußstück der philosophischen Welt-Konstruktion; ein Zielpunkt, bei dem man endlich ankommen kann, wenn der Weg nicht weiter zu gehen scheint. Je nach den konkreten Definitionen des Heiligen, wird Gott auch die Sanktionierung konkreter Formen moralischer und gesellschaftlicher Ordnung und des religiösen Systems, das auf diesem Begriff des Heiligen aufgebaut wird, aber damit oft genug auch ein Hindernis für gesellschaftlichen und ökonomischen Fortschritt. Wo sich das religiöse Leben in konkrete Ideale umsetzt, scheinen auch diese allzuoft wieder als starre ethische Normen aufgerichtet zu werden. Kurz wird man sagen müssen, daß das religiöse Leben im Abendland trotz aller entgegengesetzten Momente einen hohen Grad von Geschlossenheit zeigt, und das in einem Augenblick, wo der Mensch mehr denn je nach Weite für radikale Offenheit und Verantwortung zu verlangen scheint – nach einem

Gott, der ihn aufruft, selber zu leben, weit mehr als nach einem Gott, der ihm einen Weg vorschreibt.

Wir sind denn auch geneigt, den modernen Atheismus vor allem zu sehen: als eine Abwendung von den traditionellen Zugängen zum Geheimnis, das Gott ist; als die Kritik an dem, was in der gesamten Religionsentwicklung bis heute erreicht wurde. Es ist vorläufig noch nicht klar, ob eine Gottesauffassung auf der Linie dessen, was wir Hingabeglauben genannt haben, eine reale Möglichkeit hat, zu allgemeiner kultureller Geltung zu kommen; aber man darf erwarten, daß Gott auf diesem Weg wieder seinen Einzug halten wird: als der Gott, der dem Menschen auferlegt, seine eigene Lebensaufgabe und seine eigene Verantwortung als heilige Pflicht ernst zu nehmen.

[1] Hamilton spricht hier von dem «Walter Kaufman syndrome» ... «many secular modern like their theological does to be as orthodox as possible so they can be rejected as irrelevant (known as the Walter Kaufman syndrome, it has recently been repeated by secular critics of Bishop J. A. T. Robinson)». – Th. Altizer and W. Hamilton, Radical Theology and the Death of God (New York 1966) 6.

[2] Mascall meint denn auch seinerseits den Atheisten in Schutz nehmen zu müssen, z. B. gegen Robinson, weil dieser zu sagen scheint, daß «atheists are really unconscious crypto-theists». Den Atheisten, so meint Mascall, muß man in seiner Gottesleugnung ernst nehmen. «Most of them know quite well what belief in God is and, for reasons which seem to them quite convincing, reject it.» – E. Mascall, The Secularisation of Christianity (London 1965) 118. – Die Schwierigkeit hier ist, daß auch Mascall von einem bestimmten Gottesbegriff ausgeht, den er als Norm setzt, und der wiederum nicht ganz mit dem Gottesbegriff zusammenfällt, den Robinson tatsächlich als üblich ansieht, sowohl unter Gläubigen wie unter Atheisten, und den er meint verwerfen zu müssen.

[3] Siehe z. B. Th. Altizer und W. Hamilton, Radical Theology and the Death of God (New York 1966). – W. Hamilton, The New Essence of Christianity (New York 1966). – P. van Buren, The Secular Meaning of the Gospel (New York 1963).

[4] J. Royce, Sources of Religious Insight (New York 1912) 199, 206 u. a.

[5] W. Blackstone, The Problems of Religious Knowledge (Englewood Cliffs, New Jersey 1963) 39.

[6] W. Christian, Some Varieties of Religious Belief: Review of Metaphysics 4 (1951) 595–616 und Meaning and Truth in Religion (Princeton 1966) 60ff.

[7] So zum Beispiel P. Williams, What Americans Believe and How They Worship (New York 1952) 370 ff.

[8] G. Allport, The Individual and His Religion (London 1951) 137ff. – Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft (Freiburg Br. 1963) 53 ff.

[9] Der Ausdruck stammt von D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (München 1951).

[10] Das gilt auch, wenn man als Ursprung der Religion die religiöse Erfahrung setzen will. Auch die religiöse Erfahrung muß als menschliche Möglichkeit von der menschlichen Existenz selbst her verständlich gemacht werden können und weist dann auf eine prinzipielle Offenheit des Menschen in Richtung des Heiligen hin. Wenn die menschliche Existenzweise in sich selbst geschlossen wäre, müßte die religiöse Erfahrung unmöglich sein. – Deshalb scheint auch gerade an diesem Punkt die wesentliche Grenze der sogenannten Projektionstheorien für das religiöse Leben zu liegen. Die Projektionstheorie geht aus von der menschlichen Existenz, die als ein in Wirklichkeit in sich geschlossenes Ganzes angenommen wird, die religiöse Erweiterung des Daseins wird als Täuschung und die religiöse Erfahrung selbst im wesentlichen als Selbsterfahrung verstanden. Der ferner in diesem Artikel ausgearbeitete Vorschlag, das Religiöse ausdrücklicher im Wachstumsphänomen als Teil der menschlichen Dynamik anzusetzen, kann als ein Versuch gesehen werden, der Projektionstheorie ihren Platz anzuweisen. Mit diesen wenigen Hinweisen auf das umfangreiche Problem müssen wir uns hier begnügen.

[11] Diese Schau ist stark inspiriert durch das Buch von H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion (Paris ^{3}1932).

[12] Th. Steeman, The Study of Atheism. A Sociological Approach (Löwen 1965) 14ff.

[13] Siehe z. B. E. Erikson, The Healthy Personality: E. Erikson, Identity and the Life Cycle=Psychological Issues I (New York 1959) 61ff.

[14] Zu dieser Formulierung des Unterschieds zwischen Magie und Religion und der funktionalen Kontinuität zwischen primitiveren und höheren Formen des religiösen Verhaltens siehe vor allem M. Weber, Religionssoziologie: M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen 1922) 246 und passim. – Vergleiche Th. Steeman, Webers Sociology of Religion: Sociological Analysis 1 (1964) 50–58. Die unter Anmerkung 12 erwähnte Schrift ist eine breitere Ausarbeitung dieser Studie.

[15] Vergleiche die speziellere Arbeit von R. Bellah, Religious Evolution: American Sociological Review 29 (1964) 358–374. Ferner K. Hidding, De evolutie van het godsdienstig bewustzijn (Utrecht 1965).

[16] D. Bonhoeffer aaO. (Anm. 9), vor allem den Brief vom 30. April.

[17] Es ist in jedem Fall wichtig zu bemerken, «daß jener Gott, der von den radikalen Theologen für tot erklärt wird, tatsächlich der Gott des bloßen Vertrauensglaubens ist». ... we trust the world, not God, to be our need fullfiller and problemsolver, and God, if he is to be for us at all, must come in some other role» (W. Hamilton aaO. [Anm. 1] 40). – Vergleiche H. Cox, The Secular City (New York ^{3}1965) 241ff.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

THÉODORE STEEMAN

Geboren am 13. April 1928 in Rotterdam, Franziskaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Leiden und Harvard und arbeitet an einer soziologischen Dissertation. Er ist Mitglied des Direktionskomitees des katholischen Institutes für soziale und religiöse Forschung im Haag und veröffentlichte: The Study of Atheism, a Sociological Approach (1965) und ist Mitarbeiter an: Social Compass.

Jules Girardi

Reflexionen über die religiöse Indifferenz

Das doktrinäre und «pastorale»[1] Gespräch mit dem Atheismus muß sich bewußt sein, daß dieser in verschiedenen Formen existiert,[2] und versuchen, deren ursprünglichen Sinn zu erfassen. Wir möchten hier einige Gedanken über eine dieser Formen vorlegen: die religiöse Indifferenz.

I. DIE RELIGIÖSE INDIFFERENZ ALS SPEZIFISCHE FORM DES ATHEISMUS

Die religiöse Indifferenz ist die am wenigsten klar zutagetretende Form des Atheismus; sie äußert sich kaum auf theoretischer Ebene, und auf der Ebene der Praxis nimmt sie nur selten kämpferische oder angriffige Formen an. So ist man versucht, ihr weniger Aufmerksamkeit zu schenken. Und doch ist sie von einer «pastoralen» Bedeutung ersten Ranges, bildet sie doch die radikalste Form des Atheismus: sie stellt nicht nur das Dasein Gottes oder die Möglichkeit, ihn zu erkennen, in Frage, sondern leugnet sogar, daß überhaupt das religiöse Problem bestehe. Nirgendwo ist die Abwesenheit Gottes so total wie hier. Zudem ist die religiöse Indifferenz oft von einer Gleichgültigkeit jeder Weltanschauung und selbst jedem idealen Wert gegenüber begleitet. Sie ist damit die Form des Atheismus, die für den religiösen Dialog (und auf die Katechese) am wenigsten zugänglich ist. Der Dialog setzt eine gemeinsame Sprache voraus, die gänzlich zu fehlen droht, wenn man sich nicht einmal auf der Ebene der Probleme trifft. Man kann seine Antworten nicht miteinander vergleichen, solange man sich nicht die gleichen Probleme stellt.

Die Indifferenz ist ein bedeutungsvolles Phänomen auch aufgrund ihres Umfanges. «Anders als in früheren Zeiten ist die Leugnung Gottes und der Religion und *der völlige Verzicht darauf* keine Ausnahme und kein Einzelvorkommnis mehr. Heute wird eine solche Haltung nicht selten als Forderung des wissenschaftlichen Fortschritts und eines sogenannten neuen Humanismus erhoben. Diese Negierung oder *diese Indifferenz* drücken sich in vielen Gegenden nicht nur in philosophischen Lehrmeinungen aus, sondern dringen in breitem Vorstoß in die Literatur ein, in die Kunst, in die Wissenschaft, in die Geschichtsdeutung und sogar in die bürgerlichen Gesetze, und bringen so viele in Verwirrung.»[3] Die Indifferenz ist also mit gewissen bedeutenden Zügen der heutigen Zivilisation und des heutigen Selbstverständnisses verbunden, die wir in unserem Aufsatz in den Blick zu bekommen versuchen. Dieser Zusammenhang erklärt die weite Ausdehnung des Phänomens und deckt dessen Tiefe auf.

Das Phänomen der Indifferenz und die von ihm aufgeworfenen Probleme lassen sich übrigens nicht auf die psychologische und gesellschaftliche Ebene beschränken. Wie wir sehen werden, ist es auch von einem gewissen philosophischen und theologischen Bild der Religion bestimmt, das es schon durch sein bloßes Vorhandensein in Frage stellt.

Außerdem sind nicht nur die eigentlichen Atheisten von der Indifferenz befallen, sondern in gewissem Maße alle, die für die religiöse Frage nur ein geringes Interesse aufbringen. Sie kann verschiedene Grade aufweisen, bis zum völligen Fehlen religiöser Unruhe. In ihren weniger ausgeprägten Formen kann sie selbst in die Haltung eines Gläubigen eindringen.

Wie muß die Kirche sich gegenüber einer indifferenten Welt verhalten? Was könnte sie zu jemandem sagen, der nichts von ihr wissen will? Wie könnte sie sich zu erneuern versuchen, um den Erwartungen einer Welt, die nichts von ihr erwartet, besser zu entsprechen? Wie könnte sie neue Antworten auf die alten Fragen finden, wenn diese Fragen selbst verschwinden?

Es ist uns hier nicht möglich, auf alle diese Probleme einzugehen, obwohl sie zu den beängstigendsten Fragen unserer Zeit gehören. Wir wollen ganz einfach dazu beitragen, sie genauer zu stellen, indem wir das Wesen und einige Ursachen der religiösen Indifferenz untersuchen.

II. PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGIÖSEN INDIFFERENZ

Die Konstitution über «Die Kirche in der Welt von heute» führt die verschiedenen Formen des Atheismus an und sagt dann: «Andere nehmen die Fragen nach Gott nicht einmal in Angriff, da sie keine religiöse Unruhe zu spüren scheinen und nicht merken, warum sie sich um die Religion kümmern sollten» (19, 2). Im gleichen Zusammenhang findet sich eine Aussage, die der angeführten nahesteht: «Manche erhöhen den Menschen so sehr, daß der Glaube an Gott geradezu ausgehöhlt wird, mehr, so scheint es, aus der Neigung zur Behauptung des Menschen als zur Leugnung Gottes.» Wie in der Folge vom systematischen Atheismus die Rede ist, wird gesagt, dieser suche sich durch die Behauptung zu rechtfertigen, daß die Autonomie des Menschen «unvereinbar sei mit der Anerkennung des Herrn, der Urheber und Ziel aller Dinge ist, *oder wenigstens mache sie eine solche Behauptung völlig überflüssig*» (20, 1).

1. Ursprung und Ausmaß

Die religiöse Indifferenz besteht also dem ersten Befunde nach darin, daß für eine bestimmte Person oder eine bestimmte Umwelt die religiöse Frage sich nicht einmal stellt. Gott, ob er nun existieren mag oder nicht, ist kein Wert, ist nicht etwas, das zählt. Die Frage nach seiner Existenz wäre rein «objektiv», akademisch; sie würde am wirklichen Dasein nichts ändern. «Gott ist tot» in dem Sinn, daß er nicht mehr ein Wert ist.

Die religiöse Indifferenz ist vor allem eine psychische Haltung, eine Sensibilität, eine Mentalität, eine Erfahrung, innerhalb derer die religiöse Dimension keinen Platz findet. In dieser Haltung liegt jedoch ein wenigstens einschließliches, im Leben vollzogenes Werturteil: eine Theorie der religiösen Indifferenz, deren entscheidende Behauptung eben die ist, daß die Gottesfrage belanglos sei. Wie wir gleich sehen werden, kann diese Theorie der Reflex einer ganzen Deutung der Religion und des Daseins sein.

Die religiöse Indifferenz ist nicht nur eine persönliche Haltung, sondern auch eine gesellschaftliche Situation, die Atmosphäre eines Milieus, worin alles: Gespräche, Bestrebungen, Planungen, Studien, Entscheidungen, Gesetzgebung usw. so vor sich geht, wie wenn es die Gottesfrage gar nicht gäbe. Persönliche Indifferenz und gesellschaftliche Indifferenz bedingen sich gegenseitig.

2. Praktischer Atheismus und religiöse Indifferenz

Wie wir bemerkt haben, kann die religiöse Indifferenz selbst die Haltung von Theisten befallen. Man kann nämlich das Dasein Gottes zugeben als Dasein einer Realität für sich, eines «höchsten Wesens», einer «ersten Ursache», ohne daß man das wirkliche Leben davon betroffen sein läßt. Gott wird als ein Wesen, aber nicht als ein Wert anerkannt. Er bildet die Erklärung für die Wirklichkeit, ändert aber nicht viel am Leben. Er ist dieses Wesen, das man manchmal «den Gott der Philosophie» nennt im Gegensatz zum Gott der Religion: Er ist mehr der Gott einer gewissen, rein objektivistischen Philosophie. Die Haltung derer, die zwar das Dasein Gottes anerkennen, aber so leben, wie wenn er nicht existierte, oder die ihn zwar als ein Wesen auffassen, aber nicht als einen Wert betrachten, wird oft praktischer Atheismus genannt.

Praktischer Atheismus und religiöse Indifferenz sind somit zwei Haltungen, die einander sehr nahestehen. Beide haben das Gefühl, Gott sei nicht ein Wert, und es mache nicht viel aus, ob man ihn nun anerkenne oder leugne. Sie unterscheiden sich darin, daß der Indifferente auf theoretischer Ebene nicht Stellung nimmt, während, wer praktisch Atheist ist, das Dasein Gottes theoretisch bejaht. Dieser theoretische Unterschied ist «religiös» jedoch nicht von Belang, und bei genauerem Zusehen ließe er sich vielleicht selbst auf theoretischer Ebene in Frage stellen. Die Demarkationslinie zwischen dem Theismus und dem Atheismus ist somit *in concreto* viel weniger ausgeprägt als *in abstracto* und die von der religiösen Indifferenz gestellten Probleme können auch sehr viele Theisten betreffen.

3. Die Entdeckung der «menschlichen Werte»

Bis jetzt haben wir die religiöse Indifferenz vom negativen Gesichtspunkt aus beschrieben, an den ja auch der Ausdruck «Indifferenz» direkt gemahnt. Doch der negative Gesichtspunkt reicht nicht aus, um eine menschliche Haltung zu verstehen; er darf nie die zentrale Perspektive bilden. Wie auf andern Gebieten muß auch hier das Bemühen um das Verständnis, die Suche nach dem «Sinn» allem andern vorangehen. Nun aber sind dem, der den religiösen Werten gegenüber indifferent ist, nicht alle Werte gleichgültig, und man kann nicht verstehen, warum er den religiösen

Problemen gegenüber indifferent ist, außer man versucht, die Werte zu entdecken, auf die er anspricht, die seine Psyche bestimmen, seine «Welt» bevölkern.

Es wird sich stets um profane, laikale, auf den Menschen bezogene Werte handeln. Der Indifferente ist zu sehr von den menschlichen Werten in Beschlag genommen, als daß er sich noch für etwas anderes zu interessieren vermöchte. Es ist so, wie wir eben gelesen haben: «Manche erhöhen den Menschen so sehr, daß der Glaube an Gott geradezu ausgehöhlt wird, mehr, so scheint es, aus der Neigung zur Behauptung des Menschen als aus dem Willen zur Leugnung Gottes.»[4]

Diese «menschlichen Werte» können selbstverständlich sehr verschieden voneinander sein. Ein Unterschied aber ist hier ganz besonders wichtig: der zwischen der eudämonologischen Ordnung und der sittlichen Ordnung. Die Sorge um den Menschen kann rein egoistisch oder altruistisch sein: sie kann einfach nach dem zunächstliegenden Glück suchen oder sich im Dienst einer Sache einsetzen. Im ersten Fall läuft die religiöse Indifferenz auf eine Indifferenz gegenüber allen Werten hinaus; im zweiten Fall paart sie sich mit einem gewissen Idealismus, einem gewissen laikalen «Glauben», der gemeinschaftsbezogen und militant sein kann. Im ersten Fall ist die Erklärung für das Nichtansprechen auf religiöse Wahrheiten auf einer allgemeineren Ebene zu suchen: man glaubt nicht an die religiösen Werte, weil man eigentlich an nichts glaubt. Im zweiten Fall kümmert man sich um die religiösen Werte deshalb nicht, weil man von andern idealen Werten in Beschlag genommen wird: daß der Glaube nicht vorhanden ist, erklärt sich daraus, daß ein anderer «Glaube» da ist. Zwischen dem religiösen Glauben und der absoluten Indifferenz liegt eine viel größere psychologische und moralische Distanz vor als zwischen dem religiösen Glauben und dem laikalen «Glauben».

Die Bejahung eines Ideals erfolgt entweder im Rahmen einer Ideologie (im Sinn von Weltanschauung) oder dann abgesehen von jeder Voraussetzung. In diesem Fall kann sie über Weltanschauungen und Probleme theoretischer Ordnung hinwegsehen.

Die religiöse Indifferenz rührt somit manchmal von einer Gleichgültigkeit gegenüber allen Weltanschauungen her («weltanschauliche Indifferenz»); sie kann aber auch Ausdruck einer noch radikaleren Haltung sein, nämlich der Ablehnung aller Ideale (absolute Indifferenz).

III. ENTSTEHUNG UND ERKLÄRUNG DER RELIGIÖSEN INDIFFERENZ

Um die religiöse Indifferenz zu erklären, müßte man auf zwei zusammenhängende Fragenkreise antworten können: Warum haben die profanen Werte eine stärkere Anziehungskraft erhalten? Warum interessieren die religiösen Probleme einen gewissen Teil der Menschheit nicht mehr?

Um auf den ersten Fragenkreis zu antworten, müßten wir einerseits die vielfältigen unmittelbaren Reize prüfen, die den Menschen der technischen Zivilisation «zerstreuen» (im Sinn Pascals), und andererseits das Wissen um das Böse (in seinen individuellen und kosmischen, ökonomischen, politischen, sozialen, moralischen usw. Dimensionen), das ihn beängstigt. In bezug auf den zweiten Fragenkreis wären der kritische Geist, die pluralistische Atmosphäre, das Einswerden der Welt, der Sinn für die geschichtliche Bedingtheit der Wahrheit und der Werte, die Autonomie der Werte gegenüber den Ideologien, der profanen Ordnung gegenüber der Religion, die existentielle Ohnmacht der Religion usw. zu prüfen. Die religiöse Indifferenz ist folglich nicht eine oberflächliche, vorübergehende Erscheinung, sondern der Reflex einer globalen, objektiven und subjektiven Situation, ein «Zeichen der Zeit»; sie ist nicht bloß eine persönliche Einstellung, sondern ein historisches Phänomen von kosmischen Ausmaßen. Unter den spezifischen Ursachen der religiösen Indifferenz fassen wir hier einzig die existentielle Ohnmacht der Religion und die Autonomie der profanen Ordnung ins Auge.

1. Die Unwirksamkeit des christlichen Lebens

Die existentielle Ohnmacht der Religion zeigt sich im persönlichen und gesellschaftlichen Leben. Die Indifferenz als Haltung des Subjektes gründet (ausdrücklich oder einschließlich) auf der Indifferenz als objektiver Situation: Der Glaube oder der Unglaube scheint an der Realität der Dinge nichts zu ändern. Was man auch von Gott halten mag – in Wirklichkeit spielt sich alles so ab, wie wenn es ihn nicht gäbe. Im persönlichen Bereich scheinen die Gläubigen Menschen zu sein wie die andern; wenigstens heben sie sich nicht so sehr von den andern ab, daß man gezwungen wäre, zu denken, dem Glauben wohne eine erneuernde Kraft inne. Im gesellschaftlichen Bereich macht es nicht den Anschein, daß die großen Religionen, mit Einschluß

des Christentums, die Welt umgestaltet hätten. Die Alienation von Personen, Völker und Klassen ist heute tragischer als je; die Gesetze des politischen, sozialen, wirtschaftlichen Lebens scheinen einzig auf dem Prinzip des persönlichen oder gemeinsamen Interesses zu gründen, und die Religion tritt nicht als eine geschichtliche Kraft in Erscheinung, die fähig wäre, diese Gesetze zu ändern. Hat die Form des Eingreifens in die Geschichte, die ihr am ehesten zukommt: das Gebet, der Appell an die Vorsehung je irgend etwas geändert? Hat sie der Geschichte ein neues Gesicht gegeben? Das Ärgernis besteht nicht so sehr darin, daß die Gläubigen an diesem oder jenem Verbrechen schuld wären, sondern daß sie an überhaupt nichts schuld sind und alles so abläuft, wie wenn es sie nicht gäbe. Das Christentum bringt nichts Neues; es versetzt die Welt nicht ins Staunen.

2. Die Autonomie der profanen Ordnung

Die Ohnmacht des Christentums wird jedoch nicht einfach als eine Frage nach dem Tatbestand angesehen; sie wird mehr und mehr zu einer prinzipiellen Behauptung, die sich auf die Autonomie der profanen Ordnung stützt. Daß der Mensch sich der Autonomie der profanen Werte bewußt wird, geht darauf zurück, daß er die Autonomie des Menschen selber als des Urhebers und der Norm der Geschichte entdeckt. Dank der Wissenschaft, der Technik, der Sozialarbeit wird heute die Rolle, die Gott einst in der Welt zu spielen berufen war, vom Menschen ausgeübt, und zwar zuverlässiger und wirksamer. Die Erklärung für die Phänomene der Natur und der Geschichte bietet die Wissenschaft, für die Gott eine Hypothese ist, deren sie nie bedarf; die wissenschaftliche Erklärung ersetzt auf vorteilhafte Weise die dunkeln Ursachen und den «deus ex machina» von einst. Die Umgestaltung der Natur und der Gesellschaft, wofür man sich einst auf die göttliche Vorsehung verließ, wird von der Technik und der Sozialaktion besorgt. Die Macht der Technik, der Organisation und der Solidarität entspricht ebenfalls dem Sicherheitsbedürfnis, das einst nach Gott Ausschau hielt.

Desgleichen werden sich die profanen Institutionen ihrer Autonomie in bezug auf die religiösen Institutionen bewußt (zum Beispiel der Autonomie des Staates gegenüber der Kirche); sie entziehen sich dieser Bevormundung und treten so ins reife Alter ein. Ohne ein anderes Fundament anzuerkennen außer die Würde des Menschen, erfüllen in der modernen Welt die profanen Institutionen Aufgaben, die einst den religiösen Institutionen anvertraut waren, auf zuverlässigere und wirksamere Weise. Berechtigt übrigens nicht die Religion selbst dazu, ihr Nichteingreifen in die Sphäre des Profanen zum Prinzip zu erheben, da sie doch ihre Transzendenz gegenüber der profanen Ordnung und ihre «Indifferenz» gegenüber den verschiedenen Regierungsformen proklamiert? Wenn die Religion sich gegenüber der Organisation der Welt indifferent verhält, ist es dann nicht normal, daß die Welt gegenüber der Religion indifferent ist? Tiefer noch: Wenn Gott für gewöhnlich in der Geschichte schweigt, ist es da zum Verwundern, daß der Mensch ihn nicht hört?

Auf der subjektiven Ebene bietet die reduktionistische Psychologie eine laikale Interpretation des bewußten Lebens des Menschen und gibt der religiösen Indifferenz ihre unmittelbare Begründung: Die Religion entspricht keinem spezifischen Bedürfnis; sie läßt sich als Extrapolation frustrierter profaner Triebe erklären. Die Laizisierung des sittlichen Bewußtseins ist für unser Thema ganz besonders bedeutungsvoll. Die Moral auf einen von außen her erfolgenden Eingriff Gottes zu gründen, wird als ein überholtes, kindliches Stadium der Sittenlehre angesehen.

Unter diesen Voraussetzungen scheint die Religion nicht neue Menschen und noch weniger eine neue Menschheit hervorbringen zu können.

Die Indifferenz bezieht sich somit, ausdrücklich oder einschließlich, auf ein gewisses Bild der Religion, über das sie ein kritisches Urteil fällt, das mehr seinen «Wert» als seine Wahrheit betrifft.

IV. DIE KIRCHE VOR SCHWEREN ENTSCHEIDUNGEN

Diese Überlegungen lassen uns die Größe der Probleme ermessen, die die Indifferenz aufwirft und die die gesamten Beziehungen zwischen dem Christentum und der modernen Welt in Frage stellen. Der dramatischste Aspekt der heutigen Lage liegt darin, daß nicht nur die alten Lösungen, sondern die Probleme selber an Gewicht verlieren. Der Atheismus scheint sich eher zu friedlichen, unbekümmerten Formen als zu entschiedenen, militanten Formen hinentwickeln zu wollen.

Wir haben zu Beginn dieses Aufsatzes davon gesprochen, wie schwierig es ist, mit der Indifferenz ins Gespräch zu kommen. Diese Schwierigkeiten sind uns nun vielleicht in ihrer ganzen Schwere

vor Augen getreten. Einerseits interessiert der Dialog auf der Ebene der Religion die indifferente Welt nicht. Kann andererseits die Kirche als solche auf dem Feld der bloßen Humanisation in einen Dialog eintreten und ihre Sendung zur Evangelisation zurückstellen? Gerät sie so nicht in Gefahr, zu einer philanthropischen Institution zu werden und sich der Welt anzugleichen, um von der Welt akzeptiert zu werden? Dieses Dilemma kann für das christliche Gewissen beängstigend werden: Soll man sich auf einen Dialog profaner Ordnung einlassen und die eigentliche Sendung aufgeben, oder an seiner Sendung festhalten, aber den Kontakt mit den breiten Massen verlieren, die für die religiöse Botschaft unzugänglich zu sein scheinen?

Soweit sich die Indifferenz auf ein gewisses Bild des Christentums bezieht, das dem Menschen von heute nichts sagt, stellt sie die Frage nach der Echtheit dieses Bildes und die Forderung, das Christentum von der neuen Situation her von neuem tief zu durchdenken, namentlich was den Sinn der «Präsenz» Gottes betrifft. Diese Haltung ehrlicher Suche ist übrigens ein Wesenszug der Konzilskirche und kommt insbesondere gegenüber dem Atheismus zum Ausdruck: «Im Bewußtsein vom Gewicht der Fragen, die der Atheismus aufgibt, wie auch um der Liebe zu allen Menschen willen ist sie der Meinung, daß sie einer ernsten und tieferen Prüfung unterzogen werden müssen.» Sie ist sich bewußt, daß sie durch ihre ganze Lehre und ihr ganzes Leben darauf zu antworten hat und «sich dazu unter der Führung des Heiligen Geistes unaufhörlich erneuern und läutern muß».[5] Die pastorale Erneuerung ist nur im Zusammenhang mit dieser umfassenden Erneuerung sinnvoll.

Infolge dieser vielfachen geschichtlichen Zusammenhänge geht diese Problematik übrigens weit über den Rahmen des Christentums hinaus und betrifft alle Religionen, Weltauschauungen und «Glaubensbekenntnisse». Im Grunde genommen wird so an das Weltgewissen brüsk die Frage nach dem Sinn unserer Zeit gestellt.

[1] Wir sprechen von Pastoral in Anführungszeichen. Wir halten uns an eine gebräuchliche Terminologie, glauben aber auf die Notwendigkeit hinweisen zu müssen, den Sinn des Wortes neu zu bedenken, wenn man es auf die Beziehungen zu den Atheisten und allgemeiner zu all denen anwendet, die in den Bischöfen und den Priestern nicht mehr ihre «Pastoren» anerkennen. Der Name und die Sache müßten vielleicht klarer dem Element der Gegenseitigkeit Rechnung tragen, das hier mitspielt.

[2] Konstitution «Gaudium et spes» (« Die Kirche in der Welt von heute»), Nr. 19, 2.

[3] ebd. Nr. 7,3 (Unterstreichungen von uns).

[4] ebd. Nr. 19,2.

[5] ebd. Nr. 21.

Übersetzt von Dr. August Berz

JULES GIRARDI

Geboren am 23. Februar 1926 in Kairo, Salesianer Don Boscos, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Salesianer-Hochschule in Turin und an der Gregoriana, doktorierte in Philosophie 1950, ist Professor für Metaphysik und zeitgenössische Philosophiegeschichte an der Salesianer-Hochschule in Rom und Direktor des Direktionskomitees der Enzyklopädie: L'Athéisme contemporain. Er veröffentlichte: Theologia naturalis (1962) und ist Mitarbeiter an der Revue Philsophique de Louvain.

Karl Rahner

Die Forderung nach einer «Kurzformel» des christlichen Glaubens

Die Verständlichkeit der christlichen Botschaft heute

Eine wirksame Mission der Kirche gegenüber dem modernen Unglauben erfordert eine *solche* Art der Bezeugung christlicher Botschaft, daß diese wirklich verständlich wird für den Menschen von heute. Diese Binsenwahrheit enthält aber eine Forderung, die gar nicht leicht zu erfüllen ist und der sehr oft nicht Genüge getan wird. Diese Botschaft muß nämlich so gesagt werden, daß das Wesentliche deutlich von allem Zweitrangigen unterschieden und in der Tat «realisiert» werden kann. Sonst kann ein moderner «Heide» dieses Wesen des Christentums nicht von dem oft wenig einladenden und abstoßenden Erscheinungsbild der Kirche (in Predigt, religiöser Praxis, gesellschaftlichen Verhältnissen usw.) unterscheiden und er überträgt dann seinen – teilweise berechtigten – Widerstand gegen die Christen auf das Christentum selbst. Die christliche Botschaft muß also so sein, daß sie deutlich Christen und konkretes Christentum selbst kritisiert. Diese Botschaft muß das Wesentliche dem vielbeschäftigten Menschen von heute *kurz* sagen können, es immer wieder sagen. Solche Wiederholung langweilt nicht, wenn sie wirklich auf das entscheidend Wesentliche geht, das der Mensch nicht als die nur von außen an ihn herangetragene «Ideologie» (die an den «Tatsachen» nichts ändert) erfährt, sondern als die erfahrene und erlittene Wirklichkeit seines Lebens selbst.[1] Eine solche «Kurzformel» ist in unserer *pluralistischen* Gesellschaft besonders dringlich. Früher «lebte» eine homogene Gesellschaft selbst als ganze das Christentum – wenigstens als «Religion», wenn vielleicht auch nicht immer als personalen «Glauben». In einer Situation, in der man schon vom Christentum als gesellschaftlicher Sitte und «Ideologie» imprägniert war, *bevor* man zu personaler Glaubensentscheidung fähig und gezwungen war, konnte man das Christentum doktrinär sehr unbesorgt vermitteln. Das konnte gewissermaßen nachträglich nicht nur zur Taufe, sondern auch zum Leben geschehen. Man brauchte nicht sehr auf die richtigen Proportionen seiner Aussage zu achten; man konnte Sekundäres dringlicher als Primäres vermitteln; man konnte es sich erlauben, jenes *eine Ganze* des Christentums als solches eher zu vernachlässigen, das heute aber gerade als solches Ganzes die Voraussetzung dafür ist, daß das einzelne darin richtig verstanden und realisiert wird. Heute aber lebt auch der Getaufte, sogar der in einer christlichen Familie Geborene, in einer Existenzsituation, die selbst weitgehend nicht schon Christentum vermittelt. Er ist einfach von der Situation her in einem weiten Umfang auch als Getaufter mehr «Heide» als man es jemals seit Konstantin war. Er muß das Eigentliche und wirklich Auszeichnende des Christentums genügend deutlich verstehen, durch das er sich von seiner Umwelt unterscheiden soll.

Die Struktur einer solchen «Kurzformel»

Wenn man diese und andere Forderungen erwägt, muß man sich wundern, daß es so wenig «Kurzformeln» gibt, die das Grundwesen der christlichen Botschaft für heute verständlich und kurz zum Ausdruck bringen. «Kurz» ist hier natürlich ein sehr relativer Begriff. Eine solche «Formel» braucht nicht so kurz zu sein wie das Apostolische Glaubensbekenntnis oder ein sonstiges amtliches Glaubensbekenntnis. Aber umgekehrt ist ein «Kleiner Katechismus» von heute gewiß viel zu lang – und entspricht im übrigen auch aus anderen Gründen nicht wirklich dem, was hier gemeint ist. Es kann sich auch nicht darum handeln, daß dieselbe Kurzformel für alle Länder und für alle geistig und gesellschaftlich differenzierten Menschen-gruppen von heute gefunden werden müßte. Eine solche Kurzformel dürfte in unserer rasch sich immer neu wandelnden Welt gewiß auch kurzlebiger sein als

etwa das Apostolische Glaubensbekenntnis. Um so notwendiger müßte es solche Formeln für Geist, Herz und auch für das Gedächtnis geben. Diese müssen unmittelbar «existentiell» assimilierbar sein, sich selbst erklären und nicht erst einer langen Erklärung bedürfen, um dann «werbend» sein zu können; Kurzformeln, die unmittelbar vom Verständnishorizont des gegenwärtigen Menschen und von seiner Lebenserfahrung her einleuchtend sind; die möglichst diesen heutigen Sprachschatz verwenden; die Voraussetzungen benützen, die gerade dem Menschen von heute selbstverständlich sind (gleichgültig, ob sie dies «an sich» mehr sind als andere); sie dürfen nicht als schon gegeben voraussetzen, was eben nicht wirklich *so* gegeben ist, daß es ohne weiteres als verständlich und fundamental erfahren werden kann. Diese Forderungen an eine solche Kurzformel sind freilich nicht so klar und evident, wie man zunächst denken mag.

An einem kleinen Beispiel läßt sich das anschaulich machen: vermutlich setzen *alle* diese Kurzformeln des Glaubens[2] – vom Neuen Testament angefangen – voraus, daß der Hörer unter dem Wort «Gott» das Richtige verstehe und dieses Richtige leicht existentiell realisieren könne. Aber ist das heute zutreffend? Kann man heute mit Thomas noch sagen, daß das «Quid est Deus» *allen* «klar» und «bekannt» sei und also höchstens noch die Frage sei, ob dieser «Gott» auch existiere? So ist es heute doch einfach nicht.[3] Irgendeine logische noch so klare und schnell dahergesagte «Definition» darüber, «was» mit diesem Wort *gemeint* ist, genügt auch nicht. Müßte also eine solche Kurzformel heute nicht viel «früher» anfangen? Dort, wo im eigenen Daseinsvollzug erfahren wird, was mit «Gott» eigentlich gemeint ist? Wo aber wäre der Ansatz für ein solches heutiges Verständnis des Sinnes des Wortes «Gott» und für dessen existentielle Realisation gegeben? Was ist das für ein Ansatz, der wirklich auch ausdrücklich gesagt werden müßte, selbst wenn dies kurz geschehen muß?

Schon aus dieser einfachen Überlegung heraus zeigt sich, wie sehr sich schon die Thematik und die Proportionen einer solchen heutigen «Kurzformel» im Vergleich zu denen anderer Zeiten verschieben müßten. Die Frage wäre also vor allem, *wie* eine solche Kurzformel aussehen müßte, die zugleich in eine Situation paßt, die zum ersten Mal in der Weltgeschichte entscheidend von einem wirklichen Atheismus mitbestimmt ist. Ähnliches wäre zu sagen im Blick auf die *christologischen* Aussagen in einer solchen Kurzformel. Diese christologische Aussage müßte von Anfang an so formuliert werden, daß sie nicht wie ein Mythos aus fernen Zeiten klingt, einer Vergangenheit entstammt, der gegenüber der Mensch von heute den Eindruck bekommt, es sei von vornherein nicht möglich zu kontrollieren, *was* sich damals wirklich ereignet habe – und so Vergangenes könne für heute gewiß *nicht* wichtig sein.

Zur Geschichte der «Kurzformeln»

Bevor ein solcher Versuch unmittelbar vorgelegt wird, der eben wirklich nur ein Experiment sein will,[4] sei noch einiges zum tieferen Verständnis einer solchen Kurzformel gesagt. Nur eine *Forderung* ist hier angemeldet, die im Zeitalter der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft und des Atheismus an die konkrete Verkündigung, an die dogmatische Theologie und auch an die Pastoraltheologie gestellt werden muß.

Hier sei nur noch einiges zur Bekräftigung dieser Forderung gesagt. Es gibt eine Geschichte solcher «Kurzformeln», die so alt ist wie das Christentum selbst. Schon im NT ist die Formel «Jesus ist der Messias» (vgl. z. B. Apg 9,22; Jo 20,31) im Milieu des alttestamentlichen Judentums für einen Juden von damals eine Formel, die schon so gut wie alles sagte, was er wissen und bekennen mußte, um ein Christ zu sein. Es war eine Formel, die ihm im Grunde unmittelbar verständlich war.[5] Röm 10,9 (Jesus als der auferstandene Herr) ist auch eine solche Kurzformel, die für einen «Theisten» von damals das Minimum des christlichen Glaubens in seinem Kern deutlich und klar unterscheidend aussagt. Hat man das so Gesagte begriffen und real angenommen, so war man damals gewiß ein Christ. 1 Thess 1,9 ist ebenfalls eine solche heidenchristlich zugespitzte Kurzformel. Wollte man die patristische Geschichte solcher Kurzformeln schreiben, dann wäre ein Teil (aber nicht das Ganze) davon die «Symbolik», wobei zu beachten wäre, daß es ja über kirchenamtliche Glaubensbekenntnisse im engeren Sinn hinaus auch immer «privatere» Glaubensformeln (wie z. B. von Bischöfen beim Amtsantritt usw.) gab. Ebenso können hier kleine Schriften wie Augustins «Enchiridion» beigezählt werden (trotz größerer Ausführlichkeit: PL 40, 181–196). Eine solche Kurzformel ist z. B. auch Luthers sprachgewaltige Paraphrase zum Apostolischen Glaubensbekenntnis in seinem Kleinen Katechismus. Der jüngste Versuch – oder besser die

Forderung – einer solchen Kurzformel (in einem einzigen Satz) steht im Missionsdekret des 2. Vatikanums: In der Grundsituation des Getauften müsse der Glaubende begreifen, daß er im Christentum «entrissen der Sünde, eingeführt werde in das Mysterium der Liebe Gottes, die ihm in Christus mitgeteilt wird» (Nr. 13). Ist natürlich auch ein solcher kurzer Satz für sich allein noch keine solche Kurzformel, so ist er doch implizit die Forderung nach einer solchen und in mancher Hinsicht auch eine Wegweisung dafür. Denn offenbar fürchtet dieser Satz nicht eine «anthropologische» Perspektive der Glaubensaussage; er gibt die Substanz des Glaubens als Aussage vom Menschen; dieser ist der Adressat göttlicher Selbstmitteilung und versteht darin, was er selbst und was Gott ist.

Dringlichkeit der Aufgabe für die Theologie

Es gibt heute im öffentlichen Leben Werbeslogans, es gibt Parteiprogramme und Manifeste, in denen gesellschaftliche Gruppen allen anderen Menschen sagen wollen, was sie sind und was sie wollen. Mit größter Sorgfalt und Mühe wird an solchen Erklärungen gearbeitet, die nicht durch dicke Bücher oder lange Vorlesungsreihen ersetzt werden können und dennoch alle Voraussetzungen erfüllen müssen, die notwendig sind, damit in der Situation einer pluralistischen Massengesellschaft eine solche Aussage «ankommen» und wirksam werden kann. So etwas ist auch für die kirchliche Verkündigung im Zeitalter des Atheismus notwendig.[6] Eine solche Kurzformel der christlichen Botschaft, wie wir solche viele heute brauchen, kann nicht schon in den alten Glaubensbekenntnissen gesehen werden, auch wenn diese die «regula fidei» bleiben. Vielleicht nimmt sich die Dogmatik und Katechetik dieser Forderung bald an, falls sie in ihrer Berechtigung anerkannt wird. Sie bedeutet nicht nur eine religionspädagogische Aufgabe, sondern auch eine dogmatische, damit zugleich eine philosophische und geistesgeschichtliche. Der rechte Ansatz für die richtige Aussage des Glaubens an Gott ist eine Frage, die weit über ein religionspädagogisches Problem hinausgeht.[7]

Versuch einer «Kurzformel» des christlichen Glaubens

Im folgenden sei ein Versuch eines solchen «modernen» Glaubensbekenntnisses» gemacht. Es ist wirklich nicht mehr als ein Versuch. Die Akzente könnten anders verteilt werden, er könnte länger und kürzer sein. Es ist selbstverständlich, daß er – wenn überhaupt – nur beim gebildeten Abendländer auf Verständnis stoßen kann. Aber dies scheint mir an sich kein Einwand zu sein. Denn soll man etwas dadurch für alle passend machen, daß es für keinen wirklich paßt? Ist das alte Glaubensbekenntnis als traditionelle sakrale Formel nicht früher dadurch «allgemeinverständlich» gewesen, daß es nur für einen sehr kleinen kulturellen Bereich passen mußte? Wenn jemand sagt, er könne mit diesem Versuch nichts anfangen, dann wird diese Meinung ihm gewiß nicht übelgenommen, vorausgesetzt, daß er selber besser weiß, wie man einem «Ungläubigen» unserer Tage in seiner eigenen Umgebung sagt, *was* wir Christen eigentlich glauben, und dies auch kurz sagen kann. Wie wäre es, wenn das neue Sekretariat für die Ungläubigen in Rom einmal solche Beispiele eines Kurzkatechismus für die Ungläubigen vorlegen würde? Solche Beispiele, die die Lehre des Ökumenismusdekrets befolgen, daß es einen sehr wichtigen Unterschied zwischen den «Fundamenten» des Glaubens und den anderen Wahrheiten gebe, Beispiele, die den bleibenden Wert der alten Formeln nicht dadurch dokumentieren, daß sie diese Formeln wiederholen, sondern dadurch, daß sie diese erklären? Und muß eine gewiß notwendige Erklärung (die auch der stengste Verteidiger der bleibenden Gültigkeit der alten Formeln als berechtigt und notwendig anerkennt) immer sehr viel länger sein, als die zu erklärenden Formeln selbst? Warum eigentlich? Wenn aber nicht, dann müßte auch ein solcher Verteidiger ein kurzes «Glaubensbekenntnis» vorlegen können, in dem die alte Wahrheit, die bleibt, gesagt wird, und doch anders gesagt wird, als es in den traditionellen Formeln geschieht. In diesem Sinn will also, wie gesagt, der vorgelegte Versuch verstanden werden. Er ist nur dazu da, daß es viele schnell viel besser machen.

Der Mensch ist immer, ob er sich das ausdrücklich sagt oder nicht, ob er diese Wahrheit vorkommen läßt oder niederhält, in seiner geistigen Existenz auf ein heiliges Geheimnis als den Grund seines Daseins verwiesen. Dieses Geheimnis, das als unausdrücklicher Horizont und darum unausgesprochen immer den kleinen Kreis unserer wissenden und tätigen Alltagserfahrung, die Erkenntnis der Wirklichkeit und die Tat der Freiheit, umfaßt und trägt, ist das Ursprünglichste, Selbstverständlichste, aber darum auch Verborgenste und Unbeachtetste, das redet, indem es schweigt, das da ist, indem es abwesend uns in unsere Grenzen weist.

Wir nennen es Gott. Wir können ihn übersehen, aber selbst in einem Akt, der sich an ihm uninteressiert erklärt, ist er noch einmal als der tragende Grund dieses Aktes bejaht, so wie die Logik noch einmal am Werk ist in dem Akt, der ihre Gültigkeit leugnet, so wie die Erklärung absoluter Sinnlosigkeit sich selbst für sinnvoller hält als die Annahme eines Sinnes des Daseins und diese ausdrückliche Erklärung noch einmal wieder den Sinn als Grund der Wirklichkeit bejaht. Als Grund des erkennend und tätig ergriffenen einzelnen ist das heilige Geheimnis, das wir Gott nennen, das Innerste in uns und zugleich das unverfügbar Fernste, das unser nicht bedarf. Ehrfurcht und Anbetung geziemen ihm; wo sie da sind, wo der Mensch sein Dasein in absoluter Verantwortung annimmt, seinen letzten Sinn vertrauensvoll sucht und erwartet, hat er auch schon Gott gefunden, wie immer er ihn nennen mag, da sein letzter Name immer nur gesagt wird im liebenden Verstummen vor seiner Unbegreiflichkeit.

Mag die tiefste und ursprünglichste Erfahrung im Grund unseres Daseins auch noch so schwer und unsicher zu interpretieren sein, der Mensch erfährt in seiner innersten Geschichte doch, daß dieses schweigende, unendlich ferne, ihn immer wieder in die Grenzen seiner Endlichkeit verweisende und ihm seine Schuld enthüllende heilige Geheimnis ihn *nahekommen* läßt; ihn umfängt in einer letzten, radikalen Liebe, die sich ihm (so er nur ihre Möglichkeiten größer sein läßt als seine eigene Endlichkeit und Schuld) als das Heil und als den wirklichen Sinn seiner Existenz zusagt. Diese im Grund des Daseins erfahrene Liebe, die nichts anderes ist als die absolute Selbstmitteilung Gottes, in der Gott sich selbst und nicht nur das Endliche gibt, in der der unendlich ferne Horizont unseres Daseins wird, nennen wir die vergöttlichende Gnade. Sie ist jedem angeboten als Licht und als Verheißung des ewigen Lebens, sie wirkt aus freier Huld in jedem Menschen vom ursprünglichen Quell seiner Existenz her und erscheint darum, wenn vielleicht auch ungenannt, überall dort, wo in der Geschichte des Menschen Tapferkeit, Liebe, Treue zum Gewissen, Aushalten der Finsternis im Glauben an das Licht oder sonst ein Bekenntnis zum Grund seines Daseins als dem heiligen Geheimnis der liebenden Nähe Gottes am Werk ist und kund wird. Die Geschichte, die die in Glaube, Hoffnung und Liebe angenommene Selbstzusage Gottes in radikaler Selbstmitteilung an den Menschen immer deutlicher in Erscheinung treten läßt, nennen wir die Heils- und Offenbarungsgeschichte. Sie ist die «kategoriale» geschichtliche Gestalt, in der die von Anfang an gegebene «transzendentale» Selbstmitteilung Gottes im Grund des Menschen (aus der Kraft der von ihr bewirkten gnadenhaften Vergöttlichung des Menschen) sich selber immer mehr zur Erscheinung bringt. Sie wird zwar durch die Unheilsgeschichte der Schuld, in der die Menschheit in dem Mysterium der Selbstverweigerung sich der Gnade Gottes gegenüber in sich selbst verschließt und aus sich allein verstehen will, oft durchkreuzt und verdunkelt, ist aber dennoch immer und überall gegeben, weil das Mysterium des sich selbst in Liebe erschließenden und mitteilenden Gottes mächtiger ist als das Mysterium der menschlichen Schuld.

Diese Geschichte der Selbstfindung des im Grunde seiner Existenz (wenigstens in der Weise des Angebotes) vergöttlichten Menschen, die Geschichte der raumzeitlichen Greifbarkeit dieses Sich-Selbstfindens in Gott (beides immer in der Kraft dieser göttlichen Selbstzusage, Gnade genannt) erreicht ihren geschichtlichen Höhepunkt und ihr unüberbietbares Ziel, das im geheimen diese ganze geschichtliche Bewegung von Anfang an trägt, in dem, den wir den Gottmenschen schlechthin in der Mitte der vergöttlichten Menschheit nennen. Jeder sucht ihn, unausdrücklich, aber wirklich, wenn er danach verlangt, daß die letzte Grunderfahrung der radikalen Frage seines Daseins und seiner Todgeweihtheit sowie der letzten Angenommenheit dieser Frage durch Gott auch in der Greifbarkeit seiner Geschichte erscheine und so ganz da-sei und endgültig bestätigt werde. Insofern ist für uns jeder seinem Gewissen getreue Mensch ein Christ des Advents, der Ausschau nach *dem einen* Menschen, in dem die eigene Frage (die wir *sind* und nicht nur willkürlich stellen) und Gottes Zusage eins und einer geworden sind und endgültig erscheinen. Wir Christen haben den Mut, diesen Gesuchten als gefunden zu glauben. Er ist Jesus von Nazareth.

Wer so Gott in Christus erfahren hat, will und muß ihn bekennen. Nicht als ob er meinte, die anderen, die die Vollendung ihrer geheimen Erfahrung nicht mit Namen nennen können, seien von Gottes Erbarmen (in dem er sich selbst uns schenkt, sofern wir uns ihm nur nicht versagen) nicht umfaßt. Aber wer Christus gefunden hat, muß ihn vor seinen Brüdern bekennen. Das bedeutet zunächst einfach, daß er gehorsam das Leben und den Tod, so wie sie sind, annimmt. Da-

durch begegnet er Ihm. Das bedeutet weiter die je erneute Annahme der Vergebung Gottes im Blick auf Ihn und endlich das ausdrückliche Zeugnis Seines Namens, der Hoffnung, die wir in Ihm finden.

Christus ist der, in dem die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und die Annahme dieser Selbstmitteilung durch den Menschen durch die Tat Gottes real und existentiell einer geworden ist, Gott selbst unüberbietbar und unwiderruflich *da* ist, wo wir sind, und der Mensch nicht nur als Frage nach Gott, sondern auch als Zusage Gottes die Erscheinung Gottes selber geworden ist: der Menschensohn schlechthin, der Sohn Gottes in der unbedingten Wahrheit dieses Wortes. Die geschichtliche Konkretheit dieses Zieles der Heilsgeschichte, das diese trägt, vollendet und unwiderruflich gegenüber der Geschichte des Unheils siegreich macht, erkennt der Christ glaubend als gegeben in Jesus von Nazareth. Die Menschheit sucht in ihrer ganzen Geschichte den Gottmenschen als die Erfüllung ihrer eigenen Heilsgeschichte; sie hat keinen gefunden, in dem sie diesen Gottmenschen zu erkennen vermag als Jesus von Nazareth; er zeigt sich durch sein wunderbares Leben, durch seinen Tod und seine Auferstehung als diesen Gottmenschen, als Gegenwart Gottes selbst in der Geschichte der Menschheit. In ihm ist Gott unwiderruflich der, der uns in Liebe angenommen, seine unendliche Fülle an Wahrheit, Leben und Ewigkeit zu unserem eigenen Besitz gemacht hat. Der Christ glaubt an den Tod Jesu, in dem die Menschheit in ihrem eigenen Grund und Ziel sich der Gnade Gottes übergeben hat, und an die vollkommene Vollendung des Menschen Jesus (seine Auferstehung genannt), in der die Menschheit schon begonnen hat, ihre raumzeitliche Geschichte überschreitend in Unmittelbarkeit das Leben Gottes selbst zu besitzen.

Insofern Gott in seiner Selbstmitteilung immer das heilige unfaßbare Geheimnis bleibt, sich verschenkend seine Göttlichkeit nicht verliert, nennen wir ihn den Vater. Insofern Gott uns sich selbst als unser eigentlichstes, ewig gültiges Leben mitteilt in der vergöttlichenden Gnade im Grund unseres Daseins, nennen wir ihn Heiligen Geist. Insofern er als die eigentliche Wahrheit unseres Daseins im Gottmenschen geschichtlich erscheint, nennen wir ihn das Wort und den Sohn Gottes. Insofern diese beiden, sich gegenseitig tragenden und bedingenden Weisen der Selbstmitteilung Gottes wirklich Gott selbst und keine geschöpfliche, endliche Vertretung Gottes mitteilen, bekennen wir, daß Gott an sich selber, in seinem eigenen Leben, einer bleibend, in Unterscheidung Vater, Wort und Geist ist, so daß wir darum ihn dreifaltig oder dreipersönlich nennen: Vater, Sohn und Geist, ein Gott.

Die Gemeinde derjenigen, die sich glaubend um Jesus versammeln, hoffend die Teilnahme an seiner Vollendung erwarten und in ihm liebend mit dem Vater und untereinander durch seinen Geist verbunden sind, nennen wir die Kirche. Er selbst hat diese Kirche in seinen ersten Jüngern gegründet, ihr in «zwölf» Boten, die er mit seiner Sendung betraute, mit seinem Geist ausrüstete und in Petrus als dem Haupt dieser Apostelgemeinschaft einte, eine Verfassung gegeben, die diese autorisierten Boten mit ihrem Amt weitergeben sollten, und ihr so die Aufgabe und die Vollmacht verliehen, ihn in der Geschichte bis zu deren Ende darzustellen, zu bezeugen, damit er auch in der Dimension der geschichtlichen Greifbarkeit die Selbstzusage Gottes an die Welt bleibe und als solche immer neu wirksam werde. Die Kirche ist darum in ihrer Abkunft und ihrem Zeugnis von Christus das geschichtliche Zeichen des siegreichen, alle Schuld der Menschheit überwindenden Heilswillens Gottes und in diesem Sinn das «Sakrament» (das heißt: das heilige, wirksame Zeichen), in dem die Vergöttlichung der Welt erscheint und sich erscheinend durchsetzt. Als die geschichtliche Gegenwart der reuelosen Selbstzusage Gottes in Christus ist das Bekenntnis der Kirche dort, wo es sich im definitiven Zeugnis ihres lehrenden Amtes aussagt, davor bewahrt, aus der Wahrheit Gottes herauszufallen; und das Wort, in dem sie die Gnade, die in ihr lebt, in ihrem eigenen Selbstvollzug dem Einzelnen in seinen entscheidenden Lebenssituationen unter heiligen Symbolen zuspricht, ist ein wirksames Wort, das die Sache mitbringt, die es bezeichnet: dieses Wort ist selbst ein Sakrament.

So wie der Mensch in seinem persönlichen Leben Worte kennt, die ihn ganz engagieren und das offenbar werden lassen, was gerade geschieht, *indem* sie gesagt werden – Worte der letzten Liebe, der Vergebung zum Beispiel –, so ähnlich kennt die Kirche in ihrem Bereich Worte, in denen sie sich selbst dem Menschen in dem zusagt, was sie ist: das Zeichen des Erbarmens und der Liebe Gottes für alle.

Von solchen wirksamen Gnadenworten kennt die Kirche sieben: Das Gnadenzeichen (Taufe genannt), in dem der sündige Mensch unter dem Ritus der Abwaschung dem dreifaltigen Gott geweiht und auch in der Dimension der geschichtli-

chen Greifbarkeit (unter Vergebung seiner Schuld und der Heiligung durch den Geist Gottes) als Glied in die Kirche aufgenommen wird; das mit einer Handauflegung verbundene Wort der ausdrücklichen Geistzusage (die Firmung), die den Getauften ermächtigt und befähigt, durch Zeugnis und Leben, auch vor denen, die meinen, nicht an seine Liebe glauben zu können, dafür einzustehen, daß Gott die Welt liebt; das richtende und vergebende Wort (des Bußsakraments), in dem die Kirche ihr schuldig gewordenes Glied mit sich selbst und mit Gott versöhnt; das Wort, in dem die Kirche unter heiliger Salbung den Getauften in andrängender Todesnot dem Gott des ewigen Lebens empfiehlt (die letzte Ölung); das Wort (oder Weihe), durch das die Kirche einem ihrer Glieder unter Handauflegung in dreifach gestufter Weise Anteil an ihrem Amt und die Kraft ihres Amtes verleiht; das Wort, das (im Sakrament der Ehe) den ehelichen Bund begründet und ihn gleichzeitig als Abbild der Einheit und Fruchtbarkeit der Liebe Gottes zu der in der Kirche gesammelten Menschheit in Christus erscheinen läßt. Zu diesen sechs Zeichen heiligender Gnade kommt als siebtes und höchstes das heilige Mahl der Gemeinde Christi, in dem diese des Todes und der Auferstehung ihres Herrn als ihres Heiles gedenkt und im Ritus des Mahles unter den Zeichen von Brot und Wein sich immer aufs neue mit ihrem Herrn vereinigt: das Sakrament des Altares. So ist die Kirche in einem die sichtbare Gemeinschaft der Erlösten und das Zeichen, unter dem in geschichtlicher Greifbarkeit Gottes Geist das Heil der Welt bewirkt und sichtbar erscheinen läßt.

Insofern der Christ in Glaube, Hoffnung und Liebe mit seinem Herrn durch dessen Geist verbunden ist, weiß er sich von allen innerweltlichen Mächten und Gewalten (Sünde, Gesetz, Tod) schon in die Unendlichkeit und Endgültigkeit des Lebens des wahren und lebendigen Gottes hinein befreit. Er weiß aber auch, daß er mit seinem Herrn dessen Todesschicksal teilen muß, bis auch er dort seine Existenz in die Hände des lebendigen Gottes legt, wo sein Leben und sein Tod die äußerste Verlassenheit von Gott, die letzte Finsternis der Schuld zu sein scheinen. Er weiß, daß sein Leben die Tat der bedingungslosen Liebe zu Gott und den Mitmenschen sein muß, die die überbietende Erfüllung allen Gesetzes ist. Er erwartet getröstet, daß, wenn sein Leben und die Geschichte der Menschheit zu Ende gehen, *das* ohne Schleier für alle, die liebten, vollendet erscheinen wird, was jetzt in Glaube und Niedrigkeit schon gegeben ist: das Leben Gottes, der alles in allem ist.

[1] Wenn man bedenkt, daß die Gnade Christi der äußeren Predigt des Evangeliums immer schon zuvorgekommen ist, kann diese Forderung nicht des Modernismus verdächtig werden.

[2] Man könnte schon den «Dekalog» des Alten Testamentes als solche Kurzformel verstehen, da er ja eher als Bundessatzung denn als Kodifizierung bloß sittlicher oder gar naturrechtlicher Normen für den Einzelnen zu begreifen ist.

[3] Vgl. dazu K. Rahner, Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik: Catholica 20 (1966) 1–18.

[4] Der Verfasser legt im II. Teil einen früher bereits gemachten Versuch in erweiterter Form neu vor. Vgl. K. Rahner, Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für «Ungläubige»: Geist und Leben 38 (1965) 374–379.

[5] Zur differenzierteren Betrachtung dieser frühen Glaubensbekenntnisse im NT vgl. ausführlich K. Lehmann, Auferstanden am dritten Tag (Freiburg 1967).

[6] Daß eine so verstandene «Propaganda» des Religiösen in untrennbarem Zusammenhang steht mit der spezifischen Intimität des personalen Glaubens, braucht nicht eigens erklärt zu werden. Ausführlicher dazu K. Rahner: F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber (Hrsg.), Handbuch der Pastoraltheologie II/1 (Freiburg 1966) 146–151.

[7] Zum geschichtlich verschiedenen Glaubenszugang vgl. K. Rahner: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, 142ff.

Karl Lehmann

Pastoraltheologische Maximen christlicher Verkündigung an den Ungläubigen von heute

Alle blutleeren abstrakten Begriffe sind in ihrer schemahaften Prägung gefährlich. Manche von ihnen bedeuten in sich selbst schon eine Art Signal zum Angriff auf den «Gegner», so wie man z. B. «Getier» oder «Geziefer» ohne große Hemmungen mit dem Fuß zertreten darf. Weil der Nicht-Glaubende vom «Theisten» und der Gläubige vom «Atheisten» meist nur aus ähnlich abstrakter Distanz über- und gegeneinander urteilen, verliert sich ein solches Treffen nur allzu leicht in Schattengefechten, wobei keiner den anderen Partner wirklich jemals ernsthaft zu Gesicht bekommen hat.

Diese Verwirrung läßt sich nicht in einem kleinen Aufsatz lösen.[1] Hier seien nur drei Fragen gestellt: Wie ist ein sinnvoller Zugang zum Ungläubigen von heute theologisch und pastoral überhaupt möglich? Was für unerläßliche Grundstrukturen zeichnen sich ab für die konkrete Verkündigung? Welche Prinzipien kirchlichen Handelns in der Öffentlichkeit sind heute besonders dringlich im Blick auf das Zusammenleben mit dem Ungläubigen und auf die missionarische Aufgabe der Kirche?

I. DER ZUGANG ZUM UNGLAUBEN ALS PROBLEM

Bereits das äußere Zusammentreffen von Menschen, die prinzipiell verschiedener Meinung sind, bildet im alltäglichen Leben eine heikle und konfliktreiche Situation. Dies verschärft sich noch, wenn es sich um Fragen der Weltanschauung (Ideologie) und der Religion handelt. Das Wichtigste ist sich zunächst den Blick frei zu halten für die Differenzierung im Phänomen «Atheismus».

Eigenart und Differenzierung des heutigen Atheismus

Es gibt unendlich viele Spielarten von «Atheismus»: Der Antiklerikale, der Abergläubige, der Anti-Institutionelle, der moralisch und intellektuell Stumpfe oder Primitive, der «Nicht-Praktizierende», der heimlich-still im Herzen vom Glauben Abgefallene, der Ungläubige von Kindheit an, der Sektierer, der prinzipielle Skeptiker usw. Auch das sind wieder Etiketten. Eine pastoraltheologische Besinnung aber muß bei allem Wissen um die Nützlichkeit von Typologien besonders um die Vielfältigkeit und Einmaligkeit der verschiedenen Weisen zugleich wissen. Schlagworte können nur schaden. Ein «mündiger Atheist» (M. Machovec) z. B. schämt sich selbst einzelner Formen des antireligiösen Atheismus, die ihm nicht weniger schrecklich, unmenschlich und rückständig vorkommen als uns. Umgekehrt muß sich vielleicht einer «ungläubig» nennen lassen, der mit großer Regelmäßigkeit äußerlich ein leeres kultisches Zeremoniell beobachtet und verfolgt und selbstverständlich soziologisch einem Kirchenverband angehört, in seinem konkreten Dasein aber keine Sorge trägt für die Gegenwart des *lebendigen* Gottes. Die Wahrhaftigkeit des menschlichen und erst recht des religiösen Gesprächs läßt nur *einen* Zugang offen zu den heimlichen oder offenen Quellgründen des Atheismus: die *reale* Not, der dieser Un-Glaube jeweils entspringt.

Aber es ist gerade eine Eigentümlichkeit des modernen Unglaubens, daß er eine solche «Not» und den darin liegenden notwendigen Verweis auf so etwas wie «Heil», «Erlösung» oder «Seligkeit»

überhaupt nicht anerkennt. Der «bekümmerte Atheist», wie K. Rahner ihn nennt, ist ein seltener Glücksfall; ein solcher leugnet nicht schlechthin Gott, sondern leidet – nüchtern, bitter oder verzweifelt – an der Abwesenheit und Ungreifbarkeit Gottes und an der quälenden Unheimlichkeit des fremdgewordenen Daseins. Deswegen empfindet er eine solche gott-lose Welt und ihr Tun tot, brüchig, fragwürdig und zweideutig-unheimlich. Die radikaleren Formen des Unglaubens heute negieren aber auch noch die Grundvoraussetzung eines solchen Leidens: sie verabschieden den Anspruch, daß die Welt anders sein könnte oder daß ein «anderer» Sinn offenbar werden könnte; jeder Ansatz *irgendeiner* «Transzendenz» wird gestrichen: man ist mitten in der Welt, und es kommt nur darauf an, im Engagement der Freiheit ihr gegenüber sie in ihrer Brutalität kritisch anzunehmen und (vielleicht) zu verändern, oder aber sich hemmungslos auszuleben. «Sachlichkeit» ist das einzige Gesetz. Auch hier gibt es dann freilich die unterschiedlichsten Verhaltensweisen: reinste Gleichgültigkeit als einzige Antwort auf die Aussichtslosigkeit und den «absurden» Zufall der Welt; unaufhörlicher, heroischer Kampf für eine Veränderung der Welt; aggressive Polemik gegen alle Verschleierung des Unheils und gegen jeglichen Trost.

Der Ungläubige von heute ist nicht einfach im «Schema» des NT zu finden: der verstockte Jude, der für Gottes Gesetz eifert, aber Gottes eigener Wege nicht achtet, der stolze Grieche, der nach zeitlos-allgemeiner Ideenwahrheit sucht, Heil am Kreuz aber nur als «Torheit» ansehen kann. Der Unglaube ist zwar das Kind aller Entlarvungskünste ideologische Phänomene in Religion und Kirche, verhält sich heute aber sehr oft gar nicht mehr polemisch. Er hat schon mit all dem abgerechnet. Er ist gleichgültig geworden. Er ist «erfahren», weil er alles zwischen Himmel und Erde entzaubert hat. Den Schmerz solcher Entnüchterung nimmt er willig auf sich, da er nicht das Elend der Welt durch «metaphysische Hypothesen» oder «transzendente Lückenbüßer» erklären will, sondern den endlichen Menschen mitten in aller Übermacht der Wirklichkeit an seine eigene und einzige Verantwortung mahnt. Ein solches Leben imponiert: das konkrete, spontane und wendige Weltverhältnis mit dem unvergleichlichen Realitätssinn macht die tiefsinnigen Denk- und Verhaltensmuster der «bürgerlichen» Welt als ein hohles System von Lügen und Ideologien verdächtig,[2] es erfährt sich in aller Intensität des Existierens als das geglückte Leben schlechthin, das durch keinen utopischen Entwurf den Menschen fremden Mächten ausliefern will; es bleibt nicht selten das Bild eines hochqualifizierten «Helden», für den man die Begriffe «Tugend» oder «Heiligkeit» verwenden könnte, wären diese nicht aus dem Sprachschatz gestrichen.

Auch hier ist nicht gesagt, ob das letzte Wort gesprochen ist. Das Leben, das nicht mehr im Spannungsbereich eines Größeren erfahren wird, kann zwar «weitergehen», aber es führt zu nichts, bricht einfach ab oder endigt in einer einzigen Wüste des Banalen. Die oben geschilderte Gleichgültigkeit zerstört nicht bloß den Schein, der Mensch könnte jemals bei einem heilen Ursprung ankommen, sondern nicht minder die Illusion, daß die vergebliche Suche je endigen wird. Damit wird der Anspruch auf Wahrheit um so intensiver, je deutlicher er sich als unstillbar zeigt. Je gereizter der «Tod Gottes»[3] festgestellt wird, desto drohender wird die Frage nach seiner Gegenwärtigkeit. Am Rande darf der Zweifel aufkommen, ob man mit ihm wirklich fertig geworden ist.

Der methodische Grundansatz

Man sollte nun die erschreckende Vieldeutigkeit solcher Grenzsituationen nicht gleich christlich «heimführen» und in allem und jedem ein latentes Christentum sehen wollen oder es wenigstens dafür beanspruchen. Auch solche Bastionen müssen vielleicht aufgegeben werden, wenn das Gespräch mit den «Ungläubigen» gelingen soll. Nirgends zeigt sich die dann entstehende Verlegenheit deutlicher als in der Frage nach dem konkreten methodischen Ansatz und Weg der Verkündigung an die Ungläubigen. Zunächst herrscht zwischen den Fronten so viel «Fremdheit» vor, daß jede unmittelbare Annäherung problematisch erscheint. Auch eine «Theologie des Unglaubens» hilft nicht viel, wenn das bedeutet, daß neben andere «Theologien» (der Trinität, der irdischen Wirklichkeiten, des Berufs, des Laienapostolats usw.) noch ein anderes und weiteres Feld hinzukommt, wo sich nun «Spezialisten» tummeln. Selbst wenn sich eine solche Bemühung auf den Begriff des «Dialogs» zentriert, ist ein solcher unvermittelter Ansatz problematisch, weil weder die Dialogfähigkeit des Glaubens selbstverständlich ist noch die Ansprechbarkeit des Unglaubens gewährleistet ist.[4] Die Situation des Dialogs ist nur insofern gegeben, weil durch die allgemeine geistesgeschichtliche, soziologische und

politische Lage der Menschen eine aller reflexen Tat und personalen Entscheidung vorausgehende gegenseitige Beeinflussung gegeben ist. Solange ein Atheismus nur Trotz, Gleichgültigkeit oder Schweigen hinsichtlich des Glaubens bekundet, sektenhafte Aufdringlichkeit, indiskrete Propaganda und Okkupation einflußreicher weltlicher Machtmittel zugunsten des christlichen «Glaubens» sich aber heute erst recht verbieten, bleibt der Verkündigung und der theologischen Arbeit im Blick auf den Unglauben nur eine einzige Möglichkeit:[5] Theologie und Verkündigung heute müssen bereits von Anfang an und in jeglicher Bemühung Theologie bzw. Verkündigung *für die «Heiden»* sein, ganz gleich, an wen sie sich richten. Ist solche Verkündigung als etwas «neben» vielem anderem konzipiert, das nun *auch* mit pastoralem Eifer betrieben werden muß, versteht sich «Theologie für die Ungläubigen» als eine neue Fachdisziplin mit allerlei äußeren Anleihen von überallher, dann verfehlt sie zutiefst ihre eigene Aufgabe.

Dieser methodische Grundsatz soll hier nur noch in einigen Momenten näher umschrieben werden:

1. Nur eine Theologie und Verkündigung, die die Not des heutigen Menschen mit seiner – vielleicht falsch interpretierten – Erfahrung vom «fernen» und «toten» Gott annehmen und innerhalb ihrer echten Möglichkeiten (also nicht künstlich!) durchleiden, kann das Wort des Heils in einer neuen Sprache so sagen, daß das unabänderliche Evangelium Christi ohne simple Rückzugsgefechte und gewichtige Abstriche hörend verstanden werden kann.

2. Nur weil der wahrhaft Glaubende immer schon um ein mögliches latentes Nein seiner selbst *gegen* die Gnade Gottes weiß, kann er angesichts dieser lebendigen und in diesem Dasein unaufhebbaren Angefochtenheit die Zweifel und Probleme des Unglaubens schon von ihm selbst her *ein Stück weit* zur Sprache bringen. Da der Christ selbst in derselben allgemeinen geistesgeschichtlichen Situation lebt, ist bei aller Andersartigkeit seines gläubigen Daseins notwendig auch ein inneres Moment der Teilhabe an den Leiden seiner Gegenwart mitgegeben.

3. Nur in der freien Übernahme der durch die gleichzeitige geistige Koexistenz gegebenen Schwierigkeiten und der unbefangenen Annahme der ständigen Bedrohtheit des eigenen Glaubens – einschließlich aller gewissenhaftesten wissenschaftlichen Reflexion über diese vom Glauben selbst untrennbare Grundsituation selbst – liegt der Schlüssel zu jener geistigen und geistlichen Wahrhaftigkeit, die allein den zuverlässigen Nährboden darstellt, dem ein mögliches Angebot an den Nicht-Gläubigen und ein wirkliches «Gespräch» entspringen können. Ein solches «Bekenntnis» ist gleich weit entfernt von vermeintlicher Sekurität, die um eines *falsch verstandenen* «Unzerstörbaren» willen *jeden* Gang «nach außen» und jedes Sichaussetzen fürchtet, *und* zugleich nicht weniger entfernt von jedem künstlichen «Aggiornamento», von jeder ungeistigen Koketterie mit einem nicht-erfahrenen oder nur konstruierten «Glaubenszweifel» oder mit dem «Zeitgeist». Der wahrhaften Solidarität mit den eigentlichen Fragen des Nicht-Gläubigen (und seien diese in der Form bitterer Polemik!) entspricht die frei erfahrene und mutig sich bekennende Zuverläßigkeit und Festigkeit des Glaubenden.

Es ist selbst schon ein Zeichen jener Wahrhaftigkeit, wenn angesichts dieser unermeßlichen Aufgabe heute in Theorie und Praxis die Ohnmacht und Armut eines solchen pastoraltheologischen Versuches eingestanden wird. So lassen sich im folgenden nach diesen grundsätzlichen Erwägungen nur einige Maximen und Regulative der Verkündigung an den Ungläubigen von heute skizzieren.[6]

II. VORAUSSETZUNGEN EINER SITUATIONSGERECHTEN WORTVERKÜNDIGUNG

Anweisungen für eine rechte Verkündigung dürfen nicht bloß im Blick auf die Sonntagspredigt verstanden werden; die rechte Sicht des pastoralen Charakters aller Theologie prägt auch diese wieder von Grund auf, so daß die folgenden Erörterungen die wissenschaftliche Bemühung um den Glauben bzw. den Unglauben selbst betreffen.

Rechtes Verständnis der Erschwernis heutigen Glaubenslebens

Zu den Voraussetzungen rechter Verkündigung an den Ungläubigen gehört zunächst einmal eine nüchterne Besinnung auf die allgemeine geistige Situation der Gegenwart und auf die entsprechende Stellung der Kirche in dieser.[7] – Es ist nicht mehr nur Sache unmittelbarer und unbefangener Anschauung, zu erkennen, was wirklich heute überhaupt *ist* und welche entscheidenden Einsatzorte für Religion und Glauben sich darbieten. Die Situation ist so kompliziert, daß es für die *verantwortliche* theologische Deutung und Verkündigung des

Evangeliums heute einer *reflexiven* Analyse dieser Voraussetzungen bedarf. Ein rückwärtsgewandtes Klagen über den Zerfall eines früher allgemein akzeptierten «Wertesystems», über das Heraufkommen der religiös indifferenten, pluralistischen Gesellschaft, über das Wachsen der technischen, religiös wenig empfänglichen Mentalität des heutigen Menschen, seiner damit vielleicht gegebenen «Hybris», über das langsame Schwinden der Erfahrung der Präsenz Gottes in den sichtbaren Werken der Schöpfung – *alle* diese Enttäuschungen, nur negativ betrachtet, lassen vielleicht die heute gegebene geschichtliche Stunde mit ihren eigenen Anforderungen an eine ihr entsprechende Glaubensverkündigung nur verschlafen. Die Welt selbst wird unter einem rationalen Verständnishorizont erfahren, nicht mehr so sehr als bergende «Natur», die als Präsenz Gottes über den Menschen waltet. Trifft der Mensch allüberall auf seiner eigenen Hände Werk und Macht, findet er immer wieder zuerst sein eigenes Antlitz im Spiegel der Welt, dann mag ihn manchmal der Zweifel überkommen, ob nicht alle göttliche Kunde und Rede zuletzt nur menschlichem Denken und Sehnen entspringe. Der «wahre» Gott wird in dieser Erfahrung ferner, verliert jedenfalls seine anthropomorphen Züge, entschwindet in eine je größere Unbegreiflichkeit hinein. Er wäre sonst nicht mehr Gott.

Ein einzelner Zug soll deutlicher analysiert werden. Die «Skepsis» des heutigen Menschen z. B. darf nicht bloß negativ charakterisiert werden im Sinne eines Unwillens zu tieferer Bindung. In einer so vielfältig gewordenen Welt mit ihren tausend Angeboten ist eine große Kraft der Kritik und der Distanzierung nötig, um in den raffiniert gesteuerten Infiltrationen und ideologischen Manipulationen – von den Massenmedien bis zur geschicktesten Werbung – den Weg zu einer (wenigstens in den wesentlichen Dingen) *wirklich personalen* Entscheidung offenzuhalten. Nur eine Skepsis, die vor vielem die Augen schließt und sich in dieser Abwendung auch ein Stück «Freiheit» rettet, kann gegenüber den unzähligen (nebulosen) geistigen Angeboten heute entlastend wirken. Verhält sich der Mensch von heute grundsätzlich auch so angesichts der kirchlichen Verkündigung, die ja nun in einer äußerlich nivellierten geistigen Konkurrenzsituation ohne die besonderen Privilegien einer früheren Zeit steht, so darf eben diese scheinbar an allem Religiösen uninteressierte Zurückhaltung nicht von Anfang an nur als prinzipielle Taubheit und Verschlossenheit gedeutet werden.

Die Sorge für das theologische und religiöse Sprechen

In einer solchermaßen gott-los gewordenen Welt[8] entstehen so viele neue Verständnisschwierigkeiten, werden so viele selbstverständliche Grundüberzeugungen fragwürdig, daß das *Ganze* der christlichen Botschaft neu durchdacht werden muß, damit es in der Tat glaubwürdig und verstehbar erscheinen kann. Der Mensch von heute empfindet unendlich viele Aussagen des Predigers als «fremd», geistig undurchdringlich und wie angeschwommenes Strandgut vergangener Zeiten. Er stößt sich schon an den Begriffen «Himmel» und «Sünde», er lächelt über «Jungfrauengeburt» und «Himmelfahrt», er steht ratlos vor so etwas wie «Ablaß» und «Heiligenverehrung». Insgesamt hat der Mensch den Eindruck, daß er so etwas im Ernst einfach nicht glauben *könne*. Die formalen Antworten bisheriger Apologetik genügen hier nicht: die Gründe für ein solches Unverständnis liegen subjektiv nicht nur in geistigem Stolz und Dummheit dessen, der solche Weisheit Gottes eben *nicht* akzeptieren *will*, oder objektiv im *Geheimnis*charakter der Glaubenswahrheit, auf die man sich meist erst dann «positivistisch» beruft, wenn man nicht mehr weiter weiß. Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus verbieten aus theologischen Gründen solche Verurteilungen und Ausflüchte.[9]

Eine solche theologische Arbeit wird auch nicht am Rande «pastoral» durch eine entsprechende religionspädagogische oder didaktische Methode und Taktik geleistet, sondern sie trifft *jegliche* theologische Bemühung bereits in den Fundamenten. Die grundsätzliche hermeneutische Struktur der Theologie lernt nach dem Sinn der Leitworte und Grundmotive unserer Verkündigung fragen: nach «Gott», «Gnade», «Bund», «Nachfolge», «Menschwerdung» usw. Diese Worte sind überhaupt zumeist vernutzt, sie sind vieldimensionale Alltagssprache geworden, ideologisch mißbraucht und oft in ihrem Grundsinn verschüttet.[10] Eine lautstarke Propaganda allein, die die Gesetze der Diskretion gerade in religiöser Hinsicht verletzt, kann hier nur schaden. Ein Transparent neben allen anderen Reklameschildern, über die Straße gespannt, mit der Aufschrift «Gott nicht vergessen» vermehrt nur noch den leichtfertigen Gebrauch solcher heiliger Grundworte. Ist man sich einmal philosophisch auch nur einigermaßen klar über die Schwierigkeiten des Redens von Gott überhaupt, daß hier nicht wie von innerweltlich benennbaren

Dingen die Rede ist, sondern von einer Wirklichkeit, die sprachlos macht und doch in ganz einzigartiger Weise auf das Wort angewiesen ist als das einzige Medium ihrer Gegenwart, *dann* müßte einem ein heilsamer Schock überkommen ob der Arglosigkeit und des Leichtsinns, mit denen wir in unserer Verkündigung und Theologie diese Grundeinsicht wieder fast total vergessen. Um sich die Mühe solchen Redens zu vergegenwärtigen, muß man noch gar kein skeptischer Philosoph der Neuzeit sein, der durch Kant und Nietzsche hindurchgegangen ist, sondern es genügt die Kenntnis der klassischen «Theologia negativa» und der behutsamen theologischen Aussagenlehre der Mystiker (etwa eines Meister Eckhardt).

Einübung in die Glaubenserfahrung

Solche Sorgfalt im Reden und Sprechen allein genügt noch nicht, da das Unaussprechliche und ins Unberührbare Entzogene eben *gesagt* werden muß. Auch heute verlangt der Glaube das Bekenntnis in Freimut («Parrhesia» im Sinne des hl. Paulus). Ist dies eben noch schwieriger geworden, so ist noch tiefer anzusetzen. Die Situation der Erfahrung der Ferne Gottes und einer gott-losen Welt selbst machen eine beständige Einübung in die eigentlich religiöse Erfahrung nötig, eine Einführung in den Bereich des Heiligen *als* Heiligen, so daß dieses selbst im Inneren jeglicher religiösen Rede von ihm selbst her aufgeht, erscheint und *so* den Menschen zur Sammlung und Andacht einstimmt. Der Mensch von heute wird nur dann auch im Bereich seiner theoretischen Überzeugung und seines öffentlichen Bekenntnisses ein Glaubender sein, wenn er eine wirkliche persönliche Erfahrung im Bereich des Christlichen gemacht hat und darin durch die kirchliche Verkündigung immer wieder neu eingeweiht und weitergeführt wird. Die Welt des Glaubens wird eben immer weniger nur die in theologischer Gelehrsamkeit und pastoraler Routine von außen an den Menschen herangetragene und durch die kirchliche Autorität formal gestützte «Lehre» sein. In einer pluralistischen Gesellschaft wird ein System von Lehrsätzen und Dogmen nicht mehr durch eine homogene öffentliche Meinung getragen und nicht mehr von einem gemeinsamen Ethos der Gesellschaft durchgesetzt. So erscheinen abstrakte Glaubenswahrheiten leicht als subtil ausgedachte, aber konkret unrealisierbare «Wirklichkeiten», die eher wie eine blasse Ideologie wirken, die aus irgendwelchen psychologischen und soziologischen Voraussetzungen her weiterlebt, aber längst keine eigene Kraft zur Verwandlung in das Dasein bringt. Mit dieser «Mystagogie in die religiöse Erfahrung», wie es *K. Rahner* nennt, ist keine schulmäßige Eintrichterung von katechetischem Wissen oder ein Andozieren aszetischer Verhaltensregeln gemeint. Geistliche Literatur und Katechetik biegen selbst nur viel zu schnell um in dogmatische Spekulation und in äußere Wissensvermittlung. Je mehr ungebrochene und überlieferte volkstümliche Religiosität schwinden, desto deutlicher wird die grundsätzliche Bedrohtheit des Glaubensvollzuges, der keinen äußeren Halt mehr findet, so daß die Anforderungen an ein «höheres» geistliches Leben früherer Zeit heute in einer gott-losen Welt Minimalvoraussetzung werden für ein gläubiges Dasein überhaupt.

Eine solche existentiell tiefere Verwurzelung des Glaubens im Grunde des Daseins bedeutet aber zugleich mit Notwendigkeit auch eine Rückkehr zu den *einfachen* Ursprüngen des Glaubens. Nicht selten erlebt man, wie sich Menschen entsetzlich mit Schwierigkeiten peripherer Randfragen und wirklicher Nebensächlichkeiten (z. B. aus der Mariologie, mit Erscheinungen usw.) herumquälen, aber vielleicht noch nie die echte religiöse Erfahrung gemacht haben, daß sie zu Gott «Vater», «Du» sagen dürfen oder vielleicht überhaupt noch nie die Erfahrung göttlicher Gnade und göttlichen Zuspruchs in ihrem Leben gemacht haben. Sehr viele unserer Randfragen lösen sich von selbst oder werden unwesentlich, wenn wir in das immer größere Geheimnis Gottes selbst hineinwachsen. Der redliche Ungläubige wird es sich dann mit seiner Kritik unseres Glaubens auch nicht mehr so leicht machen dürfen, wenn er nicht so sehr die sekundären Niederungen unseres Glaubens gewärtig hat als vielmehr das einfache, vorsichtige und nüchterne Ja zu Gott selbst. Auch hier gilt, daß alles übrige dazugegeben wird.

Dieser Grundgedanke wäre noch weiter zu verfolgen. Die Einweihung in solche religiöse Erfahrung müßte noch deutlicher abgegrenzt werden gegenüber allem bloß «Doktrinären»: die Freiheit, Dunkelheit und absolute Gnadenhaftigkeit des Glaubens wäre eigens herauszuarbeiten, alles Aussagen der herkömmlichen Theologie, die doch eine merkwürdig geringe Rolle spielen in unserem konkreten christlichen Denken und Handeln. Es wäre von den Möglichkeiten der religiösen Unterweisung der Erwachsenen überhaupt zu reden, von den Grenzen einer Gesetzesethik, von der Einführung

in den tieferen Sinn eines häufigeren Sakramentenempfangs, von der Vorsicht, sich unmittelbar auf den «Willen» Gottes zu berufen usw.

Einwurzelung des Glaubens im Alltag

Im Rahmen einer ersten Skizzierung von Prinzipien ist aber ein weiterer Schritt vordringlicher. Wenn die Verwurzelung des gläubigen Lebens in der religiösen Erfahrung ein Grunderfordernis christlichen Daseins in der Welt von heute ist, so darf diese Erfahrung selbst nicht in einem falschen und pseudomystischen Innerlichkeitskult gesehen werden, der sich am Ende nur auf unkontrollierbare fromme Regungen und subjektive religiöse Gefühle beruft. Schon in diesem Sinn muß eine «Entprivatisierung» und «Verweltlichung» der Frömmigkeit erfolgen. Die Affinität unserer menschlichen, profanen und un-heiligen Selbsterfahrung zum Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe muß fruchtbar gemacht werden. Der Anschein, als wäre der Glaube nur ein ideologischer Überbau, läßt sich nur abweisen durch eine radikale Einwurzelung des gnadenhaften Lebens in den simplen Alltag. Aber hier ist gleich ein Mißverständnis zu beseitigen: Eine solche Ansiedlung des Glaubens in der Gewöhnlichkeit des täglichen Lebens bedeutet keineswegs ein legalistisches Überformen des gewöhnlich in sich selbst verlaufenden profanen Tagesgeschehens durch bloße «Anwendungen» äußerlich bleibender Maximen und Prinzipien christlicher Moral oder Dogmatik. Der Glaube ist nichts «Ideelles», das als ein mystischer Schleier obendrauf auch noch *hinzu*kommt. Mitten in der Unscheinbarkeit und Armseligkeit alltäglichen Mühens ist der Ort für Gottes Gnade. Die Offenbarung ist auch die Deutung *unseres* eigenen Daseins*sinnes*, Gott kann wirklich bei uns «ankommen». Es würde zu weit führen, diese Erfahrung der Gnade im Alltag theologisch hier eingehend begründen zu wollen. Nur soviel: Gnade liegt nicht einfach jenseits des faktischen, bewußten und freien Daseinsvollzuges, auch wenn sie nicht immer oder überhaupt an sich reflex thematisch erfaßt werden kann.[11] Wo ein Mensch aus innerster Treue zu seinem Auftrag und im Wissen um die Notwendigkeit seines Tuns für die Mitmenschen sich in seiner Arbeit still und selbstlos aufzehrt, wo nach unermeßlicher Enttäuschung an nahen Menschen doch wieder – gegen alle Hoffnung – eine neue Wegstrecke gemeinsamen Lebens beschritten wird, wo gegen alle Gesetze der Erfahrung dieser Welt ein wesentliches Werk begonnen und getan wird, das namenlos und unbelohnt bleibt, wo ein unverstandenes und einsames Gewissen seinen mühseligen Weg ohne Anerkennung gehen muß – da und in vielen abertausend ähnlichen Lebenssituationen ist eine Erfahrung der Ewigkeit und der Gnade Gottes selbst gemacht, auch wenn keine großen Worte fallen. Im Gegenteil, in dieser nüchternen Schule werden unsere großen Programme zerfetzt, alles marktschreierische Getue und Gestikulieren erweist sich bald als hohl und leer. Nicht einmal umwenden dürfen wir uns vielleicht, um dieses ewige Leben selbst bei uns anzublicken oder um es mit innerer Befriedigung zu «genießen»; man kann die Gnade nur finden, indem man sich selbst vergißt. So hart, nüchtern und sachlich ist diese «Mystik» des Alltags.[12] Sie ist die eigentliche Glaubensschule und Bewährung für den Christen gegenüber dem Ungläubigen.

Hier kann der Glaube «*weltlich*» werden in einem ursprünglichen Sinn: die Erfahrungen der Menschheit einbeziehen lassen in die Wege der größeren Gnade Gottes.

Einweisung in das rechte Beten

Bleibt noch ein Wort zu sagen zur Verkündigung und Einweisung in das Gebet. Auch hier wird man nicht zuerst von festen Gebetsformeln ausgehen, die zunächst einmal an der realen Lebensgeschichte vorbeigehen bzw. in ihrer eigenen und geheimen Verwandtschaft damit geistig noch nicht aufgehen konnten. Es ist gar nicht leicht zu wissen, *was* das Gebet ist, so lange zu warten, bis der Mensch den heimlichen Verdacht losgeworden ist, alles sei doch nur ein gutes psychologisches Trostmittel, indem man sich selbst gut zuredet, eine einzige große «Projektion», die sich damit abfindet, das heiß Ersehnte, aber jetzt nicht Erreichbare in weiten Fernen noch verborgen zu wissen; alles wäre nur Zeichen einer vorrationalen und kindlichen Daseinsbewältigung, die nur die nackte Brutalität der Verhältnisse verschleiern möchte. Auch hier muß allzu üppige Frömmigkeit zurückgenommen werden in das Einfache: der Ruf des Menschen aus der Tiefe seiner Not; vielleicht ein verzweifelter Schrei; ein mühsam abgerungenes Ja zu einer schweren Entscheidung; das lange im Gewissen umkämpfte Bekenntnis und Eingeständnis schwerer Schuld; lächelnde Zufriedenheit und stille Genugtuung über eine gelungene gute Tat; froher Jubel über uner-

wartetes Glück. Ereignet sich so etwas in stammelnden Worten oder im unhörbaren Reden des Herzens, dann ist bereits Gebet da. Wir Christen artikulieren zu wenig die Wirklichkeit der Gnadenerfahrung in und durch das Gebet. Wer nimmt ernst, daß auch das andächtige Beten des Confiteor das von Gott bewirkte Ereignis der Vergebung der Schuld sein kann – und nicht nur das Bußsakrament? Daß Gott selbst in unserem wortlosen Schweigen, versuchen wir nur zu ihm aufzublicken, mehr sagt, als wir fassen können? Aus solcher Einsicht in die Tat Gottes an uns durch seinen Geist im Gebet erwächst das ausdrücklichere Gebet: der Ruf aus der aktuellen Situation; das Wissen, von Gott herausgerufen worden zu sein mit dem Auftrag, mutig weiterzugehen auf dem Lebensweg; die Erinnerung an das geschichtsmächtige Wirken Gottes im eigenen und fremden Leben; das rührend-dankbare Erzählen von Gottes rettender Tat.

Rücksicht und Solidarität

So braucht sich der Christ in der Verkündigung seines Glaubens in Wort und Tat nicht in eine künstliche Sondertheologie hineinzumanövrieren, wenn er dem Ungläubigen von heute begegnen will. Nur muß unsere konkrete geschichtliche Situation in die heutige Gestalt des Glaubens eingehen: nüchtern und demütig sich immer wieder neu der Forderung des Tages zu stellen. «Dieser Glaube muß so sein, daß auch der sogenannte Ungläubige nicht leugnen kann, daß hier ein Mensch glaubt, der so ist wie er selbst, ein Mensch von heute, dem das Wort «Gott» nicht leicht und erst nicht leichten Sinnes über die Lippen kommt, der sich nicht anmaßt, dieses Geheimnis umgriffen zu haben, ein bescheidener, kühl skeptischer Mensch, ein Mensch von heute wie er selbst, der dennoch – nein: nicht dennoch, sondern *gerade darum* glaubt. Unser Glaube muß vor den sogenannten Ungläubigen als brüderlicher Glaube erscheinen.»[13]

Solche Solidarität schließt den harten Disput nicht aus, wenn dem anderen gezeigt werden muß, daß in seinem Denken überhaupt nicht *gefragt* wird, was Welt und Christentum in Wirklichkeit sind, sondern wenn nur vorentschiedene Meinungen, Parolen und sekundäre Objektivationen die Sache selbst verdrängt haben. Aber aller notwendige Streit wird ohne den Ton innerer Überlegenheit geführt werden müssen, soll der Ungläubige nicht nur äußerlich *an*gesprochen werden, sondern in einem ursprünglichen Hören*können* und in einer unbefangenen Empfänglichkeit wiederhergestellt werden. Hat er am Ende das zweideutige Gefühl, der Christ habe offenbar gar keine so engen «Dogmen», dann ist gut verkündigt worden, ohne daß man dem Verkündiger zwingend den Vorwurf machen müßte, er habe die christliche Botschaft verkürzt.

III. VERHALTENSNORMEN DES CHRISTEN GEGENÜBER DEM UNGLÄUBIGEN IM GESELLSCHAFTLICHEN LEBEN

Gerade dem Ungläubigen gegenüber erfolgt Verkündigung sehr oft nicht nur in der direkten Ansprache unmittelbar religiösen Charakters, sondern vor allem auch in der Dimension der gesellschaftlich-politischen Präsenz der Kirche überhaupt. Tritt aber so die «Predigt» (im Sinn aller öffentlichen Wortverkündigung) für sich allein als Medium der Begegnung etwas zurück (wobei dennoch alle vorher erhobenen Forderungen in vollem Maß und mit allem Schwergewicht gelten!), dann ist um so mehr auf die konkrete Gestalt dieser kirchlichen «Präsenz» im gesellschaftlichen Raum zu achten. Deswegen seien abschließend einige Prinzipien für die rechte Wirksamkeit *dieser* indirekten Verkündigung formuliert.[14]

Vorrang des Glaubens in gesellschaftspolitischen Fragen

Die Kirche ist in der heutigen Gesellschaft nicht mehr eine Größe, die das gesellschaftliche Feld als ganzes oder zu einem großen Teil beherrschen kann. Wenn diese Lage zweifellos eine Gefahr für den Glauben der Vielen darstellt – was selbst nicht wiederum *nur* leichtfertig übergangen werden kann, schon aus wirklichen pastoralen Gründen –, dann ist im ganzen darin doch ein heilsgeschichtliches Positivum zu sehen, wenn dieses freilich sich auch noch nicht mit mechanischer Notwendigkeit aus der Situation selbst ergibt: die Radikalisierung der Glaubensfrage ist die Chance, daß der Glaube in der persönlichen Entscheidung sein wahres Wesen und seine ursprüngliche Echtheit findet. Das bedeutet keinen Verzicht auf den missionarischen Auftrag, keinen Aufruf zu einer Kirche der geistlichen Elite und Schwärmer und auch nicht den Verzicht auf das Institutionelle.[15] In der Praxis aber bedeutet das, daß der Christ – gleich in welcher Position – offen und mutig für eine vielleicht kleine, aber dafür lebendige *Gemeinde der Glaubenden* eintreten soll, wenn es um das Verhältnis der Kirche zu gesell-

schaftlichen Positionen heute geht. Ein Festhalten an überkommenen Machtstellungen führt nur zu Ressentiments, zur Steigerung antiklerikaler Affekte und zu anderen Spannungen.

Mit dieser Situation ist zugleich der Verzicht auf manche gesellschaftliche Funktionen gegeben, die die Kirche früher einmal verwaltet hat. Die Kirche kann schon rein äußerlich die vielen Bereiche des profanen Lebens, die ihr früher aufgetragen waren (z. B. Betreuung der Schulen, der Wissenschaft, der Sozialeinrichtungen usw.), allein nicht mehr tragen. Herkömmliche Reservate dürfen nicht überbewertet werden, weil in dem komplexen Gefüge der heutigen Gesellschaft viel Austauschmöglichkeiten und gegenseitige Beeinflussung gegeben sind zwischen Bereichen, die sich früher kaum berührten (vgl. z. B. den erzieherischen Einfluß der Massenmedien auf die Jugend, die nicht mehr nur von einem gläubigen Elternhaus und einer «konfessionellen» Schule lernt).

Innerkirchliche Freiheit und Brüderlichkeit

Eine homogen christliche Gesellschaft schuf für gewisse Stände eigene Privilegien. In der heutigen Gesellschaft ist das soziale Prestige der Kirche und ihrer Amtsträger zwangsläufig geringer. Ist die Unwiderruflichkeit solcher geschichtlicher Entwicklung klargeworden, dann wird kein ernsthafter Christ, der sich um die Ausbreitung des Glaubens sorgt, solche Vorrechte gegenüber der Gesamtgesellschaft verteidigen wollen. Mit diesem soziologischen Wandel nach außen wird auch ein Umdenken nach innen notwendig: die kirchliche Hierarchie (vom Diakon bis zum Papst) wird in viel höherem Grade als ein Dienst in Demut und Selbstbescheidung erscheinen müssen; wenn irdische Ehre und gesellschaftliche Positionen schwinden, anerkannte Macht des Herkommens zurückgeht, dann wird das Verhältnis zu der Gruppe persönlich und frei Glaubender *brüderliche* Gemeinschaft sein müssen; Autorität wird nicht bestritten werden, aber diese selbst wird «werbend» um absolute Sachlichkeit, um Vertrauen und Verständnis für eine Entscheidung besorgt sein.[16] Nur in einer solchen Atmosphäre wird der Ungläubige den Eindruck gewinnen können, es sei wirkliche Gemeinschaft der Glaubenden da – und nicht autoritäre Verwaltung und «Betreuung» unmündiger Menschen. Da die Kirche mehr als je auf den Laien angewiesen ist, um die Präsenz der Kirche im Leben der Welt gewährleisten zu können, wird die Berücksichtigung dieser Forderungen noch dringlicher. Bringt es keine Vorteile irgendwelcher Art mit sich, Mitglied einer Kirche zu sein, dann dürfen auch keine unnötigen Schwierigkeiten geschaffen werden oder überflüssiger Widerstand aufgebaut werden. Die Stärke der glaubenden und liebenden Glieder der Kirche selbst ist gesellschaftlich die einzige wirklich fruchtbare Macht der Kirche.

Die Chance des schwierigen Dialogs

Eine solche Sicht bedeutet keinen Pessimismus oder Tendenzen zu einem gettohaften Sichabschließen einer esoterischen Gruppe. Das verbietet der Kirche schon der missionarische Auftrag. Sie wird Kontakt suchen zu allen gesellschaftlichen Gruppen, sie wird durch ihre Mitarbeit in vielen Lebensbereichen in unmittelbarem Erfahrungsaustausch stehen mit andersdenkenden Menschen. Ein solcher Dialog hat in der heutigen Situation[17] eine andere Gestalt als früher: er wird vielleicht nie zu einem Abschluß kommen, obwohl auch er nicht um einer unverbindlichen Redelust willen unternommen wird, sondern um dem anderen die einzig heilende Wahrheit zu sagen; aber die Situation von heute bringt es mit sich, daß keiner *alles* mehr weiß, so daß immer vom andern zu lernen ist; wird gar noch die Voraussetzung gemacht, der Mitmensch stehe auch seinerseits unter dem allgemeinen Heilswillen Gottes, sage also von sich aus nicht nur das reine Gegenteil der Wahrheit, dann kann die Kirche in diesem Gespräch lernend tiefer in die eigene Wahrheit eingeführt werden; so kann alte Wahrheit von mitschwingenden Vorurteilen befreit werden, neue Perspektiven können auftauchen usw.

Bewährung in der Tat

All dies genügt noch nicht. Es gibt nicht nur eine Evidenz der Theorie, sondern noch mehr der konkreten Tat. Alles bisher Gesagte könnte wiederum nur als Taktik erscheinen, als gesellschaftliche Spielregel im Namen der Selbsterhaltung. Die Tat der wirklich persönlichen, das eigene Dasein einsetzenden Nächstenliebe ist die Grundbezeugung der Wahrheit des Glaubens und eine ständige Entideologisierung der eigenen Theorien, Objektivationen und geistigen Fehlhaltungen. «Nächstenliebe» darf hier allerdings nicht zu einer überholten Geste herablassenden Almosengebens verniedlicht werden. Nicht einmal die schlichte und unscheinbare Tat am unbekannten Nächsten allein genügt,

so entscheidend gerade dieses Zeugnis bleibt. Es geht überhaupt um das Heraustreten und um die Befreiung aus un-menschlichen Verhältnissen *jeder* Art, so daß solche «Nächstenliebe» eine unvergleichlich «politische» Dimension erhält. Es geht hier um wirkliche «Aktion». Die quietistische Haltung des Christen gegenüber den Problemen der Gesellschaft in vergangener Zeit ist nicht zuletzt der Hauptgrund für das Wachsen des Unglaubens. Die Welt erwartet von den Christen, daß diese den Mund auftun, wenn irgendwo Gewalt und Unrecht geschieht. *Hier* ist zuerst «Verdammung» am Platz. Die Welt duldet keine Hinkehr zum Ewigen mehr, solange wir uns den Mitmenschen versagen. Der Protest des Ungläubigen richtet sich weitgehend gar nicht gegen den Glauben, sondern gegen dessen Mißbrauch in gesellschaftspolitischer Hinsicht: eine falsche Geschichtsgläubigkeit verfälschte die Hoffnungen des Menschen, machte Benachteiligung und Unterdrückung fatalistisch schmackhaft und erträglich als Ergebung in den Willen Gottes. Die Christen haben das Revolutionäre ihres Glaubens oft totgeschwiegen, die königliche Freiheit und ihre zukunftseröffnende Hoffnung nicht zum Einsatz gebracht.[18]

Zu dieser Revolution gehört eher eine eigene Art von Gelassenheit. Der Christ weiß um die Verborgenheit der eschatologischen Erfüllung. Er wird von daher nicht bloß sich selbst, seine Kirche, die wirklich sekundären Skandale (der Glaube selbst bleibt das unaufhebbare «scandalum crucis») der Kirchengeschichte radikal zum Guten verändern, sondern auch die innerweltlichen Utopien entlarven und entideologisieren. Er wird die liebenswerten Programme von Humanität und menschlichem Glück zwar nach allen Kräften fördern, aber er wird im Wissen um die Macht von Sünde und Tod auch zu verstehen geben, daß der Widerstand der Realität härter ist, daß der Mensch sich selbst immer wieder im Wege steht, daß er immer wieder zum Terror greift, um das Paradies herbeizuzwingen. Das innere Gleichgewicht des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe verhilft dem Christen zum Protest gegen alle erzwungene und erpreßte Versöhnung allein mit den Mitteln menschlicher Manipulation und Planung.[19]

So gibt es vielerlei Solidarität mit dem ungläubigen Menschen von heute. Pseudointellektuelle Anbiederung, romantisches «Totlieben» der fremden Brüder und geschäftige Sonderseelsorge von Spezialisten für Ungläubige verfehlen alle gleich gründlich das Ziel. Uns bleibt zunächst in diesem schwierigen Dialog nur die Möglichkeit, das eigene Haus ein bißchen ansehnlicher und einladender herzurichten. Mehr bleibt vorerst nicht zu erfüllen. Darin geschieht die beste Vorbereitung für alles Gespräch. Was erwartet der Ungläubige von uns? Etwas Einfaches, das alle modische Neugier für so etwas wie einen künstlich aufgebauschten «Dialog mit dem Ungläubigen» zunichte macht und viele Fehlinvestitionen in den darauf zielenden heutigen Bemühungen gründlich aufdeckt: «*Die heutige Welt verlangt von den Christen, daß sie Christen bleiben.*» Albert Camus – eine der sympathischsten Gestalten heutigen «Unglaubens» – hat damit den Nagel auf den Kopf getroffen.[20] Dies ist unsere alte und immer neue Aufgabe, einfach und beinahe unmöglich zumal. So beginnt nämlich unsere Verantwortung für die Verkündigung des Glaubens an die Ungläubigen[21] von heute bereits beim nächsten Gruß, bei der Ernsthaftigkeit unseres Gebets, bei der Predigt morgen und bei all dem, was wir inzwischen unterlassen – aus Kleingläubigkeit, welche *unseren* so hartnäckigen Unglauben darstellt.

[1] Im folgenden wird weitgehend auf die Nennung von Literatur und auf die Anführung von Zeugnissen des Atheismus entsprechend der Eigenart dieser Zeitschrift und der pastoraltheologischen Sektion im besonderen bewußt verzichtet. Zur Ergänzung in dieser Hinsicht darf der Verfasser auf seinen Beitrag verweisen: Die Auseinandersetzung mit dem westlichen Atheismus und der pluralistischen Gesellschaft (erscheint in dem von Msgr. O. Mauer herausgegebenen Buch: Die Zukunft der Kirche, Verlag Herder, Wien–Freiburg 1967). – Der Verfasser trägt hier vor allem Überlegungen vor, die zum Teil der Theologie K. Rahners entstammen, wie diese sich besonders im Handbuch der Pastoraltheologie II/1 (Freiburg 1966) niedergeschlagen hat. Hier wird vor allem eine exemplarische Applikation dieser Thesen auf das Atheismusproblem versucht. Für ausführliche Analysen und Literaturangaben sei dafür auf das genannte Werk verwiesen.

[2] Die Probleme «Ideologie und Christentum» in pastoraltheologischer Sicht sind hier ausgeklammert, vgl. dazu: Handbuch der Pastoraltheologie II/2 (Freiburg 1966) 109–202.

[3] Dem mit diesem Wort verbundenen Fragenkreis müßte eine eigene historische und sachliche Analyse gewidmet werden, um die wirkliche Aporie, die in diesem Wort vom «Tod Gottes» liegt, herauszuarbeiten. Die Leichtfertigkeit der «Theologien nach dem Tode Gottes» (in geistesgeschichtlicher und sachlicher Hinsicht gemeint) verkennt wohl den Ernst der Situation, dessen sie sich so rühmen. Dasselbe gilt von der Rede vom «Ende der Metaphysik». Hier soll nur auf die absolute Notwendigkeit umfangreicher und sehr subtiler Untersuchungen hingewiesen werden.

[4] Vgl. hierfür E. Biser, Dialog mit dem Unglauben. Möglichkeiten und Grenzen: Wort und Wahrheit 21 (1966) 339–347.

[5] Zu diesem Ansatz vgl. auch die Überlegungen von K. Rahner, Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil (erscheint in dem in Anm. 1 angezeigten Sammelband).

[6] Aus diesen Schwierigkeiten mag auch klar werden, wie anspruchsvoll eine wirkliche *pastoral*theologische Besinnung ist und daß diese nicht zu verwechseln ist mit irgendwelchen Instruktionen

über seelsorgerliche «Taktiken». Auf die Dauer ist die Anstrengung des theologischen Begriffs, die nicht zu verwechseln ist mit Begriffsklauberei, auch für die Praxis ergiebiger.

[7] Vgl. dazu Handbuch der Pastoraltheologie II/1, 178–276, II/2, 19–45 u.ö.

[8] Zum Problem der Säkularisierung vgl. ebd. 222ff, 242 ff; II/2, 35ff, 40ff, 42ff, 203–267.

[9] Zur Interpretation der Konzilsaussagen vgl. K.Rahner, Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Atheismus. Versuch einer Interpretation: in diesem Heft.

[10] Deswegen genügt eine einfache Wiederholung biblischer Leitworte und Aussagen auch nicht. Nicht selten findet man die Meinung, im Gespräch mit dem Atheisten würde ein einfacher Rückgang auf die Worte der Schrift – fern aller verfremdenden «Metaphysik» und «Spekulation» – schon in sich Wunder wirken. Man darf die Fruchtbarkeit dieses Weges «pastoral» anzweifeln, auch wenn man das Körnchen Wahrheit darin annimmt und überzeugt ist, die Heilige Schrift nicht weniger zu schätzen.

[11] Vgl. Näheres bei K.Rahner, Schriften zur Theologie III (Einsiedeln [6]1964) 105–109.

[12] Vgl. dazu den praktischen Versuch von K.Rahner, Alltägliche Dinge (Einsiedeln [6]1966); außerdem den Aufsatz von P.Steeman in diesem Heft.

[13] K.Rahner, Im Heute glauben (Einsiedeln [2]1966) 21.

[14] Ausführlich: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, 259–267.

[15] Vgl. ebd. II/2, 153ff, 161ff.

[16] Vgl. dazu die zahlreichen Arbeiten Y.Congars über die notwendige Dienstgesinnung in der Kirche. Vgl. auch K.Rahner, Vom Sinn kirchlicher Hierarchie (Freiburg 1966).

[17] Vgl. K.Rahner, Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 46–58.

[18] Vgl. dazu J.B.Metz, Gott vor uns: Ernst Bloch zu Ehren (Frankfurt 1965) 227–241; ders., Verantwortung der Hoffnung: Stimmen der Zeit 91 (1966).

[19] Vgl. dazu K.Rahner, Experiment Mensch. Theologisches zur Selbstmanipulation des Menschen: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für M.Müller, hrsg. von H.Rombach (Freiburg 1966) 45–69.

[20] Vgl. A.Camus, Fragen der Zeit (Reinbek bei Hamburg 1960) 74.

[21] Für die konkrete pastorale und katechetische Arbeit seien zwei neuere Veröffentlichungen empfohlen: E.Feifel, Die Glaubensunterweisung und der abwesende Gott (Freiburg 1965); K.Tilmann, Das Glaubensgespräch mit Andern (Würzburg 1966).

KARL LEHMANN

Geboren am 16.Mai 1936 in Freiburg i.Br., 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Freiburg i.Br., München und Gregoriana, doktorierte in Philosophie 1962, ist Lizentiat der Theologie seit 1964. Als Assistent von Karl Rahner arbeitet er auch mit an: Lexikon für Theologie und Kirche und Handbuch der Pastoraltheologie.

Jacques Loew

Der persönliche seelsorgliche Kontakt mit dem Ungläubigen

«Der Tor spricht in seinem Herzen: es gibt keinen Gott»,[1] einen solchen Ungläubigen gibt es natürlich immer, doch ist es in den seltensten Fällen der, der dem Seelsorger in seiner normalen Amtstätigkeit begegnet.

Doch in den Worten der Brautleute, die ihren Pfarrer nicht bitten, bei der Spendung des Ehesakramentes im Namen der Kirche anwesend zu sein, sondern bloß eine Zeremonie erbitten, und die, wenn sie sich persönlich mit dem Priester gut verstehen, zugeben, daß Gott und der Glaube an ihn für sie ohne Bedeutung und ohne Interesse ist; in dem Gespräch vor der Taufe eines Neugeborenen, bei dem der Vater erklärt, das ginge seine Frau an und sei nicht seine Sache; in den täglichen Berührungen und Begegnungen, bei denen die Religion als «überholt» erklärt wird, – in all diesen ganz gewiß außerordentlich zahlreichen Nuancen, kehrt immer die gleiche Grundeinstellung wieder: Gott interessiert nicht.

Wie es Madeleine Debrel in einer kurzen Zusammenfassung der dreißig Jahre ihres Lebens, die sie im Atheismus verbracht hatte, feststellt, ist es das Verhältnis Mensch-Materie, das praktisch die Aufmerksamkeit unserer Zeitgenossen gefesselt hält:

«Dieses Verhältnis entsteht in einem totalen Schweigen Gott gegenüber. Durch eine seltsame Unterschiebung nimmt die Schöpfung den Platz des Schöpfers ein. Dieses Schweigen alarmiert uns nicht. Eine gewaltige Gefahr kommt ganz geräuschlos auf die Kirche zu: die Gefahr einer Zeit, einer Welt, in der Gott nicht mehr geleugnet, verjagt, sondern ausgeschlossen wird, in der er undenkbar geworden ist...»[2]

Im allgemeinen tritt der Ungläubige dem Priester gegenüber, wie er einem Angestellten oder einem Beamten gegenübertritt, zur Erfüllung einer Formalität: das heißt, es kommt dabei gar nicht auf die menschliche Persönlichkeit an, wenn man nur auf eine möglichst einfache Weise erhält, was man verlangt. Manchmal ist es der Priester, der den ersten Schritt tut, indem er vorspricht wegen eines Kindes, das den Katechismusunterricht besuchen soll, oder ganz einfach im Rahmen eines seelsorglichen Hausbesuches. Kommt der Priester dann gegen Ende eines anstrengenden Tages oder wenn gerade eine interessante Fernsehsendung im Gange ist, so wirkt er wie ein Eindringling, und das Gespräch ist kaum leicht. Oder aber wenn die Begegnung innerhalb der bürgerlichen Gemeinde zustandekommt, anläßlich einer gemeinsamen sozialen Aktion oder im Rahmen eines Verbandes, dem Gläubige wie Ungläubige angehören, ziehen das Arbeitsvorhaben, die Organisation oder das gemeinsame Ziel alle Bemühungen auf sich. Weniger schwierig und auf einer besseren gemeinschaftlichen Basis entwickeln sich die Begegnungen bei dem Priester, der zusammen mit seinen Arbeitskameraden eine manuelle Arbeit tut, oder auch durch das Nachbarschaftsverhältnis innerhalb eines Wohnviertels. Doch das werden Ausnahmefälle bleiben, die außerhalb der gewöhnlichen seelsorglichen Kontaktmöglichkeiten liegen.

Man muß sich damit abfinden: Die ideale, in einer entspannten Situation erfolgende, von keinerlei Doppeldeutigkeit belastete Begegnung des Priesters mit dem Ungläubigen gibt es nur selten; und das ist vollkommen normal, da für einen der beiden Teile Gott alles ist, während er für den anderen keine Bedeutung hat, ja ihn langweilt.

I. Wie lassen sich «amtliche» Kontakte zu echt menschlichen Beziehungen machen?

Alles, was von nah oder fern künstlich wirkt, das heißt irgendwelche Kunstgriffe von seiten des Priesters, klingt falsch und wird sowohl von Gott als

von dem Ungläubigen verurteilt. Das Suchen oder Kultivieren von künstlichen Anknüpfungspunkten ist fruchtlos, sobald es zur Methode eines «Interesses auf Kommando» wird, – und das mit Recht. Der Priester, der bewußt oder unbewußt zeigen will, daß er nicht nur «ein halber Mensch» ist (und wer hat noch nie diese Versuchung gespürt?) wird vielleicht blenden, doch worauf kann das hinführen? Höchstens auf ihn selbst, aber nicht auf den Herrn.

Und doch ist es durchaus ein Mensch, den der Ungläubige zunächst entdecken muß, denn wenn er letztlich dem Wort Gottes begegnen soll, dann geschieht diese Begegnung durch einen Menschen, einen Menschen, der glaubt.

Damit ist gesagt, wie wichtig der Mensch, das Menschliche, in dem sich entspinnenden Dialog ist. Dazu aber muß der Ungläubige im Priester einen Menschen entdecken können, der von Natur aus allem Schönen, Großen, Edlen, in den Wissenschaften, der Kunst, den Entdeckungen und der Technik mit Aufgeschlossenheit gegenübersteht; einen Menschen, der die Gefühle der Gerechtigkeit, der berechtigten Empörung dem Bösen gegenüber, des Mitempfindens mit dem Leid teilt, kurz: einen Menschen der Hoffnung und im besten Sinne des Wortes einen Menschen mit Herz.

Doch dazu bedarf es gewisser Voraussetzungen: Ihre Liebe, wenn es sich um Brautleute handelt, – seine Vaterschaft und seine Verantwortungen, wenn es ein junger Vater ist, – die Gerechtigkeit und Solidarität, wenn man einem ideal gesinnten Gewerkschaftler gegenübersteht, – der Ursprung des Menschen oder der Welt, wenn man mit einem Geist zu tun hat, den diese Dinge bewegen, – das alles sind Ausgangspunkte, an die der Dialog anknüpfen kann.

Dann kann der Priester sagen, was sein Glaube an diesen großen Wirklichkeiten stärkt oder weiterführt – oder heilt. Doch eine Falle droht dabei, nämlich die, Gott einzuschließen, ihn zu verkleinern auf das Format unserer Probleme und unsere menschlichen Maße. Gewiß, Gott ist «gegenwärtig im Ereignis» – Gerechtigkeit, Liebe, Engagement, Kosmos –, doch ist er nur Gott, wenn er unsere geläufigen Rahmen und Kategorien sprengt; er ist immer derjenige, «der über alles hinaus, was wir bitten und denken, überschwenglich mehr tun kann gemäß der in uns wirkenden Kraft...»[3] Hier liegt ein Raum der Größe und des Mysteriums. Und der Priester muß davon so sehr durchdrungen sein, daß selbst durch die Aufmerksamkeit hindurch, die er den Sorgen, Anliegen und Bestrebungen seines Gesprächspartners entgegenbringt, dieser Raum sichtbar wird und in Erscheinung tritt. Worauf es hier ankommt, ist der nötige menschliche Takt und eine Tiefe und Echtheit des Interesses, das keineswegs unehrlich ist, weil es der Begegnung vorausgeht; doch vor allem ist es eine Fähigkeit, voll Liebe (la benevolentia!) zuzuhören, was der Gesprächspartner sagt, nach Mariens Beispiel, die «alle diese Dinge getreu bewahrte und in ihrem Herzen erwog».

Ein Priester, der in Brasilien erst seit einigen Wochen in einer Fabrik arbeitete, hatte in der Zeit noch keine Gelegenheit gehabt, seinen Arbeitskameraden zu sagen, was er war. Sie kannten ihn nur als den «Dreher Paolo» und erfuhren erst am Tage, nachdem er einem tödlichen Unfall zum Opfer gefallen war, von seinem eigentlichen Beruf. Nachdem der erste Augenblick der Überraschung vorüber war, sagten sie: «Ach, jetzt begreifen wir, weshalb er so aufmerksam uns gegenüber war und so gut zuhören konnte» und verbanden so ganz spontan diese Eigenschaft, die sie beeindruckt hatte, mit dem Priesteramt ihres Kameraden.

In all dem handelt der Priester als Mensch, als Nächster seines Bruders. Dieser ganz reale Unterbau muß zunächst vorhanden sein, und seine Qualität kann eine episodische, bisweilen durch äußere Umstände herbeigeführte Berührung zu einer Begegnung machen, von der man zumindest das Andenken an einen Kontakt bewahrt, der auf beiden Seiten Spuren hinterlassen hat. Ein Hausarzt kann Nächster seines Patienten sein; ein überlasteter Arzt in der Poliklinik oder einem überbelegten Krankenhaus läuft, auch wider Willen, Gefahr, nur noch ein Heiltechniker zu sein. Ebenso muß der Priester genug Verfügbarkeit und Spielraum besitzen, um sich «mit freuen und mit weinen zu können». Dazu aber braucht es Zeit und das läßt sich nicht in Kollektivprogramme einbauen.

II. Die Berufsarbeit des Priesters

Die Gemeinschaft mit dem Ungläubigen den Menschen und Dingen gegenüber ist alles andere als idyllisch. Mag es sich nun um einen Sakramentenempfang handeln, um eine Entscheidung, die zu treffen ist, um die maßgebliche Ausrichtung einer gemeinsamen Aktion, – jeden Augenblick zeigen sich unweigerlich die herrschenden Verschiedenheiten.

Hier werden die Forderungen seines Berufs den

Priester nicht selten zu den Anliegen oder Bestrebungen des Ungläubigen in Gegensatz bringen. Das ist der schmerzliche Augenblick für den Priester, in dem er, wie Paulus in Athen, sagen hört: «Darüber wollen wir dich ein andermal hören», oder in dem er selbst einem Menschen etwas verweigern muß, der diese Verweigerung nicht begreifen kann.

Doch geschieht offenbar durch all die Schwierigkeiten, die an der Arbeit des Priesters als solcher haften, zumindest etwas Positives: ein Gewahrwerden der wahren Dimension des Priestertums. Ein Handwerker, selbst wenn er ein anspruchsloses Handwerk ausübt, gilt als tüchtig, wenn er sich seiner Tätigkeit vollauf bewußt ist und sie von Grund auf beherrscht, so daß er sich dafür begeistern kann und den Drang verspürt, sie anderen zu erklären. Ebenso verhält es sich beim Priester. Selbst wenn man seinen Glauben keineswegs teilt, kann man in ihm dennoch den leidenschaftlichen Diener des Heiligen finden, einen Mann, der ergriffen ist von der Suche nach Gott, der seine bleibenden Entdeckungen mitteilen möchte, – den Mann der Religion, den Mittler, den «pontifex», das heißt den, der Brücken baut von der Erde zum Himmel und vom Himmel zur Erde.

Man war mit der Erwartung gekommen, jemanden zu finden, der eine Formalität erfüllt. Doch nun stößt man unausweichlich auf etwas vollkommen anderes: auf einen Mann, der sich auf dem Boden der Bibel bewegt wie der Techniker einer Raffinerie zwischen seinen Destilliertürmen und seinen Krack-Anlagen; der weiß, was hier geschieht, was das alles bedeutet, und sich noch mehr auf das Wort verläßt als der Ingenieur auf seine Berechnungen. Wodurch er hervorragt, ist nicht seine Gelehrsamkeit, sondern sein Hören auf den Herrn.

Er ist kein Mann, der seine Kirche vorführt wie eine Schmetterlingssammlung oder einen anatomischen Atlas, sondern vielmehr ein lebendiger Mensch, der sein Leben aus diesem Organismus mit seinen vielfältigen Funktionen empfängt und sich selbst als Glied dieser Kirche vorstellt. Und wenn man ihm die Fehler oder Krankheiten dieses Organismus entgegenhält, erahnt man in ihm den Mann, der über das Versagen der Menschen und die Treue Gottes nachgedacht hat.

Worauf es ankommt, ist nicht zunächst das Thema der Diskussion, sondern der Mensch, den der Ungläubige leben sieht; der Mensch, der sich seines Glaubens sicher und dabei durch und durch bescheiden ist; weder ein Werber für eine Gruppe noch ein Propagandist irgendeiner Ideologie, sondern ein Mann, der nach dem Maße seiner persönlichen Fähigkeiten das Depositum, das Glaubensgut, weitergibt, – in dem Sinne des Pauluswortes: «Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch überliefert habe...»[4] – und das «mit unermüdlicher Geduld und darauf bedacht, zu unterweisen», wie es Paulus seinem Schüler Timotheus empfiehlt.

Hier hängt die seelsorgliche Begegnung vor jeder Frage der Lehre «von dem Weg (ab), der alle übertrifft»: von der Liebe, die der Priester in diese Kontakte hineinzulegen versteht.

Nachdem wir eben Madeleine Debrel zitiert haben für die Definition des Unglaubens, soll sie hier noch einmal bemüht werden, um zu sagen, was die Begegnung mit der Güte vollbringen kann:

«Nichts auf der Welt wird uns die Güte Christi geben, außer Christus selbst. Nur dann werden wir Zugang zum Herzen unseres Nächsten gewinnen, wenn wir Christus Zugang zu unserem Herzen gewährt haben, – sonst niemals!

Die Güte des Herzens Christi, die von ihm geschenkt wird, ist für das ungläubige Herz eine Vorahnung Gottes selbst.

Sie birgt für das ungläubige Herz den unbekannten Geschmack Gottes und macht es empfänglich für die Begegnung mit ihm. Sie ist für den Ungläubigen ungewohnt und gebunden an jenes ungewohnte Absolute, das Gott für ihn ist. Sie erweckt und durchforscht die schlummernden Kräfte seines Herzens, Kräfte, die ihm unbekannt waren und die er nun in sich als lebendige Wirklichkeit entdeckt. Sie «sympathisiert» mit dem, was im Herzen des Ungläubigen an der verborgensten Stelle liegt, zugleich aber auch am meisten geeignet ist, sich innerlich und insgeheim Gott als einem Möglichen zuzuwenden.»[5]

III. Der Mensch der Gewißheiten

Hier muß noch ein Punkt unterstrichen und eine Falle vermieden werden. Wenn der Ungläubige verschwommene Ideen über den Glauben der Kirche hat, so hat er doch über die vielfältigen Fragen sprechen hören, die von den Christen von heute vor dem Konzil, während des Konzils und nach dem Konzil aufgeworfen wurden. Abgesehen von den Entstellungen, die bisweilen eine politische Leidenschaft mit sich bringt, gibt es soviele «Probleme», die auf den Geist einstürmen, sobald man von der Religion spricht: der Papst, die Bischöfe,

die Kurie, die Priester und ihr Zölibat, der Ökumenismus, die Begegnung mit den Marxisten, die Atombombe, die Ehescheidung und die «Pille», die sozialen Stellungnahmen des Episkopates, das Schema XIII, kurzum: alles was – berechtigtermaßen oder nicht – zu dem allgemeinen aggiornamento gehören muß.

Für den Ungläubigen aber überschwemmen alle diese Probleme in ihrer verwirrenden Vielfalt, wenn sie als Probleme aufgeworfen werden, das Wesentliche der Erlösungsbotschaft. Hier gibt uns das Wort des Psalms 12[6]: «Errette uns, Herr, denn die Gewißheiten verschwinden aus der Menschensöhne Mitte», den Schlüssel für die missionarische Haltung der Welt ohne Gott gegenüber: Wenn es eine Chance gibt, heute Werkzeug Gottes den Indifferenten gegenüber zu sein, dann in dem Maße, in dem Gewißheiten sozusagen ganz natürlich aus dem Priester hervorströmen, und zwar Gewißheiten, die sich auf den unerschütterlichen Fels Gottes und des Glaubens gründen.

Was werden wir dem Indifferenten bringen, wenn wir mit ihm – selbst wenn es auf seine Einladung hin geschieht – über die unter Christen diskutierten Themen sprechen? Im äußersten Falle wird er, wenn er wahrhaft guten Willens ist, anerkennen, daß die Kirche sich modernisiert («aber tut sie das nicht aus Furcht, ihre Anhänger zu verlieren?»); doch von da aus werden niemals die hauptsächlichsten Wahrheiten des Glaubens, *die* Wahrheit, die bewirkt, daß man Christ *ist*, emporsteigen und aufgehen.

Nein, der Ungläubige, der Indifferente, kann auf der Ebene der tiefsten Regungen seiner Seele auch durch das beste aggiornamento nicht erreicht werden: Das «Umdenken» (*μετάνοια*) wird niemals von da her kommen. Vielmehr ist es unerläßlich, daß wir, zur gleichen Zeit wie das Konzil die Welt mit der Kirche aussöhnt, und eben weil es dies tut, noch stärker auf die wesentlichen Wahrheiten setzen und Verkünder von Gewißheiten sind, anstatt Menschen, die Probleme wälzen, welche normalerweise in die fachliche Zuständigkeit von Spezialisten fallen.

Eine unerwartete Bestätigung dieser Überzeugung erhielt ich von Karl Barth, der in einem Interview zu seinem 80. Geburtstag erklärte:

Einem Pastor, der heute sein Amt anträte, würde ich sagen: Um Zeuge zu sein, muß man wissen, wovon man Zeugnis geben soll. – Häufig glauben die Pastoren, sie hätten das Evangelium in ihrer Tasche; ihr Denken kreist um die Frage: «Wie» soll man das Evangelium vorlegen? Nach meiner Meinung aber ist die große Frage nicht das mehr oder minder zeitgemäße, mehr oder weniger liturgische, mehr oder weniger philosophische «Wie», sondern das «Was». Sie müssen etwas Befremdliches, Überraschendes bringen, und das Evangelium ist eine befremdliche Sache. Doch um es zu entdecken, bedarf es einer intensiven Arbeit...

...In früheren Zeiten stellte sich das Evangelium unter der Form des Gesetzes dar, heute als Botschaft der Freiheit...

Doch ist es heute vielleicht schwierig zu begreifen, daß diese Freiheit eine Freiheit im Gehorsam ist. Heute schwankt man und wird getrieben. Aber schwanken und getrieben werden ist nicht frei sein, sondern bedeutet Gefangener aller Wogen und Winde sein. Was uns heute halten kann, ist nur die Gemeinschaft der Heiligen und keine politische oder soziale Gemeinschaft mehr.

Man fliegt heute zum Mond oder hinter der Rückseite des Mondes her; doch das ändert nicht viel an unserer menschlichen Situation. Es darf nicht sein, daß die, welche eine Verantwortung in der Kirche haben, sich in der Zeit oder im Raum verlieren, vielmehr müssen sie sich auf die Wirklichkeit des lebendigen Gottes konzentrieren: das ist es, wessen die Menschen bedürfen.[7]

Was letzten Endes den ganzen Kontakt erhellen und durchleuchten muß, ist ein übernatürlicher Realismus, der Gott, seinem Heilsmysterium, dem Herrn und dem Menschen selbst die Transzendenz wiedergibt. Was den Indifferenten vor die entscheidende Frage stellt, ist nicht, wie wir die Probleme lösen, sondern der Umstand, daß er im Priester einen Menschen getroffen hat, der dem Mann im Gleichnis ähnlich ist, welcher den Schatz im Acker gefunden hat und nun «voll freudiger Erregung...» hingeht. Das ist die Haltung, durch die der Priester mit seinem Glauben «ansteckend» wirken kann: daß der Schatz, den er selbst eines Tages gefunden hat, ihn voll Freude sein läßt, so sehr, daß diese Freude zum unvergleichlichen Wesensmerkmal des Schatzes selbst wird.

Ein Konvertitenehepaar, Patenkinder von Léon Bloy, analysiert in bewundernswerter Weise, was die Begegnung mit einem Menschen, der aus den Gewißheiten lebt, bei seinen Mitmenschen bewirken kann, die von Problemen bestürmt werden:

«Die Möglichkeit haben, Zeugen des Lebens eines Menschen zu sein, in dem, in dessen Alltagsleben – gleich dem Atem in einem Leib – wir die Inkarnation der ganzen dunklen Wirklichkeit des

Glaubens sehen konnten! Natürlich haben wir darüber nachgedacht, uns Fragen gestellt und Bücher gelesen, die Probleme des Glaubens und der katholischen Religion behandeln. Doch nur ein Mensch von Fleisch und Blut, der mitten in die harte Wirklichkeit des Alltags hineingestellt ist und aus Gott lebt wie eine Pflanze vom Licht, konnte uns von der Lebenskraft überzeugen, die im Katholizismus enthalten ist und unserem Verlangen, das uns vorantrieb, Gestalt geben.

... Nachdem wir einmal die Schwelle von Menschen wie Bloy überschritten hatten, wurde alles, was wir in dieser Welt kannten, aller Reichtum des Lebens, die materielle Existenz, die Menschen, die Dinge – irreal und erschien uns vollkommen künstlich. Nun aber gewann im gleichen Augenblick alles seine authentische, echte, vollkommen einfache Wahrheit.»[8]

Die beiden von Pierre und Christine van der Meer hervorgehobenen Voraussetzungen fassen in ausgezeichneter Weise zusammen, was der persönliche seelsorgliche Kontakt mit dem Unglauben sein kann, und was wir auf diesen Seiten zu sagen versuchten:

... Ein Mensch von Fleisch und Blut, der mitten in die harte Wirklichkeit des Alltags hineingestellt ist: das heißt, der voll Aufmerksamkeit den Dingen und den Menschen zugetan ist, der Feinfühligkeit und Aufgeschlossenheit besitzt, der fähig ist, an allen Dingen leidenschaftlich Anteil zu nehmen, die das Leben der Menschen ausmachen.

... der von Gott lebt wie eine Pflanze vom Licht. – Das sind Jacques Maritains Gedanken, wenn er seinerseits von Léon Bloy spricht, der auch ihm Pate gestanden hat: «Was er ihnen entdeckte, läßt sich nicht wiedergeben; die Zartheit der christlichen Bruderschaft und jenes Erzittern vor Erbarmen und Furcht, das (ihn) einer Seele gegenüber, einer von der Liebe Gottes gezeichneten Seele gegenüber ergriff.»[9]

Gewiß, wir begegnen nicht oft Menschen wie Pierre und Christine van der Meer, wie Jacques und Raïssa Maritain, und wir sind keine Léon Bloy! Doch können wir hoffen, wir könnten einen anderen Weg beschreiten, um, wenn auch nur aus der Ferne, die Tatsache Gottes den Ungläubigen vorzustellen?

[1] Ps 14.
[2] M. Debrel, Nous autres, gens des rues (1966) 275, Anm. 1.
[3] Eph 3,20.
[4] 1Kor 11,23.
[5] M. Debrel aaO. 294.
[6] Der Psalm ist nach dem französischen Zitat übersetzt, da die geläufigen deutschen Übersetzungen das Stichwort «Gewißheit» an dieser Stelle nicht haben. (D. Übers.).
[7] Interview, das Karl Barth am 10. Mai 1966 anläßlich seines 80. Geburtstages gab: Soepi, 12. Mai, 15, 3 und 4.
[8] P. van der Meer de Walcheren, Rencontres (Paris 1961) 152–153.
[9] J. Maritain (Introduction), Pages de Léon Bloy (Paris 1951).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JACQUES LOEW

Geboren am 31. August 1908 in Clermont-Ferrand, Mitglied der Mission Ouvrière Saints Pierre et Paul, 1939 zum Priester geweiht. Er ist der Verantwortliche der Mission Ouvrière Saints Pierre et Paul und Konsultor im Sekretariat für die Ungläubigen, er veröffentlichte: Foi vivante, hommes d'aujourd'hui.

Paul Matussek

Zur Predigt im Blick auf den verdrängten Unglauben im Gläubigen

I. VORKLÄRUNGEN DER VERWENDETEN GRUNDBEGRIFFE

Bei dem von der Schriftleitung vorgeschlagenen Thema bedarf es zunächst der Klärung der Frage, was unter «Verdrängung» (Repression) im glaubenden Zuhörer verstanden werden soll. Denn der Begriff der Verdrängung, ursprünglich von Freud zur Kennzeichnung für bestimmte klar umrissene psychische Mechanismen geprägt, wird heute auch außerhalb seiner engen Bedeutung verstanden und gibt dadurch Anlaß zu manchen Mißverständnissen.

Die Phänomene der Verdrängung und Zurückdrängung

Gewöhnlich, auch in der modernen Pastoral- und Moraltheologie, wird unter Verdrängung ein Vorgang verstanden, den der Psychoanalytiker als «Zurückdrängung» bezeichnet (Suppression). Es handelt sich dabei um ein mehr oder weniger bewußtes Beiseiteschieben eines Bewußtseinsinhaltes. Der Betreffende hat also eine, wenn auch noch so unklare Kenntnis von dem, was er beiseite schiebt. Illustrativ für diesen Vorgang im pastoral- und moraltheologischen Bereich sind etwa die «sündhaften» Vorstellungen («delectationes morosae») die jedem bekannt sind und die jeder nach Kräften aus seinem Vorstellungsbereich eliminieren soll.

Von dieser Zurückdrängung ist die eigentliche Verdrängung zu unterscheiden. Sie verläuft unbewußt. Damit soll gesagt sein, daß der Einzelne von seiner Verdrängung nichts weiß, weder von dem Vorgang noch seinem Inhalt. Bestimmte Instanzen der Persönlichkeit leisten diese Arbeit zum Schutz des Ichs «automatisch». Dabei unterscheidet die Psychoanalyse zwischen mehr und weniger starker Verdrängung. Gemessen wird die Stärke der Verdrängung gewöhnlich an dem Widerstand, den der Analytiker verspürt, um an verdrängtes Material heranzukommen. Aber die psychoanalytische Situation ist nicht die einzige Möglichkeit, Verdrängtes in das Bewußtsein eintreten zu lassen. Zustände, die die Ich-Zensur schwächen (z. B. Krankheit, Erschöpfung, Schlaf) oder den Druck des Verdrängten verstärken (z. B. bestimmte «Versuchungssituationen»), können verdrängte, d. h. dem Bewußtsein bisher unbekannte Inhalte in das Bewußtsein eintreten lassen. Nicht nur für den Arzt und Psychotherapeuten, sondern auch für den Pastoral- und Moraltheologen ist in gewisser Hinsicht die Verdrängung interessanter als die Zurückdrängung. Sie ist nämlich der Vorgang, der leicht zu pathogenen Konstellationen führen kann (nicht muß), während es sich bei der Zurückdrängung um die mehr oder weniger bewußten Anstrengungen ohne allzu entscheidende pathogene Konsequenzen handelt.

Der verdrängte Unglaube

Was nun den Inhalt der Verdrängung betrifft, so soll es sich hier bei unserem Thema um den Unglauben handeln. Unter «Unglaube» ist hier nicht das polare Gegenstück zur Glaubensfunktion als einer dem Menschen wesensmäßig inhärenten Fähigkeit verstanden – der Ausfall einer solchen Glaubensfähigkeit ist nur in schwer pathologischen Grenzfällen denkbar – sondern der *materiale* Unglaube. Mit anderen Worten: Der Unglaube, der bestimmte Inhalte, z. B. Gott oder die Lehre der Kirche, ablehnt. Es muß noch betont werden, daß ein solcher verdrängter Unglaube sowohl eine sittliche Schuld implizieren kann, als auch in einer Haltung bestehen kann, die noch vor einer eigentlich subjektiv zu verantwortenden Entscheidung liegt, aber doch für jenen Glauben gefährdend ist, der in freier Entscheidung vollzogen werden muß. So

wichtig natürlich auch diese Unterscheidung ist, so können hier beide Arten dieses verdrängten Unglaubens zusammen betrachtet werden, da der Einfluß der Predigt auf beide Arten sich erstreckt.

Wie ein solcher Unglaube verdrängt wird und wie die Konsequenzen einer solchen Verdrängung aussehen, läßt sich nicht generell schematisierend darstellen. Die individuelle Lebensgeschichte und die zur Verdrängung führende Lebenssituation müssen bekannt sein, um ein so komplexes Phänomen wie das des Glaubens bzw. Unglaubens zu begreifen.

Anstelle einer Systematik sei daher ein Fall geschildert, der eine Form des verdrängten Unglaubens verständlich machen kann. Ein zweiunddreißigjähriger Priester fühlte seit Jahren immer stärker den Drang, während des Gebetes, aber auch bei der Messe, obszöne Gedanken und Gotteslästerungen auszusprechen. Als alle religiösen Anstrengungen zur Überwindung der Schwierigkeiten nichts nutzten, kam er schließlich nach manchen Bedenken in eine psychotherapeutische Behandlung. Nach eineinhalb Jahren Therapie war die Symptomatik verschwunden. Uns kommt es hier auf den Unglauben an, der in der Persönlichkeit des Priesters tief verankert war, von dem er aber nichts wissen wollte. Er erlebte sich vielmehr als einen gläubigen Menschen, dem der Satan die bedrängenden und verrückten Worte eingab. Es dauerte zunächst eine Zeit, bis er nicht den Teufel für seine Symptome verantwortlich machte, sondern seine Krankheit. Schon diese Vorstellung verschaffte ihm insofern eine gewisse Erleichterung, als er sich als Person nicht verantwortlich zu fühlen brauchte. In der Therapie änderte sich aber auch dieses Selbstverständnis allmählich. Der Patient mußte erkennen, daß weder der Satan noch eine personfremde Krankheit ihm diese Gotteslästerungen auferlegte, sondern er selbst es war. Er konnte sich allmählich eingestehen, daß hinter seiner bewußten Glaubensbemühung auch ein tiefer Unglaube steckte. Je mehr er diesen Unglauben in sich realisierte, desto freier wurde er und konnte eine freie Entscheidung für den Glauben und sein Priestertum vollziehen.

Mit dieser Skizzierung soll zwar nicht gesagt sein, daß der Unglaube allein die Ursache der Neurose war. Keine Neurose steht auf so engem Boden, daß sie nur von *einer* Seite aus (etwa Sexualität, Unglaube, Aggression oder dergleichen) zu begreifen ist. Die Zwangsneurose, wie im geschilderten Fall, dürfte auch eher die Ausnahme als die Durchschnittsregel für die Dynamik des verdrängten Unglaubens sein. Wohl aber spielt das Zulassen-Können des verdrängten Unglaubens eine nicht geringe Rolle im therapeutischen Prozeß. Wir haben diesen Fall absichtlich erwähnt, um darzustellen, daß auf einen derartigen verdrängten Unglauben mit solchen pathologischen Konsequenzen die Prediger kaum einen Einfluß haben. Hier können nur individuelle therapeutische Maßnahmen helfen.

Gläubiges Selbstverständnis und versteckter Unglaube

Schon eher ist die Predigt für den verdrängten Unglauben bei jenen Gläubigen von Bedeutung, die ich in der Diskussion mit dem katholischen Moraltheologen Egenter[1] näher beschrieben habe. Es handelt sich um jene nicht geringe Zahl von Kirchenbesuchern, die sich als gute Katholiken erleben. Sie erfüllen ihre kirchlichen Pflichten ohne große Schwierigkeiten. Wenn man ihnen von außen vorhält, daß ihr Glaube nicht allzu tief ihr Leben beeinflusse, weil zu eklatante Widersprüche zwischen ihrem Leben, vor allem hinsichtlich der Liebe, und ihrem Glaubensbekenntnis stünde, sind sie meistens nicht sehr überrascht. Sie betonen dann gern, daß sie sich keiner schweren Schuld bewußt seien, distanzieren sich auch von den schweren Sünden ihrer engeren und weiteren Umgebung, gestehen auch gerne ein, daß sie keineswegs vollkommen seien und wohl auch nicht werden könnten. Mit dieser Feststellung gehen sie dann aber über ihren inneren Widerspruch hinweg. Auf der einen Seite ein gläubiges Selbstverständnis, auf der anderen ein versteckter Unglaube, der gerade darum nicht erkannt wird, weil alle «Glaubensregeln» scheinbar treu erfüllt werden. Der Psychotherapeut sieht nur selten solche Menschen in seiner Praxis. Denn ein verdrängter Unglaube auf Grund einer ideologischen Haltung führt im allgemeinen nicht zu medizinisch relevanten Symptomen. Man begegnet als Arzt solchen Menschen meistens nur indirekt, z. B. über bestimmte Symptome bei ihren Kindern.

II. FORDERUNGEN AN DIE PREDIGT

Wenn man auf Grund dieser – psychotherapeutisch gesehen minimalen – Erfahrung sich fragen wollte, wie der Einfluß der Prediger hier eine Rolle spielen könnte, so wäre u. a. vielleicht vor allem daran zu denken, daß diese Menschen sich in ihrer fehlerhaften Glaubenshaltung durch den Prediger sehr oft bestätigt fühlen. Die Einflußmöglichkeiten sind

sicherlich sehr mannigfaltig. Zunächst sei das Problem am Beispiel des Verhältnisses von konkreter Sittlichkeit und verstecktem Unglauben dargestellt.

Der Anruf des in der konkreten Sittlichkeit latenten Unglaubens

Weil der Hörer der Predigt in seinem sittlichen Leben durch diesen Anruf der in allen ihren Handlungen als unfehlbar vorausgesetzten Kirche sich doch nicht wirklich in Frage gestellt und bedroht fühlt, lebt er moralisch zu beruhigt und verdrängt so den in seiner konkreten Sittlichkeit latenten Unglauben. Man kann dem nicht einfach entgegenhalten, die Kirche predige doch die sittlichen Normen und zeige so den Widerspruch auf, der zwischen diesen Normen und dem wirklichen Leben des durchschnittlichen Gläubigen besteht. Diese Predigt ist nur zu oft so, daß sie ja den Hörer nicht wirklich beunruhigt, ihn nicht wirklich in seinem Gewissen trifft. Es wird zu oft so gepredigt, daß man die genannte Differenz eben doch als «normal» und im Grunde unvermeidlich und daher nicht wirklich beunruhigend empfindet. Die Predigt handelt zu viel von Einzelforderungen, die konkret nicht als Forderung einer radikalen Glaubensentscheidung empfunden werden. Noch weniger wird in der durchschnittlichen Predigt deutlich, daß sittliche Wohlanständigkeit selbst sogar zum Mittel werden kann, um sich selbst und der Umwelt seine tieferliegende Ungläubigkeit zu verbergen.[2]

Bekenntnis der Sündigkeit und des Unglaubens in der Kirche

In nicht wenigen Predigten wird dem Gläubigen die Kirche lediglich als unwandelbar irrtumsfreie Gestalt gezeigt. Die theologische Unterscheidung, die der Kirche Irrtumslosigkeit nur für bestimmte definierte Lehrsätze zubilligt, tritt manchen Menschen gar nicht oder nur unklar entgegen. Demzufolge nimmt der Gläubige auch alles das als irrtumsfreies, unwandelbares Glaubensgut oder legitimes christliches Leben in der Kirche an, was gelegentlich nicht mehr ist als eine Privatmeinung oder -haltung des Predigers und des Durchschnitts des Kirchenvolkes, oft sogar eine – theologisch und moralisch gesehen – falsche.

Der Beitrag des Predigers zur Verdrängung des Unglaubens dürfte also da zu sehen sein, wo die Predigt dazu beiträgt, den Unglauben auch in der Kirche selbst zu verdrängen statt ihn zu überwinden. Die Beschreibung der Kirche als eine durchgängig gläubige Institution entspricht weder den Tatsachen noch dem, was heute eine nüchterne und kritische Theologie offen zu sagen wagt.[3] Die Kirche weiß zwar um ihre Sündhaftigkeit, kennt auch die Divergenz der Glaubensüberzeugungen vor einer offiziellen Lehrentscheidung und wird sich – jedenfalls theoretisch – auch bewußt, daß es in ihr die Sünde und mit der Sünde irgendwie immer auch Unglaube gibt. Vom Standpunkt des Zuhörers aber reicht das theoretische Wissen um die Sünde und den darin irgendwie implizierten Unglauben in der Kirche nicht aus, um dem Gläubigen die Konfrontation mit dem eigenen Unglauben zu ermöglichen. Im Gegenteil: Die Rede von der generellen Sündhaftigkeit, die auch den Glauben nicht ausnimmt, führt eher zur Kaschierung der relevanten Probleme.

Eingeständnis der Angefochtenheit des Predigers

Ähnlich wie der konkrete verdrängte Unglaube in der offiziellen Kirche muß auch der konkrete verdrängte Unglaube des Predigers selbst wenigstens so weit zum Durchbruch kommen, daß der konstante Kirchgänger nicht den Eindruck bekommt, im Prediger gäbe es nicht auch die ständige Gefahr des Unglaubens. Man könnte allerdings dagegen fragen, wie ein Glaubensverkünder den Glauben predigen solle, wenn er von seinem eigenen «Unglauben» spricht? Würde er sich nicht dadurch unglaubwürdig machen? Die Angst, die aus solchen Fragen spricht, dürfte gerade ein schwerwiegender Grund für die Verdrängung des Unglaubens sein. Der «Gläubige» wird dann aber durch solche Haltung unvermeidlich den Eindruck gewinnen, der vorbildliche Glaube sei derjenige, der den Unglauben in sich nicht kennt. Er erhält dann den Eindruck, er müsse den Unglauben in sich verdrängen, falls er sich zur Gemeinschaft der Gläubigen, aus welchen Gründen auch immer, rechnen will.

Gefahr der Verkennung des Unglaubens

In der Predigt wie in der religiösen Erbauungsliteratur wird häufig auf Ungläubige hingewiesen, die kurz vor ihrem Tode zur Kirche zurückfinden und somit ihren verdrängten Unglauben im Angesicht des Todes realisieren und überwinden. Weniger häufig werden die nicht weniger zahlreichen Beispiele gezeigt, wo nach einem «gläubigen» Le-

ben der verdrängte Unglaube vor dem Tode sich Luft macht. Es wurde oben schon erwähnt, daß Verdrängungsmechanismen durch Krankheit und Schwächezustände aufgehoben werden können. Solche Zustände des körperlichen Verfalls werden oft vor dem Sterben durchgemacht. Es kann daher sein, daß in diesem Zustand ein lebenlang verdrängter Unglaube elementar durchbricht. Wer solche Menschen häufig beobachtet hat, wird sich sicherlich auch darüber Gedanken machen, wie ein solcher Umbruch am Ende eines so «frommen», «gläubigen» und «vorbildlichen» Lebens möglich ist.

Erst heute wird die Pastoral-Theologie allmählich aufgeschlossener für solche Beobachtungen und sie werden nicht einfach den unergründlichen Ratschlüssen Gottes zugeschrieben. Man fragt heute nach den psychologischen Gründen solcher Phänomene und stößt dabei unter Zuhilfenahme der Tiefenpsychologie auf den verdrängten Unglauben. Das Wissen um die psychologische Bedeutung solcher Erscheinungen soll den Prediger offen machen für den eigenen «Unglauben» und ihn veranlassen, diesen insoweit in die Predigt einzubeziehen, daß der unter der Kanzel Stehende erfahren kann, daß auch der Priester ständig um seinen Glauben zu ringen hat. Denn auch dem Priester ist ja der Glaube nicht als unveränderter Besitz gegeben. Ein General-Vikar erzählte mir einmal, daß die ungläubigen Priester der Diözese diejenigen seien, die auf der Kanzel und im Beichtstuhl am «linientreuesten» sich verhielten. Er wollte damit sagen: Gerade die, denen man von außen schon eher ihre existente Ungläubigkeit ansieht, gaben keinen Anlaß zur Beanstandung.

Notwendige Entwicklung des individuellen Glaubenslebens

Neben der Rücksicht der Predigt auf den verdrängten Unglauben in solchen Menschen, die von ihrem Unglauben nichts wissen, müßte man auch an solche Christen denken, die den Unglauben nur «zurückdrängen». Sie spüren den Unglauben in irgendeiner Weise, versuchen aber so damit fertig zu werden, daß sie sich mit diesem Unglauben nicht näher konfrontieren. Die Angst vor dem Unglauben ist nicht so stark wie bei der ersten Gruppe, aber für die Glaubensentwicklung doch von Gewicht. Solche «Zurückdrängungen» kommen bei bestimmten Entwicklungsphasen des Glaubens vor. Eine neue Glaubensgestalt, die sich anbahnt, wird zuerst nicht als Glaube, sondern als Unglaube empfunden. Menschen mit diesen Schwierigkeiten haben es schwer, zu begreifen, daß die konkrete Gestalt des eigenen Glaubens sich im Laufe des Lebens ständig zu ändern hat.

Dieses Entwicklungsgesetz des Glaubens ist kein überflüssiger Luxus, den sich bestenfalls einige Intellektuelle leisten können, sondern eine psychologische Notwendigkeit in jedem Menschenleben. Wer meint, den Glauben seiner Kindheit bis zum Grabe durchhalten zu können bzw. zu müssen, gleicht etwa dem Ehemann, der annimmt, daß das Bild, das er von einer Frau in der Kindheit erworben hat, z. B. an der Mutter, ausreicht, um der eigenen Ehefrau für immer liebend gerecht werden zu können. Das Festhalten von Vorstellungen, die auf einer Entwicklungsstufe sinnvoll, in einer anderen aber nicht mehr sachadäquat sind, braucht zwar nicht zu schweren Krankheitssymptomen zu führen. Es führt aber zu Konflikten, die sich bis tief in den Bereich des Glaubens auswirken. Ein solcher Glaube wird wegen seiner Entwicklungshemmung nicht in jene Tiefen vorstoßen, die für ein «Leben aus dem Glauben» notwendig sind.

Der Unglaube, der an der Schwelle einer Entwicklungsstufe des Glaubens steht, ist nicht die einzige Möglichkeit, durch die sich der Gläubige in eine Lage versetzt fühlt, das ihm als Unglaube Erscheinende zurückzudrängen. Wir können auf andere Möglichkeiten leider hier nicht eingehen.

Zusammenfassung

Für die Predigt scheinen sich ganz allgemein folgende Konsequenzen zu ergeben:

1. Sie muß eine Breite haben, in der der Zuhörer seine eigenen Glaubensnöte wiederfinden kann.

2. Sie muß eine Tiefe haben, durch die die Angst abgebaut wird, man müsse notwendig Gott in der Phase des «Unglaubens» verlieren.

3. Sie muß sich und der Kirche gegenüber so ehrlich und demütig sein, daß auch der gläubige «Ungläubige» spürt, die Kirche sei eine Gemeinschaft, in der auch für ihn Platz sein kann.

[1] R. Egenter/P. Matussek, Ideologie, Glaube und Gewissen (München [2]1965).

[2] Es wird hier natürlich nicht bestritten, daß es sittliche Fehlhaltungen geben könne, die abstrakt den Begriff des Unglaubens im theologischen Sinn nicht implizieren (vgl. D 837). Aber hier kommt es darauf an, daß in der Konkretheit des Lebens sittliche Fehlentscheidungen eben doch eine innere Dynamik auf eigentlichen Unglauben im theologischen Sinn hin haben, daß dies gerade heute der Fall ist,

weil der Glaube in der heutigen Gesellschaft nicht durch eine öffentliche allgemeine Überzeugung gestützt wird, so daß eine sittliche Entscheidung oder Haltung gegen die Prinzipien des Glaubens sich viel leichter und rascher als früher auch in wirklichen Unglauben hinein entwickelt. Dieser ist nicht weniger wirksam, wenn er zurückgedrängt oder sogar verdrängt bleibt.

[3] Vgl. dazu K. Rahner, Gerecht und Sünder zugleich; Kirche der Sünder; Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 262 bis 276; 301–320; 321–347. Zum Begriff «Unglaube» vgl. J. B. Metz, Der Unglaube als theologisches Problem: Concilium 1 (1965) 484 bis 492; vgl. ders., Unglaube II: LThK X (Freiburg [2]1965) 496–499.

PAUL MATUSSEK

Geboren am 1. Februar 1919 in Berlin, studierte an den Universitäten Berlin und Heidelberg, doktorierte in Philosophie 1944 und in Medizin 1946 und ist Professor für Neurologie und Psychiatrie an der Universität München. Er veröffentlichte: Ideologie, Glaube und Gewissen (1965) und ist Mitarbeiter an: Confinia Psychiatrica.

Vincenzo Miano

Die Aufgaben des Sekretariates für die Nicht-Gläubigen

Ich halte es für meine Pflicht, im voraus darauf aufmerksam zu machen, daß diese Darstellung der Aufgaben des Sekretariates für die Nicht-Gläubigen nur ein bescheidener Versuch sein kann: 1. in Ermangelung eines amtlichen Dokumentes, das Strukturen und Zuständigkeiten dieses neuen Sekretariates festlegt, verschiedenen Texten von einiger Autorität, die irgendwie diesen Fragenkreis berühren, einige Angaben zu entnehmen; 2. eine provisorische Bilanz aus einer etwas mehr als einjährigen Erfahrung zu ziehen. Die Errichtung dieses Sekretariates durch Papst Paul VI. wurde amtlich bekanntgegeben im Osservatore Romano vom 9. April 1965; mit dieser Bekanntgabe war eine kurze Notiz verbunden, aus der hervorging, daß der Heilige Vater die Leitung des Sekretariates dem Erzbischof von Wien, Kardinal König, anvertraue.

Seitdem hatte der Papst verschiedentlich die Gelegenheit, an diese Institution zu erinnern – zum letzten Mal im Motu proprio vom 3. Januar 1966, durch das er einige postkonziliare Kommissionen einsetzte. Doch hat er dabei in keinem Falle nähere Angaben über Aufgaben und Pflichtenkreis des Sekretariates gemacht. Man muß daher, wenn man die Gedanken des Papstes kennenlernen will, auf die Enzyklika über den «Dialog», die Enzyklika «Ecclesiam Suam» zurückgreifen.

I. MOTIVE DER EINLADUNG ZUM DIALOG

a. Der Gedanke des Papstes

In «Ecclesiam Suam» formuliert Paul VI. «die Beweggründe, welche die Kirche dazu veranlassen, diesen Dialog anzuregen, die Methoden, nach denen er vonstatten gehen soll, und die Ziele, die dabei angestrebt werden sollen». Dieser Dialog ist hier – darauf sei ausdrücklich aufmerksam gemacht – als «ein Mittel zur Ausübung der apostolischen Sendung» verstanden, die das Wesensmerkmal aufweist, daß sie «mit großer Ehrlichkeit und Klarheit unsere Lehre ausspricht und sie den Einwänden wie auch der langsamen Assimilation von seiten der Gesprächspartner» darbietet. Doch gehört zu den Wesensmerkmalen dieser Sendung auch eine sorgfältige Berücksichtigung historischer, lokaler und persönlicher Gegebenheiten und Umstände, die jedoch niemals dazu führen darf, daß die Treue zum Dogma und zur Morallehre der Kirche verletzt wird, daß man einer falschen Irenik oder einem verderblichen Synkretismus verfällt. Die Forderung des Dialogs ergibt sich aus dem Dogma der Menschwerdung, da die Träger der Botschaft Christi die menschliche Wesenheit und Bedingtheit derer zu teilen haben, an die sie sich wenden, das

heißt: aller Menschen guten Willens innerhalb und außerhalb der Sphäre der Kirche. Diese ist sich der «überwältigenden Neuheit der modernen Zeit» bewußt, bewahrt aber zugleich die zuversichtliche Gewißheit, daß sie ein Wort besitzt, welches für alle gilt.

Der Papst zeichnet in diesem Zusammenhang drei konzentrische Kreise auf: Der erste, am weitesten gespannte, umfaßt die gesamte Menschheit, den gesamten Bereich, in dem «der Mensch danach sucht, sich selbst und die Welt zu begreifen». Die Kirche begegnet dieser Universalität mit einem Herzen, das für die tiefen Sehnsüchte und neuen, erhabenen Bestätigungen des menschlichen Genies offen ist. «Wir sind nicht die Kultur und Zivilisation, doch sind wir ihre Vorkämpfer.» Beispiele für diesen Dialog der Kirche mit der modernen Welt in der jüngsten Vergangenheit sind die Enzyklika Pacem in terris von Johannes XXIII., die Ansprache Pauls VI. vor der UNO und die Konzilskonstitution «Gaudium et Spes» über die Kirche in der heutigen Welt.

Bei dem Dialog der Kirche mit der Welt betrachtet Paul VI. die Leugnung Gottes als Hindernis, um so mehr als die ideologischen Systeme, die Gott leugnen, sich häufig mit ökonomischen, sozialen und politischen Systemen identifizieren, welche die Kirche unterdrücken, wie dies vor allem für den atheistischen Kommunismus gilt. Obwohl in Situationen dieser Art der Dialog nahezu unmöglich ist – und faktisch herrscht an seiner Stelle Schweigen –, gibt es doch von seiten der Kirche keine hindernden Schranken für die Menschen, und eine Diskussion bleibt immer möglich für den, der die Wahrheit liebt.

Zusammen mit der Bestätigung und Verteidigung der Religion nennt Paul VI. eine andere wichtige Aufgabe hinsichtlich des Atheismus: «Es geschieht nicht ohne eine pastorale Erwägung, wenn wir im innersten Denken des modernen Atheismus nach den Beweggründen seiner Unruhe und seiner Leugnung suchen.» Sie sind sehr komplex und vielschichtig, «was uns zur Vorsicht in ihrer Einschätzung veranlaßt und uns besser instand setzt, sie zu widerlegen». Er erinnert auch an die Unterscheidung, die Johannes XXIII. macht – zwischen den Lehren, die ein für allemal definiert bleiben, und den Bewegungen, die von diesen ausgehen und selbst tiefgehenden Wandlungen ausgesetzt sein können.

b. Erklärungen des Präsidenten des Sekretariates

Die Meldung von Radio Vaticana vom 12. April 1965, sowie die ersten von Kardinal König gegebenen Interviews (KIPA: 8. April und 15. Mai), heben die Notwendigkeit hervor, das Phänomen des heutigen Atheismus und die Probleme, die er dem religiösen Bewußtsein des Christen aufgibt, zu studieren und darüber nachzudenken: Dem Sekretariat liegt es absolut fern, irgendeinen Kreuzzug zu organisieren, auch nicht gegen den militanten Atheismus; es beabsichtigt einzig und allein, die Religion in das soziale Leben hineinzustellen und praktisch nach den Möglichkeiten für einen Dialog zu suchen. Das setzt natürlich ein ernsthaftes Studium des Phänomens des Atheismus in allen seinen Dimensionen und die Kenntnis seiner verschiedenen Spielarten (praktischer, doktrinärer, militanter) voraus. – In seinem Interview, das er während der letzten Konzilssession A. Cavallari vom «Corriere della Sera» (24. Oktober 1965) gewährte, äußert sich der Kardinal folgendermaßen: «Studium und Kenntnis bedeutet Verständnis und Achtung. Also keinerlei Kampf gegen die Einzelmenschen. Doch das Verständnis und die Achtung bedeuten nicht Unklarheit und Verwirrung. Ziel des Sekretariates ist es, die Grenzen des Bereiches für den Dialog zu suchen und zu umreißen.» Die Teilnahme an Konferenzen und Tagungen dient eigens diesem Ziel: nicht einfache Anerkennung der gemeinsamen Werte, das heißt Dialog als Einverständnis, sondern vielmehr Untersuchung des Problemes des Menschen und der Religion. Angesichts der Verschiedenartigkeit der Situationen müssen diese Untersuchungen auf regionaler Ebene erfolgen, durch Studiengruppen unter Leitung der Bischöfe, die Mitglieder des Sekretariates sind, das seinerseits den Informationsaustausch zwischen den verschiedenen Teilen der Kirche sicherstellt. Der zeitgenössische Atheismus ist vielleicht das Problem Nummer 1 der Kirche von heute. Dialog bedeutet, daß wir uns gedrängt wissen, die Motive, aus denen Gott und Mensch zueinander in Konkurrenz zu stehen scheinen, und weshalb man dabei dem Menschen den Vorzug gibt, tiefer zu verstehen.

c. Die Bedeutung der Konzilsdekrete

Von höchster Bedeutung für die Tätigkeit des Sekretariates ist die pastorale Konstitution «Gaudium et Spes», deren Paragraphen 19–21 (die Kommission hatte deren letzte Redaktion dem Sekretariat

anvertraut) vom Atheismus und der Haltung der Kirche ihm gegenüber handeln: «Zwar verwirft die Kirche den Atheismus bedingungslos, stellt sich aber dennoch ohne Hintergedanken auf den Standpunkt, daß alle Menschen, Gläubige wie Ungläubige, sich für den gerechten Aufbau dieser Welt einsetzen müssen, in der sie gemeinsam leben; das aber ist zweifellos nicht möglich, ohne einen loyalen und klugen Dialog.» An dieser Stelle besitzt, wie mir scheint, der Begriff «Dialog» eine Bedeutung, die von der in «Ecclesiam Suam» verschieden, wenn auch damit zusammenhängend ist, das heißt: er wird im Sinne einer Prüfung der Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen Gläubigen und Ungläubigen auf allgemein menschlicher Ebene verstanden. Die Loyalität und die Klugheit, die für diesen Dialog wesentlich sein müssen, haben das Ziel, die Gefahr der Verwirrung und Unklarheit auszuschalten, die sich sehr leicht einstellt, wenn die Gesprächspartner von ganz verschiedenen Positionen ausgehend dieselben Begriffe, jedoch mit verschiedener Bedeutung gebrauchen – und ferner der Gefahr zu begegnen, daß der Dialog zu einem Werkzeug für ihm wesensfremde Zwecke und Absichten gemacht wird.

d. Konkrete Verpflichtungen des Sekretariates

Zum Abschluß des ersten Punktes läßt sich, wie mir scheint, zusammenfassend folgendes über die Aufgaben des Sekretariates sagen:

1. Das Sekretariat soll die Kenntnis und das Studium der verschiedenen Formen des Unglaubens fördern (man kann unter diesem Wort sowohl den systematischen Atheismus, als auch den Agnostizismus und praktischen Indifferentismus verstehen, so daß letztlich nach diesem Verständnis des Begriffes alle diejenigen Ungläubige sind, die weder ideell noch in der Praxis des Lebens irgendeiner Religion anhängen): ein Studium, das dazu bestimmt ist, die tieferen Beweggründe der Indifferenz Gott gegenüber oder des Zweifels an ihm und der Leugnung seiner Existenz herauszufinden, also ein Studium, das sich nicht allein mit den historischen Entwicklungen und Erscheinungsformen sowie den Problemen der Lehre auseinandersetzt, sondern auch mit den psychologischen Voraussetzungen und Gegebenheiten.

2. Das Sekretariat soll andrerseits die pastoraltheologische Überlegung fördern mit dem Ziel, das Christentum so darzustellen, daß es auf das dem heutigen Atheismus zugrundeliegende Sehnen und Trachten antwortet, unter Berücksichtigung der Erfahrungen, die gegenwärtig auf diesem Gebiet gesammelt werden.

3. Es soll den Hirten und Gläubigen in der Kirche das Ergebnis und die Schlußfolgerungen aus dieser Untersuchung und dieser Überlegung zur Kenntnis bringen, ebenso wie die Ergebnisse der pastoralen Erfahrungen.

4. Es soll, wo man es mit organisierten Gruppen zu tun hat, die konkreten Möglichkeiten für einen Dialog prüfen – und zwar in dem doppelten Sinne: einer Gegenüberstellung der Lehre – nicht polemisch, sondern mit dem Ziel, Vorurteile auszuräumen und einander besser kennenzulernen – und eines gemeinsamen Suchens nach Übereinstimmungen auf der menschlichen Ebene, die es möglich machen, daß Gläubige und Ungläubige ohne alle Unklarheiten und ohne Hintergedanken für den Aufbau einer besseren Welt zusammenarbeiten.

II. ENTWICKLUNG DER BISHERIGEN ARBEIT

a. Grundlegende Strukturen

Wie hat das Sekretariat dieser Zielsetzung gerecht zu werden gesucht? Es ging an erster Stelle um die Schaffung eines Minimums an Organisation. Von Anfang an war entschieden, daß ihr tragender Pfeiler eine Gruppe von Bischöfen sein würde, die zusammen die verschiedenen Teile der Kirche repräsentierten: einzelne Konferenzen oder jeweils eine kleine Zahl von benachbarten Bischofskonferenzen, die unter gleichen oder ähnlichen Umständen lebten. Im Verlaufe der letzten Konzilssession und auf Vorschlag des Präsidenten, der die Leiter der Konferenzen konsultiert hatte, wurden dreiundzwanzig Bischöfe (heute sind es vierundzwanzig) vom Heiligen Vater ernannt, mit einem «biglietto» des Staatssekretariates. Diese bilden zusammen mit dem Präsidenten die Versammlung der Stimmberechtigten, die jeweils auf Einladung des Präsidenten zusammentritt. Die ersten Versammlungen haben während der letzten Konzilstage stattgefunden. Die Bischöfe, die Mitglieder des Sekretariates sind, haben außerdem die Aufgabe, Kontakte mit dem Episkopat der verschiedenen Länder zu halten und Gruppen von Spezialisten und Wissenschaftlern, das heißt sozusagen örtliche Sekretariate, zu schaffen und in eigener Person oder durch Beauftragte ihres Vertrauens dabei den Vorsitz zu führen.

Die hauptsächlichen Mitarbeiter der Bischöfe sind die Konsultoren. Bisher sind vom Heiligen Stuhl mehr als fünfzig ernannt, die nach einem zweifachen Grundsatz ausgewählt wurden: nach ihrer wissenschaftlichen Kompetenz und im Hinblick auf die Repräsentation der verschiedenen Situationen und Länder. Die Mehrzahl von ihnen hat daher ihren Wohnsitz außerhalb von Rom. Die Bischöfe haben die Befugnis, weitere Mitarbeiter heranzuziehen und sich auf Universitäten und andere wissenschaftliche und pastorale Institutionen zu stützen. Je nach Größe der verschiedenen Länder können auch mehrere Arbeitsgruppen oder mehrere solche Zentren geschaffen werden.

Vorgesehen ist ferner die Berufung einer Anzahl nicht-katholischer Konsultoren. Generell ist, sowohl auf der Ebene des Gesamtunternehmens als auch in lokalem Rahmen, unter recht glücklichen Vorzeichen eine brüderliche Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und Gemeinschaften angelaufen. Sowohl zum Ökumenischen Rat in Genf als auch zu einzelnen konfessionellen Gruppen sind Kontakte hergestellt worden. Sind doch die Fragen und Probleme, die heute durch den Atheismus und den Laizismus (die allgemeine Säkularisierung) aufgeworfen werden, allen Christen gemeinsam – das heißt nicht allein den Christen, sondern letztlich allen Menschen, die ehrlich um die Zukunft der religiösen Werte in der Menschheit besorgt sind.

b. Gegenwärtige Zuständigkeiten

Das Zentralsekretariat – bestehend aus dem Generalsekretär und einigen Mitarbeitern – befaßt sich vornehmlich mit der Herstellung von Kontakten zu den katholischen Universitäten und Höheren wissenschaftlichen Instituten durch Zusendung von Fragebogen und -listen, um auf diese Weise den Stand der bisher geleisteten wissenschaftlichen Arbeit auf diesem Gebiet kennenzulernen und sich über die Pläne für die nächste Zukunft zu informieren. Es ist daran gedacht, diese Zusammenarbeit mit katholischen Wissenschaftlern weiter auszubauen. Ganz besonders hat man sich bemüht, bei den kirchlichen Universitäten in Rom ein Studienzentrum für die Erforschung des modernen Atheismus zu errichten. Das heißt ganz allgemein hat sich das Sekretariat zum Ziel gesetzt, durch einen geregelten Kontakt mit der Kongregation der Seminare und Universitäten zu erreichen, daß bei der Reform der kirchlichen Studien die Bedeutung der Probleme des zeitgenössischen Atheismus gebührend berücksichtigt werden. Zur Erleichterung der gegenseitigen Information zwischen den verschiedenen Teilen der Kirche hat das Sekretariat mit der Veröffentlichung eines (einstweilen im Vervielfältigungsverfahren hergestellten) Bulletins begonnen, das zugleich mit Nachrichten und Berichten von Tagungen auch die eine oder andere Untersuchung veröffentlicht. Es wäre wünschenswert, darüber hinaus eine internationale Zeitschrift zu besitzen, die unmittelbar für den Dialog mit den Ungläubigen geöffnet ist. Das Bulletin geht an die bischöflichen Mitglieder, die Präsidenten und Sekretäre der Bischofskonferenzen, die Konsultoren und sonstigen Mitarbeiter. Zur Einleitung des Dialoges selbst hat das Sekretariat die Einladungen angenommen, durch einen Beobachter oder seine amtlichen Vertreter an internationalen Studientreffen zwischen Gruppen von Gläubigen und Ungläubigen teilzunehmen; in Zukunft wird es seinerseits weitere derartige Begegnungen organisieren, wenn sich die Gelegenheit dazu bietet. Vor allem aber sucht es durch die Mitarbeit seiner eigenen Experten die theologischen Fundamente, Normen und Modalitäten für den Dialog im Interesse einer fruchtbaren Entwicklung und seiner konkreten Nah- und Fernziele zu studieren. Es ist klar, daß der Dialog in seinem weitest gespannten Ausdruck Werk der Gesamtkirche und jedes einzelnen Christen – seinen jeweiligen Verantwortungen entsprechend – sein muß. Das Sekretariat kann dabei nur die Aufgabe haben, dazu beizutragen, daß der Dialog auf seine eigentlichen Ziele hin gelenkt wird. Dabei schließt es aus seinem Zuständigkeitsbereich jede Art von zeitlich-weltlichem Engagement aus.

Wie zu Anfang unseres Beitrages festgestellt, befindet die gesamte Arbeit sich derzeit noch im Versuchsstadium, und die gegenwärtig dem Sekretariat zugewiesenen Aufgaben, können durchaus noch korrigiert und weiterentwickelt werden: usus docebit!

Übersetzt von Karlhermann Bergner

VINCENZO MIANO

Geboren am 28. Juni 1910 in Canicatti (Italien), Salesianer Don Boscos, 1934 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Pisa und Gregoriana, doktorierte in Theologie 1941. Er war Professor für Fundamentaltheologie und Philosophie, ist jetzt Sekretär im Sekretariat für die Nicht-Gläubigen. Er veröffentlichte: Problemi di Gnoseologia e Metafisica und ist Mitarbeiter an: Divus Thomas und Salesianum.

Erwin Adler

Grundlinien der atheistischen Propaganda-literatur im Ostblock

Einleitung

Die atheistische und antireligiöse Literatur spielt im Ostblock eine nicht zu unterschätzende Rolle. Das politische und wirtschaftliche System der Staaten, die sich die Verwirklichung des Kommunismus zum Ziel gesetzt haben, beruht auf einer weltanschaulich materialistischen Grundlage. Die weltanschauliche Grundlage des Kommunismus bildet die Philosophie des Marxismus-Leninismus, der dialaktische und historische Materialismus. Der Marxismus-Leninismus als bewußt materialistische Philosophie steht in einem Gegensatz zur Religion, die eine rein materialistische Interpretation der Welt und der menschlichen Gesellschaft ablehnt. Dieser Gegensatz von marxistisch-leninistischer Philosophie und Religion findet seinen Ausdruck in der umfassenden atheistischen und antireligiösen Literatur im Ostblock.

In diesem Bulletin wird nur die atheistische und antireligiöse Literatur der Sowjetunion behandelt, da die anderen Ostblockstaaten auf diesem Gebiet kaum bedeutendere originelle Beiträge aufweisen können; im wesentlichen verfügen sie nur über Übersetzungen aus dem Russischen.

Der *erste Teil* des Bulletins befaßt sich mit den wichtigsten Vertretern des sowjetischen Atheismus und ihren Werken, mit den grundlegenden Handbüchern zu den Fragen des Atheismus und der Religionskritik, den Nachschlagewerken und atheistischen Zeitschriften. Der *zweite Teil* ist dem Aufweis der Grundlinien der sowjetischen atheistischen und antireligiösen, antichristlichen und antikirchlichen Propaganda-Literatur gewidmet. Im *dritten Teil* des Bulletins schließlich wird versucht, einen kritischen Beitrag zum Problem des östlichen Atheismus zu liefern.

I. Der östliche Atheismus in seinen Hauptvertretern und im Spiegel des antireligiösen östlichen Schrifttums

Die atheistische und antireligiöse, antichristliche und antikirchliche Literatur im Ostblock hat in dem knappen halben Jahrhundert ihres Bestehens unvorstellbare Ausmaße angenommen. Eine kaum mehr übersehbare Flut von Propagandabroschüren, Zeitschriftenaufsätzen und größeren Abhandlungen überströmte und überströmt die östlichen Leser; die atheistische und antireligiöse, antichristliche und antikirchliche östliche Literatur bildet schon ganze Bibliotheken. Hier werden nur diejenigen Autoren und Werke beziehungsweise Zeitschriften besprochen, denen eine größere Bedeutung zukommt.

Plechanow

Als der erste bedeutende Marxist in Rußland gilt Georgij Walentinowitsch *Plechanow*. In seiner um-

fangreichen schriftstellerischen Tätigkeit beschränkte er sich nicht nur auf Fragen der Philosophie und Geschichtswissenschaft, sondern er befaßte sich auch ausführlicher mit dem Phänomen der Religion. Seine religionskritischen Schriften erfreuen sich auch heute noch einer großen Publizität in der Sowjetunion, wovon unter anderem ihre großen Neuauflagen zeugen.

Als Marxist war Plechanow auch bewußter Materialist, und als solcher konsequenter Atheist. Die Religion ist für ihn eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, eine Widerspiegelung des gesellschaftlichen Lebens. Der Mensch bildet seine religiösen Vorstellungen nach dem Muster der vorgefundenen sozialen Ordnung; ihnen kommt kein Wahrheitsgehalt zu. Die Religion ist ein «Erzeugnis der falschen Auffassung von der Natur und der Gesellschaft».[1] Sie ist auf das engste mit dem *Animismus* verbunden, und zwar sowohl in ihrer Entstehung als auch in ihren am meisten entwickelten, höchsten Formen. Es gibt für Plechanow überhaupt keine Form der Religion, die nicht animistische Spuren aufweisen würde.[2] Die Religion ist «Glaube an geistige Wesen, die neben den körperlichen Dingen und neben den Naturvorgängen existieren».[3] Mit Hilfe dieses animistischen Glaubens versucht der Mensch, alle für ihn geheimnisvollen Naturvorgänge zu erklären. Auf einem höheren Entwicklungsniveau kommt zu diesem primitiven animistischen Element noch ein anderes, moralisches hinzu, so daß dann die Religion als ein Glaube an geistige Wesen, der mit der Moral verbunden ist und diese sanktioniert, aufgefaßt wird.

Die Gottesidee als Kernstück der Religion wird in ihrer Entstehung von Plechanow ebenfalls vom animistischen Standpunkt erklärt. Der primitive Mensch begann, sich mit den Erscheinungen seines inneren Lebens zu beschäftigen. Anhand der Traumerlebnisse, der Vorfälle von Bewußtlosigkeit und des Todes kam er zur Auffassung, daß in seinem Körper eine mit den Sinnen nicht feststellbare Seele wohnt. Von dieser Seelenauffassung gelangte er später zur Annahme der Existenz von nichtmateriellen, geistigen Wesen, die in der Natur neben den materiellen Körpern vorkommen und in ihr walten. Diese geistigen Wesen verwandelten sich dann in Götter. Mit dem Machtzuwachs einiger Menschen, die sich zuerst als Führer und dann als Herrscher der Gemeinschft aufwerfen, nimmt auch die Bedeutung der Gottesidee zu. Die Götter verlangen nach Opfern, erlassen Gebote und werden als Richter der Menschen angesehen. Am Ende beherrscht die Gottheit das Denken und Handeln der Menschen so sehr, daß ihr gesamtes Leben unter dem unentrinnbaren Einfluß der Gottesvorstellung steht. Gott tritt als der allmächtige Schöpfer und Herr der gesamten Natur, der Menschen und Geister auf, und er übt über alle auch das uneingeschränkte Richteramt aus.

Nach Plechanow besteht ein enger Zusammenhang zwischen den religiösen Vorstellungen und dem ökonomischen wie auch dem gesellschaftlichen Leben. In Abhängigkeit von den wirtschaftlichen Bedingungen des menschlichen Lebens, in Abhängigkeit von der Veränderung und der Entwicklung der wirtschaftlichen Bedingungen verändert und entwickelt sich auch das gesellschaftliche Leben, und mit diesem auch die religiösen Vorstellungen der Menschen. Als der Mensch der Natur hilflos gegenüberstand, betrachtete er die anderen Lebewesen als höher und mächtiger als sich selbst und schrieb ihnen göttliche Eigenschaften zu; so entstand der *Totemismus*. In den weiteren Epochen seiner Geschichte aber, als er lernte, der Natur Widerstand zu leisten und sich ihre Kräfte dienstbar zu machen, löste er sich von seinen totemistischen Vorstellungen und sah in den Tieren nicht mehr höhere Wesen, sondern er begann sie als Nahrungsspender oder Arbeitswerkzeuge zu gebrauchen. Auf diese Weise vergrößerte sich die Macht des Menschen über die Natur noch mehr. Im Zusammenhang damit bildet er seine Gottesvorstellungen nach seinem eigenen Bilde um – er anthropomorphisiert sie. Der Totemismus wird im Zusammenhang mit den ökonomischen Veränderungen durch *anthropomorphe Götter* verdrängt.

Die Religion und die Gottesidee spielen nach Plechanow in der menschlichen Geschichte eine *reaktionäre gesellschaftliche Rolle*. Die Religion sanktioniert die bestehenden Besitzunterschiede, sie unterstützt oder verursacht sogar die Aufspaltung der menschlichen Gesellschaft in Kasten und Klassen und droht denjenigen Individuen oder Gruppen, die sich gegen die soziale Ungerechtigkeit auflehnen, mit den härtesten Strafen im Jenseits. Aus diesem Grunde stellt die Religion ein oft unüberwindbares Hindernis für jede soziale Revolution und jeden sozialen Fortschritt dar. Plechanow ist der Auffassung, daß nicht wenige Priester vieler Religionen, die selber nicht an Gott glauben, den religiösen Glauben nur deshalb im Volke aufrechterhalten wollen, weil sie in ihm eine Stütze der sie dafür belohnenden herrschenden Klassen oder zumindest ein notwendiges Element jeder sozialen

Ordnung sehen. Die besonderen Angriffe Plechanows gelten in dieser Hinsicht der christlichen Geistlichkeit, die seiner Ansicht nach in der Geschichte Europas eine fast ausschließlich reaktionäre Rolle gespielt hat.

Lunatscharski

Eine eigenartige Position bezog unter den östlichen Religionskritikern der marxistische Philosoph, Dichter und Politiker Anatol *Lunatscharski*. Gemeinsam mit anderen russischen Marxisten vertrat er die Auffassung, daß der Sozialismus die Religion nicht bekämpfen, sondern mit ihr eine Verbindung eingehen müsse. Beim Studium der geschichtlichen Grundlagen des Marxismus wurde Lunatscharski vom hohen Gedankenflug der deutschen Idealisten tief beeindruckt, insbesondere von ihren Ansichten über die Religion. Bei den materialistischen Denkern fand er nur eine ablehnende Haltung gegenüber den religiösen Fragen. Er faßte deshalb den Vorsatz, das Verhältnis des wissenschaftlichen Sozialismus zur Religion zu revidieren. Er konfrontierte den Marxismus mit der Religion und versuchte, die gemeinsamen Züge und Merkmale hervorzuheben. Die Religion ist nach Lunatscharski ein Gedanken- und Gefühlskomplex, der den Gegensatz zwischen den Gesetzen des Lebens und den Gesetzen der Natur psychologisch löst.[4] Sie ist ein lebendiges Phänomen, das nie absterben wird, sondern sich immer wieder von einer Stufe auf eine andere erhebt. Der wissenschaftliche Sozialismus, der den Gegensatz zwischen den Gesetzen der Natur und den Gesetzen des Lebens löst, indem er den Sieg des Lebens über die Natur, die Unterwerfung der Naturkräfte durch die Vernunft verkündet, ist deshalb ebenfalls Religion, ja sogar das «letzte, zutiefst kritische, gereinigte und zugleich synthetische religiöse System».[5]

Die Religion entsteht im Menschen gemeinsam mit dem Bewußtwerden der eigenen Unvollkommenheit, mit dem Bewußtwerden des Gegensatzes zwischen dem Leben und der Natur, zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit. Der Mensch strebt danach, sein Leben zu erhalten. Da er dieses Ziel als schwaches Individuum nicht erreichen kann, entsteht in ihm der Gedanke vom Vorhandensein übernatürlicher Wesen, die der Natur nicht unterworfen sind. Als überindividuelles Element der Religion kam auf diese Weise der Glaube an Geister und Götter und der Glaube an die Unsterblichkeit des Individuums zustande. Der moderne Mensch glaubt nicht mehr an Geister und Götter, sondern nur an die durch die Erfahrung feststellbare Wirklichkeit. Die Erfahrung stellt aber nur zwei überindividuelle Größen fest: die Welt und die Menschheit, und diese beiden Größen bilden nun den überindividuellen Bestandteil der neuen Religion, der Religion des Sozialismus. Der Sozialismus stellt die Art, die Gattung höher als das Individuum; dadurch vervielfältigt er die Kräfte der Individuen. Aus diesem Grunde stellt der Sozialismus eine höhere Stufe der Religion dar. Der Sozialismus verlangt vom Menschen eine Sinngebung der Welt. Er enthält ein vom religiösen Standpunkt her gesehen neues Element: die Hoffnung, die Hoffnung auf den Sieg der Menschheit im Kampf mit der Natur.

Als Marxist ist Lunatscharski der Auffassung, daß sich die religiösen Vorstellungen der Menschen in Abhängigkeit von der wirtschaftlichen und sozialen Lage der Gesellschaft entwickeln. In der Urgemeinschaft waren die Götter nur die verstorbenen Angehörigen oder Stammesmitglieder. Als später Führer und Herrscher auftauchten und die soziale Struktur sich dadurch veränderte, nahmen auch die Götter Herrschereigenschaften an. Nach der Ablösung der Tyrannenherrschaft durch die aristokratische und dann durch die demokratische Gesellschaftsform nahmen auch die Götter humanere Züge an.

In der Kaste der Priester sieht Lunatscharski das institutionelle, konservative Element der Religion, in den Propheten hingegen die Verkörperung des Fortschritts. Die echten Propheten haben sich immer gegen die reaktionären Elemente der Gesellschaft gestellt und die Massen zum Kampf gegen diese aufgerufen. Von Zarathustra und Moses bis in die Jetztzeit weisen sie der Menschheit den Weg der Wahrheit. Sie opferten ihr eigenes Glück dem Glück der Menschheit auf und erwiesen sich dadurch als Verkünder einer echten Religiosität, da diese im Hinausgehen über sich selbst besteht. Den größten aller Propheten sieht Lunatscharski in dem Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus Karl Marx, da er seiner Meinung nach der Menschheit den wahren Weg zum Glück wies.

Lunatscharski bewundert die alten Formen der Religion wegen ihrer Schönheit. Er befürwortet die Aufnahme ihrer herrlichsten Mythen, die ja nur ein Ausdruck des ewigen Ringens der Menschheit mit der Natur sind, durch die neue Religion des Sozialismus. Christus ist zum Beispiel für Lunatscharski der vergöttlichte arbeitende Mensch, die

menschliche Arbeit, die zur Gottheit erhoben wurde – ähnlich verhält es sich beim Prometheus- und beim Herakles-Mythos.

Die eben geschilderten Gedanken Lunatscharskis übten auf die russischen Marxisten einen großen Einfluß aus. Es entstand unter ihnen die Bewegung der sogenannten Gottbildner, die bestrebt waren, den Marxismus mit der Religion zu versöhnen, ja den Marxismus selber in eine Religion zu verwandeln. Der Gott der neuen Religion, der Religion des wissenschaftlichen Sozialismus, sollte erst geschaffen werden (deshalb der Name im Gegensatz zu der Bewegung der sogenannten Gottsucher in Rußland). Zu ihnen gehörte auch der berühmte Schriftsteller Maxim Gorki.

Lenin

Gegen die Bestrebungen der Gottbildner unter den russischen Marxisten trat Wladimir Iljitsch *Lenin* auf. Er widmete eine Reihe von Aufsätzen den Fragen der Religion und nahm auch in seinen philosophischen Schriften zu diesen Problemen Stellung. Die Religion ist für ihn – ebenso wie für Marx und Plechanow – nicht ein selbständiges Phänomen, sondern sie steht in untrennbarem Zusammenhang mit den wirtschaftlichen Bedingungen der Gesellschaft. Sie entbehrt jeder objektiven Grundlage, ist lediglich ein Produkt der menschlichen Vorstellungskraft und als solches nur «abgeschmackter idealistischer Unsinn».[6] Sie wird durch die Ohnmacht des Menschen erzeugt. Bei den primitiven Menschen der Vorzeit lag die Wurzel der Entstehung der Religion im Kampf mit der feindlichen Natur; bei dem vom kapitalistischen Wirtschaftssystem ausgebeuteten Proletariat hingegen ist das Kapital und der Kampf gegen das Kapital, die im menschlichen Bewußtsein religiöse Vorstellungen hervorgerufen haben. Die Religion ist «eine Art geistigen Druckes, der überall und allenthalben auf den durch ewige Arbeit für andere, durch Not und Vereinsamung niedergedrückten Volksmassen lastet. Die Ohnmacht im Kampf gegen die Ausbeuter erzeugt ebenso unvermeidlich den Glauben an ein besseres jenseitiges Leben, wie die Ohnmacht des Wilden im Kampf mit der Natur den Glauben an Götter, Teufel, Wunder usw. erzeugt.»[7] Die Religion ist das Opium des Volkes, eine Art geistigen Fusels, ein «gereinigtes, verfeinertes Gift für die unterdrückten Massen».[8] Zwischen dem wissenschaftlichen Sozialismus und der Religion kann es deshalb für Lenin keine Versöhnung geben. Im Gegensatz zu Lunatscharski und seinen Anhängern sieht Lenin in der Gottesidee nicht die geringsten positiven Merkmale. In seinen Briefen an Maxim Gorki (Gorki zählte damals ebenfalls zu den sogenannten Gottbildnern und schrieb unter dem Einfluß der Ideen dieser Bewegung seine Erzählung «Die Beichte») bezeichnet er die Gottesidee sogar als – Nekrophilie: «Über das Gottsuchen sprechen, nicht zu dem Zweck, um sich gegen jede Teufel und Götter auszusprechen, gegen jede geistige Leichenbegattung (jeder Gott bedeutet Leichenbegattung, und mag es der reinste, idealste, nicht gesuchte sondern erschaffene Gott sein, das ist einerlei), sondern um einen blauen Teufel dem gelben vorzuziehen – das ist hundertmal schlimmer, als überhaupt nicht davon reden.»[9] Die neu konstruierte, reine Gottesidee ist für Lenin viel gefährlicher als die plumpen Gottesvorstellungen der primitiven Religionen, da man diese leichter entlarven, bekämpfen und für das Volk unschädlich machen kann als die erste. «Ein katholischer Pfaffe, der Mädchen vergewaltigt... ist gerade für die ‚Demokratie' weit weniger gefährlich als ein Pfaffe ohne Meßgewand, ein Pfaffe ohne plumpe Religion, ein von einer Idee erfüllter und demokratischer Pfaffe, der die Erschaffung eines Gottes predigt. Denn den ersten Pfaffen zu entlarven, zu verurteilen und wegzujagen ist leicht, den zweiten hingegen kann man nicht so einfach fortjagen – es ist tausendmal schwerer ihn zu entlarven, und kein ‚schwächlicher und wehleidiger' Spießer wird sich bereit finden, ihn zu ‚verurteilen'.»[10] Gott ist für Lenin nur ein Komplex von Ideen, die infolge der Niedergedrücktheit des Menschen durch die äußere Natur und durch die Klassenknechtschaft erzeugt wurden, und diese Ideen festigen diese Unterdrückung noch mehr und schläfern den Klassenkampf ein.

Unter dem Einfluß der Angriffe Lenins gab Lunatscharski seine «gottbildnerischen» Bestrebungen auf; das gleiche tat Gorki. Lunatscharski akzeptierte den von Lenin vertretenen Standpunkt in der religiösen Frage und nahm in Zukunft der Religion gegenüber ebenfalls eine feindliche Haltung ein. Nach dem Sieg der Bolschewiki übernahm er das Amt des Volkskommissars für Aufklärung (Kultus- und Unterrichtsminister) in der ersten Sowjetregierung. In seinen religionswissenschaftlichen Schriften vertrat er den offiziellen marxistisch-leninistischen Standpunkt.

Lenin befaßte sich mit dem Phänomen der Religion nicht nur rein theoretisch, sondern er legte

auch das *Verhältnis der Partei und des Staates zur Religion* fest. Der Staat hat der Religion gegenüber einen neutralen Standpunkt zu vertreten (wobei es natürlich zur völligen Trennung von Staat und Kirche kommen muß); die Partei wiederum als weltanschaulich auf die Philosophie des dialektischen und historischen Materialismus festgelegte Kampfgruppe kann sich der Religion gegenüber nicht neutral verhalten, sondern sie muß danach streben, die breiten Massen des Volkes im Geiste des Atheismus zu erziehen und alle Überbleibsel des religiösen Glaubens durch Aufklärung und wissenschaftliche Propaganda stufenweise zu beseitigen (diese Auffassung Lenins fand auch ihren Niederschlag in der sowjetischen Verfassung).

Jaroslawski

Zu den Hauptvertretern des sowjetischen Atheismus und der sowjetischen Religionskritik zählt Emilian *Jaroslawski*. Schon vor der Oktoberrevolution widmete er dem Kampf gegen die Religion verschiedene Schriften. In seinem «Soldatenkatechismus» bezeichnete er die Religion als Verbündete der politischen Machthaber; der Glaube an Gott diente nur dem Zweck, den ungebildeten Menschen einzureden, daß jede Herrschaft anerkannt und geduldet werden muß, da sie von Gott kommt. Das Hauptmotiv aller Kriege, auch der religiösen, ist nicht der Dienst gegenüber Gott, sondern reine Macht- und Besitzgier. Nach der Oktoberrevolution rief Jaroslawski den Verband der militanten Gottlosen der UdSSR ins Leben und übernahm das Amt des Vorsitzenden dieses Verbandes. Als Redakteur der Zeitschriften «Besboshnik» (Der Gottlose) und «Antireligiosnik» (Der Antireligiöse) verfaßte er eine Anzahl von Aufsätzen und Abhandlungen atheistischen und religionskritischen Inhalts. Unter seiner Initiative entstand in Moskau das Zentrale Museum für Religionsgeschichte, das später unter der Bezeichnung «Museum für Geschichte der Religion und des Atheismus» nach Leningrad verlegt wurde.

In den religiösen Institutionen, in den Kirchen und klösterlichen Gemeinschaften sah Jaroslawski unerbittliche Gegner des kommunistischen Gesellschaftssystems. In der Sowjetunion haben sie sich zwar seiner Meinung nach unter dem Zwang der Ereignisse der Macht der Arbeiterklasse gebeugt und verhalten sich der Sowjetmacht gegenüber loyal, in den nichtkommunistischen Ländern hingegen treten sie offen gegen den Sozialismus auf. Sie mißbrauchen die religiösen Vorstellungen und Gefühle der Bevölkerung, um mit Hilfe der Religion einen neuen Kreuzzug der kapitalistischen Staaten gegen die Sowjetunion vorzubereiten. In seiner Schrift «Wie Götter und Göttinnen geboren werden, leben und sterben» versucht er, die Religion in der Form einer vergleichenden Religionsgeschichte darzustellen und ihres übernatürlichen Inhalts zu entkleiden. Alle religiösen Vorstellungen wurden durch die Menschen selber hervorgebracht, alle Götter von den Menschen selber geboren. Unter den gleichen oder ähnlichen Bedingungen entstanden bei den verschiedenen Völkern die gleichen oder ähnliche religiöse Vorstellungen und religiöse Bräuche. Die Gestalt der Gottesmutter, die jungfräuliche Geburt, der Gottessohn, die Auferstehung, die Trinität – all das sind für Jaroslawski religiöse Mythen, deren Motive in vielen Religionen vorkommen oder anklingen; ja sie stehen in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander. In seinem Werk «Bibel für Gläubige und Ungläubige» versucht Jaroslawski, das Alte und das Neue Testament auf einen rein menschlichen Ursprung zurückzuführen. Die Bibel stellt eine Sammlung von Schriften dar, die in verschiedenen Zeiten von verschiedenen Autoren abgefaßt wurden; sie ist nur eine Zusammenfassung von Überlieferungen und Legenden des jüdischen Volkes und seiner Nachbarn. Der Inhalt der biblischen Bücher steht im Widerspruch zu den Erkenntnissen der Geschichts- und der Naturwissenschaften. Ein moderner, aufgeklärter Mensch kann die Bibel nicht als Gottes Wort auffassen.

Bontsch-Brujewitsch

Der Religionskritiker Wladimir *Bontsch-Brujewitsch* widmete sich besonders der Geschichte der religiösen Bewegungen in Rußland. Sein Interesse galt vor allem dem Zusammenhang zwischen den religiös-sozialen Bewegungen und dem politischen Klassenkampf. Er versuchte, die russischen Sekten für die Revolution zu gewinnen und vertrat die Auffassung, daß die russischen religiösen Bewegungen im Grunde gesehen nur ein Ausdruck der Klassenunterschiede und des Klassenkampfes sind. Sie müssen deshalb besonders beachtet werden, da sie einen Kampfgenossen für die Partei darstellen können. Unter dem Einfluß von Bontsch-Brujewitsch gab deshalb die Partei eine eigene Zeitschrift unter dem Titel «Rasswet» heraus, die unter den religiösen Gruppen nicht nur soziale und politische Ideen

verbreitete, sondern auf vorsichtige Weise versuchte, die Religion und den Glauben an Gott zu verdrängen. Die Bibel wurde zum Gegenstand kritischer Betrachtungen gemacht, das Christentum und die Autorität der Evangelien systematisch und geschickt untergraben; die Entstehung der Religion wurde den Lesern auf natürliche Weise erklärt. Die Partei sympathisierte zwar mit den religiös-sozialen Bewegungen, aber nicht mit der weltanschaulichen Grundlage dieser Bewegungen.

Systematische Lehrbücher des Atheismus

Die sowjetische atheistische und antireligiöse Literatur beschränkt sich nicht auf die Arbeiten der eben erwähnten bedeutenderen Atheisten, sondern sie weist auch eine Anzahl von *systematischen Lehrbüchern* auf, die den Fragen *des Atheismus und der Religionskritik* gewidmet sind. Das Institut für Philosophie bei der Akademie der Wissenschaften der UdSSR gab z. B. ein Lehrbuch unter dem Titel «Osnowy nautschnogo ateisma» (Grundlagen des wissenschaftlichen Atheismus) heraus, das systematisch das Wesen der Religion, ihre Entstehung und ihre einzelnen geschichtlichen Formen sowie das Wesen des Atheismus vom Standpunkt des Marxismus-Leninismus her gesehen zu erklären versucht. Die Religion und ihre Glaubensinhalte werden einer scharfen Kritik unterzogen und der Atheismus als «System von materialistischen, wissenschaftlich begründeten Anschauungen, die den Glauben an Gott oder an Götter, an übernatürliche Kräfte und überhaupt an jede Religion verwerfen»,[11] der religiösen Glaubenswelt gegenübergestellt. Die Religion steht in allen wichtigen Fragen im Widerspruch zu den wissenschaftlichen Erkenntnissen: in der Auffassung der Natur und ihrer Vorgänge, in den Ansichten über die Herkunft, das Wesen und das Ziel des menschlichen Lebens, in der Auffassung über die menschliche Gesellschaft, den Staat und die Geschichte. Das Lehrbuch setzt sich mit den angeblich unwissenschaftlichen, bürgerlichen Theorien über die Entstehung der Religion und des Gottesglaubens auseinander und versucht, dem Leser klarzumachen, daß nur der Atheismus, insbesondere der marxistische Atheismus, eine wissenschaftliche Antwort auf die wichtigsten Lebensfragen geben kann. Der Atheismus ist so alt wie die Religion. Gleich beim Auftauchen der Religion entstanden in einigen Menschen Zweifel an der Wahrheit der Religion und infolge dieses Zweifels auch der Atheismus. Im Verlauf seiner Geschichte nahm er verschiedene Formen an. Erst der marxistische Atheismus aber, der sich auf die neuesten Errungenschaften der Wissenschaft stützt, gibt eine befriedigende Antwort auf die mit dem Phänomen der Religion zusammenhängenden Fragen. Für den modernen Menschen kann die Religion keine Anziehungskraft mehr besitzen, und zwar sowohl ihrer Unwissenschaftlichkeit als auch der falschen religiösen Moral wegen; kommunistische Moral und religiöse Moral stehen in einem unversöhnlichen Gegensatz zueinander. Die kommunistische Partei ist deshalb bestrebt, gegen alle noch vorhandenen Überbleibsel religiöser Vorstellungen anzugehen und sie aus dem Leben der Gesellschaft zu entfernen. Diesem Ziel muß vor allem eine intensiv geführte atheistische und antireligiöse Propaganda dienen, die die moderne Wissenschaft für ihren Kampf gegen die Religion zu Hilfe nimmt.

Ein weiteres wichtiges atheistisches und antireligiöses Lehrbuch stellt das Werk «Sputnik ateista» (Begleiter des Atheisten) dar. In einzelnen Kapiteln befaßt es sich mit der Entstehung der Religion, den Hauptrichtungen der Religion (dem Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus, Judentum, dem Christentum und seinen Konfessionen sowie dem Islam), den heiligen Schriften der Religionen, den religiösen Festen und Bräuchen, dem Verhältnis von Religion und moderner Wissenschaft, von religiöser Moral und kommunistischer Moral sowie mit dem Verhältnis des kommunistischen Staates und der kommunistischen Partei zur Religion und zu den Kirchen. Im letzten Teil versucht das Werk anhand von Illustrationen den Inhalt der vorangegangenen Kapitel anschaulicher zu gestalten und zu belegen. Die Jenseitsvorstellungen der Primitiven, ihre magischen Handlungen werden geschildert, die Mythen und Götter der einzelnen Religionen anhand von Bildern und Fotos dargestellt, die negative Funktion der christlichen Kirchen und der christlichen Geistlichkeit (Ketzerverbrennungen, Inquisitionsfolterkammern, Waffen und Krieger segnende Bischöfe und Geistliche) illustriert.

Im Jahre 1964 gab das Institut für Philosophie bei der Akademie der Wissenschaften der UdSSR ein «Wissenschaftlich-atheistisches Wörterbuch» heraus, in dem in alphabetischer Reihenfolge die wichtigsten religiösen und theologischen Begriffe sowie eine Anzahl von Persönlichkeiten, die in der Geschichte der Religionen und des Atheismus eine größere Rolle gespielt haben, behandelt werden.

Gott ist für die Autoren dieses Nachschlagewerkes z. B. «der illusorische Hauptgegenstand des Glaubens und der Anbetung in allen Religionen... In der Vorstellung von Gott ist das phantastische Bild eines übernatürlichen Wesens dargestellt, das über eine dem Menschen unzugängliche Macht verfügt, deren es sich zum Nutzen oder zum Schaden der Menschen bedienen kann».[12] Religiöse Dogmen sind «phantastische Behauptungen der Kultdiener über Gott und andere religiöse Vorstellungen, die der gesamten Lebenserfahrung der Menschen und der Wissenschaft widersprechen, aber als unwiderlegbare ‚von Gott offenbarte Wahrheiten' ausgegeben werden, deren Sinn den Verstand der Menschen übersteigt».[13] Unter dem Stichwort «Thomas von Aquin» finden wir die Behauptung, daß dieser Theologe «gegen die fortschrittlichen Ideen seiner Zeit auftrat. Indem er die Interessen der herrschenden Klassen verteidigte, baute er die christliche Lehre von der Welt als einem ein für allemal festgelegten hierarchischen System und von Gott, der die Macht des Monarchen auf Erden, die soziale Ungleichheit und das feudale Joch sanktioniert, aus».[14]

Zeitschriften

Der atheistischen Propaganda dienen auch *antireligiöse Zeitschriften*, die in hohen Auflagenziffern erscheinen und laufend kürzere Abhandlungen über religiöse und kirchliche Themen bringen. Zu den bekanntesten dieser Zeitschriften gehören die «Woprosy istorii religii i ateisma» (Fragen der Geschichte der Religion und des Atheismus), «Jeshegodnik musea istorii religii i ateisma» (Jahrbuch des Museums für Geschichte der Religion und des Atheismus) sowie «Nauka i religija» (Wissenschaft und Religion). Die «Fragen der Geschichte der Religion und des Atheismus» werden von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR herausgegeben und erscheinen als Monatsschrift seit dem Jahre 1954. Wie schon ihr Titel besagt, widmen sie sich vor allem religionsgeschichtlichen Themen: der Geschichte der einzelnen Religionen, religiösen Strömungen und Sekten sowie dem Leben und den Werken der bekannteren Vertreter des Atheismus und der Religionskritik. Das «Jahrbuch des Museums für Geschichte der Religion und des Atheismus» wird seit dem Jahre 1957 ebenfalls von der Akademie der Wissenschaften herausgegeben und bringt neben den Aufsätzen religionsgeschichtlichen Charakters auch mehr systematische religionswissenschaftliche Abhandlungen. Die Zeitschrift «Wissenschaft und Religion» wiederum besitzt einen mehr oder weniger populärwissenschaftlichen Charakter und erscheint seit Januar 1960 als Monatsschrift.

Philosophische Lehrbücher

Der Propaganda des Atheismus und der Kritik der Religion und der Kirchen sind im Ostblock nicht nur die rein fachlichen Schriften gewidmet, sondern auch die *Lehrbücher der marxistisch-leninistischen Philosophie* und die philosophischen und allgemeinen Nachschlagewerke dienen diesem Zweck. Die bekannten, von einem Philosophenkollektiv abgefaßten, vom Institut der Philosophie bei der Akademie der Wissenschaften der UdSSR in mehreren Auflagen herausgegebenen und in allen Ostblockstaaten verbreiteten «Grundlagen der marxistischen Philosophie» (Osnowy marksistskoj filosofii) vermitteln ein materialistisches, atheistisches Weltbild. Die gesamte Wirklichkeit besteht nur aus einem einzigen Prinzip, der Materie, Geist und Bewußtsein sind nur eine Funktion der Materie. Ein außer- oder überweltliches Prinzip wird strikt abgelehnt. Gott ist nur ein Produkt der menschlichen Phantasie. Die Religion bildet einen Teil des ideologischen Überbaus der jeweiligen Gesellschaftsformation und wird im Laufe der Verwirklichung der klassenlosen Gesellschaft absterben.

Ähnlich verhält es sich mit den anderen Lehrbüchern der marxistischen Philosophie (vergleiche z. B. A. Spirkins «Kurs der marxistischen Philosophie»[15]) D. Tschesnokows «Historischen Materialismus»,[16] das Lehrbuch «Marxistisch-leninistische Philosophie»[17] u. a.). Auch die philosophischen Enzyklopädien und Wörterbücher dienen der atheistischen und antireligiösen Propaganda. Die im Jahre 1960 vom Institut für Philosophie bei der Akademie der Wissenschaften begonnene Herausgabe der mehrbändigen «Filosofskaja enziklopedija» (Philosophische Enzyklopädie) bezeichnet Gott als ein «phantastisches Bild, das jedem Glauben zugrunde liegt und die Vorstellung von einem übernatürlichen Wesen ausdrückt, dem eine besondere Macht eigen ist».[18] Jesus ist eine legendäre Gestalt, der «mythische Begründer des Christentums».[19] Sogar die allgemeinen Nachschlagewerke, wie z. B. die 50bändige «Bolschaja sowjetskaja enziklopedija» (Große Sowjetenziklopädie) ist mit atheistischem Gedankengut geladen; die Religion wird in ihr als eine «entstellte, phantastische Widerspiegelung der über den Menschen herrschenden Natur-

und Gesellschaftskräfte im menschlichen Kopf»,[20] Gott als ein «mythisches, erdachtes Wesen»,[21] das Christentum als eine «phantastische, verkehrte Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins, die einen geschichtlich vorübergehenden Charakter besitzt»,[22] bezeichnet.

II. GRUNDLINIEN DER ATHEISTISCHEN UND ANTIKIRCHLICHEN PROPAGANDA-LITERATUR IM OSTBLOCK

Nachdem die Hauptvertreter des sowjetischen Atheismus und die wichtigsten Werke der sowjetischen atheistischen und antireligiösen Propaganda-Literatur behandelt wurden, soll jetzt versucht werden, die Grundlinien der atheistischen und antireligiösen Literatur im Ostblock in Form einer systematischen Zusammenfassung darzulegen.

Die systematische Struktur des östlichen Atheismus

Der östliche Atheismus geht im Grunde genommen auf die atheistischen Gedanken und antireligiösen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels und über diese auf die Religionskritik des deutschen Junghegelianismus zurück. Der sowjetische Atheismus gründet aber zugleich auch in einer eigenen, russischen Tradition. Der östliche Atheismus wurde insbesondere von den sogenannten russischen revolutionären Demokraten und ihren religionskritischen und kirchenfeindlichen Schriften vorbereitet. Im Vergleich zum Marxschen Atheismus ist er viel radikaler (vgl. z. B. die Angriffe Lenins gegen die Religion und den Gottesglauben). Im Laufe der letzten Jahrzehnte nahm er auch eine wesentlich geschlossenere, systematisierte Gestalt an. Dank der jahrzehntelangen Herrschaft der marxistisch-leninistischen Weltanschauung in Osteuropa verfügt der sowjetische Atheismus über eine längere Erfahrung im Kampf mit der Religion und mit den Kirchen.

Der östliche Atheismus ist ein wesentlicher Bestandteil der marxistisch-leninistischen Philosophie, des dialektischen und historischen Materialismus. Der dialektische Materialismus, sozusagen die Ontologie, Naturphilosophie und Erkenntnistheorie des Marxismus-Leninismus lehrt, daß das gesamte Universum, ja der Gesamtbereich des Seins materieller Natur sei. Es gibt nur die Materie und ihre Bewegung. Das Bewußtsein wird der Materie nicht als ein selbständiges Prinzip gegenübergestellt, sondern als ein Produkt, als eine Funktion der am besten und am höchsten organisierten Materie, nämlich des menschlichen Gehirns betrachtet. Für Gott und eine unsterbliche menschliche Seele ist in dieser Weltanschauung kein Platz.

Der historische Materialismus, sozusagen die Geschichts- und Gesellschaftsauffassung, die Staats- und Rechtsphilosophie des Marxismus-Leninismus, beschäftigt sich auch mit dem Phänomen der Religion. Den Ausgang bildet dabei die Lehre von der Basis und dem Überbau der Gesellschaft. Der historische Materialismus betrachtet die ökonomischen Verhältnisse als die sogenannte Basis der Gesellschaft und alle politischen, rechtlichen, ideologischen Ideen und die ihnen entsprechenden Institutionen (Staat, Recht, Moral, Kunst, Philosophie, Religion, Kirchen usw.) als den Überbau. Der Überbau der Gesellschaft ist durch die ökonomische Struktur der Gesellschaft bedingt, er hängt von ihr ab. Der Überbau ist nichts anderes als die Widerspiegelung der ökonomischen Struktur der Gesellschaft. Alle Veränderungen im Überbau haben ihre Ursache in den Veränderungen der ökonomischen Struktur. Jede Gesellschaftsformation hat ihre eigene Basis und ihren eigenen Überbau. Der gesellschaftliche Überbau spiegelt die Klassenverhältnisse wider.

Polemische Stellung zur Religion

Eine der Formen des gesellschaftlichen Überbaus bildet die Religion. Sie ist eine entstellte Widerspiegelung der Natur und der gesellschaftlichen Verhältnisse im menschlichen Gehirn. Ihr entspricht keine objektive Wirklichkeit. Von den jeweils herrschenden Schichten wird sie zur geistigen, und dadurch auch zur politischen und ökonomischen Unterjochung der arbeitenden Massen benutzt. Da sie den Unterdrückten ein ewiges Glück im Jenseits verheißt, söhnt sie diese mit der irdischen Herrschaft der Unterdrücker und Ausbeuter aus, indem sie den Arbeitenden Demut und Gehorsam suggeriert; dadurch lenkt sie vom Kampf um die Befreiung ab. Die religiösen Institutionen, insbesondere die christlichen Kirchen förderten stets die soziale Unterdrückung. Die Kirchen haben z. B. die Sklaverei und die Leibeigenschaft anerkannt und als göttliche Einrichtungen hingestellt. Jeden Empörer, der sich gegen diese unmenschlichen Einrichtungen auflehnte, belegten sie mit dem Bann. Die Päpste stellen den Kapitalismus in ihren Sozialenzykliken als einen Ausdruck des göttlichen Willens dar und befehlen den Arbeitern, den ihnen

von Gott zugewiesenen Platz ohne Murren einzunehmen; allen Gläubigen, die gemeinsam mit den Kommunisten gegen die Ausbeutung der Volksmassen auftreten, wird mit dem Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft gedroht. Die größte und bedeutendste aller Religionsgemeinschaften, die katholische Kirche und ihr geistig-politisches Zentrum, der Vatikan, ist nur eine «Aktiengesellschaft zur geistigen Unterjochung und Ausbeutung vieler Völker».[23] Sie unterstützte und unterstützt auch jetzt noch die faschistischen Regierungen und betreibt mit Hilfe der christlichen Parteien eine gegen die eigentlichen Interessen der ärmeren Volksschichten gerichtete Politik. Die orthodoxe russische Kirche handelte nicht anders; sie war eine Stütze der Zaren und Feudalherren. Während und nach der Oktoberrevolution verband sie sich mit den konterrevolutionären Kräften. Die protestantischen Kirchen standen ebenfalls in völliger Abhängigkeit von ihrem jeweiligen Landesherrn.

Die Religion und ihre Institutionen sind aber nicht nur vom sozialen und politischen Standpunkt gesehen eine reaktionäre Wirklichkeit, sondern sie stehen auch mit der Wissenschaft im Widerspruch. Die Religion und ihre Vertreter kämpften in der Geschichte ständig gegen die wissenschaftlichen Erkenntnisse und gegen alle auf diese Erkenntnisse zurückgehenden Neuerungen. Sie verboten dem Menschen das freie Denken und wollten ihn auf diese Weise geistig versklaven. Vertreter der Wissenschaft, die sich dem Aberglauben nicht beugen wollten, wurden durch die Vertreter der Kirchen gefoltert und hingerichtet. Die Wissenschaftsfeindlichkeit der Kirchen währt bis in die Jetztzeit.

Die Religion war nach marxistischer Auffassung dem Menschen nicht immer gegeben. Die ursprünglichen Menschen kannten keine Religion und keinen Glauben an Gott. Erst auf einer gewissen Entwicklungsstufe entstanden im menschlichen Bewußtsein religiöse Vorstellungen und gemeinsam mit diesen auch der religiöse Kult. Die erste Form der Religion stellten animistische und totemistische Kulte dar. Später entstanden auf dem Wege der Personifizierung und Anthropomorphisierung die verschiedenen Gottheiten, und am Ende tauchten die monotheistischen Religionen auf.

Aufruf zum Kampf gegen die Religion

Das Kernstück aller Religionen, die Gottesidee, ist für die sowjetischen Marxisten keine angeborene Idee, auch kein geoffenbarter Glaubensinhalt, sondern ein im Bewußtsein des primitiven und ungebildeten Menschen entstandenes Phantasiegebilde, dem keine objektive Wirklichkeit entspricht. Es entstand infolge der Angst des primitiven, hilflosen Menschen vor den unbekannten, für ihn geheimnisvollen Kräften der Natur. Mit der wissenschaftlichen Aufklärung und mit der Beherrschung der Naturkräfte durch die menschliche Vernunft, vor allem mit dem gemeinsamen Vorgehen des Menschen im Kampf mit der Natur, mit der wachsenden Kraft des Individuums durch das Kollektiv, mit der Verwirklichung des Sozialismus, der auch die Abhängigkeit des Menschen vom Menschen und die gegenseitige Ausbeutung abschafft, verschwinden die Voraussetzungen des Gottesglaubens, nämlich die Hilflosigkeit und Unwissenheit des Menschen. Der Glaube an Gott wird deshalb in der Epoche des Sozialismus der atheistischen Weltanschauung seinen Platz überlassen müssen und absterben.

Die sowjetischen Marxisten verlassen sich aber nicht auf die ihrer Meinung nach durch die geschichtliche und soziale Entwicklung eintretende Aussterbungstendenz der Religion und des Gottesglaubens. Um den Vorgang des Verschwindens der Religion zu beschleunigen (und dieser Vorgang muß beschleunigt werden, da die Religion und der Gottesglaube ja eine reaktionäre Funktion ausüben, die den Aufbau der klassenlosen kommunistischen Gesellschaft behindert), muß allen Formen des religiösen Glaubens ein unerbittlicher Kampf erklärt werden. Dieser Kampf soll trotz seiner Unerbittlichkeit nicht auf administrativem Wege vor sich gehen, nicht auf dem Wege der polizeilichen Gewaltanwendung und der Verfolgung, sondern auf der Grundlage der ideologischen Auseinandersetzung und der Überzeugung. Diesem Ziele dient vor allem die atheistische Erziehung der Kinder und Jugendlichen in der Schule, die atheistische und antireligiöse Propaganda in der Öffentlichkeit, die atheistische Literatur, antireligiöse Ausstellungen und Filme. An den philosophischen Fakultäten der sowjetischen Universitäten wurden Lehrstühle für Atheismus errichtet, in den großen Städten und ehemaligen religiösen Zentren entstehen atheistische und antireligiöse Museen (so z. B. das atheistische Museum im ehemaligen Höhlenkloster von Kijew, das Museum für Geschichte der Religion und Atheismus in einer ehemaligen Kathedrale in Leningrad), Verlage und Zeitschriftenredaktionen überschütten die Leser mit größeren

antireligiösen Abhandlungen und kleineren Pamphleten, in denen die Religion in den Augen der noch Gläubigen lächerlich gemacht wird. Die bedeutenderen atheistischen Schriften der Vergangenheit und die antireligiösen Werke des Auslandes werden neu aufgelegt und übersetzt. Den religiösen Institutionen hingegen werden in diesem ideologischen Kampf von vornherein nicht die gleichen Chancen gegeben. Die radikale Trennung von Kirche und Staat und von Kirche und Schule wurde streng durchgeführt. Den Kindern und Jugendlichen wird das nötige Bildungsgut in der Umrahmung einer atheistischen Weltanschauung vermittelt, und die Vertreter der Kirchen dürfen in der Schule überhaupt nicht auftreten. Die Verlagstätigkeit der religiösen Gruppen ist auf ein Minimum reduziert. Mit anderen Worten: die Bevölkerung ist einer intensiven atheistischen Propaganda ausgesetzt und besitzt fast überhaupt keine Möglichkeit, sich in Fragen der Religion aus unabhängigen Quellen objektiv zu informieren (eine Ausnahme bildet hier Polen; trotz intensiver atheistischer und antireligiöser staatlicher Propaganda, trotz atheistischer Gesellschaften, deren ausschließliche Aufgabe darin besteht, durch die Herausgabe von antireligiösen Zeitschriften und Abhandlungen den religiösen Glauben im Volk zu bekämpfen, verfügt die Kirche über mehrere Verlage und Zeitschriften. Die polnischen Kommunisten versuchten und versuchen deshalb, den einheitlichen «Block» der Gläubigen dadurch aufzuweichen, daß sie Gruppen sogenannter «fortschrittlicher» Katholiken und Geistlichen unterstützen, die die Bevölkerung für eine positive Einstellung zum Kommunismus zu gewinnen suchen).

III. KRITISCHER BEITRAG ZUM PROBLEM DES ÖSTLICHEN ATHEISMUS

Der Christ wie auch der religiöse Mensch schlechthin stehen erstaunt vor der Tatsache, daß in Osteuropa, in geographischen Breiten also, in denen die Religion und die Kirche seit Jahrhunderten einen maßgebenden Einfluß besaßen, ja in denen die Religion wohl das zentrale Anliegen der Bevölkerung war, plötzlich eine in der Geschichte bisher nicht dagewesene atheistische und antireligiöse Bewegung entstand, deren Wogen alles überfluten und die Existenz von Religion und Kirche ernsthaft gefährden. Gerade Rußland war besonders reich an religiösen Traditionen. In dem weiten Land blühten Kirchen und Klöster, Heilige Stätten zogen fromme Pilger aus allen Gegenden an, die Bevölkerung war zutiefst von der Religion und vom Christentum geprägt, die Regierung stand der Kirche nicht nur freundlich gegenüber, sondern sie unterstützte sie weitgehendst in ihren Bemühungen. Man sprach sogar häufig vom «Heiligen Rußland».

Einheit von Thron und Altar im Zarenreich

Um den im zwanzigsten Jahrhundert vollzogenen Wandel zu verstehen, muß etwas weiter in die russische Geschichte zurückgegangen werden. Die Kirche verfügte über einen mächtigen Einfluß auf das Leben des Volkes und des Staates, aber dieser Einfluß war eben zu mächtig. Die Kirche stand mit dem Staat in einem zu engen Bündnis; wohl nirgends in Europa war die Verbundenheit von Thron und Altar, von weltlicher Macht und religiösen Instanzen so intensiv wie in Rußland. Seit Peter I. war der Zar zugleich auch Oberhaupt der Kirche (das Patriarchat wurde nicht mehr besetzt), und die orthodoxe Kirche die beste Stütze der Zarenmacht. Und diese Macht des Zaren äußerte sich in der Geschichte des russischen Volkes auf unvorstellbar grausame Art. Für die geringste Kritik am Regime drohten härteste Strafen, viele der besten Söhne Rußlands mußten in der Verbannung schmachten oder ihr Leben lassen. Jede Auflehnung gegen den Zaren galt als Auflehnung gegen Gott.

Infolge dieses Cäsaropapismus wendeten sich zahlreiche Vertreter der gebildeten Schichten von der Kirche ab. Es entstand eine breite Strömung zuerst antikirchlicher, dann antichristlicher, und schließlich antireligiöser und atheistischer Kritik, die auch von westlichen Quellen (insbesondere von der französischen Aufklärung und dem deutschen Materialismus) gespeist wurde. Wegen der engen Verbundenheit von Kirche und Staat wendeten sich die revolutionären Bewegungen auch gegen die Religion. Die russischen Revolutionäre sahen in der Religion nur eine geistige Stütze des verhaßten Zarentums und strebten deshalb danach, sie zu vernichten. Nach dem Sturz des Zarenregimes gingen sie zur Verwirklichung ihrer Absichten über.

Strukturelle Schwächen der Ostkirche

Außer der zu starken Verbundenheit der Kirche mit der weltlichen Macht spielte auch der spezifische Charakter der orthodoxen Religiosität eine nicht geringe Rolle. Die kontemplative Seite des

religiösen Lebens wurde überbetont, und die aktive zu sehr vernachlässigt. Die in Westeuropa schon längst von den Kirchen beachtete und angegangene soziale Frage spielte in der Ostkirche fast überhaupt keine Rolle.

Die russische Kirche zeichnete sich auch nicht besonders durch große Gelehrsamkeit ihrer Vertreter aus. Die theologische und allgemeine Ausbildung des orthodoxen Klerus wies zahlreiche Mängel auf. Während die Kirchen im Westen eine rege Verlagstätigkeit ausübten, die sich nicht nur auf liturgische und biblische Bücher beschränkte, sondern mehr oder weniger auch apologetische, philosophische und sogar schöngeistige Literatur umfaßte, war die Ostkirche auf die Angriffe von seiten der Religionskritik kaum vorbereitet.

Die Vertreter der russischen Religionskritik und des russischen (und später sowjetischen) Atheismus machten selber auch viele schlechte Erfahrungen mit den Vertretern der Kirche. Ein Teil von ihnen kam von der Theologie her. Ihre negativen persönlichen Erfahrungen trugen nicht unwesentlich dazu bei, daß sie der Kirche und der Religion später so feindlich gegenübertraten.

Das Unrichtige in der östlichen Religionskritik

An der Entstehung und Ausbreitung des östlichen Atheismus tragen also die Vertreter der Religion und der Kirche einen wesentlichen Teil der Schuld. Das soll aber wiederum nicht heißen, daß die andere Seite mit ihren Angriffen auf die Religion völlig Recht hätten. Es stimmt einerseits, daß sich die Kirchen im Verlauf der Geschichte öfters für niedrige Zwecke mißbrauchen ließen, daß Vertreter der Kirchen und religiösen Gemeinschaften die religiöse Überzeugung der Gläubigen für die Erreichung politischer oder wirtschaftlicher Ziele einsetzten, die mit Religion und Moral kaum etwas Gemeinsames hatten. Aber die östlichen Atheisten und Religionskritiker haben auch in vielem übertrieben. In ihren Abhandlungen zu den Fragen der Religion verwenden sie Argumente, die nicht nur zum großen Teil überholt sind, weil sie auf Marx und Engels und damit auf eine Zeit zurückgehen, in der die Religionskritik auf einer ziemlich primitiven Stufe stand, sondern sie entstellen auf eine plumpe Art das Wesen der Religion. Kaum jemand wird abstreiten, daß die Religion zum Beispiel in der Vergangenheit und in der Gegenwart von verschiedenen Menschen für gemeine Zwecke mißbraucht wurde und somit eine negative Funktion ausübte. Aber die positiven Beiträge der Religion dürfen dabei gerechterweise auch nicht übersehen werden. Die östlichen Atheisten schreiben ausführlich über die negativen Begleiterscheinungen des religiösen Lebens, über die Verfolgung Andersdenkender durch die Kirchen, über Inquisitions- und Hexenprozesse, Religions- und Kreuzzüge, über die Unterstützung der Herrscher durch die Vertreter der Religion, über die Verdummungsversuche der Gläubigen durch die Geistlichkeit. Bei ihren Studien können sie aber auch nicht übersehen haben, daß die Kirchen in vielen Bereichen des menschlichen Lebens durch ihre Lehren und durch ihr Handeln positive Früchte zeitigten. Religiös inspirierte Menschen förderten Wissenschaft und Künste, setzten sich selbstvergessend für die ärmsten Schichten der Bevölkerung ein, drangen in unbekannte Gebiete vor, um dort den am meisten Zurückgebliebenen nicht nur den eigenen Glauben zu vermitteln, sondern ihnen auch die Errungenschaften der Zivilisation zugänglich zu machen. Religiöse Überzeugung und echter, reiner Gottesglaube trugen vieles zur Verwirklichung einer größeren sozialen Gerechtigkeit bei, religiöse Inspiration brachte der Menschheit unschätzbare Kulturgüter. Aber diese Tatsachen *wollen* die Vertreter des östlichen Atheismus und der östlichen Religionskritik einfach nicht sehen. Da sie einer radikal materialistischen Weltanschauung anhängen, kann für sie die Religion keinen positiven Wert besitzen.

Taktik der Auseinandersetzung

Eine Auseinandersetzung mit dem östlichen Atheismus darf sich deshalb nicht auf eine Ablehnung der gegnerischen Vorwürfe, eine Aufzählung der positiven Beiträge der Religion in Geschichte und Gegenwart beschränken, sondern sie muß sich auf die kritische Untersuchung der weltanschaulichen Grundlage der östlichen Religionskritik erstrecken. Dem östlichen Atheismus und der östlichen Religionskritik liegt die Philosophie des dialektischen und historischen Materialismus zugrunde. Diese Philosophie geht von ganz anderen Voraussetzungen aus, als die religiösen Weltanschauungen. Bei einer echten Diskussion mit Vertretern des östlichen Atheismus darf diese Tatsache nie übersehen werden. Es hat kaum einen Sinn, einem östlichen Atheisten mit Hilfe der traditionellen Gottesbeweise die Wahrheit der Religion beweisen zu wollen. Der dialektische und historische Materialismus kennt zum Beispiel keinen Anfang der Bewegung –

also kann man ihn nicht mit dem kinetischen Gottesbeweis widerlegen, der von einem Anfang der Bewegung ausgeht und daraus auf einen «ersten Beweger» schließt. Der dialektische und historische Materialismus kennt keine Seinsstufen – also ist es fragwürdig, ihm gegenüber mit dem auf dem Vorhandensein von Seinsstufen aufbauenden Gottesbeweis zu kommen. Der dialektische und historische Materialismus kennt keine Zielstrebigkeit, und das weder in der belebten noch in der unbelebten Natur – also wird er kaum auf den teleologischen Gottesbeweis eingehen wollen...

Immanente Kritik des atheistisch-materialistischen Systems

Man kann aber versuchen, auf die Ebene des dialektischen und historischen Materialismus überzugehen und von dieser Ebene aus den inneren Widerspruch, den Selbstwiderspruch des östlichen Atheismus aufzuzeigen. Das Universum bildet nach der Auffassung des dialektischen Materialismus eine nichtkontingente Wirklichkeit dar, die ewig existiert und sich auch schon immer in einer anfanglosen Entwicklung befindet. Mit dem Begriff «Entwicklung» bezeichnen die dialektischen Materialisten die Bewegung, die vom Niederen zum Höheren, vom Einfachen zum Komplizierten führt. Wenn das Universum, das sich heute auf einem gewissen Entwicklungsniveau befindet, sich schon immer in einer anfanglosen Entwicklung befand, dann hätte es auch schon immer auf dem heutigen Standpunkt der Entwicklung sein müssen, denn wo es keinen Anfang gibt, dort kann es auch keine Entwicklung geben. Es läßt sich aber eine eindeutige fortschreitende Entwicklung des Universums feststellen (z. B. die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft und der Kultur, die ja einen Bestandteil des Universums bilden). Das menschliche Denken wird deshalb gezwungen, sich zwischen zwei Alternativen zu entscheiden: entweder besitzt die Entwicklung einen zeitlichen Anfang und befindet sich aus diesem Grunde erst jetzt auf dem heutigen Standpunkt der Entwicklung und nicht schon auf irgendeinem höheren, oder aber die Evolution des Universums kennt keinen Anfangspunkt, da es sich in einer ewig auf- und abwärtsschreitenden Bewegung befindet. Graphisch gesehen würde die erste und an sich einzig mögliche Art der Entwicklung die Gestalt einer Linie aufweisen, die von unten nach oben verläuft; die zweite Möglichkeit, die an sich keine Entwicklung, sondern nur eine ewige Wiederkehr aller Dinge und Erscheinungen wäre, ließe sich unter der Gestalt einer Wellenlinie darstellen, die kein absolutes «unten» und «oben», sondern nur ein ewiges, anfang- und endloses Pendeln zwischen zwei Höhengraden kennt.

Im ersten Fall ist man gezwungen, einen absoluten Anfang der Entwicklung des Universums anzunehmen, und bei dieser Annahme wirft sich der Gedanke eines überweltlichen Prinzips auf, das den Moment des Eintrittes des Universums in den Entwicklungsprozeß bestimmt und verursacht hat. Im zweiten Fall wäre die gesamte scheinbare «Entwicklung» des Universums völlig sinnlos.

Die konsequente Folgerung des dialektischen Materialismus wäre also die Aufgabe seines atheistischen Charakters als unvereinbar mit seiner Auffassung einer Evolution des Universums und der menschlichen Geschichte oder aber das Bekenntnis zu einer eindeutigen Sinnlosigkeit der kosmischen Evolution und der menschlichen Geschichte. Dieses Bekenntnis würde aber wiederum dem Wesen der Geschichtsauffassung des Marxismus-Leninismus, dem historischen Materialismus widersprechen. Der historische Materialismus betrachtet die menschliche Gesellschaft als eine sich in der Entwicklung befindende und eine echte Geschichte durchlaufende Wirklichkeit, und zwar sieht er die Geschichte als einen fortschreitenden Prozeß, in dessen Verlauf es nicht zu einer ewigen Wiederkehr des schon Dagewesenen kommt, sondern der einen beständigen Fortschritt verwirklicht.

Schluß

Soweit also der Versuch eines kritischen Beitrages zum Problem des östlichen Atheismus. Für den religiösen Menschen ist der östliche Atheismus eine Bewährungsprobe, vielleicht die größte der Geschichte. Er kann an ihr scheitern, indem er aus der Tatsache des Vorhandenseins einer so großen und aktiven Bewegung keine Lehren für sein eigenes Verhalten zieht. Er kann aber an ihr ebensogut wachsen und seinen Glauben vertiefen, indem er die notwendigen Konsequenzen zieht, seine eigenen Versäumnisse zugibt und nachholt und dadurch der Welt das Beispiel eines echten, gelebten religiösen Bekenntnisses gibt, mit dem er der östlichen Religionskritik die Grundlage entzieht.

Für die Mehrheit der zitierten und erwähnten Werke existieren leider keine deutschen, französischen oder englischen Übersetzungen.

Wir werden auch die im Westen häufige tschechische Transkription der russischen Buchstaben angeben.

[1] Plechanow, O religiini cerkwi (O religii i cerkvi) (Moskau 1957) 73 (deutsche Übersetzung: Über Religion und Kirche).

[2] Vgl. aaO. 294.

[3] aaO. 152.

[4] Lunatscharski, Religija i sozialism I (Religija i socializm) (Petersburg 1908) 40 (deutsche Übersetzung: Religion und Sozialismus).

[5] aaO. II, 213.

[6] Lenin, Sotschinenija (Sočinenija) (Moskau 1941–1960) Band 38, Seite 305. (Deutsche Übersetzung: Werke, Band 38, Seite 299; ich mache darauf aufmerksam, daß ich das russische Original selber benutzt und übersetzt habe, so daß meine Zitierungen mit der deutschen Übersetzung nicht immer die gleichen Wörter haben.)

[7] aaO. 10, 65 (Werke 10,70ff).

[8] aaO. 16, 295 (Werke 16, 329).

[9] aaO. 35, 89 (Werke 35, 98ff).

[10] aaO. 3, 90 (Werke 35,98ff).

[11] Osnowy nautschnogo ateisma (Grundlagen des wissenschaftlichen Atheismus) (Moskau 1962) 3 (tschechische Transkription: Osnovy naučnogo ateizma).

[12] Kratkij nautschno-ateistitscheeskijk slowar (Kratkij naučno-ateističeskij slowar) (Moskau 1964) 76 (deutsche Übersetzung: Kurzes wissenschaftlich-atheistisches Wörterbuch).

[13] aaO. 175.

[14] aaO. 571f.

[15] Kurs marksistskoj filosofii (Kurs marksistskoj filosofii) (Moskau 1964).

[16] Istoritscheskijk materialism (Istoričeskij materializm) (Moskau 1965).

[17] Marksistsko-leninskaja filosofija (Moskau 1965).

[18] I, 175.

[19] II, 249.

[20] Bolschaja Sowjetskaja Enziklopedija (Bolšaja sovetskaja enciklopedija) (Moskau 1949 ff) Band 36, 335.

[21] aaO. 5, 336.

[22] aaO. 46, 352.

[23] Osnowy marksistskoj filosofii (Osnovy marxsistskoj filosofii) 568 (deutsche Übersetzung: Grundlagen der marxistischen Philosophie [Berlin 1959] 629).

ERWIN ADLER

Geboren am 9. Oktober 1934 in Hindenburg, studierte an den Universitäten Innsbruck, Münster und München und doktorierte in Philosophie 1962. Er veröffentlichte Arbeiten über den Marxismus und ist Mitarbeiter an: Sowjet-Studien.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Phillip Berryman

Die Kindertaufe in städtischen Verhältnissen Lateinamerikas

Sonntagnachmittag in einer Großstadt Lateinamerikas. Leute schreiten die Stufen zur Kirche empor, um Kinder zur Taufe zu tragen. Die Eltern sind daheimgeblieben, um die Fiesta vorzubereiten, während die Paten die Kinder bringen. Manche sind seit der Karwoche oder der letzten Taufe oder Bestattung nicht mehr in der Kirche gewesen. Einzelne besuchen die Kirche, um einen Lieblingsheiligen zu verehren. Sie nennen die Kirche *templo*, betrachten sie sie doch als eine Art Heiligtum, das sie aufsuchen, um in einer Not besondere Gebete zu verrichten, an einer Messe für einen verstorbenen Verwandten oder an einer Taufe teilzunehmen. Der Priester hat nur als Funktionär zu amten: er vollzieht zu der üblichen Gebühr den Ritus.

Der Priester versucht, der Zeremonie, die nun in der Volkssprache gehalten wird, einen Sinn zu geben. Er fühlt sich jedoch gehemmt, da er weiß, daß seine Erklärungen weder geschätzt noch verstanden werden. Zu den Sonntagsmessen am Morgen waren insgesamt ein paar hundert Leute, meistens Frauen und Kinder, gekommen, obwohl die Pfarrei 20000 Katholiken zählt. (Nach der Schätzung der lateinamerikanischen Bischöfe nehmen 3,5 % der Männer und 9,5 % der Frauen[1] am Sonntagsgottesdienst teil, aber unter den armen Schichten kann der Prozentsatz in manchen Gebieten noch viel tiefer liegen.) Einige dieser Kinder werden Unterricht erhalten zur Vorbereitung auf ihre erste Kommunion, die vielleicht auch ihre letzte sein wird. Das religiöse Bewußtsein des Volkes bildet eine Mischung von Katechismusbegriffen und volkstümlichen Ideen über Gott, Himmel, Hölle, Heilige, Sünde undsoweiter.

Wenn wir fragen:« Wo ist die Kirche?», könnte eine Antwort lauten: «überall». Die meisten Einwohner sind getauft und betrachten sich als Katholiken, Kirchtürme setzen Akzente in das Bild der Stadt und der Landschaft, in den Wohnungen hängen Herz-Jesu-, Marien- und Abendmahlsbilder. Der Katholizismus gehört zum Leben, zur Geschichte und Kultur des Volkes. Doch wenn wir fragen: «Wo ist die Gemeinde, die so im Geiste Christi lebt, daß sie ein «sichtbares Heilszeichen dieser heilbringenden Einheit» (Konstitution über die Kirche, Nr. 9) ist, wird die Antwort lauten: «fast nirgends». Gerade diese «überall und fast nirgends»-Gegenwart der Kirche ist es, worin die Krise des lateinamerikanischen Katholizismus besteht. Wenn die Taufe Eintritt in die Kirche ist, welchen Wert hat dann eine Taufzeremonie, die nicht zur reifen Entscheidung führt, als ein Glied dieses sakramentalen Volkes Gottes zu leben? Es ist für uns ein Problem, daß viele Taufen nicht zu ihrem eigentlichen Sinn gelangen und daß unsere Praxis, ohne weiteres alle zur Taufe gebrachten Kinder zu taufen, zu überprüfen ist.

In gewissen Verhältnissen ist es zweifellos sinnvoll, alle angemeldeten Kinder ohne weiteres zu taufen. Wo die Kultur vom Christentum durch-

drungen ist und es um die religiöse Praxis gut steht, darf man sagen, daß das Kind zu einem mündigen Glaubensleben gelangen wird. In pluralistischen Kulturen, wo man aus freiem Entschluß Glied der Kirche ist, hat die Familie des Kindes eine freie Entscheidung getroffen, und es selber wird später vor die Entscheidung gestellt sein, ob es glauben will oder nicht. In Kulturen jedoch, wo alles katholisch ist, aber nur dem Namen nach, stehen manche nicht der Glaubensentscheidung gegenüber, sondern betrachten die Kirche eher bloß als «etwas, das nun einmal zum Leben gehört».

Warum sind diese Leute zur Taufe gekommen? Im Gespräch mit ihnen treten mehrere Beweggründe zutage. Sie wünschen, daß das Kind zu einem Christen (aus einem Heiden zu einem Christen) wird, damit es von der Erbsünde gereinigt und in die Gnade Gottes versetzt werde. Vor allem aber sind sie getrieben von ihrer vagen Vorstellung über das Schicksal des Kindes, wenn dieses ohne Taufe sterben sollte. Diese Aussagen bilden einen Nachhall des Katechismusunterrichts und gehören zur traditionellen Glaubensanschauung. Fast allgemein meint man, die Taufe schütze vor Krankheit. Man hat zutiefst das Gefühl, die Taufe sei notwendig, damit eine Person jemand ist. Als ein junger Mann gefragt wurde, warum er wünsche, daß seine Tochter getauft werde, besann er sich einen Augenblick und antwortete dann: «Wenn man nicht getauft ist, ist man nichts.» Viele Leute scheinen ihren Taufschein für wichtiger zu halten als ihren Geburtsschein. Er trägt mehr dazu bei, daß man jemand ist. Schon die Tatsache, daß der Hauptakzent auf den *padrinos* und der Fiesta liegt, während die Eltern oft daheim bleiben, weist darauf hin, daß der Ritus im Familienleben ein wichtiges Ereignis darstellt, dessen Bedeutung über den religiösen Bereich hinausgeht. Kurz, die Beweggründe des Volkes setzen sich aus dogmatischen, magischen und gesellschaftlichen Erwägungen zusammen. (Wir möchten nicht die Völker Lateinamerikas zur Rede stellen, da sie an ihrem Mangel an religiöser Bildung nicht selber schuld sind. Wir haben in Panama einfach die Not persönlich erlebt. In Gesprächen mit andern Priestern von den Philippinen, aus dem Kongo, aus städtischen Verhältnissen Europas usw. sind wir auf die gleiche Sorge gestoßen.)

Neulich wurde die Frage der Kindertaufe auch in Veröffentlichungen erörtert.[2] Im allgemeinen geht es in diesen Publikationen um die Beziehung zwischen den Sakramenten und dem Glauben. Wir möchten auf einen ebenso wichtigen Aspekt aufmerksam machen: auf die kirchliche Gemeinschaft. Bevor wir unsere Sicht der Problematik darstellen, wollen wir kurz erwähnen, was dabei an Theologie der Taufe vorauszusetzen ist. Unsere Auffassung vom Sinn der Kindertaufe muß auf unserem Verständnis der Erwachsenentaufe gründen. Im Neuen Testament bildet die christliche Initiation einen Prozeß: Verkündigung, Glaube, Bekehrung, Taufe, Beteiligung am Leben der christlichen Gemeinde. Die Scharen fragen: «Brüder, was sollen wir tun?» «Bekehrt euch und empfangt die Taufe!» Die Taufe ist die Verkörperung der Bekehrungsabsicht eines Menschen. Der ganze Prozeß ist Bekehrung – aber nicht einfach Abkehr von einer gewissen Lebensweise, sondern eher Zuwendung zu Christus in einer Gemeinde von Gläubigen. «Der Herr aber mehrte von Tag zu Tag die Zahl der zum Heil Gerufenen» (Apg 2,14).

Wohlgemerkt: Diese Gemeinde von Gläubigen ist eine bestimmte Gruppe, deren Zusammenkünfte und gemeinsames Leben vom Evangelium inspiriert sind. Alles übrige, was die Verfasser des Neuen Testaments über die Taufe sagen – daß sie ein Wiedergeborenwerden, Sterben und Auferstehen, ein Leben im Geist, ein Leben als Sohn, eine Reinigung von der Sünde ist –, wurzelt stets in der Zugehörigkeit zum neuen Volke. In der theologischen Terminologie von später können wir sagen, daß die Zugehörigkeit zur Kirche *sacramentum et res* ist,[3] denn ihre grundlegende Wirkung besteht in der Beauftragung, als Glied des priesterlichen Volkes zu fungieren. Kurz, die Taufe hat einen eminent ekklesiologischen Charakter, da sie einerseits die Kirche erschafft (Eph 5,26ff, Tit 3,5–7) und anderseits Glaube und Bekehrung verlangt, damit der Getaufte an der Sendung der Kirche in der Welt bewußt sichtbar teilnehme.

Aufgrund dieser Voraussetzungen wollen wir nun die Problematik unserer jetzigen Praxis der Kindertaufe in Lateinamerika darlegen, wie wir sie kennengelernt haben.

1. Bekehrung: Für die ersten Christen war die Taufe der Höhepunkt eines Prozesses, der damit begonnen hatte, daß sie zum erstenmal die Frohbotschaft hörten, und sie verkörperte ihre Entscheidung, der Christengemeinde beizutreten. Heute sehen wir diesen Verlauf noch bei der Erwachsenentaufe. Wir können die Bekehrung zum Christentum definieren als eine entscheidende Stellungnahme (zu der manchmal, doch nicht notwendigerweise eine innere Krise Anlaß gibt), worin je-

mand sein ganzes Leben in Christus eingliedert und nach ihm ausrichtet und worin er sich selbst als ein Glied der Kirche verpflichtet, an ihrer Sendung teilzunehmen. Müssen wir nicht sagen, daß die Taufe ihrer Natur nach eine mündige Bekehrung verlange? Und wenn die Bekehrung zur Taufe gehört, sind wir dann nicht ehrlicherweise zum Geständnis gezwungen, daß in vielen Fällen unsere Praxis das Sakrament verfälscht?

2. Glaube: In Lateinamerika ist der Katholizismus ein Kulturerbe, das praktisch jedem in den Schoß fällt, und infolgedessen ist jedermann mit den volkstümlichen Anschauungen über Gott, die Heiligen, Himmel, Hölle usw. vertraut. Aber ein wahrhaft mündiger, bewußter, persönlicher Glaube ist verhältnismäßig selten. Heute spricht man viel vom Unterschied zwischen «Religion» und «christlichem Glauben». «Religion» in diesem Sinn ist das Bewußtsein des Menschen, mit dem Absoluten in Beziehung zu stehen, sein Abhängigkeitsgefühl und seine Ehrfurcht gegenüber höheren Mächten. Der Mensch sucht sich in Mythos und Ritus mit dem Absoluten zu verbinden, insbesondere in den sogenannten «Übergangsriten», die bedeutsame Ereignisse markieren: Geburt, Reife, Ehe, Krankheit, Tod. Demgegenüber ist «christlicher Glaube» eine persönliche Hingabe an Christus, die Annahme des Evangeliums von seinem Tod und seiner Auferstehung und von dem neuen Leben in seinem Namen. Religion ist ein natürliches Bedürfnis des Menschen, das der menschlichen Grundbefindlichkeit und dem unentrinnbaren Mysterium des menschlichen Lebens entspringt; Glaube ist eine persönliche freie Entscheidung, die im konkreten Ereignis der Menschwerdung und Auferstehung des Jesus von Nazareth gründet, und die Kirche begann an Pfingsten zu Jerusalem.

Zwischen Religion und Glauben besteht kein totaler Gegensatz. Ein gewisser «Glaube» gehört zu jeder echten Religion, und die religiöse Haltung eines Menschen ist eine Öffnung für das christliche Evangelium. Aber sie sind nicht identisch. Viele französische Seelsorger und Theologen haben den Mut, zu erklären: «Wir wissen, daß die Mehrheit des Volkes nicht oder nicht mehr den christlichen Glauben hat»[4] und G. Corção behauptet: «Brasilien... hat sich eine Naturreligion gemacht und sie die römische, katholische und apostolische Kirche genannt.»[5]

Wir möchten hier nicht sagen, die städtische Bevölkerung Lateinamerikas habe ihren Glauben verloren. Im Gegenteil sitzt der traditionelle Glaube tief. Pastoraltheologen Europas teilen die städtische Bevölkerung in die «Praktizierenden», «Nichtpraktizierenden» und «Ungläubigen» ein, während in Lateinamerika die große Mehrheit «nicht praktizierend» ist und nur wenige wirklich «Ungläubige» anzutreffen sind. Doch dieser Glaube enthält viele Elemente einer «Naturreligion», und es möchte scheinen, das natürliche Bedürfnis, bedeutsame Ereignisse mit «Übergangsriten» zu feiern, bilde einen starken Beweggrund für die Taufe (und auch für den Empfang der übrigen Sakramente: Erstkommunion, Ehe, Krankensalbung, Beerdigungsmesse[6]). Es fiele niemandem ein, zu behaupten, für die meisten Leute Lateinamerikas bilde das Ostermysterium den bewußten Mittelpunkt des Glaubens. Doch die Taufe ist ein Sakrament des Glaubens.

3. Zugehörigkeit zur Kirche: Wer gehört wirklich der Kirche an? Das Kirchenrecht (CIC 87) macht sich seine Antwort leicht: Alle Getauften, die in Gemeinschaft mit der Kirche stehen und den katholischen Glauben bekennen. Wenn wir jedoch an das Neue Testament und die Ekklesiologie denken, müssen wir da nicht sehen, daß wirkliche Zugehörigkeit das Zusammenkommen zur Eucharistiefeier und die Mitarbeit an der Sendung der Kirche verlangt? Nimmt das Volk in den Städten Lateinamerikas die Kirche nicht einfach als etwas an, «das nun eben einmal zum Leben gehört», und nicht als eine Gemeinschaft, die in dieser Welt als Kirche identifizierbar ist?

4. Evangelisation: Von den Eltern, die Kinder zur Taufe bringen, wenden wir uns denen zu, die für die pastorale Praxis der Kirche verantwortlich sind. Die Kirche ist nicht dazu gesandt, die Welt durch unpersönliches rituelles Tun zu heiligen, sondern dazu, durch alles, was sie tut, allen Menschen das Evangelium zu verkünden. Doch manche Leute sind zwar getauft, hören aber das Evangelium nie. Sie erhalten eine oberflächliche Kenntnis der «christlichen Lehre», hören aber nie die Frohbotschaft, daß Gott uns rettet und zu seinem Volk macht; die Auferstehung ist vielleicht etwas Merkwürdiges (ja wird sogar mit Reinkarnation verwechselt), nicht aber eine zentrale Lebenswahrheit. Wenn unser Volk weithin nicht evangelisiert ist, können wir dann einfach mit der heutigen Praxis weiterfahren, die den Zustand lediglich fortsetzt? Müssen wir nicht im Zusammenhang mit der Feier der Taufe das Evangelium verkünden?

5. Zeichenhafte Gemeinschaft: Die Kirche hat ein Zeichen für die Welt zu sein. Sie muß eine Gemein-

schaft von Menschen sein, die sichtbar im Geiste Christi leben. Und dieser Zeichenaspekt sollte in den sakramentalen Feiern der Gemeinde zum Ausdruck kommen. Besteht aber in einer «Kirche», die einfach durch Kindertaufe gebildet wird, in einer «Kirche», in der keine konkrete Gemeinschaft des Glaubens, des Kultes und des Bruderdienstes vorhanden ist, in einer «Kirche», deren praktizierende Glieder zumeist die Alten und die Kinder sind und die praktisch ohne Männer ist, nicht die Gefahr, daß das Zeichen zu einem Gegenindiz wird?

Die Kirche Frankreichs hat sich seit einiger Zeit mit diesem Problem beschäftigt. Darum ist es nicht zum Verwundern, daß der französische Episkopat zu entscheidender Tat geschritten ist. Nachdem es ihn in Rom während des Konzils diskutiert hatte, veröffentlichte es im Frühjahr 1966 einen Erlaß über «Die pastorale Praxis der Kindertaufe».[7] Zu Beginn betonen die Bischöfe, daß viele Priester sich in einer Art «peinlichen Widerspruchs» befinden: sie wissen, daß die Sakramente Sakramente des Glaubens sein sollen und doch haben sie oft den Eindruck, daß das Volk keinen zureichenden Glauben hat. Da sie vom pastoralen Gesichtspunkt aus sprechen, vermeiden die Bischöfe theologische Streitfragen, über die man sich nicht einig ist (Schicksal der ungetauften Kinder, Wesen und Wirkungen der Erbsünde, Natur der sakramentalen Kausalität), sondern erklären, was die pastorale Haltung sein solle gegenüber Familien, die Kinder zur Taufe bringen. Sie beziehen die Taufe auf das Heilswirken der Kirche durch eine doppelte Forderung: «1. Durch die Taufe, das Sakrament des Glaubens, jedem Menschen Erlösung in Jesus Christus zu bringen; 2. durch das Leben der Kirche auf den an alle Menschen ergehenden Ruf Christi aufmerksam zu machen.»[8] Als ein Zeichen muß die Taufe in der heutigen Welt deutlicher als je auf die wahre Natur der Kirche hinweisen. Die Bischöfe betonen nachdrücklich die Verantwortung der Seelsorger und der christlichen Gemeinde für die christliche Erziehung der Kinder. Wie die Richtlinien hervorheben, sind zwei Extreme zu vermeiden: übertriebene Strenge und allzugroße Laxheit. Wer übertrieben streng wäre, würde sich anmaßen, den Glauben der Eltern zu beurteilen, und ohne weiteres es ablehnen oder einverstanden sein, zu taufen. Wer allzu lax wäre, erblickte kein Problem darin, alle Kinder, die angemeldet werden, ohne weiteres zu taufen, und sähe so praktisch über die Tatsache hinweg, daß die Taufe ihrer Natur gemäß zu wirklicher persönlicher Bekehrung, zur Teilnahme am Leben der Christengemeinde und vor allem an der Eucharistie führen muß. Die Bischöfe überlassen Einzelheiten regionaler Regelung, schlagen aber vor, für die Eltern (und womöglich auch für die Paten) eine Katechumenatsperiode zu halten in der Zeit zwischen der ersten «Anmeldung zur Taufe» und dem Vollzug der Zeremonie. Dieses Katechumenat soll nicht nur der Belehrung, sondern der Eingliederung in das Leben der Kirche dienen. Die Bischöfe fassen selbst die Möglichkeit ins Auge, in einzelnen Fällen die Taufe zu verschieben.

Die Stellungnahme Frankreichs macht Eindruck. Wenn man jedoch einen Vergleich mit städtischen Verhältnissen Lateinamerikas anstellt, lassen sich wenigstens zwei Unterschiede in der Situation feststellen. Die französischen Bischöfe scheinen übereinstimmender Auffassung zu sein: daß ein Taufproblem vorliegt und daß es ein Katechumenat für die Eltern geben muß. In Lateinamerika herrscht beim Klerus und bei der Hierarchie nicht eine solch einmütige Auffassung vor. Zudem scheinen die französischen Bischöfe vorauszusetzen, daß eine kirchliche Gemeinschaft besteht, an die der Katechumene sich anschließen kann. In städtischen Verhältnissen Lateinamerikas müssen wir uns damit abfinden, daß die Kirche sehr oft nicht in einer kirchlichen Gemeinschaft, das heißt in einer Volksgruppe, worin man einander kennt und miteinander als Christ tätig ist, präsent ist. Die wenigen Leute, die die Messe besuchen, stehen miteinander nicht in wirklicher Gemeinschaftsbeziehung, sondern sind ein bloßes Nebeneinander von Einzelpersonen, die aus privater Frömmigkeit sich zum Kirchenbesuch angetrieben fühlen. (Weil «Gemeinschaft» heute ein Modewort ist, besteht die Gefahr, daß wir damit um uns werfen und uns einreden, es bestehe auch wirklich Gemeinschaft.) Klipp und klar gesagt: Während die französischen Bischöfe davon sprechen, nicht praktizierende Katholiken zu einer lebendigen Erfahrung der Kirche zu bringen, würde in manchen Milieus Lateinamerikas für eine solche Erfahrung kein Raum sein.

Wir sehen das Taufproblem lediglich als ein Symptom für ein tieferes Problem an: Unser Volk ist nicht wirklich mit dem Evangelium in Berührung gekommen und die Kirche ist nicht als kirchliche Gemeinschaft präsent. Darum wäre es illusorisch, bloß einen hastigen Taufunterricht einzuführen und sonst weiterzufahren wie bisher. Vielmehr sollte die Kluft zwischen der theologischen Erkenntnis und unserer pastoralen Praxis uns An-

laß sein, unser gesamtes Seelsorgewirken neu zu überdenken.

Es wäre keine Lösung, einfach allen die Taufe ihrer Kinder zu verweigern außer einer kleinen Minderheit vorbildlicher Christen, oder ein Kriterium aufzustellen wie z. B. die kirchliche Eheschließung oder den Besuch der Sonntagsmesse. Der Katholizismus ist im Volk tief verwurzelt. Würde man die Kirche auf einmal einzuschränken suchen, so hieße das, die Armen und Ungebildeten für etwas strafen, woran sie nicht schuld sind. Vielmehr müssen wir ihnen Gelegenheit geben, weiterzukommen und im Glauben, den sie bekennen, zu reifen.

Das pastorale Problem wurzelt darin, daß man die Taufe als ein Geburtsrecht betrachtet und der Katholizismus zum Kulturerbe eines jeden gehört. Erstes pastorales Erfordernis ist eine kluge Evolution zu einem Zustand, worin die Zugehörigkeit zur Kirche das Ergebnis einer mündigen freien Entscheidung ist und die Kirche in der Gesellschaft als Licht und Sauerteig wirkt.

Um nur ein Problem ausdrücklich zu erwähnen: Die Kirche kann nicht nur eine Kirche von Kindern und alten Frauen sein. Wir müssen in Lateinamerika eine Kirche von Männern und soliden christlichen Ehepaaren aufbauen. Dem stehen vor allem entgegen die jetzige, von der Heiligen- und Marienverehrung bestimmte Frömmigkeit und Seelsorgepraxis, eine «andersweltliche» Haltung und eine Spiritualität der Resignation und Passivität. Jedes dieser Elemente stellt für einen Mann, der im Wandel der Gegenwart steht und in einem Milieu lebt, das die Männlichkeit sehr betont, eine Schranke dar. Was ein richtiger Mann ist, kann mit einem «weltflüchtigen Christentum» nichts anfangen. Vielleicht hat die große Mehrheit unserer Männer recht, wenn sie von einer zu passiven, zu andersweltlichen, zu sehr mit dem *status quo* identifizierten Kirche nichts wissen wollen. Die Kirche muß die Männer in die Aufgaben verwickeln, die hier und jetzt zu lösen sind, ihnen den christlichen Sinn ihres Lebens aufzeigen und sie in den Kampf für Einheit, Freiheit und Menschenwürde integrieren.

Der Priester muß sein Image revidieren (Sakramentenspender, Bestattungsbeamter, Präses von frommen Vereinen, Organisator von Jugendbetätigungen) und sich bewußt werden, daß sein Apostolat dem seines Herrn gleichen muß, das in erster Linie darin bestand, daß er mit den Menschen seiner Zeit über die Forderungen des Evangeliums sprach... Er muß somit alles wegtun, was den Dialog behindert (z. B. die Soutane und ein System des Lebensunterhaltes, das von den Stolgebühren abhängt), und seine Zeit und seine Sorge vor allem darauf verwenden, aus der Routine auszubrechen und in die *barrios* (Vorstädte) hinauszugehen. Er muß die Leute zusammenbringen und sie instandsetzen, die Kirche zu entdecken – sich selbst als die Kirche zu entdecken. Dadurch, daß er mit ihnen über ihr eigenes Leben und in Begriffen, die ihrer eigenen Erfahrung entnommen sind, über die Grundthemen der christlichen Botschaft spricht, können Priester und Volk nach und nach eine wirkliche christliche Ortsgemeinde aufbauen. Zu dieser Art der Evangelisation hinzu könnten intensive Einkehrtage oder Kurse kommen, die zu wahrhaften Bekehrungsentschlüssen Anlaß böten.[9]

Ziel muß die Bildung einer wahrhaft vom Evangelium erfaßten Gemeinde sein. Zwanzigtausend Menschen können jedoch nicht eine Gemeinde bilden, worin jeder den andern im Herrn kennt. Eine christliche Gemeinde muß in einem örtlich beschränkten Rahmen unter Führung von Laien und vielleicht auch Diakonen gebildet werden. Die große Pfarrei würde dann mehr eine Vereinigung von kleinen Gemeinden bilden. Diese «Zellen» oder «Kirchen im Kleinen», die ihren Treffpunkt in Häusern oder Wohnungen haben, müßten sich mit den konkreten Problemen befassen, die sich am betreffenden Ort stellen, und sich auch um die Evangelisation und die Feier der Liturgie annehmen. Die Erfahrung einer vertrauten christlichen Gemeinschaft, die das Vorrecht von Elite-Apostolatsgruppen zu sein schien, sollte zur normalen Erfahrung der Kirche werden. Wenn die Kirche in einer solchen Form existiert, wird zutagetreten, daß Christsein heißt, in Christus, der in einer sakramentalen Gemeinschaft sichtbar wurde, sich in freiem Entschluß an andere hinzugeben, und daß das christliche Leben nicht in einem resignierten Warten auf die «andere Welt» besteht, sondern in einer intensiven Beteiligung am Aufbau einer gerechteren und humaneren Ordnung hier und jetzt.

Wird die Taufe im Hinblick auf eine solche Gemeinschaft gesehen, so kann sie einen kirchlicheren Sinn erhalten als Eintritt in diese sakramentale Gemeinde und damit in die universale Kirche. Die Zeremonie ließe sich so umgestalten, daß sie offensichtlich zur Taufe eines *Kindes* wird und daß die Eltern und Paten ebenfalls angesprochen und auf ihre Verantwortung hingewiesen werden. Eine Gemeindezeremonie würde aufzeigen, daß die

Taufe ein erster Schritt, das *encaminamiento* (Aufbruch) auf die Reise der pilgernden Kirche ist. Die Vorbereitung der Eltern ließe sich auf diesen Typus der Tauffeier beziehen.

Man ist wohl in Lateinamerika im allgemeinen noch nicht reif für Normen, wie sie vom französischen Episkopat erlassen wurden, da wir nicht gemeinsamer Auffassung sind. Wollte ein einzelner Seelsorger ein Programm ähnlich dem in Frankreich angeregten aufstellen (vorherige Anmeldung des Kindes, Gruppengespräche, biblische Unterweisung, Eingliederung in das Pfarreileben, Taufzeremonie in der Gemeinde), würde er wahrscheinlich die Erfahrung machen, daß er damit nicht durchkommt, da das Volk in den meisten Fällen eine andere Pfarrei aufsuchen könnte, wo man ohne weitere Fragen die Taufe vornehmen würde. Priester, die diesem Problem zu begegnen suchen, werden sich wahrscheinlich mit einer weniger gründlichen Vorbereitung der Eltern abfinden müssen. Noch wichtiger jedoch ist die Erneuerung des gesamten Apostolates.

Zu dieser Erneuerung möchten wir folgende summarische Vorschläge machen:

1. Aussprache: Wir werden zu keinem wirksamen Einsatz kommen ohne Aussprache und übereinstimmende Ansicht über theologische und pastorale Fragen. Manchmal trennen uns verschiedene theologische Auffassungen von Heil, Gnade, Kirche, Sakramente undsoweiter. Zum Beispiel gibt es eine bestimmte pastorale Einstellung, die (wenigstens implizit) ganz darauf ausgerichtet ist, dafür zu sorgen, daß die Leute «im Stand der Gnade sterben». Das Konzil hat eine viel weitere Perspektive gebracht: z. B. die Kirche als das Sakrament des einigenden und rettenden Wirkens Gottes. Wir müssen ehrlicherweise die ernsten Widersprüche in unserer Seelsorgesituation ins Auge fassen. Vielleicht könnten die Richtlinien des französischen Episkopats als Ausgangspunkt dienen. Nach und nach gelangen wir dann vielleicht auch bei uns zu einer übereinstimmenden Ansicht und zu einem einheitlichen Vorgehen angesichts der Forderungen, welche die Seelsorgesituation Lateinamerikas stellt.

2. Die Frage des Lebensunterhalts: Ohne Zweifel ist in den Augen der Mehrheit unseres Volkes die Taufe für den Priester ein «Geschäft» und nicht eine Feier des Volkes Gottes. So schwierig das auch sein mag, so müssen wir doch beginnen, aus einem System herauszukommen, das uns von Stolgebühren abhängig macht, denn dieses System ist ein Stein des Anstoßes, ein Hemmschuh für das Evangelium.

3. Evangelisierung und Ortsgemeinde: Wir müssen Programme zu Aussprachen und zur Verbreitung des Evangeliums in den Häusern und Wohnungen der *barrios* entwickeln. Wir sind von Tausenden von Getauften umgeben, die das Evangelium noch nie vernommen haben. Zudem können unsere Großpfarreien nicht den richtigen Rahmen abgeben für das persönliche und gemeinschaftsbezogene Christentum, das unsere Zeit verlangt. Eine Taufe kann Gelegenheit bieten, die Eltern und Paten in diesen Gedanken einzuführen.

4. Taufkatechumenat: Es sollte eine «Anmeldung» des Kindes eingeführt werden, die eine bestimmte Frist vor der eigentlichen Taufe (z. B. einen Monat zuvor) zu erfolgen hätte, damit Gelegenheit zur Besinnung und Vorbereitung gegeben ist. Die Leute können während dieser Zeit an Aussprachetunden über das Familienleben, den Zusammenhang zwischen Glaube und Leben, die Verantwortung der Eltern für die christliche Erziehung der Kinder, den Sinn der Taufe usw. teilnehmen. Sie sollten Gelegenheit erhalten, im Kreis einiger Familien der Pfarrei Gemeinschaft zu erleben. Auch wenn sie sich nicht aufs Mal an das Pfarreileben anschließen, so sollten sie doch einen größeren Respekt erhalten vor dem, was wahres Christentum ist. Eine Wirkung müßte die Klärung der Beweggründe für die Taufe des Kindes sein. Es sollte weniger Leute geben, die ihr Kind taufen lassen wollen, damit es vor Krankheit bewahrt werde oder aus rein gesellschaftlichen Beweggründen. Wenn sich daraus eine Verminderung der Zahl und des Prozentsatzes der Getauften ergibt, so ist das lediglich ein negativer Aspekt unserer Hinentwicklung zu einem mündigen Christentum.

Vielleicht sind diese Ausführungen scheinbar weit von der Problematik der Kindertaufe abgeschweift. Und doch ist das gerade die Art von Reflexion, zu der uns die Wahrnehmung des Zwiespaltes zwischen Theologie und Seelsorgepraxis führen müßte. Das in den städtischen Verhältnissen Lateinamerikas bestehende Taufproblem kann seine Lösung nur darin finden, daß man es mit dem umfassenderen pastoralen Erfordernis konfrontiert: der Bildung einer wirklich vom Evangelium beseelten Gemeinde.

[1] Vgl. F. Houtart und E. Pin, The Church and the Latin American Revolution (New York 1965) 166.

[2] P. Gerbe u.a., Ils demandent le baptême pour leur enfant: Parole et Mission 10 (Paris 1966) 256ff. Dieses Werk enthält eine Bibliographie von Artikeln in französischer Sprache 1962–65. Vgl. auch neuere Aufsätze in: Paroisse et liturgie: P. Vanbergen und F. Compere, L'admission au Baptême des nouveau-nés et les délais de la célébration du Baptème: 2 (1966) 98–113; A. Turck, Compte rendu d'une enquête sur le baptême des enfants au Doyenné de Saint-Denis (Paris): 2 (1966) 114–118; E. Marcus, La pastorale du baptême des petits enfants: 3 (1966) 260–269; Equipe sacerdotale de Notre-Dame-des-Champs, Paris, Expérience pour une pastorale sur la foi et les sacrements dans le cadre du baptême: 3 (1966) 276–286; Le baptême des petits enfants et les récentes décisions pastorales de l'Episcopat de France: 4 (1966) 469–477. Vgl. auch F. Sebastian, Sacramentos y Fe. Un Problema de la Pastoral Española: Iglesia Viva 2 (1966) 75–85.

[3] K. Rahner, Kirche und Sakramente = Quaestiones Disputatae 10 (Freiburg i. Br. 1961) 78ff.

[4] Atelier Mission-Paroisses, Pastorale sacramentelle en secteurs déchristianisées: Kap. 3, Ils demandent..., 68.

[5] G. Corçao, A religão no Brasil: Diario de Noticias, Suplemento literario (Rio de Janeiro) 20. Sept. 1958, zit. in: F. Lepargneur, Deux essais de témoignage évangélique au Brésil: Nouv. Rev. Théol. 83, 2 (1961).

[6] Das hier in bezug auf die Taufe behandelte Problem betrifft auch die andern Sakramente. F. Sebastian aaO. behandelt insbesondere «Taufen ohne persönliche Überzeugung», «Firmungen ohne geistliche Reife», «Eucharistiefeiern ohne brüderliche Gemeinschaft» und «Ehe ohne die Liebe Christi zu seiner Kirche».

[7] La pastorale du baptême des petits entants: Doc. Cath. 40 (6 mars 1966) 457–466.

[8] Ebd. 460.

[9] Wir sprechen hier aus unserer persönlichen Erfahrung in Panama, vor allem in der Pfarrei Cristo Redentor, San Miguelito, Panama City. Die Bevölkerung der Pfarrei ist arm und besteht zumeist aus Leuten, die aus dem Innern des Landes eingewandert sind. In kurzer Zeit (seit März 1963) hat ein Priesterteam aus Chicago zusammen mit Ordensschwestern und Laien die Bildung einer wirklich prächtigen Christengemeinde eingeleitet. Die «Technik» (es ist zwar mehr Geist als Technik) besteht in einem Bildungskurs unter dem Titel «Gottesfamilie» sowie in einem Cursillo de Iniciación Cristiana und einem kontinuierlichen Programm zur religiösen Weiterbildung und zur Einübung in das Gemeinschaftsleben, die beide aus den Evangelien und mitten aus dem Leben schöpfen. Die Erfahrung, die wir damit gemacht haben, läßt uns die Möglichkeiten einer religiösen Erneuerung in Lateinamerika eher optimistisch beurteilen. Wenn in dieser Pfarrei ganze Nachbarschaften und Wohnviertel durch das Pfarreiapostolat umgestaltet werden, ist es dann nicht möglich, ganze Segmente unserer Bevölkerung durch eine Form des Christentums zu erneuern, das für das menschenwürdige Dasein kämpft, nach dem unser Volk lechzt? Während einzelne Theologen und Seelsorger fast das Dogma aufstellen, die Kirche werde von jetzt an ein ganz kleiner «Rest» der allgemeinen Bevölkerung sein, ist unseres Erachtens in Lateinamerika immer noch die Möglichkeit zu einer zahlenmäßig großen Kirche gegeben. Aber wir müssen kühn mit der Schaffung echter Ortsgemeinden beginnen.

Übersetzt von Dr. August Berz

PHILLIP BERRYMAN

Geboren am 22. März 1938 in Los Angeles, 1963 zum Priester geweiht. Er studierte am St. John's Seminary in Camarillo (Kalifornien), arbeitete in einer Pfarreiequipe in San Miguelito (Panama) und ist als Pfarrer Mitarbeiter des panamaischen Pastoralinstitutes.

Charlotte Hörgl

Christliche und marxistische Humanität

Wie in den vorhergehenden Jahren hielt auch heuer die Paulusgesellschaft (die dem Dialog zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie dienen will) eine Maitagung. In Fortsetzung der vorjährigen Salzburger Gespräche diskutierte man auf der Insel Herrenchiemsee (Bayern) vom 28. April bis 1. Mai 1966 über das Thema «Christliche Humanität und Marxistischer Humanismus».

Mindestens 300 Wissenschaftler und (großenteils journalistische) Beobachter hatten sich eingefunden, in einem beachtlichen Zustrom, der sogar diese kleine, relativ abgelegene Insel erreichte und wieder einmal die anhaltend große Publizität der Paulusgesellschaft und der Thematik zeigte. Freilich diente die Quantität nicht gerade der Qualität und dem Fortschritt des wissenschaftlichen Meinungsaustausches. In der Vielzahl der Teilnehmer kam allerdings auch die Pluralität der Meinungen zum Ausdruck. Sie kann in drei Blöcken zusammengefaßt werden: Der (methodisch nicht immer) «reinen» Naturwissenschaft standen die zwei feindlichen Weltanschauungen Marxismus und Christentum weder gegenüber noch zur Seite. Die Naturwissenschaft wurde vor allem von dem Heidelberger Physiologen Professor Hans Schäfer repräsentiert.

Bedeutend vielschichtiger war der Marxismus

vertreten, er läßt sich in die beiden Gegensätze fassen: politisch *oder* wissenschaftlich engagiert – in demokratischer Freiheit forschend *oder* von diktatorischen Systemen getragen. Das Spektrum des Kommunismus reichte von Vertretern der eigentlichen Ostblockstaaten (Ungarn: Prof. Józef Szigeti, Budapest, Dr. J. Lukacs, Budapest; Tschechoslowakei: Prof. Erika Kadlecova, Prag, Prof. Miran Prucha, Prag, Prof. J. Hromadka, Prag; Bulgarien: Prof. A. Polikarov, Sofia; Rumänien: Prof. J. Gulian, Bukarest) über das gemäßigte Jugoslawien (Prof. V. Paviceivic, Belgrad, Prof. O. Mandic, Zagreb, Prof. B. Bosnjak, Zagreb) hin zu den westlichen Ländern (Österreich: Prof. W. Hollitscher, Wien; Italien: Prof. Cesare Luporini, Florenz, Prof. A. Natta, Rom, Prof. Lucio Lombardo-Radice, Rom; Frankreich: Roger Garaudy, Paris). Den Ideologen aus Moskau und Ostdeutschland wurde die Ausreise ebenso verweigert wie dem polnischen Chefideologen Prof. Adam Schaff, Warschau, der eineinhalb Jahre zuvor bei der Eröffnung dieser Gesprächsreihe in der Paulusgesellschaft aber noch in Deutschland sprechen durfte. Leider gibt es solche Erscheinungen auch in nichtkommunistischen Systemen: einem katholischen Theologen aus Spanien wurde von den dortigen Behörden die Teilnahme am Kongreß ebenfalls nicht genehmigt.

Die Christen waren nicht weniger international vertreten: von dem sich als Auch-Christen bekennenden Prager Professor Prucha über die verständnisvollen Kenner der Materie: Prof. M. Dubarle, Paris, Prof. Jules Girardi, Rom Prof. Gustav Wetter, Rom/München, bis zu den immerhin vertretenen Spaniern: Prof. Jesús Aguirre, Madrid, und Prof. M. Siguaun, Barcelona, fanden sie vor allem in ihren Stars Gehör: Prof. Helmut Thielicke, Hamburg, dem Sprecher der evangelischen Seite, Prof. Karl Rahner, München, sowie Prof. Johannes B. Metz, Münster, katholischerseits.

Dem Usus der Gesellschaft folgend, begannen die Naturwissenschaftler das Gespräch. Aus zwei Gründen schieden sie aber bald wieder aus den grundlegenden Diskussionen aus: einmal weil sie noch nicht genügend voraussetzungslos sprachen und Profesor *Schäfer* bei seinem Vortrag in die Philosophie abglitt, zum zweiten deshalb, weil die sinngemäße methodische Selbstbeschränkung eben der «reinen» Naturwissenschaft auf Entideologisierung hinzielt und damit von der Sache her für ideologische Gespräche ausscheidet. So konnten ihre Vertreter nicht als neutrale Brücke zwischen den beiden verbliebenen Blöcken auftreten, wie das vermutlich ursprünglich geplant war.

Im einzelnen führte Professor Schäfer seine 16 Thesen aus: Naturwissenschaftlich werde der Mensch gegen das Tier hin abgegrenzt, seine Begriffsbestimmung sei also negativ. Die Abgrenzung sei aber auf allen Gebieten (nicht nur emotional und intellektuell, sondern auch moral-analog) sehr subtil durchzuführen. Noch im experimentellen Bereich der Naturwissenschaft seien aber intelligenzgesteuerte Verhaltensweisen des Menschen zu finden, die «nur für den Menschen konstitutiv sind». Nicht so sehr die «gemeinhin erheblich überschätzte» Reflexion, vielmehr die Rückkopplung, die unbewußt funktioniert, von der intelligenten Reflexion eher gestörten, habe die Emporentwicklung des Menschen getragen. «Die den Menschen am stärksten determinierenden Prozesse sind fraglos soziale Rückkopplungen», die sich geschichtlich manifestieren und das Konzept der verschiedenen Wissenschaftler vom Menschen und seinen Möglichkeiten, die Anthropologie, erwirken. Mit dieser Ausführung war der naturwissenschaftliche Teil seiner Ausführungen bereits überschritten. Es folgten Thesen über die Religionen und das Christentum, die auf den Satz hinsteuerten, daß deren Konzeptionen nicht wissenschaftlich begründbar seien, sondern historisch analysiert werden müßten und man dann auf anthropologische Implikationen stoßen werde. Auch «Theologie ist extrapolierte Anthropologie».

Die Diskussion entspann sich weniger um die aus den Rückkopplungstheorien ergebenden Zukunftsmöglichkeiten des Humanum, als um einzelne Wesenszüge des Menschen, wie das Gewissen und religiöse Potenzen. Jedenfalls war der Anstoß von Seiten der Naturwissenschaft nicht «pur» und auch nicht breit genug angelegt, um das Gespräch auf eine fruchtbare Ebene zu führen. Dies blieb den Ideologen überlassen, die alle ihre Voraussetzungen mitgebracht hatten, wenn diese auch modifiziert auftraten.

Die in Salzburg zu Optimismus beschwingende Öffnung des marxistischen Blockes stellte sich als voreilige Meinung heraus. Die Wissenschaftler der Länder, in denen der Marxismus herrschende Staatsphilosophie ist, stellten die Lage des Menschen und des Christen im Osten leicht euphemistisch bzw. zweckoptimistisch getönt dar, die noch undurchbrochene Rückbindung – vor allem im geisteswissenschaftlichen Bereich – an das System wurde in diesem Jahr wieder sehr deutlich. Wie im

Vorjahr schienen die westlichen Marxisten zu größeren Zugeständnissen bereit und potenziert zu sein, was vor allem in den eloquenten Ausführungen von Prof. Roger Garaudy, Paris, zum Ausdruck kam. Aber bei ihm und dem diskussionsfreudigen Florenzer Vertreter Italiens, Prof. Cesare Luporini, blieb die Frage durchaus offen, ob es sich um rhetorische Konzilianz oder ein nur aus der Situation entspringendes aggiornamento handelte.

Bereits im Vorjahr war der Aspekt der Zukunft als eine Basis für das gemeinsame Gespräch angeklungen, und obwohl diesmal in der Themenstellung der Begriff des Humanismus forciert war, wurde die «Zukunft» im christlichen und marxistischen Bereich zum Zentrum, da hier eine fruchtbare Begegnung möglich schien. Außerdem hatte sich bereits aus der unglücklichen thematischen Gegenüberstellung von «christlicher Humanität» und «marxistischem Humanismus» eine erschwerende terminologische Voreingenommenheit entwickelt, die alle auf den anderen Fixpunkt der Zukunftserwartung zuflüchten ließ.

Natürlich benützten die Marxisten den Ausblick in die Zukunft vor allem zur Proklamierung ihrer wesenhaft innerweltlichen und parteigebundenen Ziele. Sekundär erfolgte dann erst die Anerkennung des Christentums als auch ein existierendes Element, den vergesellschafteten Menschen in die klassenlose Zukunft zu führen. Es wird also in aller Freundlichkeit relativiert als Mittel zum Zweck, was zwar human klingt, den Einzelmenschen aber auch in ihm ganz bewußt übergeht. Luporini sagte, der Dialog sei heute eine geschichtliche Notwendigkeit, denn die Marx unterschobene historische Forderung einer «atheistischen Gesellschaft» wird heute nicht mehr als wesentlich für die marxistischen Ziele angesehen. Zu einer erhofften «Gesellschaft ohne Ausbeutung» können die ethischen und moralischen Positionen *beider* Weltanschauungen führen. Die politisch eher zufällig praktizierte (aus der atomaren Forschung und Technik heraus notwendig gewordene) Koexistenz wird so nachträglich philosophisch begründet.

In diesen versöhnlichen Sätzen klang allerdings nicht einmal utopisierend die sie transzendierende Eröffnungsthese des Präsidenten der Paulus Gesellschaft, Professor Arthur *Jores* (Mediziner in Hamburg) mit, daß die erstarrte Welt der Ideologien sich nicht nur scheinbar arrangieren solle und letztlich wolle, wenn die Humanisierung des Menschen weiter fortschreite, sondern sich die Ideologien erschließen lassen würden, um wirklich und über ihre narzistische Wesenspflege hinaus dem Menschen und der Menschheit zu dienen. Auch im offensten Gespräch war kein Abgehen von den Regeln, die in ein festes, unnachgiebiges Mosaik des Welt- und Menschenbildes eingegangen sind, zu vernehmen. Die Koexistenz schien viel eher platonisch und wegen ihrer momentanen Unausweichlichkeit akzeptiert oder propagiert.

Konziliant gab Professor *Garaudy* zu, daß das Christentum als historisch vorausgehendes Fundament des gesamten abendländischen Denkens und Philosophierens auch für den Marxismus eine buchstäblich grundlegende Funktion hat. Er verstieg sich sogar freundschaftlich zu dem Satz, es würde auch heute eine Verarmung für den Marxismus bedeuten, wenn es das Christentum nicht (mehr?) gäbe.

Gerade bei solchen persönlichen Bekenntnissen erwacht aber der Gedanke, daß diese aufgeschlossene Haltung den Ländern nicht totalitärer Systeme vorbehalten ist und ihre Vertreter sich wohl bei einem politischen Wechsel dort in höchste Gefahr bringen würden.

Als Kulminationspunkt in Garaudys Ausführungen ist wohl der Satz zu betrachten, die Marxisten müßten marxistischer und die Christen christlicher werden, und die Folgerung, daß daraus wirklich ein «Dialog der Hoffnung» erwachsen würde. Vermutlich war damit nicht so sehr eine terminologische und methodische Reinheit des Gesprächs angezielt, als vielmehr unter dem humanitären Blickwinkel der so je auf beiden Seiten «reiner», intensiver geleistete Dienst am Menschen. Aus der hier geforderten Reinheit der Lehren ergäbe sich aber eine verschärfte Trennung, die kaum einem Dialog dienen dürfte. Die Gegensätze müßten sich um so klarer einander zeigen, und die Theorie könnte so die humane Praxis wiederum beeinträchtigen.

Zur Kritik des Marxismus läßt sich über die Anmerkungen zu Garaudys Vortrag hinaus viel grundsätzlicher sagen, daß zwar von «dem Menschen» gesprochen wird, aber nicht das Individuum, sondern das genus, die Gesellschaft gemeint ist (auch wenn in der Praxis sich die Einzelpersonen ihr «Glück» wohl individuell zu verschaffen und erhalten wissen). Dieser falsch ansetzende und weiterbauende Humanismus ist auch in Geschichte, Gegenwart und Zukunftsausrichtung der Christen immer wieder zu finden, wenn auch auf divergenter Basis und mit anderem Ziel. Und an sich wohlmeinende Christen, wie hier am ausdrücklichsten Metz, möchten durch dieses Überspringen des

Einzelmenschen erstens eine gemeinsame Gesprächsebene mit den marxistischen Partnern finden und zweitens dem Christentum wahre Zukunft erschließen, vor allem unter dem Aspekt der heraufdämmernden Situation der wachsenden, funktional durchorganisierten Menschheit.

Metz bot als tatsächlich paradoxe zweitausendjährige Neuigkeit die biblische Eschatologie als «operative Zukunft»[1] an: «Die neuzeitliche Zukunftsorientierung und das darin wirksame Verständnis von Welt als Geschichte ist selbst fundiert im biblischen Verheißungsglauben.» (Ex 3,14; Eph 2,22; 1 Thess 4,13) Weil aber der wirkliche Gläubige und bedingungslos auf Gott Vertrauende wenig von der Zukunft weiß, sie inhaltlich kaum zu bestimmen vermag – und nicht wie der innerweltlich marxistische Humanist alles weiß und umreißt –, ist das operative Wirken an der Zukunft je auf das Nächste, den Nächsten gerichtet, es ist «Dasein für andere» (Bonhoeffer). So wie unser Verhältnis zur «noch nie dagewesenen Wirklichkeit der Zukunft» nicht mehr rein kontemplativ und rein vorstellend sondern operativ ist, so wie die Natur nicht mehr das hoheitsvolle Numinosum ist, sondern «Szenerie geschichtlicher Gestikulation» des Menschen, so sind auch die vestigia Dei nicht unmittelbar das ins Auge fallende Moment an der Welt, sondern es sind die vestigia hominis, seine weltverändernden Taten und seine Ausgriffe in die Zukunft, die er sich je selbst schafft und ihren Horizont und Inhalt gestaltet. «Was den neuzeitlichen Menschen zu innerst bewegt, ist nicht das Engagement am Über-Weltlichen, sondern das Engagement an der Zukunft.»

Ein derart zukunftorientiertes Weltverständnis führt sogar die Christen weg von Metaphysik und Transzendenz (den bisherigen alleinigen Stützen der Spekulation), hin zu einem nicht mehr magisch-religiös gebundenen «Humanismus der schöpferischen Hoffnung». Wenn schon eine Disziplin den Ton angeben müsse, sei es weniger die theoretische Philosophie, als nunmehr die Politik, die das universale Heil, den Frieden und die Gerechtigkeit für die Gesellschaft, für alle Gesellschaften der Welt suchen und fördern wolle. Für Metz richtet sich diese «politische Theologie» – eine sehr positiv aufgenommene Parallele zu den Gesellschaftslehren der marxistischen Ideologen – auf die Ganzheit der Menschen, von den Eschata her Verheißung in sich tragend, aber nur, wenn wir sie jetzt mit unserer Aktivität erfüllen.

Luporini ging besonders auf die Äußerung von Metz ein, auch er sehe den Einzelnen in der Gesellschaft aufgehen, aber in der dadurch herausgeforderten Diskussion ließ sich herauskristallisieren, daß bei ihm – anders als beim Marxisten – doch der je personal operierende und glaubende Mensch immanent und indirekt mitgemeint ist. Aufgrund des hier eben immer zugrunde liegenden biblischen Verständnisses vom Menschen werden Transzendenz, Zukunft und operative Hingabe zusammengeführt und außerdem wird unter Gesellschaft eine strukturierte Gemeinschaft aus verantwortlichen und rechtsbegabten Einzelmenschen verstanden.

Diese breite Darlegung und auch die Interpretation der Meinung von Metz erlaubt sich aus den Ausführungen Karl Rahners heraus. Rahner hatte bereits letztes Jahr schlagwortartig die «absolute Zukunft» ins Gespräch gebracht und betonte nun, wie wichtig sie sei, und zwar über unsere individuell humanistische Haltung hinaus auch in politischen und gesellschaftlichen Größenordnungen. Um nicht dem neuen Aspekt allein zu viel Gewicht zu verleihen, akzentuierte er aber ebenso stark die Bedeutung der rechten Einschätzung von Wert und Würde der Person – hier setzte er sich denn auch mehr oder weniger deutlich von der Auffassung der marxistischen Gesprächspartner ab. Ausdrücklich hob er hervor, daß christlicher Humanismus «konkreter Humanismus» sei und so den Einzelnen angehe, nicht über ihn hinweggleite. Entgegen den vorchristlichen und außerchristlichen Religionen und modernen Ideologien anerkenne gerade das Christentum *jedem* konkreten Menschen eine absolute Bedeutung und Gültigkeit, die ihm «verbietet, sich in das Nichts einer bloß endenden und verendenden Zeit zu flüchten». Diese Absolutheit der Anerkennung müsse in der Praxis allerdings relativiert werden, denn sie impliziert ja schon wesenhaft die Achtung und Liebe für den Mitmenschen, sie findet aber auch ihre existentielle Einschränkung in den Grenzsituationen (vor allem im Gedanken an und über den Tod). Das notwendige «Sich-selbst-in-Frage-Stellen» des Menschen müsse zu einer aktiven, wiederum operativen Nächstenliebe und Ausgestaltung der Welt und der Gesellschaft sublimiert werden. Je humaner ein Mensch wirklich ist, um so bewußter verzichtet er für sich selbst darauf, absolut sein zu wollen und um so bereiter ist er, sich anderen zu erschließen, ihnen zu helfen.

Der unüberholbare Pluralismus der empirisch-wissenschaftlichen Anthropologie (der die breite Skala von der Natur– bis zu den Geisteswissen-

schaften in sich schließt) und auch die christliche Offenbarung sagten uns viel vom Menschen und gaben vielerlei Deutungen seines Wesens und Lebenssinnes und -zieles. Trotz aller Daten wissen wir aber doch nicht mehr über ihn, als «daß er das Wesen sei, das sich in Gott hinein verliert». Dies ist zwar die Aussage des Theologen, der hier befragt war, aber auch sie nimmt Selbstbescheidung auf sich, führt Rahner aus: «Muß man nicht sagen: was man vom Menschen weiß, weiß man von ihm her und nicht von Gott her, den man nur vom Menschen her weiß? Ist also Theologie mehr als anthropologia negativa, das heißt die Erfahrung, daß der Mensch sich dauernd in das Geheimnis des Unbegriffenen und Unverfügbaren entschwindet? Und selbst wenn man betont, daß diese anthropologia negativa Gott nicht zur Funktion, zur Chiffre des Menschen macht, sondern den Menschen vor das *seiende*, absolute Geheimnis stellt, das nicht von seiner Gnade lebt, sondern ihn zur Passion seiner Endlichkeit bringt, was nützt das für einen Humanismus?»

Wenn der Mensch auch so vor dem Mysterium stehenbleiben muß und vor sich den Tod sieht, der mit ihm auch seinen Humanismus sterben läßt, so ist das kein Freipaß, den konkreten Humanismus der Zukunft zu vernachlässigen. Sein Leid oder seine Tat gehen beide gleichermaßen auf eine Zukunft zu, die ebenso hoffnungsvoll wie undurchschaubar ist. Der besondere Ruf an den Christen ist aber der zur personal verantworteten Tat, und in der absoluten Zukunft Gottes langt die *Person* an, nicht eine oder die Gesellschaft, und auch im Trend der Politik und der Theologie zum Pluralismus ist diese Personalisierung mit angedeutet.

Rahner faßte mit diesen Sätzen für diese Tagung und für den gegenwärtigen Stand christlichen Denkens in heute abschließend gültiger und momentan letztmöglicher Präzision zusammen, was über das humanum gesagt werden kann. Sein theologischer Nachredner, Thielicke, hielt das von Rahner geforderte und gehaltene Niveau der Aussagekraft nicht. Er durchbrach auch die Grenzen des wissenschaftlich konzipierten Gesprächs, indem er in überholte und polemisierende Vulgarismen zurückfiel. Was aber aus seiner zweistündigen Rede – zur Bestätigung der Richtigkeit von Karl Rahners Gedankenführung von außen und als Aufweis der sich allgemein durchsetzenden Denkrichtung blieb, ist die Verwiesenheit des Menschen auf das alienum, dem der personal verstandene Mensch je entgegengeht.

Die zwar nicht terminologische aber sinngemäße Übereinstimmung der verschiedenen Stellungnahmen läßt auf eine Fortsetzung der Gespräche auf möglichen künftigen Tagungen der Paulus-Gesellschaft hoffen, die dann erfolgreich sein werden, wenn sie unter gut eingegrenzter, zielgerichteter Themenstellung gehalten werden und sich nicht auf nicht grundsätzlich repräsentative Podiumsdiskussionen beschränken müssen, da durch die Massenbeteiligung ein wirklich von allen aufgegriffenes, gemeinsames Gespräch unmöglich wird.

[1] Entgegen einem mehr oder weniger starken *kontemplativen* Verhaftetsein an eine sujektivistische und metaphysizistische Introversion.

CHARLOTTE HÖRGL

Geboren am 10. Januar 1935 in München, studierte in München. Lizentiat der Theologie und Doktorat in Philosophie 1962. Sie ist Lehrbeauftragte an der Universität München, veröffentlichte: Die göttliche Erziehung des Menschen nach Irenäus in: Oikumene. Studien zum Vatikanum II (1964).

theologische brenn Punkte

AKTUELLE SCHRIFTENREIHE

In dieser Reihe sind erschienen:

Band 1	**Robert Koch** **ERLÖSUNGSTHEOLOGIE GENESIS 1–11** **2. Auflage in Vorbereitung**	**DM 6,80**
Band 2	**Josef Ratzinger u. a.** **KIRCHE HEUTE**	**DM 6,80**
Band 3/4 (Doppelband)	**Bernhard Häring** **MORALVERKÜNDIGUNG NACH DEM KONZIL**	**DM 9,80**
Band 5	**Lesslie Newbigin** **MISSIONARISCHE KIRCHE IN WELTLICHER WELT**	**DM 6,80**
Band 6/7 (Doppelband)	**Jakob David** **NEUE ASPEKTE DER KIRCHLICHEN EHELEHRE · 3. Auflage**	**DM 8,80**
Band 8/9 (Doppelband)	**Franz Mußner u. a.** **CHRISTUS VOR UNS** **Studien zur christlichen Eschatologie**	**DM 8,80**
Band 10	**Hildegard Harmsen** **DIE FRAU HEUTE · Fragen an die Kirche**	**DM 6,80**

Die Schriftenreihe wird fortgesetzt und in fünf Sprachen übersetzt

VERLAG GERHARD KAFFKE · 6000 BERGEN-ENKHEIM
bei Frankfurt/Main
Auslieferung in der Schweiz: Christiana Verlag, Zürich
Österreich: Inn-Verlag, Innsbruck

Kirche in Österreich 1918–1965

Herausgegeben von Ferdinand Klostermann, Hans Kriegl, Otto Mauer, Erika Weinzierl
Mit einer Einleitung von Kardinal Franz König
Gesamtredaktion Erika Weinzierl
Band I: 480 Seiten, 39 Abbildungen auf 20 Taf.
Subskriptionspreis DM 62.–, Ladenpreis DM 78.–
Band II: 200 Seiten
Subskriptionspreis DM 46.–,
Ladenpreis DM 58.–

Das große zweibändige Sammelwerk mit Beiträgen von etwa 40 namhaften Fachleuten ist ein umfassendes Handbuch und Nachschlagewerk für alle, die sich mit der gegenwärtigen Situation der Kirche in Österreich und ihrer Entwicklung in den letzten Jahrzehnten befassen, ebenso für den Historiker und Soziologen wie für den Theologen. Es gliedert sich in die Abschnitte: Kirchlich-religiöses Leben – Kirche und Welt – Katholische Bewegungen und Organisationen – Das katholische Organisationsleben der Gegenwart.

Für das Werk wird eine *Subskription* aufgelegt. Der ermäßigte Preis gilt bei Abnahmeverpflichtung auf das Gesamtwerk bis zum Erscheinen des zweiten Bandes. Band I ist bereits lieferbar.

Durch jede Buchhandlung

Verlag Herold
Wien · München

KULT UND KUNST

3. Band

URSMAR ENGELMANN

Christus am Kreuz

Romanische Kruzifixe zwischen Bodensee und Donau
68 Seiten Text, 24 Seiten z. T. farbige Bilder
laminierter Pappband DM 12,80

Als besonders wertvolle Gabe sollte das dritte Buch der Reihe Kult und Kunst angesehen werden... Über Einzelinterpretation und Zusammenschau romanischer Kruzifixe aus dem südwestdeutschen Raum in geistes- und kunstgeschichtlichem Zusammenhang sowie die dazugehörige, mit zeitgenössischen Texten belegte literarische Komponente hinaus erwartet den Leser und Betrachter eine komprimierte Christologie jener Epoche aus gegenwärtiger Perspektive. *Schwäbische Zeitung*

PAULUS GORDAN

Offenbarung im Zeichen

Neun Bildbetrachtungen
44 Seiten Text, 9 fünffarbige Bilder aus dem Hitda-Kodex um 1020
Laminierter Pappband DM 6,50

In diesem Band zeugen neun Bilder von der großen Kunst alter Buchmaler, noch mehr aber davon, mit welcher Bildkraft diese das Glauben an das Sein Christi veranschaulicht haben. Unter diesen Aspekt stellte Pater Paulus seine Betrachtungen, die wiederum Frömmigkeit alter Zeit erlebbar machen und ganz zentral ins Hier und Heute führen, wobei als offensichtliche Frucht nachkonziliarischen Denkens noch stärker als im vorigen Band die Beziehungen zum Bibeltext unterstrichen werden. *Schwäbische Zeitung*

Beuroner Kunstverlag
7207 Beuron

Dietrich von Hildebrand

Über das Herz

Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität

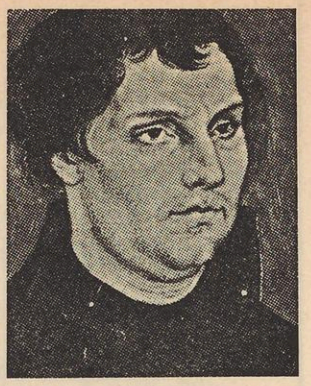
208 Seiten, Leinen geb. DM 18,80

Vielen, auch nicht wenigen katholischen Lesern werden durch diese eindringende phänomenologische Untersuchung der menschlichen Affektivität erst die Augen geöffnet für die zentrale Bedeutung des Herzens innerhalb der gesamten Person. In meisterhaften Analysen zeigt von Hildebrand das Herz als das wahre Selbst des Menschen. Diese Einsichten befähigen erst zu dem eigentlich christlichen Lauschen, zur Teilhabe an der heiligen Affektivität des Gottmenschen. Ein Buch, das von jeder wirklichkeitsfremden vordergründigen Versüßlichung wie von einem ebenso grotesken wie folgenschweren Männlichkeitsidol befreit.
Hier leuchtet endlich einmal die Sinnmitte der wahren, zutiefst biblisch begründeten Herz-Jesu-Verehrung auf, die so auch den nichtkatholischen Brüdern verständlicher zu werden vermag.

Inhalt: *Das menschliche Herz:* Die Stellung des Herzens / Nichtgeistige und geistige Affektivität / Die zarte Affektivität / Hypertrophie des Herzens / Affektive Atrophie / Herzlosigkeit / Das tyrannische Herz / Das Herz als das wahre Selbst. *Das Herz Jesu:* Die Affektivität des Gottmenschen / Das Mysterium des heiligsten Herzens. *Das umgestaltete menschliche Herz:* Das Herz des wahren Christen / Amare in Deo.

Verlag Josef Habbel · Regensburg

Aschendorff



Erwin Iserloh:
Luther zwischen Reform und Reformation
Der Thesenanschlag fand nicht statt
In 2. Auflage

Prof. Iserloh hat 1961 dargelegt, daß Luther seine Ablaßthesen nicht an der Schloßkirche in Wittenberg angeschlagen haben kann. Auf der Versammlung deutscher Historiker in Berlin 1964 wurde diese Behauptung ausführlich besprochen. Die Ergebnisse des Für und Wider hat Prof. Iserloh in dieser Studie zusammengefaßt. Er zeigt ferner den Ablaßstreit vor dem Hintergrund der Geschichte und macht Theologie und Praxis des Ablasses und Luthers kritische Beschäftigung mit ihm deutlich. Der Thesenanschlag ist eine Legende, und doch ist der 31. Oktober 1517 die Geburtsstunde der Reformation, weil Luther an diesem Tag den Bischöfen seine drängende Forderung nach Reform vorgelegt hat. – 90 Seiten, kart. DM 8,50.

Erich Meuthen: Nikolaus von Kues – In 2. Auflage

«Einer der besten Cusanus-Kenner... entwirft in souveräner Stoffbeherrschung ein Lebensbild dieses universalen Denkers und Kirchenfürsten, wie wir es in dieser Prägnanz noch nicht besaßen... Dabei verschweigt Meuthen nicht die Schwächen und Irrtümer dieses Lebens, sondern deutet sie als notwendige Korrelate einer genialen Persönlichkeit, die ihrer Zeit in vielem voraus war» *(Deutsches Archiv für Erforschung des MA)*. «Meuthens durch souveräne Strichführung imponierende Skizze ist vor allem deshalb beachtlich, weil sie dem Kenner einen komprimierten Abriß und dem Interessierten einen explizierfähigen Grundriß an die Hand gibt. Meuthen kommt auf alles zu sprechen, ohne der Gefahr zu unterliegen, über alles zu reden» *(Frankfurter Allgemeine Zeitung)*. «Eine nicht nur wissenschaftliche, sondern auch literarische Leistung, die man beim Lesen des Buches vor der faszinierenden Gestalt des Kusaners leicht vergißt. Ein Meisterwerk der Kurzbiographie» *(Geist und Leben)*. – 136 Seiten, 4 Tafeln, Leinen DM 9,80.

Heribert Mühlen: Der Heilige Geist als Person – 2., erweiterte Auflage

In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: ICH-DU-WIR.
Der von Papst Paul VI. zum Konzilstheologen ernannte Ordinarius für Dogmatik an der Phil.-Theol. Hochschule in Paderborn erörtert in diesem Werk ein zentrales und im Hinblick auf die Ekklesiologie hochaktuelles Thema. Mühlen versucht, von einem trinitarischen *Gesamtverständnis* der Offenbarung her (im Sinne der Lehre von der heilsökumenischen Trinität) die Funktion des Heiligen Geistes im Geschehen der drei Grundmysterien des Christentums (Trinität, Inkarnation, Gnade) zu beschreiben. «Es gelingt ihm dabei, einerseits die biblischen Aussagen in einer sauberen Methode zu erarbeiten und anderseits, die Gegebenheiten der Offenbarung spekulativ unter Verwendung moderner psychologischer Erkenntnisse und Erfahrungen zu durchdringen» *(Münchner Theol. Zeitschr.)*. «Die Arbeit zeichnet sich nicht bloß durch die Erhabenheit des Themas aus, sondern auch durch Originalität, Tiefe und dauernden Kontakt mit der Hl. Schrift und der Überlieferung» *(Zeitschr. f. kath. Theologie, Innsbruck)*. Sie ist eine «systematische Leistung» *(Theol. Literaturzeitung)* und zeugt «von großer spekulativer Kraft des Verfassers» *(Theol. Revue)*. XVIII und 344 Seiten, Leinen DM 35,–.

Anton Antweiler: Eigentum

Das Eigentum ist unbestritten, in der freien Wirtschaft so gut wie in der strengsten Planwirtschaft. Umstritten ist, was als Eigentum betrachtet werden darf und kann und muß; umstritten, wer darüber verfügen darf; umstritten, wer darüber entscheidet, wenn Eigentum bestritten wird. Das alles kann aber nicht für sich allein betrachtet und entschieden werden. Denn Eigentum ist dem Menschen zugeordnet, und gerade das ist strittig, ob mit «dem Menschen» der einzelne oder Gruppen oder alle gemeint sind. So wie wir neu zu überdenken gehalten sind, was Natur, Mensch, Kultur; was Geschichte, Staat, Kirche; was Wirtschaft, Technik und Wissenschaft ist, so auch haben wir neu zu überdenken, was Eigentum ist, und haben uns danach zu fragen, was es für den Menschen bedeuten kann und muß. 53 Seiten, Leinen DM 11,–.

Bezug unserer Bücher durch jede Buchhandlung. Verlag Aschendorff, 44 Münster, Postfach 30

THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

Zur gegenwärtigen Problemlage

Diese neue Buchreihe will mitten in die Problemarbeit heutigen theologischen Denkens führen. Was sich in der Bemühung um ein zentrales Problem dem einzelnen Theologen auf dem Wege der Auseinandersetzung mit gegnerischen oder auch nur abweichenden Positionen und in strenger Selbstprüfung des eigenen Ansatzes ergeben hat, soll hier umfassender, als es in einem Zeitschriften- oder Festschriftbeitrag gewöhnlich geschehen kann, in einer Art Zwischenbericht vorgelegt werden, ohne daß der Zwang besteht, das jeweilige Thema zu einer allseits abgesicherten Monographie auszubauen. Auf solche konkrete Weise soll in allen Disziplinen der Theologie und den ihnen zugeordneten Grenzgebieten das Bewußtsein für die jeweilige Problematik geweckt und geschärft werden, damit durch solche Offenlegung des Fragbaren das Lebendige, Weiterführende im Bereich der Theologie zum Durchbruch gelange.

Johannes Gründel

Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie

Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms «agere sequitur esse». Ca. 96 Seiten, kartoniert ca. 8,80 DM. – Als Antwort auf die beunruhigenden Fragen, ob denn durch die Umbruchsituation unserer Zeit auch im ethisch-moralischen Bereich alles ins Gleiten geraten sei, legt der Münchener Moraltheologe hier den Entwurf zu einer «dynamischen Moraltheologie» vor, die der Geschichtlichkeit des Menschen gerecht wird, ohne dabei einem Relativismus zu verfallen.

Edward Schillebeeckx

Der Amtszölibat

Eine kritische Besinnung. Aus dem Niederländischen übertragen von Hugo Zulauf. 100 Seiten, kartoniert 8,80 DM. – In der heiklen, vom Konzil aufgeworfenen, aber nicht diskutierten Frage nach Sinn und Wesen des Zölibats und vor allem seiner Koppelung an das priesterliche Amt, tut ein sachlich klärendes, ruhiges Wort not. Der bekannte Nijmegener Dogmatiker spricht es aus, indem er den historischen Wurzeln und der theologisch-anthropologischen Motivierung des Amtszölibats nachgeht und zu beachtlichen pastoraltheologischen Folgerungen kommt.

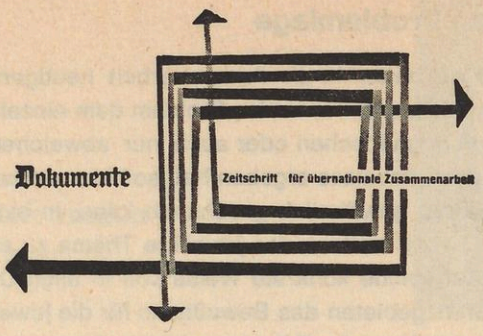
Edward Schillebeeckx

Die eucharistische Gegenwart

Zur Diskussion über die Realpräsenz. Aus dem Niederländischen übertragen von Hugo Zulauf. Ca. 104 Seiten, kartoniert 8,80 DM. – Die Frage nach der Gegenwart, der «Realpräsenz» Christi in der Eucharistie ist in der Enzyklika Pauls VI. «Mysterium fidei» behandelt worden, nachdem es in jüngster Zeit wegen neuer Deutungsversuche zu Unruhe und Verwirrung gekommen ist. Die kirchliche Lehre zu diesem Punkt ist auf dem Konzil von Trient (1545–1563) formuliert worden. Der bedeutende holländische Theologie unterzieht die entsprechenden Canones einer sorgfältigen Exegese, um dann den Ausgangspunkt zu einer Neuinterpretierung zu gewinnen, die einen Weg zum Verständnis der eucharistischen Gegenwart weist, der für den verantwortlich denkenden Christen in unserer gewandelten Welt gangbar ist.

Eine neue Buchreihe

IM PATMOS VERLAG DÜSSELDORF



Wer das aktuelle Leben Europas

geistig und gesellschaftlich in seinen Grundlagen und Zusammenhängen verfolgen und verstehen, wer authentisch orientiert sein will, der liest heute die DOKUMENTE. Denn die Redaktion dieser Zeitschrift hat den Ehrgeiz, möglichst gültig zu «dokumentieren», das heißt: die wirklich Zuständigen, die wissen, was heute in Europa auf dem Spiel steht und gespielt wird, zum Schreiben zu bringen.

International bekannte Autoren

Jacques Fauvet, Matthew A. Fitzsimons, Pierre Viansson-Ponté, Alfred Frisch, Xavier Tilliette, John Lodwick, José Miguel de Azaola, Françoise Mallet-Joris, Ottiero Ottieri, Alfred Simon, Siro Angeli, Alex Matheson Cain, Jean d'Yvoire, Pierre-Henri Simon, Pierre Gallois.

Verlag der Dokumente

5 Köln, Hohenstaufenring 11

Die DOKUMENTE erscheinen 1967 im 23. Jahrgang jeden zweiten Monat im Umfang von 80 bis 100 Seiten. Der Jahresbezugspreis beträgt 15,– DM zuzüglich Porto. Auf Anforderung übersenden wir Ihnen kostenlos und unverbindlich ein Probeheft.

CANTATE SCHALLPLATTEN

Die CANTATE-Schallplatten bilden ein klingendes Kompendium der Kirchenmusik von der Renaissance bis zur Gegenwart. Ausgehend von dem Mittelpunkt allen kirchlichen Musizierens, dem Choral, sind die vielfältigen Äußerungen musikalischen Schaffens vertreten bis hin zu den bedeutendsten Werken der Kirchenmusik.

BACH-STUDIO J.S.Bach: Erschallet, ihr Lieder. Kantate BWV 172 / Also hat Gott die Welt geliebt. Kantate BWV 68.

Solisten / Vokalensemble Kassel / Deutsche Bachsolisten / Leitung: Klaus Martin Ziegler
30 cm – 651 220 (stereo/mono) – DM 25,–

HÄNDEL-STUDIO G.F.Händel: Psalm 96, Singet dem Herrn ein neues Lied / Psalm 42, Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser

Solisten / Collegium Musicum der Rutgers University, New Brunswick, New Jersey, USA / Leitung: Alfred Mann
30 cm – 645 201 (mono), 655 201 (stereo) – DM 25,–

NEUE MUSIK Neue Kirchenmusik

von H.Distler / E.Pepping / H.F.Micheelsen / H.W.Zimmermann / K.Hessenberg / S.Reda / J.H. E.Koch / J.N.David / H.Bornefeld
Eine Auswahl charakteristischer Chorwerke
30 cm – 648 203 (mono) – DM 21,–

DOKUMENTATION G.F.Händel: Der Messias

Auswahl aus einer Dokumentaraufnahme anläßlich des 40jährigen Bestehens des N.C.R.V. Hilversum.
Solisten / Westfälische Kantorei / Het Kunstmaandorkest Amsterdam / Leitung: Wilhelm Ehmann
30 cm – 648 213 (mono) – DM 21,–

DAS KLINGENDE GESANGBUCH Lieder vom Gottvertrauen

Befiehl du deine Wege / Was Gott tut, das ist wohlgetan / Wenn wir in höchsten Nöten sein / Von Gott will ich nicht lassen
Chor der Kirchenmusikschule Schlüchtern / Leitung: Werner Bieske
17 cm – 644 108 (mono) – DM 8,–

ORGELMUSIK J.S.Bach: Fantasie G-dur BWV 572 / Präludium und Fuge A-dur BWV 536 / Pastorale F-dur BWV 590 / Vom Himmel hoch, da komm ich her, Kanonische Veränderungen BWV 769

Arno Schönstedt an der Arp-Schnitger-Orgel der Pankratiuskirche zu Hamburg-Neuenfelde
30 cm – 650 238 (stereo/mono) – DM 25,–

DAS NEUE LIED Lieder des Tutzinger Preisausschreibens

Danke (Schneider) /Einmal verlor ich den Weg (Hirsch) / Uns ist ein Kind geboren (Zimmermann) / Christ ist erstanden (Schüle)
Motettenchor St.Matthäus München / Instrumentalisten / Leitung: Hans Rudolf Zöbeley
17 cm – 643 306 (mono) – DM 8,–

BLASMUSIK Alte Blasmusik

Partiten und Intraden zu 3 bis 6 Stimmen von M.Franck, G.Fantini, J.H.Schein, V.Hausmann, P.Peuerl, D.Speer, J.Staden / Tänze und Capricci für Trompete und Bc von G.Fantini / Ricercare für Trompete und Posaune von V.Jelich
Verschiedene Bläsergruppen (Blechbläser, Blockflöten, Oboeninstrumente) unter Leitung von Wilhelm Ehmann
30 cm – 658 211 (stereo/mono) – DM 21,–

Ausführliches Gesamtverzeichnis kostenlos

CANTATE KASSEL

Neu im Frühjahr 1967 bei Knecht

BERNHARD WELTE

Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit

Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins
120 Seiten, englische Broschur 12,80 DM

Der Freiburger Theologe Bernhard Welte legt mit diesem Band eine wichtige Vorlesungsfolge zu Grundfragen des menschlichen Daseins vor, die er im Jahre 1964 an der Universität Freiburg im Breisgau gehalten hat. In fortschreitender Ausfächerung der philosophischen Gedankengänge werden hier die Wege und Gestalten des menschlichen Daseins bedacht, wie sie sich aus dem geheimnisvollen Spiel von Endlichkeit und Unendlichkeit ergeben. Als die beiden großen möglichen Endstellungen des menschlichen Daseins in seinem Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit zeichnen sich die Verzweiflung und der Glaube ab. Muß die Erfahrung von Schuld, Tod und Sinnlosigkeit zum Scheitern in der Verzweiflung führen? Oder erweist sich der Glaube, der die Endlichkeit wie die Unendlichkeit annehmend bejaht, als fähig, die Angst zu überwinden und das Dasein frei für sich selbst zu machen? Bernhard Welte gibt die Antwort in der subtilen Explikation eines allgemeinen menschlichen und philosophischen Glaubensbegriffs.

PETER JUNG

Variationen über den Glauben

Meditationen und Reflexionen
216 Seiten, Leinen 17,80 DM

In seinem Buch «Variationen über den Glauben» geht es Peter Jung nicht darum, Glaubenswahrheiten systematisch zu entwickeln. Er greift vielmehr von recht verschiedenen Ausgangspositionen her Themen und Gedankengänge auf, wie sie den heutigen Christen bewegen, wenn er versucht, sich über das Phänomen des Glaubens klar zu werden. Von neutestamentlichen und liturgischen Texten, von theologischen und alltäglichen Situationen aus kreisen diese Meditationen und Reflexionen um das Grundverhältnis des Menschen zu Gott. Jede theologische Routine liegt Peter Jung dabei fern, er nimmt offen und unbefangen die Glaubensprobleme der Zeit auf, er weiß, daß «das Suchen eine Grundbefindlichkeit für den Christen ist».

KARL FÄRBER

Zum inneren Leben

Drittes Brevier
296 Seiten, Leinen, Dünndruck-Taschenausgabe 7,80 DM

Die von Karl Färber herausgegebenen und aus dem «Christlichen Sonntag» gesammelten Breviere zum inneren Leben haben mit steigenden Auflagen großen Anklang gefunden. Nach den beiden ersten folgt nun ein drittes Bändchen. Es sind wieder Zeugnisse religiöser Erfahrung von Geistlichen und Laien, Männern und Frauen, nicht eigentlich Meditationen im strengen Begriff des Wortes, sondern Texte zum Nach-Denken, zum Nach-Vollziehen, zur Einübung ins innere Leben. Wer sich diese Texte vornimmt, wird gleich spüren, daß sie nicht passiv auf einen inneren Rückzug, sondern aktiv auf ein Tun zielen.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG JOSEF KNECHT · FRANKFURT AM MAIN

Schriften zur Theologie von Karl Rahner

Band I

Gott – Christus – Maria – Gnade

8. Auflage. 416 Seiten. Leinen 23.–.
Karl Rahner gehört zu den wenigen unserer Epoche, welche die Kraft besitzen, das hohe traditionelle Gut der Kirche nicht bloß zu sammeln und weiterzugeben, sondern immer wieder neu und fundamental zu durchdenken. In diesem ersten Band kommen die großen, wesentlichen Themen der Dogmatik zur Sprache: Gott, Christus, Maria, Gnade. Mit glänzender Darstellung beweist er, daß die Dogmatik weit über den Kreis der Theologen hinaus interessant sein kann.

Band II

Kirche und Mensch

7. Auflage. 400 Seiten. Leinen 23.–.
Der zweite Band dieser Schriften beschäftigt sich mit einer Reihe von Fragen, die heute das christliche und außerchristliche Denken bewegen. Es sind wesentliche Dinge, wie die Gliedschaft und die Freiheit in der Kirche, die Auferstehung des Fleisches, der Begriff einer Existentialethik, Schuld und Schuldvergebung als Sakrament der Psychotherapie, das Pfarrprinzip und das Laienapostolat.

Band III

Zur Theologie des geistlichen Lebens

6. Auflage. 472 Seiten. Leinen 23.–.
Die Aufsätze dieses Bandes schlagen Bahnen in ein Gebiet, das die Schultheologie wohl gesehen, aber so sehr gemieden hat, daß man sich kaum recht über den Namen einig ist. Rahner zeigt in diesen Beiträgen, daß sehr wohl auch der Fachtheologe allgemeinverständlich etwas zu Themen sagen kann, in denen oft Subjektives und Objektives unentwirrbar vermischt dargeboten werden. Die Aufsätze beschäftigen sich mit dem religiösen Leben des Christen und seiner Stellung in der Welt.

Band IV

Neuere Schriften

4. Auflage. 508 Seiten. Leinen 23.–.
Die Sammlung der Schriften Rahners haben ein Echo gefunden, dessen Nachhall alle jene überraschte, die glaubten, wir seien in ein Zeitalter eingetreten, das mehr auf dem «alten Bewährten» pragmatisch weiterbauen wolle, als sich jenen anvertrauen, die das Überlieferte schöpferisch neu durchdenken. Der Band ergänzt und erweitert und liefert damit weitere Bausteine zu einer Dogmatik, deren Umrisse sich aus dem Vorliegenden deutlich erkennen lassen.

Band V

Neuere Schriften

2. Auflage. 576 Seiten. Leinen 24.80.
Möglichkeiten des Glaubens heute. Was ist eine dogmatische Aussage? Dogmatik und Exegese. Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Christentum und nichtchristliche Religionen. Christologie in einer evolutiven Weltanschauung. Erwägung über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi. Über das «Jus divinum» in der Kirche. Zur Theologie des Konzils. Die Theologie der Erneuerung des Diakonats. Über das Latein in der Kirche. Über das «Gebot» der Liebe. Über «Häresien» heute. Über Konversionen.

Band VI

Neuere Schriften

558 Seiten. Leinen 28.–.
Die Schriften, die im VI. Band gesammelt sind, kreisen vor allem um einen Punkt: das Konzil und dessen Themen, an dem Karl Rahner als Peritus und theologischer Berater mitgewirkt hat. Auf diese Weise sind sie Interpretation des konziliaren Geschehens.

Band VII

Ein Grundriß des geistlichen Lebens

520 Seiten. Leinen 28.–.
Es sind dies in einem ersten Teil prinzipielle Untersuchungen zur Grundlegung des geistlichen Lebens eines Christen. Im zweiten und größeren Teil übt es Rahner praktisch ein, besonders in theologischen Meditationen, Reflexionen zu einzelnen geistlichen Themen, kleinen dogmatisch vertieften Besinnungen über biblische Motive: Eine Folge von Meditationen zu den Mysterien des Lebens Jesu (Geburt, Epiphanie, Karfreitag, Karsamstag, Ostern, Pfingsten) nimmt in neuer Weise ein längst zu Unrecht vergessenes Kapitel der traditionellen Theologie wieder auf. Wenn er über das Wesen der theologischen Räte, über die Grundlegung des Laienstandes, über eine Theologie der Kindheit, über die Heiligenverehrung oder zur Herz-Jesu-Verehrung schreibt, immer wieder erweckt er schal gewordene Überlieferungen zu neuem Leben, das den Menschen von heute anspricht und ihn in seinem Alltag trifft.

Weitere Bände sind in Vorbereitung

Benziger Verlag

PROBLEME DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Josef Möller

Zum Thema Menschsein

Aspekte einer philosophischen Anthropologie

Band 1 der Reihe Probleme der praktischen Theologie. 94 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. 8,40 DM

Die Technik steht heute im Mittelpunkt. Darüber vergißt man oft den Menschen, ohne den Technik nicht möglich ist. Die Naturwissenschaften entwerfen ihre nicht selten erschreckenden Möglichkeiten für die Zukunft. Existenzphilosophie und Marxismus stellen die Frage nach dem Menschen neu.
Hier wird zunächst in einem Überblick gezeigt, welche Antworten die europäische Philosophie gegeben hat. Genügen sie? Muß nicht heute der Mensch als geschichtlich-dialogische Person, die über sich hinausweist, neu erkannt werden?

Leonhard M. Weber / Josef Duß-von Werdt

Gewissensfreiheit?

Band 2 der Reihe Probleme der praktischen Theologie. 84 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. 8,– DM

Bisher schien man genau zu wissen, was katholisch sei. In unendlich vielen Einzelanweisungen wurde uns dieses Wissen «verabreicht». Doch zunehmend mehr appelliert die Kirche an unser eigenes Gewissen. Erfährt es sich nicht als vereinsamt und autoritätsverlassen? Wird die Autorität der Kirche nicht erneut überfordert? Zudem: Wie verträgt sich kirchliche Autorität mit ihrer Brüderlichkeit? Bedrängende Fragen auf dem Wege zum mündigen Gewissen.

Paul Picard / Ernst Emrich

Priesterbildung in der Diskussion

Band 3 der Reihe Probleme der praktischen Theologie. 144 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. 10,80 DM

Das Leben der Kirche wird mitbestimmt durch die intellektuelle und geistlich-persönliche Bildung ihrer Priester; lange schon wußte man das. Entsprechende Institutionen sind bis vor wenigen Jahren unproblematisch gewesen, aber heute sollte von Priestern und Laien freimütig darüber diskutiert werden.

Karl Rahner / Albert Görres

Der Leib und das Heil

Band 4 der Reihe Probleme der praktischen Theologie. 44 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. 5,80 DM

Es gibt ein Unbehagen in der Materie, das sich auch in der Geschichte der Kirche durch alle Jahrhunderte erhalten hat. Der Mensch nimmt Ärgernis an seiner Leiblichkeit, denn die materiellen Dinge zwingen ihm ihr Gesetz auf. Man betont heute die Leibfreundlichkeit des Christentums. Sie sollte aber nicht nur bejaht, sondern auch begründet werden. Wenn K. Rahner diese schwierigen und aktuellen Fragen beantwortet, so werden wir in die Mitte seines Denkens geführt.

Franz Böckle / Josef Köhne

Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe

Die Lage bei der studentischen Jugend

Band 5 der Reihe Probleme der praktischen Theologie. 68 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. 6,80 DM

Zu einem ebenso brennenden wie heiklen Problem nehmen in diesem Buch ein Arzt und ein Moraltheologe freimütig Stellung.

Willy Bokler / Heinz Fleckenstein

Die sexualpädagogischen Richtlinien in der Jugendpastoral

Band 6 der Reihe Probleme der praktischen Theologie. 62 Seiten. Kartoniert mit Glanzkaschierung. 5,80 DM

Gültige Aussagen über die menschliche Geschlechtlichkeit in Theologie und Seelsorge fordern heute eine lebendige Auseinandersetzung mit Erkenntnissen der anthropologischen und soziologischen Wissenschaften in fruchtbarer Besinnung auf das biblische Menschenbild. Die «sexualpädagogischen Richtlinien» der deutschen Bischöfe von 1964 (sie sind hier abgedruckt) haben sich ganz dieser Forderung erschlossen und führen zu einem Verständnis der Geschlechtlichkeit «von der menschlichen Personmitte» her.

Band 1–6 bilden in Schuber die Festgabe für Weihbischof J. M. Reuß zum 60. Geburtstag. Vorzugspreis 39,- DM

Matthias-Grünewald-Verlag  65 Mainz Postfach 847

KLEMENS TILMANN

Das Glaubensgespräch mit andern

KLÄRUNG UND WEGWEISUNG BAND 7

168 Seiten, Format 11 × 19 cm, Leinen mit Schutzumschlag 9,80 DM; Broschur 6,80 DM

Das Wort Dialog ist zum mißverstandenen und ebenso oft mißbrauchten Schlagwort geworden. Ebenso ist es eine Tatsache, daß das echte Glaubensgespräch unter Christen und Nichtchristen so gut wie ausgestorben ist. Glaube aber kann auf die Dauer nicht leben, ohne sich auf den anderen hin zu öffnen, sowohl im Hören wie im Sprechen. Klemens Tilmann, dem schon viele hilfreiche Beiträge zu Fragen religiöser Verwirklichung zu danken sind, bringt in diesem neuen Bändchen in der bei ihm gewohnten klaren und verständlichen Sprache eine nützliche Besinnung auf das Wesen und die Aufgaben des Glaubensgespräches für Menschen aller Alters- und Bildungsstufen. Worauf es eigentlich ankommt, daß das Sprechen nicht in unverbindliches Diskutieren abgleitet, wird mit anschaulichen Beispielen dargelegt. Ebenso auch werden die Ursachen einer hemmenden Befangenheit aufgedeckt und andere Hemmungen, die ein echtes Glaubensgespräch behindern, bloßgestellt.

Der Verfasser bleibt nicht im Theoretischen stecken, sondern bietet zahlreiche und wertvolle Ansatzpunkte für eine christliche Dialogik. Jeder, der in Erwachsenenbildung, Jugendarbeit und Katechese das Glaubensgespräch pflegen und lehren muß, darf an diesem Buch nicht vorübergehen. *Kirchl. Amtsblatt, Osnabrück*

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

ECHTER-VERLAG WÜRZBURG

THEOLOGIE ALS GESCHICHTE UND GEGENWART

Namhafte Theologen äußern sich zu aktuellen Problemen aus der Geschichte der Kirche, der Theologie und der Frömmigkeit

Eugen Biser: Die Gleichnisse Jesu

Versuch einer Deutung. 188 Seiten. Leinen DM 15.80
«In sorgfältiger Anwendung moderner Bibelauslegung findet Biser hier einen Weg, diese eigentümlichen Texte über die Wirksamkeit des Gottesreiches zu interpretieren, sie, wie er selber sagt, ‚beim Wort zu nehmen', und das heißt aus ihrer Sprachbildlichkeit zu erklären. Ihre erstaunliche Nähe auch zu heutigen Menschen aufzuhellen, ist Biser mit seinem Versuch einer Deutung geglückt.» Süddeutscher Rundfunk

Cuthbert Butler: Das I. Vatikanische Konzil

Übersetzt, eingeleitet und mit einem Nachwort versehen von Hugo Lang. 2. Auflage. 540 Seiten. Leinen DM 22.50
«Den eigentlichen Wert des Buches macht die Darstellung des Konzilsverlaufs und seiner unmittelbaren Vorbereitung aus. In souveräner Überschau wird der umfangreiche Stoff dargeboten, dabei unwesentliches weggelassen.» Historisches Jahrbuch, München

Jean Daniélou: Liturgie und Bibel

Die Symbolik der Sakramente und der Feste bei den Kirchenvätern. Deutsch von Lioba Kuntz OSB. 398 Seiten. Leinen DM 24.50
«Der bedeutsame Wert des Werkes liegt in der klaren Aufschlüsselung der alttestamentlichen Grundlagen der neutestamentlichen Aussagen über Liturgie und Sakramente sowie in der ausgebreiteten Darlegung der Vätertheologie, die dem Studium und dem Verstehen der Liturgie dienen.» Münchner Theologische Zeitschrift

Wort und Sakrament

Herausgegeben von Heinrich Fries. 247 Seiten. Leinen DM 22.50
«Wort» und «Sakrament» wurden im ökumenischen Gespräch bisher als Alternative begriffen; nach den Diskussionen des Zweiten Vatikanums erweist sich diese Thematik als zentrales Anliegen der Erneuerung der Kirche, ihres Gottesdienstes und ihrer Verkündigung. Deshalb legt der Verlag diese spezifische Sammlung grundsätzlicher Artikel aus dem «Handbuch theologischer Grundbegriffe» gesondert vor.

Josef Rupert Geiselmann: Jesus der Christus. Erster Teil: Die Frage nach dem historischen Jesus

Erster Teil der zweiten, völlig neubearbeiteten Auflage des Buches «Jesus der Christus» (Stuttgart 1951). 237 Seiten. Leinen DM 16.80. Kartoniert DM 11.80
«Hier ist endlich eine knappe, dabei umfassende, verständliche und auf gediegener Literatur- und Sachkenntnis fußende Einführung in die im Titel angezeigte Fragestellung, die zu sachlicher Information und zu wesentlichen und weiterführenden Erkenntnissen hilft.» Otto Knoch

Hugo Rahner: Kirche und Staat im frühen Christentum

Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung Mit den griechischen und lateinischen Originaltexten. 493 Seiten. Leinen DM 28.–
«Über die Interpretation hinaus bieten diese Ausführungen eine Geschichte des ganzen Problemkreises bis ins 9. Jahrhundert, die souverän und treffend entfaltet wird. In glücklicher Verbindung von Quellen und Geschichtsschreibung durchleuchtet Rahner eine wichtige Epoche der Begegnung von Kirche und Staat.» Münchner Theologische Zeitschrift

Wolfgang Seiferth: Synagoge und Kirche im Mittelalter

247 Seiten. 48 Bildtafeln. Leinen DM 19.50
«Ist die Blindheit der Synagoge der Offenbarung Christi gegenüber anderes als eben nicht gewährte Gnade, doch niemals im vollen Sinne Schuld? Der tiefen Problematik dieser Frage widmet Seiferth ein Werk der Zusammenschau, wie es in der Literatur bis heute gefehlt hat.» Hans Kühner

Karl Rahner: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch

303 Seiten. Leinen DM 25.–
«Rahner liest die Partitur des Exerzitienbüchleins in seiner Tonart, pointiert den Text aus seiner Sicht. Doch eben dadurch wird deutlich, wie wesentlich dieses Vermächtnis des Ignatius für uns heute ist, wie ‚aktuell' diese geistigen Übungen sein können.» Johannes B. Metz

IM KÖSEL-VERLAG MÜNCHEN

Vorwort

Hans Küng

Diskussion um die Sakramente

Haben wir Angst vor Fragen? Wer seinen Glauben statt auf Gottes Offenbarung auf irgendein festgefügtes, «geschlossenes» Schulsystem gebaut hat, kann leicht Angst vor Fragen bekommen. Wird ihm da nur an einem kleinen Stein gerüttelt, schwankt schon das ganze starre Gebäude und seine ganze Glaubenswelt scheint vor dieser einen Frage zusammenzubrechen. Wäre es da nicht besser, die Tragfähigkeit des Gebäudes beizeiten zu prüfen und die unsicheren Stellen mit besonderer Sorgfalt fest ins Auge zu fassen?

Die Sakramente sind aus dem Leben der Kirche nicht wegzudenken. Es gab keine Zeit, in der die Kirche ohne Sakramente war. Auch die Reformatoren haben nicht daran gerüttelt, daß die Sakramente ihren Ort in der Kirche und im Leben des einzelnen Christen haben. Und dennoch gehören gerade die Probleme der Sakramentenlehre nach wie vor zu den am heftigsten umstrittenen in der Kontroverstheologie. Genauer müßte man sagen, daß eine Diskussion in jener offenen, nüchternen, verständnisvollen Weise, wie sie die interkonfessionelle Auseinandersetzung schon auf so vielen Gebieten befruchtet hat – Ekklesiologie, Soteriologie, Christologie –, in bezug auf die Sakramente noch kaum stattgefunden hat. Woher kommt das?

Wer Angst vor Fragen hat, der dürfte sich freilich an die Sakramentenlehre nicht heranwagen. Er würde nämlich sehr bald merken, daß gerade dieser theologische Traktat ihn mit einer Fülle von Fragen, von ungelösten oder unbefriedigend gelösten, alten und neuen Problemen bedrängt. Und er würde merken, daß diese Probleme keineswegs erst seit der Reformation datieren. Auch die protestantische Theologie steckt ja mitten in ausgedehnten und ernsthaften Bemühungen um die Klärung ihres Sakramentsverständnisses, einer Aufgabe, die ihr weithin ungelöst von den Reformatoren selbst überkommen wurde. So merkwürdig das vom heutigen status quo aus klingen mag: Die Entwicklung der Sakramentstheologie gehört zu den am wenigsten eindeutig verlaufenen Linien in der Dogmengeschichte; sie ist im Grunde niemals zu einem Abschluß gekommen, der nicht die Spuren der Willkür an sich trüge.

Aber gerade deswegen scheint es verfehlt zu sein, wenn man sich vor der Diskussion um die Sakramente fürchten wollte. Gerade weil hier so viele Fragen sind, gerade weil hier so viele Probleme offen sind, gerade weil hier alle Kirchen in einem gemeinsamen Suchen nach der Wahrheit begriffen sind, werden wir in all dem auf den Grund verwiesen, der tragfähig bleibt, auch wenn wir das Gebäude, das wir darauf gebaut haben, umbauen oder gar abreißen müßten: auf das ursprüngliche Zeugnis von Gottes Offenbarung in Christus, auf die heilige Schrift.

Denn die Probleme beginnen hier. Der Begriff des «Sakramentes» ist kein biblischer Begriff. Das Neue Testament kennt keine Zusammenfassung bestimmter Gnadenerweisungen Gottes unter dieser Bezeichnung. Selbst für Taufe und Mahl gibt es hier keinen Oberbegriff. Andererseits ist es eine Tatsache, daß das neutestamentliche mysterion

immer mit sacramentum übersetzt wurde. Auf diese Weise ging aber der ganze weite Bedeutungsradius von mysterion zunächst auch in den lateinischen Begriff über. Erst Tertullian führte den Begriff in die Kirchensprache ein; aber auch er konnte ihn noch sehr weit fassen, etwa zur Bezeichnung der Heilsoffenbarung als solcher. Man kann sagen, daß der Begriff Sakrament bis ins 5. Jahrhundert und darüber hinaus fließend gewesen ist. Ein systematisches Interesse an dem Begriff und einer eigentlichen Sakramenten-*Lehre* findet sich erst bei Augustin; hier wird der Begriff nun auch exakt definiert. Die Scholastik (Hugo von St. Viktor) ordnet die Sakramente schließlich in die Heils- und Kirchenlehre ein. Die *Zahl* der Sakramente schwankt durch das ganze Altertum hindurch stark. Die Siebenzahl bildet sich erst in der Hochscholastik heraus und ist zuerst sicher nachweisbar bei Petrus Lombardus, aber auch hier nur rein faktisch. Thomas von Aquin begründet dann die *Konvenienz* der Siebenzahl. Diese Tradition aus dem 13. Jahrhundert wurde von Trient fixiert.

Was erscheint nun als der geeignetste Weg, um die Diskussion um die Sakramentenlehre fruchtbar weiterzuführen? Zum einen muß es sicherlich darum gehen, die historische Entwicklung als solche zu durchleuchten und verständlich zu machen. Zum anderen muß die Betrachtung dann zweifellos auf das biblische Zeugnis selbst zurückführen. Gerade von ihm aber werden wir angewiesen, nicht von einem zweifelhaften Sakraments-*Begriff* auszugehen, sondern von dem, was im Neuen Testament ja nun eindeutig vorhanden ist, nämlich von den einzelnen «Sakramenten» für sich genommen. Dieser Weg ist im vorliegenden Heft beschritten worden. Er allein kann auch als solide Basis für ein interkonfessionelles Gespräch in Betracht kommen, auch hier in der gemeinsamen Bemühung um die gemeinsame Sache.

HANS KÜNG

Geboren am 19. März 1928 in der Schweiz, 1954 zum Priester geweiht, studierte an der Gregoriana, am Institut catholique und an der Sorbonne in Paris, Lizentiat in Philosophie und Doktorat in Theologie (1957). Er ist Professor für dogmatische und ökumenische Theologie und Direktor des Ökumenischen Instituts in Tübingen. Er veröffentlichte: Rechtfertigung (^{4}1964), Strukturen der Kirche (^{2}1963), Die Kirche (1967) und ist Mitherausgeber von: Journal of Ecumenical Studies und Tübinger Theologische Quartalschrift.

James McClendon

Warum taufen die Baptisten keine Kleinkinder

Ganz einfach ausgedrückt halten sich die Baptisten an folgende Praxis: Sie suchen zuerst das Evangelium zu verkünden. Wenn (und nur wenn) die Hörer, seien es unsere eigenen Kinder oder solche, die von außen her kommen, darauf antworten, indem sie den Glauben an Christus als Herr und Erlöser bekennen, werden sie als Taufkandidaten angenommen, in Gegenwart der versammelten Gemeinde von dem Geistlichen im Namen des Dreieinigen in der Form der Immersion getauft und – in den meisten Kirchen – zugleich damit als Brüder in Christus zur Mitgliedschaft der Gemeinde zugelassen. Damit ist klar, was die Baptisten nicht tun: Sie vollziehen den Taufritus nicht an Kleinkindern – weder an denen aus ihren eigenen Reihen, noch an denen von Neubekehrten. Die Taufe ist denen vorbehalten, die sich selbst in tätigem Glauben Christus überantworten und die fähig sind, diesen Glauben auszusprechen, wenn sie in das Taufbecken hinabsteigen (dabei ist dieses Taufbecken ein großes Wasserbecken in der Kirche, in dem die Taufe vorgenommen wird). Das Alter der Taufspendung variiert beträchtlich, sowohl nach individuellen Gesichtspunkten als in den verschiedenen Kulturen. In Europa ist das ausgehende Reifungsalter oder das jüngere Erwachsenenalter der normale Zeitpunkt; in den kulturell höher stehenden Baptistenkirchen Amerikas ist das Taufalter niedriger. Das Alter zwischen neun und elf Jahren wird hier als normal angesehen.

1. Das neutestamentliche Vorbild

Wenn nach den Gründen für diese Praxis gefragt wird, lassen sich verschiedene Arten von Gründen anführen, doch die wichtigsten und die von den meisten Baptisten angegebenen basieren auf der Heiligen Schrift. An erster Stelle von allen steht das Beispiel der Apostel und der Kirchen im Neuen Testament. Gleich ihren Vorläufern aus dem Mittelalter, den Wiedertäufern, betrachten die Baptisten ganz allgemein die neutestamentliche Zeit (etwa 30 bis 100 n. Chr.) als eine Periode besonderer geistig-religiöser Reinheit, als ein goldenes Zeitalter in der Kirche, auf das eine Jahrhunderte dauernde Periode des Niederganges und Verfalles folgte.[1] Eine solche geschichtliche Abfolge ist nicht in sich unmöglich: das reine Licht der Offenbarung kann durchaus im 1. Jahrhundert in Christus und seinen Aposteln so stark geschienen haben, daß es die Kirche dieses Jahrhunderts in einer speziellen Weise reinigen konnte. Dafür sprechen die grundlegenden Unterschiede zwischen den neutestamentlichen Schriften und den Schriften des 2. Jahrhunderts und der folgenden Jahrhunderte. Doch ob wir nun die Zeit des Neuen Testamentes als goldenes Zeitalter der Reinheit betrachten oder nicht (und der Verfasser dieses Beitrages betrachtet es, obwohl er Baptist ist, nicht als solches), jedenfalls bleibt die Tatsache bestehen, daß die christliche Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes ausnahmslos solchen Menschen gespendet wurde, die zur Taufe kamen und ihr Glaubensengagement selbst bekannten. Daß dies der Fall ist, wurde von einer großen Zahl christlicher Wissenschaftler anerkannt,[2] doch läßt es sich auch ohne Schwierigkeiten von einem intelligenten Nichtwissenschaftler erkennen, der aufmerksam das biblische Aussagenmaterial liest.

Zuvor aber sei darauf aufmerksam gemacht, daß

auch der große Vorläufer der christlichen Taufe, die Taufe des Täufers Johannes, nach Aussage der Schrift vom Kandidaten den bewußten und verantwortlichen Empfang einschloß. Johannes rief die Menschen zur Buße (*μετάνοια*: Mk 1,4 und Parallelstellen), das heißt zur Umkehr, zur Erneuerung des Herzens, die durch ein neues Leben sichtbar gemacht wurde. Damit aber kein Zweifel bliebe über die Echtheit der Umkehr, hatten die Kandidaten «würdige Früchte der Bekehrung» zu bringen (Lk 3,8 RSV), das heißt in der Praxis deutlich zu zeigen, daß sie ein neues Leben lebten. Es ist ganz selbstverständlich, daß Kleinkinder diese Bedingung nicht erfüllen konnten; und es gibt keinerlei Anhaltspunkt dafür, daß Johannes irgendein unmündiges Kind getauft hätte.[3]

Dieselben Überlegungen ergeben sich, wenn wir zu den ersten christlichen Taufspendungen kommen, von denen uns in der Apostelgeschichte berichtet ist. Am Pfingsttag (Apg 2) sehen wir die Apostel in der Kraft des ausgegossenen Heiligen Geistes die Frohe Botschaft Christi verkünden. Als die Zuhörer fragten, was sie nun tun sollten, erwiderte Simon Petrus ihnen: «Ändert euren Sinn!» (*μετανοέω* = umdenken, sich bekehren, eine andere Haltung annehmen), und jeder von euch «empfange die Taufe» (Apg 2,38 RSV). Darauf «wurden die getauft, die sein Wort annahmen» (Apg 2,41). «Annehmen» bedeutet hier keineswegs nur «hören», sondern «erfassen, in sich aufnehmen». Es handelt sich also um eine bewußte und entschiedene Annahme des Evangeliums und Christi, von dem das Evangelium handelt. Die Apostelgeschichte lehrt uns, daß nichts Geringeres als die Gabe Gottes am Pfingsttage am Werk war, doch zeigt sie uns ebensogut, daß Mittel und Werkzeug dieser Gnade die Verkündigung des Evangeliums war, die im Hörer, der anschließend zur Taufe kam, die Antwort der Reue hervorrief. Und so liefert die Apostelgeschichte in ihrem Ablauf ein Beispiel über das andere für dieses apostolische Modell: Das Evangelium wird verkündet, die Menschen hören es und antworten darauf, die Taufe bezeichnet ihren Eintritt in ein neues Leben. So ist es bei Paulus (Apg 9), bei den Bekehrten von Samaria (Apg 8) und Caesarea (Apg 10) und Philippi (Apg 16) – kurzum wo immer im Neuen Testament von einer Taufe berichtet wird, ist es eine Taufe von Menschen, die in bewußter und verantwortlicher Weise glauben. Diese Beispielfälle schaffen eine starke Vermutung, daß die Kirche nur dann Menschen taufen kann, wenn sie einen bewußten und persönlichen Glauben besitzen.

Gegen diese Argumentation sind zwei Einwände erhoben worden. Der erste: Wenn die neutestamentlichen Autoren von keiner Kleinkindertaufe berichten, so war das ein Zufall. Kleinkinder wurden auch zu der Zeit getauft, wie sie zugegebenermaßen hundert Jahre später getauft wurden; Schweigen ist keine Leugnung dieser wahrscheinlichen Tatsache. Das ist natürlich ein «argumentum ex silentio», aber, so sagen die Verfechter der Kleinkindertaufe in neutestamentlicher Zeit, so ist die Annahme, die Kinder der Gläubigen müßten erst später getauft worden sein, auch ein «argumentum ex silentio», denn im Neuen Testament wird an keiner Stelle von der Taufe einer zweiten Christengeneration berichtet![4] Dem muß der Baptist allerdings zustimmen, und doch fügt er hinzu: Wenn sich in dieser Weise die «argumenta ex silentio» gegenseitig aufheben, dann muß er sich eben an die vorhandene Evidenz halten, die gleichmäßig Taufe und bewußtes persönliches Engagement miteinander verbunden zeigt.

Der andere Einwand lautet, es gebe eine implizite Evidenz für die Taufe von Kleinkindern in neutestamentlicher Zeit im Bericht von der Taufe ganzer Häuser wie in Apg 16. Nun ist es nicht nur wahrscheinlich, daß solche «Häuser» auch Kleinkinder umfaßten; Stauffer und Jeremias haben darüber hinaus gezeigt, daß das Wort «Haus» (*οἶκος*) im biblischen Gebrauch eine spezielle Bezugnahme auf die Kleinkinder einschließt.[5] Doch wenn diese beiden Punkte auch gesichert sind, so bringt uns das doch in der strittigen Frage nicht weiter. Denn im Neuen Testament sind manche Dinge von solchen «Häusern» ausgesagt, zu denen Kleinkinder als solche noch gar nicht fähig sind. So ist von dem Gefängnisaufseher in Philippi nicht allein gesagt, daß er mit «den Seinen allen» getauft wurde (Apg 16,33), es heißt überdies, er habe «laut gejubelt mit seinem ganzen Haus, daß er zum Glauben an Gott gekommen war» (Apg 16,34 RSV). Das würde also bedeuten, daß die Kleinkinder über die Bekehrung ihres Vaters mitgejubelt hätten? Und Apg 10,44 würde in diesem Sinne interpretiert (zusammen mit Apg 10) besagen, daß auch die Kleinkinder aus dem Hause des Cornelius Gottesfürchtige gewesen wären, das Wort des Apostels gehört, den Geist empfangen und in Zungen geredet hätten und schließlich getauft worden wären! Tatsächlich eine Zeit voll von Wundern! «Natürlich», wird man sagen, «der Text wendet

solche Dinge auf Kleinkinder nur in dem Umfang an, in dem diese für eine solche Anwendung fähig sind.» Ganz richtig! Und gerade das ist der Punkt, den die Baptisten gegen den angeblichen Einschluß der Kleinkinder in die Taufe ganzer «Häuser» im Neuen Testament geltend machen: Ist der neutestamentliche Taufritus seiner Art nach überhaupt für Kleinkinder denkbar?

2. Eine Frage der biblischen Theologie

Dann aber ist die ganze Frage letzten Endes keine Frage nach der Praxis der neutestamentlichen Kirchen, obwohl diese Praxis soweit interessiert, als sie einen Anhaltspunkt und einen Schlüssel zur Erklärung liefern kann. Denn es kann durchaus auch in dieser Zeit wie in unserer heutigen Praktiken gegeben haben, die dem Evangelium Christi nicht angemessen waren. Worum es geht, ist vielmehr eine Frage nach der Art der Taufe, wie sie die Schrift verbindlich auferlegt und nach der Lehre von der Taufe, die sie widerspiegelt. Ließe sich die Taufe, wie die Schrift sie sieht, unschwer auch auf Kleinkinder anwenden, dann war es unvermeidlich, daß sie ihnen auch tatsächlich gespendet wurde, dabei ist es nicht so wichtig, wie früh dies geschah. Ließ sie sich aber nicht in legitimer Weise im Sinne einer Kleinkindertaufe verstehen, dann ergab sich die Gefahr, daß durch eine solche faktische Fehlanwendung das apostolische Verständnis der Taufe verlorenging. Wie aber war die Lehre des Neuen Testamentes von der Taufe?

Wenn wir davon sprechen wollen, und sei es auch nur kurz, so müssen wir notwendig von der neutestamentlichen oder mehr noch der biblischen Theologie als Ganzem sprechen. Das Zentrum der Bibel liegt in dem, was Gott für die Menschen in der Zeit getan hat. Das gilt, gleich ob wir das Alte oder das Neue Testament lesen. Beide bezeugen einen Gott, der erkannte, daß es nicht gut für den Menschen war, daß er allein sei und der daher dem Mann nicht allein das Weib und den Nächsten gab, sondern sich selbst. Wie Gott beim Mittagswind zu den ersten Menschen in dem Garten kommt, berichtet Genesis 3. Die Evangelien berichten, wie Gott in Jesus von Nazareth zu den Menschen herabsteigt. Der biblische Bericht ist voll von den Verkehrtheiten der Menschen in ihren Reaktionen auf Gottes Kommen: Götzendienst, Rassenstolz, Praktiken, um sich auf religiösem Gebiet selbst zu helfen. Doch das göttliche Heilmittel, für all diese Verkehrtheiten, ist immer und allein er selbst, in unmittelbarer, lebendiger Begegnung mit seinen Dienern, indem er sie an sich zieht und zueinander führt. Der Schlüssel zum Verständnis der Evangelien ist demnach die Entdeckung, daß im Kommen Christi der Mensch in das Reich Gottes kommt. Christus ist der König des Reiches (Mt 25); und ihn zu kennen, ist ewiges Leben (Jo 17,3).

Diese Grundzüge zeichnen den Weg zu den schlichten Riten vor, die seine Sendung und sein Amt auf Erden begleiten. Während er im Fleische unter uns weilte, wurde Christus getauft und stellte sich dabei auf eine Stufe mit den Sündern. Als dann das Reich aus der Saat seines Kreuzes und seiner Auferstehung wuchs und am Pfingsttag Blüten trieb, ermahnten die Jünger ihre Hörer, sich taufen zu lassen; die frühchristliche Taufe behielt die Elemente der Johannestaufe bei. 1. Sie war eine Bekehrungstaufe (*μετανοέω*: Mk 1,4 und Parallelstellen; Apg 2,38). 2. Sie war eine Taufe zur Sündenvergebung; die Empfänger bekannten ihre Sünden und erhielten dafür Vergebung (Mk 1,4; Apg 2,38). 3. Sie bedeutete eine Zulassung zur eschatologischen Gemeinde, der «Kirche» (Apg 2,41–47). – Doch trug sie auch neue Züge. 4. Sie war Taufe auf den Namen Jesu (Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,5), oder später auf den Namen der Dreieinigkeit (Mt 28,19 f). Der Ausdruck «im Namen von» bedeutet im biblischen Sinne «in der Autorität von», oder er kann auch die Herstellung einer Beziehung zu den Betreffenden besagen. Der Zusammenhang, in dem dieser Ausdruck gebraucht wird, paßt für beide Auffassungen: Die Taufe geschah durch göttliche Autorität; sie stellte ein Verhältnis zu Christus als dem Herrn her. 5. Sie war ferner eine Bekenntnistaufe – als Zeichen des Engagements des Getauften. In ihr «rief er den Namen des Herrn an» zu seiner Rettung (vgl. Apg 22,16). 6. Sie war eine Taufe im Heiligen Geist (Mk 1,16 und Parallelstellen, Apg 1,5; 2,38; 8,12–17; 9,17–19; usw.). Die scharfe Trennung zwischen dem Empfang des Geistes und dem «rein äußeren Ritus» der Taufe, wie wir sie bei späteren Autoren finden, ist hier nicht vorhanden. Es gibt natürlich noch andere Akzentsetzungen, doch diese war zumindest charakteristisch.[6]

Zusammen mit der Taufpraxis der ersten Christen erfuhr ihre Interpretation eine Vertiefung und Klärung, vor allem durch den Apostel Paulus. Paulus' Hauptbeitrag war die lebendigere Verbindung der Taufe mit dem Tod und der Auferstehung Christi. Zu diesem Zweck führte er die Bilder von Begräbnis und Auferstehung ein, die sich unschwer

aus der vollen Immersion ergaben (die ganz offenbar die reguläre Taufweise der neutestamentlichen Zeit war, wie das Wort βαπτίζειν = eintauchen, untertauchen, es besagt) (Rö 6,1 ff). Die Taufe, so sagt Paulus, bedeutet, daß Christi Tod unser Tod und seine Auferstehung unsere Auferstehung wird. Demnach verlegte er den Ton auf die Darstellung der Taufe als Einigung mit Christus und forderte ein sittliches Verhalten des mit Christus erneut gekreuzigten Gläubigen. Auf der anderen Seite brachte er das Bild der Reinigung (1 Kor 6, 11), um daraus dieselbe ethische Akzentsetzung abzuleiten. Für Paulus fallen in der Taufe Religion (Einigung mit Christus) und verantwortliches sittliches Verhalten zusammen! Vor allem aber warnt er, das Herrenmahl oder die Taufe als ein mechanisch wirksames Vorbeugungsmittel gegen die Sünde zu behandeln (1 Kor 10,1 ff). Für ihn ist die Taufe der Weg zum Eintritt in den einen «Leib» – seine Bezeichnung sowohl für die Einheit mit Christus als mit den Brüdern (vgl. 1 Kor 12,13; Gal 3, 26 f, Eph 4,4–6). Mit der Lehre des Apostels Paulus läßt sich die des Johannes (Kap. 3) vergleichen, der die Taufe (3,5) mit dem Geist, der Neugeburt (3,3) und dem Glauben (3,16) verknüpft; diese vier gehören in der Ordnung der Dinge, wie die Apostel sie sahen, zusammen.

Der begrenzte Raum verbietet eine weitere Ausdehnung dieses Überblickes. Es scheint auch, daß es genügt, um zu zeigen, daß Jesus auf dem Gipfel der biblischen Offenbarung gewirkt hat, um Gottes Gegenwart dem Menschen auf eine Art und Weise zu bringen, daß Gottes Freiheit und Initiative ebenso wie die Verantwortung des Menschen gewahrt blieb. Er tat dies, indem er sich in einer direkten und persönlichen Begegnung den Menschen schenkte – einer Begegnung, in der die Menschen geheilt und miteinander verbunden und durch eine Taufe gezeichnet wurden, die zugleich Gottes Wort an den Menschen und des Menschen Antwort an Gott war.

3. Eine «pädobaptistische» Auffassung

Mit der oben gegebenen kurzen Zusammenfassung läßt sich das Werk des reformierten Schweizer Theologen O. Cullmann vergleichen, der ebenfalls den Standpunkt vertritt, daß die neutestamentliche Theologie mehr als die neutestamentliche Praxis allein für uns bestimmend sein muß. Da Cullmann aber in der Praxis zu einem anderen Schluß gelangt, dürfte es gut und interessant sein, die Hauptpunkte aufzuzeigen, in denen seine Darlegungen von den unseren abweichen. Bei ihm liegt der Hauptton auf dem Primat der göttlichen Gnade bei der Taufe, der sich nach seiner Auffassung am besten in der Praxis der Kleinkindertaufe widerspiegelt. Da Christus für alle gestorben ist, noch ehe einer die Glaubensantwort geben konnte, fügt die Taufe den Menschen in den Leib Christi ein, ehe er zu antworten vermag.[7] Wir antworten darauf: Auch wir anerkennen den Primat der Gnade in der Taufe, möchten aber betonen, daß diese Gnade durch die Antwort eines lebendig bewußten Taufkandidaten, der anerkennt, daß die Gnade zu ihm gekommen ist, keineswegs verdunkelt, sondern vielmehr verherrlicht wird.

Cullmann erwähnt ferner die jüdische Beschneidung. Ebenso wie diese ein Initiationsritus war, der bei den Kleinkindern, an denen er vorgenommen wurde, dem Glauben vorausging, so kann auch analog die Taufe dem bewußten Glauben vorausgehen, gleichgültig ob dies in den neutestamentlichen Beispielen der Fall war oder nicht.[8] Doch wir erwidern: Die Analogie zwischen diesen beiden ist eben eine Analogie. Und bei einer Analogie müssen wir sowohl mit Ähnlichkeiten als mit Unterschieden rechnen. Der Streit aber geht gerade darum, ob wir hinsichtlich der Notwendigkeit eines gleichzeitigen Glaubens zwischen Beschneidung und Taufe eine Gleichheit oder einen Unterschied haben. Die eine Stelle, die allgemein angeführt wird zur Erhärtung der Gleichsetzung dieser beiden (Kol 2,11 f), vergleicht die Beschneidung direkt – nicht mit der Taufe, sondern mit Christi Tod (das «Ausziehen» des fleischlichen Leibes als totale Beschneidung!). Danach wird von der Taufe gesagt, daß sie uns zu diesem Tod in Beziehung setzt. Hier bleiben also die beiden Riten in einem Analogieverhältnis zueinander, denn die zur Debatte stehende Gleichheit ist in diesem Text nicht gegeben.

Andere dem Neuen Testament entnommene Argumente zugunsten der Kleinkindertaufe reichen ebenfalls nicht aus. Die Segnung der Kinder (Mt 19,13 ff und Parallelstellen) mag eine Segnung der Kinder durch die Kirche rechtfertigen; und zweifellos ermuntert sie uns, die Kinder zu Christus zu bringen. Dagegen ermutigt sie uns nicht, die Taufe zu spenden, ehe der Glaube möglich ist. (Wenn die Frage gestellt wird nach dem Zustand der ungetauften Kinder – gleich welcher Eltern –, die in früher Kindheit sterben, so muß und kann die Antwort nur lauten, daß ihr Zustand im Tod gleich ihrem Zustand im Leben ist: In bei-

den stehen sie in der fürsorglichen Hand Gottes, der die Liebe ist [1 Jo 4,8]). Zeichen, einschließlich des erhabenen Zeichens der Taufe, sind für diejenigen, die die Fähigkeit besitzen, sie zu empfangen; und die Taufe wird gleich dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, den sie zeichenhaft darstellt, durch die Gnade aufgrund des Glaubens empfangen (vgl. Eph 2,8).

4. Ein baptistisches Bekenntnis

Alles in allem lehnen wir Baptisten die Kleinkindertaufe ab, weil sie uns der Praxis der Kirche des Neuen Testamentes zu widersprechen scheint und weil sie weder die Tauftheologie des Neuen Testamentes widerspiegelt, noch den Weg, auf dem das Heil Christi in einer persönlichen Begegnung zum Menschen kommt. Den Baptisten wird von ihren Brüdern vorgeworfen, diejenigen, die von den «pädobaptistischen» Kirchen zu ihnen kommen, «wieder zu taufen». Das entspricht weder unserer Auffassung noch unserer Absicht. Wir betrachten vielmehr die «Taufe» der unmündigen Kleinkinder als einen von dem des Neuen Testamentes verschiedenen Ritus und sind fest davon überzeugt, daß wir solche Konvertiten zum ersten Mal taufen.

Zugleich anerkennen wir die Wirklichkeit des christlichen Glaubens und Lebens in den anderen und erfreuen uns daran. Daß die Kleinkindertaufe auch manches für sich hat, kann nicht geleugnet werden. Sie hat echte Bedürfnisse in der Kirche befriedigt und ist ebenso wahrhaft wie die Taufe derer, die zum (bewußten) Glauben gelangt sind, mit einem echten christlichen Charakter Hand in Hand gegangen. Und wir Baptisten anerkennen, daß unsere Auffassung von der Taufe durchaus mißverstanden oder unvollkommen verstanden sein kann.[9]

Wir fragen jedoch unsere Brüder, ob sie nicht ihre Praxis auf diesem Gebiet ebenso neu überprüfen können. Kann der Fortbestand der Taufe bewußt gläubig Gewordener durch die ganze Kirchengeschichte hindurch Zufall sein?[10] Bedeutet die Existenz von Millionen «getaufter» Heiden in Europa und Amerika keine Herausforderung für die gebräuchliche Praxis? Kann irgend jemand in einem nachkonstantinischen Zeitalter die Fortführung eines Ritus rechtfertigen, der auf Voraussetzungen der konstantinischen Ära beruht? Ist es nicht die Rolle der Kirche, wieder die Kirche zu sein, und die ihrer Taufe, ihre Söhne als solche auszuweisen?[11] Das sind die Fragen, die die Baptisten in aller Liebe ihren Schwesterkirchen stellen.

[1] Ein Beispiel von einem wohlbekannten Historiker ist A. Newman, History of Antipedobaptism (Philadelphia 1897).

[2] Zur Bibliographie bis 1960 siehe G. Beasley-Murray, Baptism in the New Testament (London 1962). Ich bin diesem Werk durch den ganzen vorliegenden Artikel hindurch verpflichtet. Vgl. die Übersicht von R. Schnackenburg: BZ 7 (1963) 305–308.

[3] Zwei weitere Vorläufer sind genannt worden: die Proselytentaufe und die Taufe von Qumran. Die erste von diesen beiden wurde auch Kleinkindern gespendet, die zweite nicht. Doch ist es bemerkenswert, daß die Evangelien als Vorläufer der christlichen Taufe weder die Proselytentaufe noch die Qumran-Taufe nennen, sondern statt dessen die Johannestaufe. Hatte man vielleicht doch den Eindruck, daß sie ähnlich war und die anderen nicht?

[4] O. Cullmann, Die Tauflehre des Neuen Testaments (Zürich 1948).

[5] J. Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten (Göttingen 1958); K. Aland, Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias (München 1961); J. Jeremias, Die Anfänge der Kindertaufe. Eine Replik auf Kurt Alands Schrift: Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche (München 1962).

[6] Mit dieser Zusammenfassung vgl. W. Flemington, The New Testament Doctrine of Baptism (London 1948).

[7] O. Cullmann aaO. Kap. 2 u. 3.

[8] aaO. Kap. 4.

[9] Vgl. G. Beasley-Murray, Baptisme Today and Tomorrow (London 1966) Kap. 4.

[10] Zur Geschichte der Taufe siehe A. Gilmore (Hrsg.), Christian Baptism, A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History and Theology (London 1959).

[11] Das ist der Einwand von K. Barth in: Die kirchliche Lehre von der Taufe (München 1947).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JAMES MCCLENDON

Geboren am 6. März 1924 in Shreveport (USA), Southern Baptist, studierte an der Universität Texas, am Southwestern Baptist Seminary und am theologischen Seminar von Princeton. Bachelor of arts, Doktor und Magister der Theologie, Professor für protestantische Theologie an der Universität von San Francisco. Er veröffentlichte 1962: Pacemakers of Christian Thought.

Michael Hurley

Was können die katholischen Christen aus der Kontroverse um die Kleinkindertaufe lernen?

In den Nachkriegsjahren hat sich innerhalb des europäischen Protestantismus, der Kirche von England und der Baptistenkirchen eine lebhafte Kontroverse um die traditionelle Praxis der Kleinkindertaufe entwickelt. Diese Auseinandersetzung hatte zwar in jeder der drei Gruppen ihren eigenen Ursprung und ihren eigenen Bereich, doch läßt sie sich unschwer als Teil einer Gesamtbewegung christlicher Erneuerung und Selbstkritik erkennen, die sich in verständlicher und naheliegender Weise auf den Initiationsritus der Kirche konzentriert.

I. Die Baptistenkirchen

In den Baptistenkirchen lauten die konkreten Fragen: Sollen wir weiterhin alle neu taufen, die Baptisten werden? Ist die Kleinkindertaufe keine Taufe? Was bedeutet und bewirkt unser Weiheritus für die Kleinkinder? – In ihrer Auseinandersetzung mit diesen Fragen sind heute führende Baptistentheologen in England bestrebt, die traditionelle wiedertäuferische Auffassung und Praxis ihrer Kirche zu modifizieren. Der Anlaß und unmittelbare Ursprung dieser Bewegung ist offenbar ökumenischer Natur. Es scheint, als sei er durch die Aufnahme der Baptist Union in den British Council of Churches gegeben.

Dabei ist es recht paradox: Während nicht-baptistische Geistliche und Theologen heute dazu neigen, die Kleinkindertaufe abzuwerten oder zu verwerfen, beginnen die Baptisten ihr mit größerer Sympathie und Hochschätzung gegenüberzutreten. Folgendes Zitat mag die neue Tendenz veranschaulichen:

«Die Wiedertaufe der zu bewußtem Glauben Herangewachsenen, die aber bereits als Kleinkinder die Taufe empfangen haben, stellt einen Stoß gegen das Herz des christlichen Glaubens dar. Da es nur einen Herrn und einen Glauben gibt, kann es auch nur eine Taufe geben... Die Taufe steht unter dem Gesetz der Einmaligkeit der Erlösung. Die ganze Bedeutung dieses Ritus' hängt daran, daß er ein für allemal vollzogen wird und unwiederholbar ist. Der Standpunkt, die Kleinkindertaufe sei nur partieller Natur und bedeute eine ernsthafte theologische Verzerrung, bedingt noch nicht ihre unberechtigte Ablehnung als «Nicht-Taufe»; vielmehr verbietet die eschatologische Natur dieses Ritus ein so negatives Verdammungsurteil, denn jede Taufe birgt notwendig ein proleptisches Element; jede Taufe deutet in die Zukunft für ihre Vollendung und Erfüllung.»[1]

Das ist eine im höchsten Maße anfechtbare Äußerung für einen Baptisten, doch der Autor ist keineswegs nur die Stimme eines Rufers der Wüste. Diese neue Tendenz und Auffassung wurde erstmals im Juni 1965 auf dem Elften Kongreß des Weltbundes der Baptisten in Miami Beach erkennbar. Hier vertrat Dr. Beasley-Murray (der Übersetzer von Professor Schnackenburgs: Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, ins Englische) die Auffassung, daß die Taufe durch Aufgießung des Wassers durchaus als eine angemessene Form der Spendung des Sakramentes anzusehen sei, da das – durch die Immersion symbolisierte Begräbnis – nur ein Element der Taufsymbolik sei und außerdem schon die Didache dieses Verfahren sanktioniere. Er vertrat ferner den Standpunkt, daß alle, die als Kleinkinder getauft und nachträglich «im Bekenntnis des Glaubens zur ordentlichen Mitgliedschaft einer Kirche zugelassen seien», beim Übertritt zu einer Baptisten-

kirche nicht neu getauft werden sollten. Nur diejenigen, die «ohne irgendein nachfolgendes Bekenntnis oder die Mitgliedschaft einer Kirche» geblieben seien, sollten bei ihrem Übertritt die Taufe der zum Glauben Gelangten empfangen. Außerdem gab Dr. Beasley-Murray klar zu erkennen, daß er einen Initiationsritus für die Aufnahme von Kleinkindern in die christliche Gemeinschaft gutheiße. Derartige Riten haben sich in zunehmendem Maße unter den Baptisten herausgebildet. Man betrachtet sie als Einführung des Kindes «in die Sphäre der Kirche», «in ihre Mitte», «ihren äußeren Kreis». Die «Eingliederung in Christus und seinen Leib im vollen Sinne des Wortes» wird nach Ansicht der Baptisten jedoch nur durch die Taufe derjenigen vermittelt, die ihren Glauben bekennen.[2]

Was kann der römisch-katholische Theologe von diesen Auseinandersetzungen über die Kleinkindertaufe unter den Baptisten lernen?

1. Zuerst kann er zu der Einsicht gelangen, wie unnütz es ist, einfach die Baptisten oder irgendeine andere christliche Kirchengemeinschaft zu kritisieren; wie seine ökumenische Verantwortung ihm vielmehr nahelegt, neuen Bestrebungen und Strömungen in jedem Bekenntnis diskret zu helfen, sich zu konsolidieren und zu entfalten.

2. Zum zweiten kann er lernen, daß der Dialog mit den Baptisten in unmittelbarer Form möglich ist und über das Thema der Kinderweihe für beide Seiten recht lohnend sein kann. Römisch-katholische und anglikanische Christen sind in zunehmendem Maße an einer Wiederherstellung des Katechumenates und seiner liturgischen Ordnung interessiert.

3. Zum dritten kann er seine Einschätzung der Tradition vertiefen, die eine Taufe der Kleinkinder anerkannt hat. Nach den Worten von Dr. Beasley-Murray läßt sich «manches zugunsten der Schaffung eines feierlichen Ritus vonseiten der Kirche zur Aufnahme der Kinder in ihre Mitte sagen... Die Baptisten sind sich klar darüber, daß hier ein echtes Bedürfnis vorliegt, das die Kindertaufe zu befriedigen sucht und das auf diese oder jene Weise befriedigt werden muß».[3]

4. In Anbetracht dessen, daß das stärkste gegen die Kleinkindertaufe ins Feld geführte Argument mehr pastoraler als theologischer Natur ist, kann er lernen, daß auch das überzeugendste Argument zu ihren Gunsten in dem Beweis liegt, daß sie eine praktische Wirksamkeit besitzt.

II. Die Kirche von England

Nach Auffassung von Dr. Beasley-Murray wird «der auffallendste Haltungswandel im Verhältnis zur neutestamentlichen Lehre von der Taufe... in der Anglikanischen Kirchengemeinschaft sichtbar.»[4] Die Auseinandersetzung über die Kleinkindertaufe hat tatsächlich in der Kirche von England derartige Ausmaße angenommen, daß verschiedene Autoren die Meinung vertreten, es sei möglich, daß diese Kirche zur Vorhut einer Taufreform in der Kirche Christi in Europa wird, mit unübersehbaren Konsequenzen für die Kirche in der übrigen Welt.[5] Im Falle der Kirche von England sind Anlaß und unmittelbare Ursprünge der Auseinandersetzung mehr pastoraler und die eigene Kirche betreffender Art als ökumenischer Natur. Die unmittelbare Frage lautet nicht so sehr – wie im Falle der Baptisten –, wie sich neue und bessere Beziehungen zu anderen Kirchen herstellen lassen, als wie das religiöse Leben der Anglikaner selbst belebt werden kann, wie der Abgrund zwischen der nominellen und effektiven Mitgliedschaft in der Kirche von England überbrückt werden kann.

Zwei Tatsachen beherrschen diese Auseinandersetzung.

1. Ein hoher Prozentsatz der im Kleinkindalter Getauften wächst heute nicht mehr zu praktizierenden Christen heran. Von je hundert Kindern, die in England geboren werden, sind 67 von der anglikanischen Kirche getauft, doch nur 9 davon bleiben soweit im Glauben, daß sie jedes Jahr ihre Osterkommunion halten.[6]

2. Das Verlangen nach der Taufe ist nicht als Ergebnis (einer Überzeugung) geäußert worden. Es wird weiter gerade von denen geäußert, die überhaupt keine Verbindung mit der Kirche haben oder bestenfalls nur eine sehr geringe. – Diese beiden Tatsachen haben in der Kirche von England beträchtliche Erregung und Studien über fast alle Aspekte der christlichen Initiation ausgelöst. Im Zusammenhang damit ergab sich vor allem die peinliche Frage nach der wahllosen Spendung der Taufe, das heißt danach, ob man den Taufbrunnen wie den Tisch des Herrn nicht durch Anwendung bestimmter Kriterien oder Beschränkungen schützen müsse.[7]

Manche Anglikaner beantworten diese Frage mit einem glatten «Nein».[8] Sie geben zu, daß jede Gelegenheit ausgenutzt werden müsse, um zu erklären, was die Taufe bedeutet und was sie verlangt, halten es aber für falsch, auch nur einen, der darum

bittet, definitiv abzuweisen, da «die Taufe der Kleinkinder unter anderem Zeugnis gibt von der Priorität der Gnade Gottes vor unserem Glauben, der Priorität des Werkes Christi vor unserer Antwort». Andere Anglikaner verfallen in ihrer Antwort in das entgegengesetzte Extrem, setzen sich für eine Abschaffung der Kleinkindertaufe ein und befürworten statt dessen die Schaffung eines neuen Ritus der Namensgebung, Segnung und Zulassung zum Katechumenat, der an allen Kleinkindern vorgenommen werden solle. Die Taufe solle verschoben und wie in der Schrift mit dem persönlichen Bekenntnis und Glauben verknüpft werden. Der Gesamtvorgang der christlichen Initiation sollte in einen einzigen, einheitlichen und vielleicht mit festlichen Gelegenheiten verbundenen Akt integriert werden. Die Vertreter einer dritten Meinung möchten den neuen Ritus ausschließlich denen vorbehalten, die die Minimalforderungen nicht erfüllen. Sie wollen die Kleinkindertaufe nur da zulassen, wo «es anzunehmen ist, daß das Kind im Geiste tätigen Glaubens und echter Jüngerschaft aufgezogen wird»; das heißt wo die Voraussetzungen für eine christliche Erziehung gegeben sind, möchten aber die Taufe zu bewußtem Glauben gelangter Erwachsener als normale Praxis ansehen.

Nach einem Vierteljahrhundert der Diskussion bleibt die Kirche von England in dieser Frage bis in die Tiefen hinein gespalten, und es ist noch keinerlei offizielle Richtlinie und Anweisung ergangen. Bei der im Jahre 1965 von der Bewegung «Pfarrei und Volk» veranlaßten Konferenz haben die anglikanischen Christen in einem Sonderausschuß entschieden gegen die erste der drei genannten Antworten gestimmt und sich mit einer sehr schwachen Mehrheit zugunsten der zweiten im Gegensatz zur dritten ausgesprochen, das heißt zugunsten der Abschaffung der Kleinkindertaufe. Die Gesamtkonferenz aber hat es nach einer äußerst erregten Debatte abgelehnt, über dieses Thema abzustimmen.[9]

Was kann der römisch-katholische Theologe aus dieser Kontroverse um die Kleinkindertaufe in der Kirche von England lernen?

1. Zunächst kann er lernen, daß er die Tatsache, daß «im Neuen Testament die Erwachsenentaufe die Norm ist, und daß Lehre und Praxis der Taufe nur im Licht dieser Tatsache verstanden werden können»,[10] bedeutend stärker berücksichtigen muß. Er kann lernen, daß er bedeutend vorsichtiger verfahren muß, wenn er eine Theologie der Erwachsenentaufe auf die Kleinkindertaufe überträgt.

2. Zum zweiten kann er lernen, wie dringend es ist, die Lehre von der Ursünde neu zu durchdenken und ihren theologischen Ausdruck zu überprüfen. Dabei kann er sich in diesem Thema weniger behindert fühlen als die Anglikaner, die feststellen müssen, daß «unsere 39 Artikel zugegebenermaßen den extremeren Standpunkten Augustinus' und Calvins näherstehen als den gemäßigteren des Tridentinums».[11] Doch kann er sich damit einverstanden erklären, daß «die Kleinkindertaufe sich nicht durch irgendein Argument verteidigen läßt, dem die Auffassung zu Grunde liegt, das Kind werde dadurch vor der ewigen Strafe bewahrt»?[12] Wie aber wäre unter diesen Umständen die Notwendigkeit und Bedeutung der Kleinkindertaufe zu verstehen?

3. Zum dritten kann er daraus, wie die Kirche von England den ganzheitlichen Charakter der christlichen Initiation betont und die traditionelle Abfolge ihrer drei Teile (Taufe, Firmung, Kommunion) handhabt, die äußerst wichtige Erkenntnis gewinnen, wie regelwidrig die gegenwärtige liturgische Praxis der römischen Kirche in dieser Hinsicht ist, und wie hinderlich sie sich auf unsere theologischen Reflexionen über die Firmung und über den Gottesdienst auswirkt. Wenn die Firmung der Kommunion vorausginge – wie dies eigentlich der Fall sein sollte –, hätte die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums es gewiß nicht versäumt, den wesenhaft missionarischen Aspekt des christlichen Gottesdienstes zu betonen.

III. Der kontinentale Protestantismus

Die Kontroverse über die Kleinkindertaufe im kontinentalen europäischen Protestantismus hängt vor allem mit dem Namen Karl Barth, Oskar Cullmann, Joachim Jeremias und Kurt Aland zusammen.[13] Sie unterscheidet sich von den Auseinandersetzungen bei den Baptisten und Anglikanern insofern sie ihren unmittelbaren Ursprüngen nach stärker akademisch und historisch als ökumenisch und pastoral ist. Tatsächlich geht die Kontroverse gegenwärtig nicht über die Kleinkindertaufe selbst, – ob sie aufgegeben oder beibehalten werden soll –, sondern über ihre Ursprünge: ob sie in den beiden ersten Jahrhunderten geübt oder nicht geübt worden ist, – und im Zusammenhang damit um ihre theologische Rechtfertigung: ob sie sich im Neuen Testament und in der frühen Kirche nachweisen läßt und in welchem Umfang. Ungeachtet ihrer Meinungsverschiedenheiten stimmen Jeremias und Aland darin überein, daß die Taufe der Kleinkinder beibehalten werden soll.

Allem Anschein nach hat diese Kontroverse um die Taufe der Kleinkinder mitgeholfen, den nichtrömischen Kirchen eine positivere Haltung der Tradition gegenüber zu ermöglichen, wie sie zum Beispiel in dem Bericht der Vierten Generalversammlung der Bewegung «Glaube und Kirchenverfassung» (Montreal 1963) über «Schrift, Tradition und Traditionen»[14] sichtbar wird. Ob dies so ist oder nicht, – 1. das erste, was der römisch-katholische Theologe aus der Kontroverse lernen kann, ist eine neue Würdigung der Wahrheit, daß Bibel und Kirche, Schrift und Tradition, obwohl ihr Verhältnis zueinander einer Klärung bedarf, auf keine Weise auseinandergerissen oder in Gegensatz zueinander gestellt werden können.

2. Zum zweiten wird er lernen müssen, zuzugeben, daß das zeitliche Nacheinander und der gedankliche Zusammenhang zwischen der Praxis der Kleinkindertaufe und der Lehre von der Ursünde bis jetzt noch keineswegs klar ist und noch weiterer Studien bedarf. In seinem klassischen Werk, The Ideas of the Fall and of Original Sin, hat der anglikanische Theologe N. P. Williams den Standpunkt vertreten, in der zeitlichen Abfolge sei die Praxis der Lehre vorausgegangen.[15] Aland dagegen vertritt die entgegengesetzte Auffassung und erklärt das Aufkommen der Kleinkindertaufe als Folge des Entstehens der Idee von der Ursünde. Er sucht den Nachweis zu erbringen, daß der Glaube an die Sündenlosigkeit der Unmündigen bis zur Zeit Tertullians ununterbrochen festgehalten wurde.[16] Jeremias ficht diesen Beweis an. Doch seine grundlegendste Kritik richtet sich dagegen, daß Aland bei der Taufe den Aspekt des Bades der Reinigung hervorhebt und dadurch die geringere Auffassung von der Taufe, wie sie aufgrund ihrer äußeren Form im 2. Jahrhundert an manchen Stellen, wenn auch nicht überall, entstanden war..., nämlich die Auffassung, die in ihr in zunehmendem Maße nur das Sakrament der großen Sündenvergebung erblickte, – auf die apostolische Zeit zurückprojiziert.[17]

Das führt uns zu der letzten Lehre, die der römisch-katholische Theologe aus der gesamten Kontroverse um die Kleinkindertaufe ziehen kann: Die Kleinkindertaufe ist heute noch eine Praxis, die nach einer Theologie sucht. Das Neue Testament mag, wie Jeremias gezeigt hat, einige schwache Zeugnisse für diese Praxis bieten, doch bietet es keinerlei Erklärung für ihre Bedeutung und ihren Sinn. Gleich dem Artikel im nizänischen Glaubensbekenntnis bezieht sich die neutestamentliche Tauftheologie offenbar auf die Erwachsenentaufe. In diesem Falle aber genügt es nicht zu betonen, daß die negativen und positiven Aspekte der Taufe einander ergänzen und sich gegenseitig erklären, da die negative Auswirkung der Erwachsenentaufe die Vergebung der Sünden ist, – der aktuellen Sünden mehr als der Ursünde; und diese Auswirkung ist bei der Kleinkindertaufe gegenstandslos. Auf der anderen Seite sieht es aus, als schließe die neutestamentliche Theologie der Erlösung ein, daß alle Menschen der Befreiung bedürfen; daß jeder Mensch, der in diese Welt kommt, und nicht nur jeder erwachsene Sünder, des Heiles und Christi bedarf, und daß er, findet er diese Heilung nicht, in diesem Leben und im künftigen verloren ist. Die Vernachlässigung der Soteriologie in der systematischen Theologie der römisch-katholischen Kirche ist möglicherweise ein bedeutungsvoller Faktor für unser gegenwärtiges, unbefriedigendes Verständnis der Ursünde und der Kleinkindertaufe.

[1] N. Clark, The Theology of Baptism: A. Gilmore (Hrsg.), Christian Baptism (London 1959) 325.

[2] G. R. Beasley-Murray, Baptists and the Baptism of Other Churches, The Truth that Makes Men Free. Official Report of the Eleventh Congress of the World Baptist Alliance (Nashville 1966) 261–273. Dieses Dokument ist mit einigen Abänderungen durch den Autor in seinem letzten Buch, Baptism Today and Tomorrow (London 1966) 145–172, abgedruckt. Vgl. ferner A. Gilmore, Baptism and Christian Unity (London 1966).

[3] Baptism Today and Tomorrow 136, 162.

[4] Die Taufkontroverse auf der britischen Bühne, K. Aland, Did the Early Church Baptize Infants? (London 1963) 20.

[5] Baptism Today and Tomorrow 169.

[6] Baptism To-Day (London 1949) 8.

[7] Die folgenden Berichte der vereinigten Ausschüsse über die Taufe, die Firmung und die hl. Kommunion der Convocations (Bischofskonferenzen) von Canterbury und York sind besonders erwähnenswert: Confirmation To-Day (London 1944); The Theology of Christian Initiation (London 1948); Baptism To-Day (London 1949); Baptism and Confirmation To-Day (London 1955). Vgl. auch Baptism and Confirmation, ein von der liturgischen Kommission der Kirche von England vorgelegter Bericht (London 1959); B. S. Moss (Hrsg.), Crisis for Baptism (London 1965).

[8] Baptism To-Day 24–31; Crisis for Baptism 22–39. Ähnliche Standpunkte wurden in Frankreich vertreten, bevor die Hierarchie ihre Richtlinien erließ, vgl. Semaine religieuse de Paris (26 févr. 1966) 241–51.

[9] Crisis for Baptism 25, 28. Es gab dabei 23 anglikanische Stimmen für die Abschaffung der Kleinkindertaufe, 21 zugunsten der Beibehaltung bei Kindern engagierter und überzeugter Christen. In der Gesamtkommission stimmten 26 zugunsten der letzteren Auffassung, 23 zugunsten der ersten.

[10] Baptism and Confirmation.

[11] Baptism To-Day 45.

[12] Unity Begins at Home (London 1964) 65.

[13] K. Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe (München 1947); O. Cullmann, Die Tauflehre des Neuen Testaments (Zürich 1948); J. Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten (Göt-

tingen 1958); K. Aland, Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias (München 1961); J. Jeremias, Die Anfänge der Kindertaufe. Eine Replik auf Kurt Alands Schrift: Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche (München 1962).

[14] The Fourth World Conference on Faith and Order. The Report from Montreal 1963, hrsg. v. P.C. Rodger u. L. Vischer (London 1964) 50–60 (deutsch: Zürich 1963).

[15] (London 1927) 223.

[15] aaO. 103–106.

[17] Vgl. The Origins of Infant Baptism 77–85.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MICHAEL HURLEY

Geboren am 10. Mai 1923 in Ardmore (Irland), Jesuit, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der philosophischen Fakultät der Jesuiten in Tullamore (Irland), an der Fakultät St-Albert in Löwen und an der Gregoriana, ist Bachelor of arts, Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie (1960) und Professor für Dogmatik in Milltown Park (Irland). Er veröffentlichte: Church and Eucharist (1966) und ist Mitarbeiter an: The Heythrop Journal und Irish Theological Quarterly.

Max Thurian

Die Beichte in den evangelischen Kirchen

Die Schwierigkeit, die genaue Einstellung der evangelischen, lutherischen oder reformierten Kirchen zur Beichte zu kennen, rührt von einer gewissen Diskontinuität der protestantischen Tradition in bezug auf deren Praxis her. Man kann im großen und ganzen drei Momente unterscheiden:

a. das Denken der Reformatoren, Luthers und Calvins;
b. die antikatholische Reaktion gegen die Beichte;
c. die Wiederaufnahme der Beichtpraxis in der Atmosphäre des ökumenischen Friedens, im Rahmen der Seelsorge und der geistlichen Einkehrtage.

Wir werden versuchen, über diese drei Momente zusammenfassend zu berichten, wobei wir sie selbstverständlich schematisch darstellen müssen, da bei den diesem Aufsatz gezogenen Grenzen sich nicht alle Nuancen, die wiederzugeben wären, nachzeichnen lassen.

1. Das Denken der Reformatoren

Luther hält am sakramentalen Charakter der Lossprechung fest. In seiner Schrift «De Captivitate Babylonica»[1] betont Luther ausdrücklich, er nehme drei Sakramente an: die Taufe, die Buße und das Abendmahl. Freilich zögert er im Blick auf die Buße etwas, da Gott kein Zeichen eingesetzt habe. So wird sie zu einer Rückwendung zur Taufe.[2] Melanchthon hält an der Absolution als dem dritten Sakrament fest: «So wir Sakrament nennen die äußerlichen Zeichen und Ceremonien, die da haben Gottes Befehl und haben ein angehefte göttliche Zusage der Gnaden..., sind nun rechte Sakrament die Taufe und das Nachtmahl des Herrn, die Absolutio.»[3] Die Augsburgische Konfession erklärt: «Nun ist die wahre rechte Buß eigentlich nichts anderes dann Reue und Leid oder Schrecken haben über die Sünde und doch daneben glauben an das Evangelium und Absolution, daß die Sünde vergeben und durch Christum Gnad erworben sei, welcher Glaub wiederum das Herz tröstet und zufrieden machet.»[4] Nach der Auffassung Luthers besteht keine unbedingte Verpflichtung zur Beichte; er schließt aber nicht aus, daß in der Kirche in eindringlicher Ermahnung auf einer regelmäßigen Beichtdisziplin bestanden wird. Im Jahre 1529 fügt er der zweiten Ausgabe des Großen Katechismus «eine kurze Vermahnung zu der Beicht»[5] hinzu. Zu Beginn schreibt er: «Von der Beichte haben wir allzeit also gelehrt, daß sie solle frei sein.»[6]

Luther ermahnt eifrig zur Übung der geheimen Beichte, «unserer lieben Beichte», wie er sagt. «Ein armer elender Bettler, so er höret, daß man an einem Ort eine reiche Spende, Geld oder Kleider austeilet: da durft' man keines Böttels, der ihn triebe und schluge... Bist Du arm und elende, so gehe hin und brauche der heilsamen Ärznei... Willst Du es aber verachten und so stolz ungebichtet hingehen, so schließen wir das Urteil, daß Du kein Christen bist und auch des Sakraments (des Heiligen Abendmahls) nicht sollt genießen. Denn Du verachtest, das kein Christen verachten soll, und machest damit, daß Du keine Vergebung der Sunde haben kannst. Und ist ein gewiß Zeichen, daß Du auch das Evangelion verachtest.» Luther will nicht, daß die «unsere Freiheit genießen», die sich unter dem Vorwand evangelischen Lebens aller Zucht und besonders der Beichte enthoben meinen. Es ist besser, zur Beichte, zum Fasten usw. «gebracht» zu werden, als die freiwillige und fröhliche Zucht der Beichte, des Fastens etc. zu verachten. «‚Wie der Hirsch schreiet nach den Wasserbächen...', so angst und bange ist mir nach Gottes Wort oder Absolution und Sakrament.»[7]

Calvin verwirft die Buße als Sakrament, hält aber die Einzelbeichte, als nicht obligatorisch, fest. Es ist zu beachten, daß seine Kritik am Bußsakrament fast ganz in die Zeit der ersten Abfassung der «Institutio» (1536) fällt. In den Ausgaben von 1539 und 1541 finden sich bemerkenswerte Abwandlungen seiner Kritik. In der Ausgabe von 1560 zeigt sich bei Calvin eine bedeutsame Weiterentwicklung seines Denkens, die sicherlich auf den Einfluß seines Aufenthalts in Straßburg und auf die Ausübung der Seelsorge zurückgeht. In den Abschnitt von 1539, wo er davon spricht, daß die Pastoren «durch die Berufung in ihren Dienst von Gott dazu ausersehen sind, daß wir durch ihren Mund dazu unterwiesen werden, die Sünde zu dämpfen und von uns zu tun und daß wir auch durch ihren Mund aus dem Vertrauen auf die Vergebung heraus Trost empfangen sollen», sind seit 1545 folgende Sätze eingefügt, die eine sehr bedeutsame Entwicklung bezeichnen: «Das Amt der gegenseitigen Ermahnung und Zurechtweisung ist zwar allen Christenmenschen aufgetragen, aber den Dienern am Wort ist es in besonderer Weise befohlen; wenn wir uns also auch alle gegenseitig trösten und in der Zuversicht auf das göttliche Erbarmen stärken sollen, so betrachten wir doch die Diener am Wort selbst als Zeugen und Bürgen der Sündenvergebung, die das Gewissen dieser Vergebung versichern sollen. So heißt es ja auch von ihnen, daß sie Sünden vergeben und die Seelen lösen. Wenn man nun hört, daß ihnen dies zugesprochen wird, so soll man auch beachten, daß es zu unserem Nutzen geschieht».[8] Die Pastoren sind nicht nur Zeugen und Verkünder der Sündenvergebung, ihre Funktion besteht nicht nur in der Verkündigung des Evangeliums, sondern sie sind gleichsam die Garanten dieser Sündenvergebung. Das will das Wort «Bürge» in der Tat besagen. So sollen die Pastoren also dem geängstigten Gewissen die Verheißungen Gottes in Jesus Christus verbürgen, ihre Garantie, ihr Unterpfand sein, wenn sie die Seelen durch die frohe Botschaft des Evangeliums in der Absolution lossprechen. Solche Bürgen der Barmherzigkeit Gottes sind sie in dem Maße, daß es «von ihnen heißt», fügt Calvin hinzu, «daß sie die Sünden vergeben und die Seelen lösen». Calvin interpretiert ohne Zweifel hier das Wort Jesu an die Apostel nach seiner Auferstehung (Jo 20,23) und das Wort von der Schlüsselgewalt (Mt 16,19; 18,18) im traditionellen Sinn der sakramentalen Absolution: die Kirche hat durch das auf die Verheißung Jesu Christi gegründete Wort ihrer Diener die Vollmacht, die Sünden zu vergeben und die Seelen zu lösen. Freilich darf man diesen Gedanken Calvins nicht überbewerten. Man muß hinzufügen, daß der ganze Kontext seiner Reflexionen über Buße und Schlüsselgewalt eindeutig zeigt, daß er der Kirche oder dem Pastor die Vollmacht der Absolution nicht als solchen zuspricht, sondern nur, sofern sie das Evangelium verkünden. Hat die wahre christliche Tradition je anders gedacht, hat sie je das Amt Christi und des Priesters voneinander geschieden – es sei denn, in den theologisch armen Perioden?

2. Die antikatholische Reaktion

Diese Reaktion vollzieht sich im Namen der Bekenntnisfreiheit und unter dem Einfluß einer unpriesterlichen Auffassung des kirchlichen Amtes. Die Reformatoren hatten sich zu dieser christlichen Freiheit bekannt, waren aber deshalb nicht weniger von der Nützlichkeit einer frei bejahten Zucht überzeugt. In der Folge betonte man die Freiheit so sehr, daß man auf die Kirchendisziplin keinen Wert mehr legte. Andererseits schwächte die Betonung der Transzendenz und Freiheit Gottes den Begriff des wirksamen Zeichens ab zugunsten des Wortes, das nur die freie Zustimmung des Gläubigen fordert. Die Idee eines sakramentalen Zeichens, das

wirkt, was es bedeutet, wurde als fast skandalös empfunden und schnell als Sakramentenmagie taxiert. In dieser Reaktion äußert sich von neuem der Anstoß, den die Schriftgelehrten an Christus nahmen, als er die Sünden des Gelähmten verzieh (Mt 9,1–8). Ihre Theologie wollte um jeden Preis die Transzendenz Gottes und sein Recht in Schutz nehmen. Wer Sünden vergibt, der erhebt Anspruch auf eine Vollmacht, die Gott allein zukommt. Woher nimmt sich hier ein Mensch wie alle andern das Recht, seinen Nächsten von der Schuld zu lösen, die ihn erdrückt? Diese Absolution kann doch wohl nichts anderes sein als Gegenstand einer Verkündigung, die es sich im Glauben anzueignen gilt und die dann die Gewißheit der göttlichen Vergebung bewirkt. Man findet diese Anschauung manchmal noch im Protestantismus vor. Es könnte scheinen, als verschließe die Betonung der Transzendenz Gottes der Kirche jede Möglichkeit, die Vergebung der Sünden auszusprechen und wahrhaftig die Absolution zu erteilen. Aber seit dem Ereignis der Fleischwerdung ist diese judaisierende Auffassung überholt. Der Menschensohn hat wahrhaftig die Vollmacht, auf Erden die Sünden zu vergeben. Christus kann als wahrer Mensch von Sünden lossprechen, und indem er den Gelähmten heilt, gibt er gerade dafür ein Zeichen. «Da das Volk das sah, verwunderte es sich und pries Gott, der solche Macht den Menschen gegeben hat» (Mt 9,8). Denn weil die Vollmacht der Sündenvergebung und der Heilung ein Vorrecht des Menschensohnes ist, ist sie auch «den Menschen» übertragen, soweit sie in der Kirche mit Jesus Christus eins sind. Die Kirche, der Leib Christi, stellt die Menschheit Jesu dar, die heute in der Welt wirkt. Sie bewahrt diese Vollmacht der Vergebung. Es geht also nicht allein darum, die Vergebung zu predigen, sondern auch darum, sie wirklich zu erteilen. Die Kirche hat nicht nur die Aufgabe, die göttliche Barmherzigkeit zu predigen, um Glauben und Gewißheit der Vergebung zu wecken, sondern sie hat auch die Vollmacht, die Sünden durch das wirksame Zeichen der Absolution wirklich zu vergeben. Dieses Amt der Absolution bildet einen Teil des Auftrages, der den Aposteln und der Kirche zuteilgeworden ist. Jesus hat für diese Vergebung mit der Heilung eines Gelähmten ein Gleichnis und Zeichen gegeben. Die Kirche verkündet die Sündenvergebung, sie richtet auf wunderbare Weise einen schuldgelähmten Menschen wieder auf. Sie tut das Werk einer geistlichen Auferweckung, und es ist der Auferstandene, der in ihr handelt. Es ist der Auferstandene, der am Osterabend seinen Aposteln und durch die Apostel der Kirche die Vollmacht und den Auftrag der Vergebung übertragen hat. Der Herr sagt zu ihnen: «Friede sei mit euch; wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch.» Der Vater hat den Sohn gesandt, der auf Erden die Vollmacht der Sündenvergebung hat. Gleicherweise sendet nun der Sohn die Kirche mit eben dieser Vollmacht aus. «Und als er das gesagt hatte, blies er sie an und sprach zu ihnen: ‚Nehmet hin den Heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten'» (Jo 20,22f).

Zu der Reaktion im Namen der christlichen Freiheit und der Transzendenz Gottes tritt der weitere Umstand, daß im Protestantismus der Individualismus aufkommt. Die Sicht der Kirche als Gemeinschaft von Sündern, die Verzeihung erlangt haben, wird von einer Spiritualität überlagert, worin die Person allein vor ihrem Gott steht. Die Beicht ist eine Angelegenheit, die sich zwischen Gott und der Einzelperson abspielt; die spezifische Rolle des pastoralen Amtes der Absolution wird nicht mehr gesehen; der Pastor hat nur noch die Pflicht, das objektive Wort vom Erbarmen Gottes zu verkünden, das einem jeden kraft seines persönlichen Glaubens, seiner persönlichen Beziehung zu Gott zuteil wird.

3. Das Wiederaufkommen der Beicht

Unter dem Einfluß der pietistischen Erweckungsbewegung kam es in den evangelischen Kirchen zu einer von der Beicht und selbst von der Absolution begleiteten Wiederentdeckung der gemeinsamen Verantwortung und der Praxis der Seelsorge. Johann Christoph Blumhardt sprach von dieser Wiederentdeckung in seiner Seelsorgetätigkeit. Er schreibt von einem seiner ersten Pönitenten: «Er beharrte auf seinem Wunsche einer förmlichen Vergebung seiner Sünden; und ich, ohnehin gehoben von der Freude um die Rettung dieses Sünders, nahm keinen Anstand, etwas, das ich mir nach der augsburgischen Konfession und dem Katechismus, sowie nach den Testamentsworten Jesu gar nicht anders, als dem evangelischen Amte zuständig denken konnte, zu tun. Ich tat es unter Handauflegung, und als er von den Knien aufstand, glänzte sein gänzlich verändertes Gesicht von Freude und Dank... Das war das Signal zum allgemeinen Durchbruch; und der Drang der Leute wurde so stark, daß ich von sieben Uhr morgens bis elf Uhr

abends unaufhörlich zu tun hatte... es sind bis gestern abend fünfunddreißig geworden, die alle große Gewissensangst hatten, und mit solchem Ringen und Weinen Ruhe suchten, daß in vielen Fällen ich gleich das erstemal Absolution reichte, weil ihr Herz zu zerspringen schien.»[9] Seitdem die Beichte wieder aufgekommen war, war seine Pfarrei zu neuem Leben erweckt.

Zeitlich näher steht uns der Einfluß der Oxfordgruppen, aus der die Bewegung für moralische Aufrüstung hervorging. Die Vorkämpfer der Oxfordgruppen bestanden auf der Notwendigkeit der Gewissenserforschung, auf der Beicht, die manchmal öffentlich abgelegt wird, und auf der Unterstützung durch eine Art Seelenführer, den man frei erwählt. Unter diesem Einfluß haben viele Pastoren und Gläubige wiederum erfahren, wie wertvoll die Beichte und die Seelenführung sind.

Gewiß ging es bei dieser Neuentdeckung nicht so sehr um eine Theologie des Sakramentes der Absolution, sondern mehr um die Seelsorge, in deren Verlauf die Beicht stattfindet, worauf im Namen des Evangeliums die Verzeihung zugesagt wird. Die evangelische Theologie hat Bedenken, dem Beichtvater eine zu große Bedeutung beizumessen; sie widerstrebt dem «ich» des «absolvo te»; sie möchte lieber, daß der Beichtvater irgendwie zurücktritt vor dem Evangelium Christi, der von der Sünde befreit.

Daß man, vor allem unter dem Einfluß der ökumenischen Bewegung, die Kirche wiederum als Gemeinschaft sah, hat viel dazu beigetragen, daß man im Protestantismus die Beichte und die Absolution von neuem entdeckt hat. Diese Renaissance ist im deutschen Lutheranertum festzustellen. Auch setzte eine Strömung nach geistlichen Einkehrtagen ein, die ebenfalls zu einer intensiveren seelischen Betreuung mit Beicht und Absolution beigetragen hat. In Gemeinschaften wie Taizé in Frankreich oder Grandchamp in der Schweiz ist es Brauch geworden, daß die Teilnehmer an Einkehrtagen eine Beicht ablegen und die Lossprechung empfangen.

Diese Renaissance der Beicht stößt auf einzelne Schwierigkeiten. Die allgemeine Verbreitung der Lehren der Psychoanalyse und Psychotherapie hat den Sündenbegriff vielfach verwischt. Man hat so viel vom Schuldkomplex gesprochen, daß der Christ oft nicht mehr weiß, inwiefern er wirklich Sünder ist. Andererseits hat man allzuoft den Ton auf die persönliche Sünde gelegt und die soziale Verantwortung des Christen zu wenig in Erinnerung gerufen. Um aus einer zu individualistischen pietistischen Haltung der Beicht gegenüber herauszukommen, muß man heute die soziale, die ganze Menschheit tangierende Dimension der Sünde wiederentdecken.

Die heutige Jugend mißtraut der Institution und den Formen; sie dürstet nach Echtheit und Verinnerlichung. Diese kritische Haltung der Institution gegenüber begünstigt den Gebrauch der traditionellen sakramentalen Formen nicht. Einerseits müssen wir an der Objektivität des wirksamen Zeichens der Absolution festhalten und dürfen nicht dazu übergehen, einfach die moralischen Schwierigkeiten zu teilen; andererseits müssen wir heute vielleicht nach freieren und spontaneren Formen der Beicht suchen, worin der Beichtvater und der Gläubige sich mehr als Bruder begegnen und nicht so sehr in der Feierlichkeit einer liturgischen Beziehung, die für viele ein Handicap darstellt. Übrigens geht es hier um ein allgemeineres Problem. Die Kirche, die im Dienst am heutigen Menschen steht, muß ihren objektiven sakramentalen Dienst vollziehen und gleichzeitig in aller Schlichtheit dem heutigen Verlangen nach echt brüderlicher Haltung zu entsprechen suchen. Das Wort «Gewalt» muß heute durchwegs dem Wort «Dienst» weichen. Die evangelische Gewalt, zu vergeben, muß für die Kirche immer mehr zu einem brüderlichen, schlichten Dienst werden, der in echten, menschlichen Formen vollzogen wird.[10]

[1] Luthers Werke, Weimarer Ausgabe VI, 501.
[2] ebd. 572.
[3] Apologia confessionis, Art. XIII, 3f.
[4] Art. XII, De poenitentia, 3–5.
[5] Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen ²1952) 725–733.
[6] ebd. 725.
[7] ebd. 733.
[8] Institutio III, 4, 12.
[9] F. Zündel/H. Schneider, Johann Christoph Blumhardt (Basel ¹⁴1942) 129f.
[10] Vgl. M. Thurian, frère de Taizé, La confession (Neuchâtel 1966); deutsche Ausgabe: Evangelische Beichte (München 1958).

Übersetzt von Dr. August Berz

MAX THURIAN

Geboren am 16. August 1921 in Genf, Mitglied der Reformierten Kirche und der Gemeinschaft von Taizé, studierte Theologie in Genf, ist Baccalaureus der Theologie und Assistent des Priors von Taizé. Er veröffentlichte: Eucharistie (deutsch: 1963), Maria (deutsch: 1965) und ist Mitarbeiter an Verbum Caro.

Walter Kasper

Beichte außerhalb des Beichtstuhls?

Das Sakrament der Buße,[1] besonders dessen richterlicher Charakter (DS 1679; 1685f) gehört nach wie vor zu den Kontroverspunkten zwischen den getrennten Kirchen. Das gilt trotz mancherlei Annäherungen und Neubesinnungen auf protestantischer Seite,[2] die den «weißen Fleck» ihrer Theologie und Praxis entdeckt hat und auf der Suche ist, Verlorenes wieder zurückzugewinnen. Ihre Armut ist auch ihr Reichtum, weil sie die protestantische Theologie veranlaßt hat, in Schrift und Tradition eine Fülle möglicher Bußformen zu entdecken und in zeitgemäßer Form zu erneuern. Die katholische Theologie und Praxis könnte davon manches lernen. Sie ist zwar überzeugt, das Wesentliche der biblischen Botschaft bewahrt zu haben; aber sie hat sich auf dieses Wesentliche so sehr konzentriert, daß sie die ganze Breite möglicher Formen aus dem Auge und aus der Praxis verloren hat. Das hat zu einer merklichen Verarmung des christlichen und kirchlichen Lebens geführt. Wir stellen gegenwärtig allenthalben eine wirkliche Krise des Sakraments der Buße, ein Unbehagen und Ungenügen an den bisherigen Formen und ein Suchen nach neuen Möglichkeiten fest.[3]

Das Zweite Vatikanische Konzil legt eine solche Neubesinnung ausdrücklich nahe mit der Bestimmung: «Ritus und Formeln des Bußsakramentes sollen so revidiert werden, daß sie Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher ausdrücken.»[4] Diese Anordnung setzt offensichtlich voraus, daß die gegenwärtige Gestalt des Sakramentes der Buße dieser Forderung nicht voll entspricht. Gerade in diesem Punkt scheint ein «Ökumenismus nach vorne», ein mutiges Anpacken gemeinsamer, von der neuen Situation gestellter Aufgaben fruchtbarer zu sein als ein endloses Streitgespräch über den Status quo der beiderseitigen bisherigen Praxis und Theologie.

1. Die sündenvergebende Kraft des Wortes Gottes

Nach dem Zeugnis der Schrift ist die Umkehr eine grundlegende Forderung an den Menschen.[5] Es geht der Schrift nicht nur um Reue und Genugtuung für einzelne Übertretungen des göttlichen Gesetzes, sondern «um eine alle Bezirke des menschlichen Lebens umfassende neue Stellung des Menschen zu Gott und seinem Willen», es geht darum, sich mit seiner ganzen Existenz Gott zuzuwenden und ihn in allen Entscheidungen unbedingt ernst zu nehmen.[6] Eine so verstandene Umkehr ist nur der negative Ausdruck für das, was mit Glauben positiv ausgesagt wird: Gründung der menschlichen Existenz in Gottes Gnade. Ein solcher Glaube macht den Menschen vor Gott gerecht (Röm 1,17; 3,22; Gal 2,16 et passim). Durch diesen Glauben reinigt Gott die Herzen der Menschen (Apg 15,9).

Die Frage der Buße ist also in erster Linie eine Frage nach einem neuen personalen Glauben, der ernst macht mit dem ersten Gebot: «Ich bin der Herr dein Gott». Ein solcher Glaube ist nicht nur die Disposition, sondern geradezu die Seele der christlichen Buße. Deshalb lag bis ins Hochmittelalter der Hauptnachdruck der Bußlehre nicht auf der Absolution des Priesters, sondern auf den persönlichen Bußakten des Büßenden.[7] Alle Erneuerungsbestrebungen müssen von der Überlegung ausgehen, wie dieser personale Glaube und die innere Umkehr am ehesten geweckt und vertieft werden können.

Der Glaube ist jedoch nur möglich durch das Wort der Verkündigung (Röm 10,17). Das verkündete Wort des Evangeliums ist ein wirksames Wort, es wirkt, was es sagt. Deshalb spricht die Predigt nicht nur über die Vergebung der Sünden, über Versöhnung und Frieden mit Gott, vielmehr wirkt sie auch Vergebung, Versöhnung, Frieden. Das Wort Gottes besitzt gleichsam sakramentale Funktion.[8] Das bringt auch die römische Liturgie zum Ausdruck, wenn sie den Priester nach der Verkündigung des Evangeliums sprechen läßt: «Durch die Worte des Evangeliums mögen unsere Sünden getilgt werden.»

Man muß dieses Zeugnis der Liturgie neben die

Verurteilung des Satzes durch das Tridentinum stellen, daß das Sakrament der Buße im *bloßen* Dienst der Verkündigung des Wortes bestehe (DS 1670; 1709), um die ganze Spannweite der katholischen Lehre zu erkennen. Verurteilt dürfte nur die häretische Verabsolutierung einer solchen These sein. Das Sakrament der Buße ist nur eine besondere Konkretisierung und eine *wirksame* zeichenhafte Darstellung des Wortes Gottes, das immer zugleich Gerichts- und Gnadenwort ist. Mitte und Seele der Buße besteht im gläubigen Hören und Befolgen dieses Wortes der Verkündigung von Gottes Gnade und Gericht. Der Glaube, der sich auf diese Weise auf die Verkündigung einläßt, bedeutet eo ipso auch eine Zuwendung zur Kirche; er schließt also *wurzelhaft* alle wesentlichen Elemente des Sakraments der Buße in sich.

Der Glaube ist nur dort echt, wo er in der Liebe wirksam wird (Gal 5,6). Aus diesem Grund kann die Schrift und die ganze alte Tradition der Kirche die Früchte des Glaubens, Gebet, Fasten und Almosen als Mittel der Sündenvergebung bezeichnen;[9] durch sie können unsere alltäglichen Sünden getilgt werden. Besonders die Werke helfender christlicher Liebe als Ausdruck eines aufrichtigen Glaubens stellen heute eine angemessene Form christlicher Buße dar. Das in manchen Ländern üblich gewordene Fastenopfer (z. B. Misereor, Adveniat) stellt eine solche neue Form der Buße dar, die in schöner Weise zum Ausdruck bringt, daß man sich mit Gott nicht versöhnen lassen kann, wenn man nicht bereit ist, sich zugleich mit den Brüdern zu versöhnen.

2. *Die Laienbeichte*

Die kirchliche Tradition kennt noch eine Reihe weiterer Formen der Buße, von denen die Laienbeichte eine wichtige Rolle spielt. Schon Jak 5,16. 19f findet sich die Mahnung: «Bekennet denn einander eure Sünden und betet füreinander, damit ihr Heilung findet; viel vermag das eindringliche Gebet des Gerechten... Meine Brüder, wenn jemand unter euch von der Wahrheit abgeirrt ist und es führt ihn einer zurück, so darf er wissen: wer einen Sünder von seinem Irrwege heimführt, rettet seine Seele von dem Tode und deckt eine Menge von Sünden zu.» Mit der Mehrheit der modernen Exegeten wird man diese Stelle nicht von der sakramentalen Buße im engeren Sinn verstehen können, denn den Presbytern wird hier keine besondere Funktion zugeschrieben.[10] Wir haben es also offensichtlich mit der Aufforderung zur Laienbeichte zu tun. Nach der alten Gemeinderegel in Mt 18,15–18 soll die amtliche Kirche durch ihre Vorsteher erst dann einschreiten, wenn das brüderliche Gespräch unter vier Augen oder zusammen mit mehreren Gemeindemitgliedern nichts nützt. Die amtliche Form der Buße durch Ausschluß und Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Kirche stellt also gleichsam nur die ultima ratio, nicht das ordentliche, sondern das außerordentliche Mittel dar, um den Sünder zu Gott und zur Gemeinschaft zurückzuführen.

Nach der altkirchlichen Bußpraxis trat die ganze Gemeinde fürbittend und mitbüßend vor Gott für den Sünder ein;[11] der Fürbitte der Martyrer und der Mönche wurde besondere Bedeutung zugemessen.[12] Daraus entwickelte sich im frühen und hohen Mittelalter Theorie und Praxis der Laienbeichte.[13] Meist erachtete man sie als das ordentliche Mittel zur Tilgung der alltäglichen Sünden und als das außerordentliche Mittel zur Tilgung schwerer Sünden im Notfall, in dem kein Priester erreichbar war. In diesem letzten Fall betrachtete man die Laienbeichte gewöhnlich als einen besonders realistischen Ausdruck des votum sacramenti. Thomas von Aquin nennt die Laienbeichte deshalb ein unvollständiges Sakrament,[14] und Albert d. Gr. nennt den Laien, bei dem die Beichte abgelegt wird, sogar minister vicarius, dem die notwendige Vollmacht auf Grund der Einheit der Kirche im Glauben und in der Liebe zukommt;[15] aber auch er verneint für eine solche Laienbeichte die Sakramentalität im eigentlichen und vollen Sinn.[16] Erst durch Thomas von Aquin und vor allem durch Duns Scotus wurde die priesterliche Absolution so stark in den Vordergrund geschoben, daß die Laienbeichte immer mehr aus der Übung kommen mußte. Vollends kam es durch antireformatorische Verfestigungen so weit, daß uns hier ein wertvolles Stück Tradition verlorenging.

Nach der Überwindung dieser antireformatorischen Einseitigkeiten wäre es sehr wünschenswert, daß diese Form der Buße in der Kirche wieder mehr erschlossen würde. Die Laienbeichte könnte vor allem von Bedeutung sein für das «hauspriesterliche Wirken» der Eltern gegenüber ihren Kindern, der Eheleute untereinander und zwischen Freunden; sie kommt aber auch in Frage gegenüber Laien von reifer christlicher Spiritualität und reicher Lebenserfahrung. In den Fragen des christlichen Alltags werden ja Laien in vielen Fällen mehr Erfahrung besitzen als Priester. Die Laienbeichte

kommt deshalb in Frage für die Probleme, Fehlhaltungen und die geistliche Weiterführung im alltäglichen christlichen Leben. Dagegen kann sie dann, wenn ein Christ sich völlig von Christus und der Gemeinschaft der Kirche losgesagt hat (was Mt 18,15ff offensichtlich vorausgesetzt wird), d.h. wenn er wirklich in schwerer Sünde[17] lebt, nur als außerordentliche Notmaßnahme angemessen sein. In einem solchen Fall muß die Kirche durch ihre amtlichen Vertreter handeln und das Sakrament der Buße im eigentlichen und engeren Sinn des Wortes vollziehen.

Nach dem bisher Gesagten gehören zu einer Laienbeichte im Wesentlichen folgende drei Elemente: 1. Das gegenseitige Überführen, also das taktvolle, kluge Sich-aufmerksam-Machen auf Fehler, Gefährdungen, Fehlhaltungen; 2. der Zuspruch der Gnade Gottes, das aufmunternde Wort, der geistliche Rat, die christliche Lebenshilfe, der Ansporn zum Guten, das Aufzeigen von Möglichkeiten, wie das Christsein konkret realisiert werden kann; 3. die Fürbitte für den andern und die stellvertretende Buße. Die Bereitschaft zum letzteren wird ein eindeutiges Kriterium sein, um selbstgerechte Kritiksucht von echter, selbst bußfertiger correctio fraterna zu unterscheiden.

Eine Abart der bisher behandelten Laienbeichte ist die Versöhnungsbeichte. Hier geschieht das Schuldbekenntnis unmittelbar dem Menschen gegenüber, gegen den man sich versündigt hat durch Streit, Ehrabschneidung, Verleumdung und dergleichen. Diese Art der Buße bedarf keines Rituells, sie kann sich nüchtern vollziehen in Form einer Entschuldigung, eines Händedrucks, einer versöhnlichen Aussprache und des (vielleicht gar nicht ausgesprochenen aber stillschweigend vorausgesetzten) fürbittenden Gebetes füreinander. Unter Christen sind solche menschlich gehörigen Formen immer zugleich bedeutsam auf der Ebene des Heils. Die Versöhnung mit dem Bruder und die Versöhnung mit Gott gehören untrennbar zusammen. Viele Schwierigkeiten und Hemmungen in unseren Familien, Gemeinschaften, Gemeinden, Orden, kirchlichen Behörden rühren daher, daß diese Form der Buße nicht ernst genommen und geübt wird. So entstehen und verfestigen sich Spannungen, die die Erfüllung gemeinsamer christlicher und kirchlicher Aufgaben äußerst erschweren und komplizieren. Das Wort des Herrn macht von einer solchen Versöhnungsbeichte das Hinzutreten zum Altar abhängig (Mt 5,23f).

3. Die allgemeine Beichte

In dieser Form nimmt die Buße liturgische Gestalt an. Sie besteht aus einem allgemeinen, d.h. gemeinsamen und nicht spezifizierten Sündenbekenntnis, auf das die sakramentale Lossprechung durch den Priester folgt. Diese Form der Buße, die uns nach den gegenwärtig geltenden Vorschriften nur für Ausnahme – und Notsituationen zur Verfügung steht,[18] kann sich auf eine breite Begründung in der kirchlichen Tradition berufen. Schon das AT kennt ein allgemeines Sündenbekenntnis der versammelten Gemeinde,[19] Andeutungen im NT und bei den apostolischen Vätern lassen dies auch für die früheste christliche Liturgie vermuten.[20] Bekanntlich gab es in der alten Kirche eine regelrechte Bußliturgie.[21] Bereits im 5./6. Jahrhundert wurde dann das ganze Volk in die Gebete über die Büßer einbezogen; den Rest dieser Bußliturgie besitzen wir heute noch in der Oratio super populum während der Quadragesima.[22] Ebenso wurde bald das ganze Volk in die Wiederaufnahme der Büßer (der eigentlich sakramentale Ritus des Bußsakraments in der alten Kirche) am Gründonnerstag einbezogen. Vom 10. Jahrhundert an wurde diese Rekonziliation auch an anderen Tagen des Jahres gewährt. Seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts häufen sich die Nachrichten, daß solche Absolutionen oft mit der Predigt verbunden wurden; der Prediger ließ die Gemeinde die Hände erheben oder das Confiteor sprechen und gab dann die Lossprechung. Wir dürfen also von einer Art Generalabsolution sprechen, die damals weitgehend die Funktion unserer Andachtsbeichte erfüllte, denn das Volk wurde angehalten, die schweren Sünden außerdem in einer Einzelbeichte zu bekennen.[23]

Diese Art von Generalabsolution hatte über das Mittelalter hinaus noch ein langes Nachleben, auch wenn ihr später der streng sakramentale Charakter abgesprochen wurde: im Confiteor der Messe und der kirchlichen Tagzeiten (Prim und Complet)[24] und in der «Allgemeinen Schuld», die bis in unser Jahrhundert vielerorts nach der sonntäglichen Predigt verrichtet wurde.[25] In beiden Fällen haben wir es mit einer «rudimentären» Bußliturgie zu tun. Leider hat die liturgische Erneuerung sich dieser letzten Reste altkirchlicher Bußliturgie bisher noch kaum angenommen; sie hat sie eher vollends beseitigt als in zeitgemäßer Form erneuert. In der Ostkirche besteht diese Form der sakramentalen Sündenvergebung außerhalb der privaten Einzelbeich-

te bis heute.[26] Im protestantischen Gottesdienst blieb wenigstens das allgemeine Sündenbekenntnis und ein anschließendes Fürbittgebet des Pfarrers bis heute lebendig.[27]

Die Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Beichtpraxis, besonders bei großem Andrang vor den Festtagen und die dadurch verursachte Mechanisierung des Beichtvorganges, hat die Diskussion um die Wiedereinführung der allgemeinen Beichte im Rahmen einer Bußliturgie auch in der katholischen Kirche wieder in Gang gebracht.[28] Zu einer solchen Bußliturgie könnten die folgenden Elemente gehören: Schriftlesung, Gesänge, Predigt, klug formulierte Beichtfragen, die jeder für sich vor Gott beantwortet, ein gemeinsames Schuldbekenntnis, eventuell ein Opfergang und schließlich die sakramentale Lossprechung durch Gebet und Handausstreckung des Priesters.

Diese Form der Buße müßte und dürfte nicht zur Abschaffung und Abwertung der Einzelbeichte führen. Diese könnte und sollte für wirklich schwere Sünden nach wie vor *positive* Vorschrift bleiben, und sie könnte auch sonst für Menschen, die sie zur Seelenführung und Gewissensberatung wünschen, nach wie vor am Platz sein.[29] Im Gegenteil, eine solche Bußliturgie könnte die Einzelbeichte vom üblichen Massenandrang entlasten und sie infolgedessen erst wieder in die Lage versetzen, die Funktion auszuüben, um deretwillen man sie meist empfiehlt. Eine solche Bußliturgie könnte durch die Predigt und die Beichtfragen auf ihre Weise der Gewissensbildung mindestens ebenso gut dienen wie der Durchschnitt der Einzelbeichten. Sie würde den Gemeinschaftscharakter der Buße viel nachdrücklicher zum Ausdruck bringen und könnte den Geist fürbittender, stellvertretender Buße wecken. Schließlich würde dadurch ein Stück alter kirchlicher Tradition in zeitgemäßer Form erneuert. Das alles macht die Einführung einer solchen Bußliturgie vor allem während der alten Bußzeiten der Kirche, in der Advents- und Fastenzeit, an den großen Vigiltagen und an den Quatembertagen sehr wünschenswert.

Solange eine solche Bußliturgie mit sakramentaler Absolution noch nicht erlaubt ist, wäre eine Bußliturgie ohne sakramentale Lossprechung mit deprekativem Fürbittgebet des Priesters schon heute möglich; sie könnte schon heute in vielen Fällen an die Stelle der Devotionsbeichte treten; sie könnte einstweilen aber auch als eine Art gemeinsamer Beichtvorbereitung der Gemeinde begangen werden, mit der die Gelegenheit zur privaten Einzelbeichte bei mehreren Beichtvätern verbunden wird.

Die dogmatischen Fragen, die zwischen den getrennten Kirchen stehen, lassen sich durch solche praktische Reformen gewiß noch nicht lösen. Im Grunde laufen sie auf die eine zentrale Frage nach der Stellung des Amtes in der Kirche hinaus; diese Frage müßte ausführlich und eigens behandelt werden. Die Unterschiede beziehen sich aber auch auf die Unterscheidung zwischen sakramentaler und nicht (voll) sakramentaler Buße. Dazu soll hier nur noch angemerkt werden, daß es ein verhängnisvolles Mißverständnis wäre, diesen Unterschied im quantitativen Maß und in der Gewißheit der Gnade sehen zu wollen. Eine solche Sakramentsmagie mag manchmal bei einzelnen Katholiken unbewußt virulent sein, offizielle Lehre der Kirche ist sie keinesfalls. Der Unterschied liegt nicht im Maß der Gnade, diese gibt Gott vielmehr wie er will und wie es dem persönlichen Glauben des einzelnen Büßers entspricht; der Unterschied liegt in der Weise wie die Gnade der Versöhnung geschenkt wird und in der spezifischen christlichen und menschlichen Situation, in die hinein Gottes Erbarmen ergeht. Das Sakrament der Buße im eigentlichen Sinn ist *primär* für die (für den praktizierenden Christen doch wohl außerordentliche) Situation der schweren Sünde, der entschiedenen Lossage von Gott und von der Gemeinschaft der Kirche bestimmt. Jenseits dieser «Todesgrenze» läßt das christliche und kirchliche Leben jedoch vielerlei Stufen und Intensitätsgrade zu. Diesem dynamischen, pilgerschaftlichen Charakter des christlichen und kirchlichen Lebens, seiner modernen Differenziertheit und seinem möglichen Pluralismus kann die Kirche auch in der Bußpraxis nur dadurch gerecht werden, daß sie verschiedene Formen übt und in ihrem Denken und Handeln beweglich und nuanciert bleibt. Damit schafft sie eine erste und unabdingbare Voraussetzung für ein sinnvolles Gespräch über die noch verbleibenden Kontroversfragen. Erst wenn die Kirche die Reichtümer und die Vielfalt ihrer eigenen Tradition in der Bußpraxis voll ausschöpft, ist sie gerüstet, über die Vorstellungen und Formen der anderen Kirchen zu sprechen und ihren eigenen gegenwärtigen pastoralen Erfordernissen gerecht zu werden.

[1] Neuere katholische Literatur zum Sakrament der Buße: F. Charrière, Le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction dans le sacrement de pénitence: Divus Thomas 23 (1945) 191–213; E. Doronzo, Tractatus dogmaticus de paenitentia I–IV (Milwaukee 1949 bis 53); J. Ternus, Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt: Zeitschr. f. kath. Theol. 71 (1949) 214–230; P. Galtier, De Paenitentia, ed. nova (Rom 1950); B. Poschmann, Die innere Struktur des Bußsakramentes: Münch. Theol. Zeitschr. I/3 (1950) 1–11; P. Anciaux, Das Sakrament der Buße (Mainz 1961): Le Sacrement de la Pénitence (Louvain/Paris 1957); K. Rahner, Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament: Schriften zur Theologie II (Einsiedeln 1963) 143 bis 184; F. Heggen, Boeteviering en private biecht (Roermond 1964).

[2] Einen guten Überblick bietet: L. Klein, Evangelisch-lutherische Beichte. Lehre und Praxis (Paderborn 1961).

[3] R. Meurice, Les célébrations de la Pénitence, suggestions et expériences: Maison-Dieu 56 (1958) 76–95; H. Schürmann, Osterfeier und Bußsakrament: Lit. Jahrbuch 8 (1958) 11–18; Th. Rast, Von der Beichte zum Sakrament der Buße (Düsseldorf 1964); H. Meyer, Beichte und (oder) Seelenführung: Orientierung 29 (1965) 133–137; J. Chethimattem, Pastorale Gespräche über die Beichte: Concilium 1 (1965) 359–361; J. Dreißen, Neuorientierung der Bußkatechese: Katechet. Blätter 91 (1966) 217–222; ders., Die liturgische Erneuerung des Bußsakramentes: Herder-Korr. 13 (1958/9) 297–304; Sinn und Möglichkeiten einer liturgischen Erneuerung des Bußsakramentes aaO. 14 (1959/60) 180–189; Äußerungen junger Katholiken über das Bußsakrament aaO. 15 (1960/1), 292–296.

[4] Konstitution über die hl. Liturgie, Nr. 72.

[5] Zum biblischen Begriff «Umkehr»: E. Würthwein/J. Behm: ThW IV, 972–1004; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (München 1954) 10–15; ders., Metanoia: ThW VII, 356 bis 359 (Lit.).

[6] E. Würthwein aaO. 980f.

[7] B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung: Handbuch der Dogmengeschichte IV/3 (Freiburg i. Br. 1951) 52ff, 77ff, 83ff, 89ff.

[8] Aus der umfangreichen Literatur zu diesem Thema: F. Arnold, Dienst am Glauben, Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge I (Freiburg i. Br. 1948); H. Schlier, Wort Gottes (Würzburg 1958); K. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt (Freiburg i. Br. 1957) 57 bis 83; Z. Alszeghy, Die Theologie des Wortes Gottes bei den mittelalterlichen Theologen: Gregorianum 40 (1959) 671–744; D. Barsotti, Christliches Mysterium und Wort Gottes (Einsiedeln 1957); K. Rahner, Wort und Eucharistie: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960) 313–356; O. Semmelroth, Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung (Frankfurt a. M. 1962); M. Schmaus, Wahrheit als Heilsbegegnung = Theologische Fragen heute I (München 1964); L. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes (München 1966).

[9] Vgl. besonders Augustinus, Enchiridion de fide, spe et caritate 69ff: PL 40, 265 ff.

[10] F. Mußner, Der Jakobusbrief = Herders Theol. Kommentar zum NT XIII/1 (Freiburg i. Br. 1964) 226f.

[11] B. Poschmann aaO. 10ff, 39ff, 45ff.

[12] K. Rahner, Mönchsbeichte: LThK VII, 538f.

[13] Dazu: A. Teetaert, La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII^e siècle jusqu'au XIV^e siècle (Paris-Brügge 1926); B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter (Breslau 1930) 183–187; E. Amann/A. Michel, Pénitence: DThC XII, 930f, 936, 964ff, 983, 1025, 1031f; K. Rahner, Laienbeichte: LThK VI, 741f. – Um zu einer historisch zutreffenden Beurteilung des Phänomens der Laienbeichte zu gelangen, muß man beachten, daß bis Thomas von Aquin die Frage der Sakramentalität und besonders die Frage der Bedeutung der priesterlichen Absolution noch nicht in unserem heutigen, durch das Tridentinum aufgegriffenen Sinn geklärt und entschieden war. Hinter diese Entwicklung wird man nicht mehr einfach zurückgehen können; das schließt aber nicht aus, daß wir uns heute solche Traditionselemente wieder aneignen und sie für unsere heutigen Fragen wieder nutzbar machen.

[14] Thomas v. A., Summa theologiae, Suppl. q. 8, a. 2, ad 1 et 3.

[15] Albert d. Gr., IV Sent. d. 17, a. 58f.

[16] Ebd. d. 39. Zur Unterscheidung eines doppelten Sakramentsbegriffs bei Albert d. Gr. vgl. P. Teetaert aaO. 315; A. Michel aaO. 967.

[17] Die Unterscheidung von schwerer und läßlicher Sünde bedürfte allerdings noch einer eingehenden Klärung, die hier nicht geleistet werden kann.

[18] Dazu: E. Eichmann/K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts II (Paderborn ^{7}1953) 75.

[19] E. Würthwein aaO. 977.

[20] Jak 5,16; 19f; 1 Jo 1,9; 5,16; Didache 4,14; 14,1.

[21] J. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Innsbruck 1932).

[22] aaO. 38–44.

[23] aaO. 275–295.

[24] Ders., Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I (Wien ^{2}1949) 370–386.

[25] aaO. 607–610.

[26] J.-H. Dalmais, Le sacrement de Pénitence chez les Orientaux: Maison-Dieu 56 (1958) 22–29.

[27] Z. B. Agende für die evangelische Kirche der Union I (Witten 1959) 153ff.

[28] Vgl. Anm. 3.

[29] K. Rahner, Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte: Schriften zur Theologie III (Einsiedeln 1956) 211–226. Auf die Gefahren dieser engen Verbindung von Bußsakrament und Seelenführung macht H. Meyer aaO. aufmerksam.

WALTER KASPER

Geboren am 5. März 1933 in Heidenheim, 1957 zum Priester geweiht, studierte in Tübingen und München, doktorierte 1961 in Theologie und ist Dogmatikprofessor in Münster. Er veröffentlichte: Das Absolute in der Geschichte, Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (1965) und ist Mitarbeiter an der Theologischen Quartalschrift.

David Stanley

Ökumenisch bedeutsame Aspekte der neutestamentlichen Lehre von der Eucharistie

Es wird gegenwärtig vollauf klar, daß das ökumenische Gespräch zwischen den Christen uns vor Augen geführt hat, in welchem Umfang wir einen gleichen Glauben bekennen; zugleich aber waren manche von den Teilnehmern an diesem Gespräch von der dringenden Notwendigkeit beeindruckt, diejenigen Punkte der Lehre, die uns trennen, neu zu überprüfen, um die sehr reale Gefahr eines Relativismus in der Lehre zu vermeiden. Ein Gebiet, auf dem eine solche erneute Überprüfung geradezu eine gebieterische Notwendigkeit darstellt, ist das der Interpretation der neutestamentlichen Fakten und Aussagen, die sich auf die Eucharistie beziehen. Vor wenig mehr als eineinhalb Jahren hat Pauls VI. Enzyklika Mysterium Fidei, die sich zugegebenermaßen nur auf einige wenige Punkte der katholischen Lehre von der Eucharistie konzentrierte, unterschiedliche Reaktionen innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche hervorgerufen. Die Sorge des Papstes galt gewissen Strömungen im theologischen Denken und in der Praxis des heutigen Katholizismus, die nach seinem Empfinden den alten orthodoxen Glauben an die Eucharistie aushöhlen könnten. Daher beschränkte er sich auf eine Neuformulierung der traditionellen katholischen Standpunkte über den Opfercharakter der Messe, die bleibende Bedeutung des Begriffes «Transsubstantiation», die reale Gegenwart und die Wichtigkeit, welche die Verehrung des aufbewahrten Altarssakramentes für die christliche Frömmigkeit besitzt.

Es ist vollkommen klar, daß Mysterium Fidei keine vollständige, zusammenfassende Darstellung der katholischen Lehre von der Eucharistie gegeben hat. Das entsprach auch nicht Papst Pauls Absicht. Doch berührt sie einige heikle Fragen, die für die jüngste Phase der ökumenischen Diskussion von vitaler Bedeutung sind. Absicht unseres Beitrages ist es, vier Aspekte der neutestamentlichen Lehre über die Eucharistie, mit denen sich Mysterium Fidei befaßt hat, neu zu durchdenken, um auf diese Weise einen kleinen Beitrag für das zweite Stadium des ökumenischen Austausches zu liefern: eine offene und klare Darstellung unserer Interpretation des biblischen Befundes. Wir möchten untersuchen, was das Neue Testament über den Mahl-, den Verkündigungs-, den Gedächtnis- und den Danksagungscharakter der Eucharistie sagt.

Die Eucharistie als Mahl

Untersuchen wir die Beschreibungen eucharistischer Feiern in apostolischer Zeit, wie sie uns im Neuen Testament gegeben werden, so finden wir, daß der Aspekt des Mahles ihr grundlegendster und gemeinsamer Charakterzug ist. Der Verfasser der Apostelgeschichte nennt die Eucharistie «das Brotbrechen». So sagt er zur Beschreibung der Urgemeinde in Jerusalem: «Sie aber verharrten in der Lehre der Apostel und in (brüderlicher) Gemeinschaft, im Brechen des Brotes und im Gebet» (Apg 2,42). Einige Zeilen weiter lesen wir, daß diese Christen «Tag für Tag einmütig im Tempel verharrten, das Brot aber nach Haus-Gemeinschaften brachen und die Speise mit Jubel und Herzenseinfalt nahmen» (Apg 2,46). Diese Judenchristen betrachteten die Tempelliturgie weiter als öffentlichen Gottesdienst; die Eucharistie dagegen war der Brennpunkt ihres spezifisch christlichen Lebens. Dieser Ritus war durch eine besondere Freude charakterisiert, denn die ersten Jünger hatten, wie die Überlieferungen des Evangeliums bezeugen (Lk 24,30–35; 41–43; Apg 1,4; Jo 21,9 bis 13), eine lebendige Erinnerung daran bewahrt, wie oft der auferstandene Herr Jesus in Verbindung mit einem Mahl zu ihnen gekommen war. Darüber

hinaus zeigt die zusammenfassende Darstellung, auf die wir uns beziehen (Apg 2,42–47), daß gerade dieses «Brotbrechen» in den ersten Christen den Sinn für die Gemeinschaft bewahrte und vertiefte. Es ist kaum zufällig, daß wir zwischen den beiden Erwähnungen der Eucharistie (42 und 46) die Feststellung finden, daß «sie alles gemeinsam hatten; ihren Besitz und ihr Eigentum verkauften und den Erlös an alle verteilten, sowie jeder es brauchte» (44–45). Diese Praxis des Gemeinschaftslebens wurde durch die Eucharistie motiviert.

Auch in einer späteren Periode tritt der Mahlcharakter der Eucharistie noch in beherrschender Form hervor, wie sich aus dem Bericht von dem Besuch des Apostels Paulus in Troas entnehmen läßt, in dem eine sonntägliche Feier des «Brotbrechens», begleitet von einer Unterweisung der Gemeinde, erwähnt ist (Apg 20,7–12). Paulus' eigene Beschreibung der eucharistischen Praxis in Korinth läßt erkennen, daß die Eucharistie den integrierenden Teil eines Mahles bildete, dessen Hauptzweck darin bestand, das Solidaritätsgefühl innerhalb dieser Kirche zu fördern. Als hauptsächliches Heilmittel für die Faktoren der Spaltung, welche die christliche Einheit in Korinth bedrohten, betonte Paulus die angemessene Begehung des Gemeinschaftsmahles, bei dem man von jedem Glied der Kirche erwartete, daß es die mitgebrachten Speisen mit den anderen teilte (1 Kor 11,17ff). Dieses gemeinsame Mahl sollte in der Eucharistie den Höhepunkt erleben, daher auch seine Bezeichnung als «Herrenmahl» (20). Gerade weil aber durch die Mißbräuche, die sich hier eingeschlichen hatten, der wahre Mahlcharakter der gesamten Feier untergraben war, zeigte der Apostel eine solche Sorge dafür und warnte die Übertreter der Ordnung vor dem drohenden göttlichen Gericht (27–34).

Die Stelle, an der das Neue Testament der Verbindung dieses eucharistischen Mahles mit einem Opfer am nächsten kommt, ist die Stelle, an der Paulus es mit den Opfermählern vergleicht, die vom mosaischen Ritual vorgeschrieben waren, und mit den heiligen Mählern in den heidnischen Tempeln, bei denen man von denen, die das Opfer dargebracht hatten, annahm, sie würden Tischgenossen der Götter (1 Kor 10,18–21). Der Umstand, daß Paulus von der Eucharistie als einer Teilhabe – zunächst am Blut und dann am Leib Christi gesprochen hat, dient – nach Meinung mancher Kommentatoren – zur Erhöhung jenes Opfercharakters. «Ist der Segenskelch, den wir segnen, nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Gemeinschaft des Leibes Christi?» (16). Doch ist vermutlich Thomas Barrosses Urteil zutreffend, daß «wenn Paulus die Eucharistie den jüdischen θυσίαι gleichstellt, er dabei offenbar mehr vom Gedanken an die gleichartigen Auswirkungen des Genusses der Eucharistie und der θυσίαι beherrscht ist, als von irgendeiner Absicht, den Opfercharakter der christlichen Feier herauszustellen».[1]

Der biblische Befund, über den wir uns einen Überblick verschafft haben, legt den Schluß nahe, daß in der apostolischen Zeit die Eucharistie für gewöhnlich als Mahl gedacht war, welches die für das Christenleben so wesentliche Bruderschaft symbolisierte. Derselbe Befund aber zeigt, daß man die Eucharistie als Mahl ansah, das eine vollkommen neue Bedeutung erworben hatte. Andere Symbole des Gemeinschaftssinnes (die Verteilung des Besitzes in der Gemeinde von Jerusalem, das Teilen der Speisen in Korinth) konnten sich ändern, und taten es. Denn ihr Bedeutungsgehalt und ihre Wirksamkeit als Symbole leitete sich von ihrer Verknüpfung mit der sakramentalen Symbolik der Eucharistie ab. Diese vollkommen neue Bedeutung des eucharistischen Mahles wird von Paulus bestätigt. «Denn ein Brot, ein Leib sind wir viele, die wir alle an dem einen Brot Anteil haben» (1 Kor 10,17). Der Ausgangspunkt dieser tiefen Einsicht ist der offenbare Symbolcharakter des einen Brotes. Doch die Gedanken des Apostels gehen schnell auf eine andere Ebene über, denn er denkt daran, daß das konsekrierte Brot in Wirklichkeit der verherrlichte Leib Christi ist, der die Kraft besitzt, die Gemeinde durch ihre Teilnahme an diesem einen Mahl zu einer Einheit zu machen.

Die Rede über das Brot des Lebens im vierten Evangelium hebt die vollkommen neue Bedeutung (den sakramentalen «Wert») des Genusses des von Jesus verheißenen Lebensbrotes noch nachdrücklicher hervor. Sein Fleisch und Blut sind wahrhafte und wirkliche (ἀληθής) Speise und Trank (Jo 6,55): Doch das Mahl, bei dem sie genossen werden, gibt «ewiges Leben» (54). Der Evangelist hat bereits den Grund für diese erstaunliche Wahrheit herausgestellt, indem er in Worten und Begriffen, die sein Sondergut sind, die Einsetzungsworte Jesu beim Letzten Abendmahl wiedergibt: «... und das Brot, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt» (Jo 6,51). Diese johanneische Version der Konsekrationsworte zeigt nicht minder als die Aussprüche, die wir bei den Synoptikern finden, Jesu Erlösertod als Quelle der lebenspen-

denden Kraft der Eucharistie an. Denn in der Theologie des Johannes ist dieser Tod der Anfang der Verherrlichung Jesu, die vollendet wird durch seine Auferstehung und Himmelfahrt, durch die er die Macht bekommt, den Heiligen Geist zu geben (Jo 7,39). Johannes läßt seinen Leser nicht vergessen, daß es der verherrlichte Christus ist, der in der Eucharistie gegenwärtig ist und den Geist mitteilt, der ewiges Leben verleiht. Das liegt auch der so häufig mißverstandenen Bemerkung zugrunde: «Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist zu nichts nütze» (Jo 6,63). In seiner Heiligkeit ist das sterbliche Fleisch, welches das Wort Gottes bei der Menschwerdung annahm, fähig, denen Leben zu geben, die sich erst nach der Verherrlichung Jesu davon nähren.

Letzten Endes geht der Grund, weshalb das Neue Testament die Eucharistie als Mahl darstellt, auf das Letzte Abendmahl zurück. Ein schlüssiger Beweis dafür, daß die apostolische Kirche glaubte, dem Gebot Christi: «Tut dies zu meinem Andenken» (Lk 22,19; 1Kor 11,24–25), treu zu sein, ist in der literarischen Form zu erblicken, in der Markus[2] und Matthäus[3] die wesentlichen Worte und Handlungen Jesu bei diesem heiligen Anlaß in Erinnerung bringen. Es erscheint ziemlich gesichert, daß beide Evangelisten in die erzählenden Partien ihres Berichtes vom Letzten Abendmahl liturgische Formeln aus der Eucharistie eingebaut haben, die in ihren Gemeinden, denen sie angehörten, oder für die sie ihre Evangelien schrieben, geläufig waren. Durch diese Technik bezeugen die beiden Evangelisten, daß was die Kirche im zentralen Akt ihres öffentlichen Gottesdienstes vollzog, dasselbe war, was Jesus beim Letzten Abendmahl getan hatte.

Die apostolische Kirche glaubte, wie diese liturgischen Texte bei Markus und Matthäus zusammen mit den Einsetzungsberichten bei Lukas (22,15 bis 20) und Paulus (1Kor 11,23–25) bezeugen, daß Jesus seine Worte und Handlungen über Brot und Wein auf seinen Erlösertod bezogen wissen wollte. Er bezeichnete seinen Leib als «für euch hingegeben» (Lk 22,19; vgl. Jo 6,51; 1Kor 11,24) und sein Blut als «für viele zur Vergebung der Sünden vergossen» (Mt 26,28; vgl. Mk 14,24; Lk 15,20). Noch wichtiger war es, daß Jesus sein Blut als «Blut des Bundes» (Mk, Mt) bezeichnete, was Paulus und Lukas in ausdrücklicherer Form als «der neue Bund in meinem Blut» darstellen. So verband Jesus sein Tun beim Letzten Abendmahl mit seiner Selbsthingabe auf Golgotha als Beginn des von Jeremias (Jr 31,31ff) verkündeten «neuen Bundes». Diese Verbindung gibt der Feier der Eucharistie ihre sakramentale Bedeutung.[4] Das Werkzeug zur Schaffung des Bundes war sein Leib und sein Blut, die für die Menschen hingegeben wurden unter der Gestalt von Brot und Wein beim Abendmahl und hernach am Kreuz auf Golgotha. Wie Dom Jacques Dupont nachgewiesen hat, macht diese Bezeichnung der Eucharistie als Werkzeug des neuen Bundes die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie am besten sichtbar.[5]

Die Eucharistie als Gedächtnis und Verkündigung

Wie bereits bemerkt, erinnern Paulus und Lukas ausdrücklich an das Gebot Jesu, zu wiederholen, was er beim Letzten Abendmahl getan hat: «Tut dies zu meinem Andenken!» Markus und Matthäus setzen die Bekanntheit dieses Auftrags des Herrn voraus, da sie Formeln der Liturgie übernehmen, in der die apostolische Kirche diesen letzten Auftrag Jesu ausführte. Doch wurde dieser Gedächtnisakt nicht einfach als eine Wiedererinnerung durch die rein symbolische Darstellung eines Ereignisses angesehen, dessen Realität vollkommen in der Vergangenheit verhaftet blieb, als Gegenstand der Geschichte. Eine solche Auffassung würde den tiefen Realismus übersehen, mit dem die Bibel das jährliche «Gedächtnis» oder Andenken (Ex 12,14) der Befreiung Israels aus Ägypten und des Bundes, den Jahve mit ihm geschlossen hat, betrachtete. Daß der Passahritus jährlich ein gegenwärtiges Ereignis darstellte, läßt sich aus den Worten entnehmen, die der Deuteronomist, der mehrere Jahrhunderte nach dem Auszug aus Ägypten schrieb, an seine Zeitgenossen richtet: «Der Herr unser Gott hat mit uns am Horeb einen Bund geschlossen. Nicht mit unseren Vätern hat der Herr diesen Bund geschlossen, sondern mit uns selber, die heute unter den Lebenden weilen» (Dt 5,2–3). Johannes Behm hat Sinn und Absicht der eucharistischen Anamnese sehr richtig dargestellt als «die Vergegenwärtigung des Herrn, des Stifters des Abendmahles, der durch seinen Tod den neuen Bund in Kraft gesetzt hat, durch die nacherlebende Gemeinde...»[6] Und Pierre Benoit stimmt mit ihm überein: «Es ist nicht allein das Gedächtnis eines Freundes, der weggegangen ist, ...sondern die Erneuerung der heiligen Handlung, in der das Opfer des unsterblichen Herrn durch Brot und Wein gegenwärtig gemacht worden ist.»[7]

Doch Paulus' eigener Kommentar zu diesem

Auftrag des Herrn liefert den besten Schlüssel für sein Verständnis. «So oft ihr dieses Brot eßt und aus diesem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn bis zu seiner Wiederkehr» (1 Kor 11,26). Drei Punkte verdienen hier hervorgehoben zu werden: Die Handlung wird als Verkündigung erklärt, deren Inhalt der Tod des Herrn ist und die auf seine Parusie ausgerichtet ist. Das Wort «verkündigen» ist bei Paulus (und in der Apostelgeschichte) ein technischer Ausdruck für die Verkündigung der Frohen Botschaft der Erlösung durch Jesu Tod und Auferstehung (vgl. Phil 1,17; 1 Kor 2,1; Kol 1,28; usw.). Der Ereignischarakter der Predigt der Apostel wird in der *μετάνοια* oder Bekehrung zum christlichen Glauben als ihrem ersten Ziel gesehen. Von der Eucharistie als einer Verkündigung sprechen, bedeutet daher, sie als sakramentalen Neuvollzug des «Todes des Herrn», das heißt des verherrlichten Christus, herausstellen. Durch die reale Gegenwart des auferstandenen Herrn wird sein Tod in der Eucharistie zu einer gegenwärtigen Wirklichkeit. Paulus war sich ebensosehr wie der Verfasser der Apokalypse voll und ganz bewußt, daß der verherrlichte Christus, was er jetzt ist, auf Grund seiner ganzen vergangenen Geschichte, einschließlich seines Leidens, ist. In der Geheimen Offenbarung wird diese Wahrheit in dramatischer Weise entwickelt, indem Christus, der Herr der Geschichte, als «das Lamm, das geschlachtet ist» (vgl. Apk 5,6 und weitere Stellen) dargestellt wird. Paulus' Ausdruck «bis er wiederkommt» bezeichnet etwas mehr, als die Beendigung des Neuvollzuges der Eucharistie. Dieses heilige Mahl, das von der christlichen Gemeinde gefeiert wird, in der Erwartung des zweiten Kommens des Herrn, war als Vorausnahme der Parusie durch die reale, sakramentale Gegenwart des erhöhten Christus gedacht.

Die Eucharistie als Danksagung

Der Begriff «Eucharistie» wird im Neuen Testament nicht zur Bezeichnung dieses Sakramentes gebraucht (außer in der nur wenig belegten Variante zu dem Ausdruck «Segenskelch» in 1 Kor 10, 16). In den Einsetzungsberichten wird der Begriff *εὐχαριστεῖν* (danksagen) als Synonym für *εὐλογεῖν* (segnen, preisen) verwendet. Im biblischen Gebrauch ist der Dank oder Preis Gottes, um seiner Großtaten zum Heil der Menschen willen, eine Form des Gotteslobes. In der spezielleren Form als Bezeichnung des Tuns Jesu beim Letzten Abendmahl bezieht es sich wahrscheinlich auf seine «gratia» oder Segnung der Speise. In Analogie zur jüdischen «berakah» nahm dieses Gebet Jesu zweifellos Bezug auf Gottes große Heilstaten, deren Höhepunkt sein nahe bevorstehender Tod sein sollte. Ob nun Jesus beim Letzten Abendmahl das Passah-Ritual tatsächlich feierte oder nicht, – die Anspielungen auf diesen Ritus in den Einsetzungsberichten der Synoptiker (vor allem bei Lukas),[8] lassen mit Sicherheit erkennen, daß die apostolische Kirche die Eucharistie als prophetische Erfüllung dieses alten Festes Israels verstand. Durch die Einsetzung des christlichen Sakramentes brachte Jesus ganz einfach die lange Entwicklung, die das Passahmahl im Laufe der Geschichte erfahren hatte, auf ihren Höhepunkt.[9]

Das Bewußtsein der frühen Kirche, daß «das Brotbrechen» ganz wesentlich ein Akt des dankbaren Lobpreises Gottes für seine größte Erlösungstat in Jesus Christus war, gibt die Erklärung für den freudigen Ton, der, wie wir sahen, die eucharistische Feier in den frühesten Tagen kennzeichnete. Die Bezeichnung dieses zentralen Aktes christlichen Gottesdienstes als «Danksagung» unterstreicht seinen wesenhaft österlichen und festlichen Charakter, der der Konstitution über die Liturgie zufolge immer spürbar sein soll, auch in der Liturgie der Quadragesima und der Totenliturgie.

[1] T. Barrosse, The Eucharist: Sacrifice and Meal? An Examination of the New Testament Data: Yearbook of Liturgical Studies (1966) 74.

[2] P. Benoit, Les récits de l'institution de l'eucharistie et leur portée: Exégèse et Théologie 1 (1961) 212.

[3] D. Stanley, The Gospel of St. Matthew (Collegeville 1963) 109.

[4] P. Benoit, The Holy Eucharist: Scripture 8 (1956) 102–104.

[5] J. Dupont, Ceci est mon corps – Ceci est mon sang: NRTh 80 (1958) 1025–1041.

[6] J. Behm, *Ἀνάμνησις, Ὑπόμνησις*: ThW I, 351–352.

[7] P. Benoit, The Holy Eucharist: Scripture 8 (1956) 106.

[8] P. Benoit, Le récit de la cène en Luc XXII: Exégèse et Théologie I (1961) 164–209.

[9] C. Stuhlmueller, Old Testament Liturgy: C. Luke Salm (Hrsg.), Studies in Salvation History (Englewood Cliffs 1964) 81–91.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DAVID STANLEY

Geboren am 17. Oktober 1914, Jesuit, 1946 zum Priester geweiht, studierte an der Universität St. Louis (USA) und am päpstlichen Bibelinstitut, ist Lizentiat der Theologie und Doktor der Bibelwissenschaften (1952). Er doziert neutestamentliche Exegese am Regis College (Willowdale/Kanada) und neutestamentliche Theologie an der Universität von Iowa (USA). Er veröffentlichte 1965: The apostolic Church in the New Testament und ist Mitarbeiter an: Catholic Biblical Quarterly.

John Meyendorff

Zum Eucharistieverständnis der orthodoxen Kirche

1. Die Kontroverse in Vergangenheit und Gegenwart

Im Mittelalter entstand eine Unmenge von «Verzeichnissen von Irrtümern», die die Lateiner und die Griechen sich gegenseitig an den Kopf warfen. In diesen Listen nehmen Probleme, die mit der Eucharistie zusammenhängen, einen hervorragenden Platz ein, insbesondere seit dem Konflikt von 1054 zwischen dem Patriarchen Michael Kerullarios und Kardinal Humbert. Zum Beispiel wurde die Frage, ob bei diesem Sakrament gesäuertes oder ungesäuertes Brot verwendet werden solle, durch das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert hindurch als eine wichtige Lehrverschiedenheit der beiden Kirchen betrachtet.

Heute will selbstverständlich niemand mehr diese Haltung einnehmen. Die Auseinandersetzung zwischen Lateinern und Griechen, insbesondere die des elften und zwölften Jahrhunderts, waren Dispute von Rubrizisten und anerkannten implizit, daß eine einfache Berichtigung der Rubriken die beiden Kirchen wieder zueinander zurückbringen könnte. Paradoxerweise setzte gerade die Belanglosigkeit der damaligen Streitpunkte zwischen den Griechen und Lateinern voraus, daß das Schisma nicht «in die Tiefe» reiche. Die wahrhaft großen Theologen wie z. B. Photios waren imstande, die beiden Parteien dazu zu bringen, menschliche «Überlieferungen» hinter sich zu lassen und aufgrund der einen heiligen Überlieferung der katholischen Kirche die Einheit herzustellen.[1] Und auch heute noch hängt der Ernst des ökumenischen Dialogs von unserer gemeinsamen Sorge um die wahre, katholische Dimension der in Diskussion stehenden Probleme ab.

In der Feier der Eucharistie wird die Erlösungstat Christi für uns realisiert: die «Wiedervereinigung» der gefallenen Menschheit mit Gott und die «Rekapitulation» der Menschheit in ihre ursprüngliche Einheit, die jetzt in Jesus Christus wiederhergestellt ist. Für die zwischen den Orthodoxen und den römischen Katholiken in bezug auf die Eucharistiefrage bestehenden Schwierigkeiten ergibt sich deshalb die Lösung nur im Licht der Soteriologie. Während die Divergenzen in bezug auf Formen und Rubriken durch die getrennt – und im allgemeinen berechtigt – vor sich gehende geschichtliche Entwicklung herbeigeführt wurden und darum zu ertragen, ja als gegenseitig bereichernde Gestalten einer einzigen Überlieferung oft zu fördern sind, lassen sich selbstverständlich die theologischen Differenzen im Heilsverständnis nicht so leicht überbrücken. Diese Divergenzen übten eine Rückwirkung auf die Riten aus und gaben manchmal zufälligen formalen Aspekten der Liturgie eine völlig neue Bedeutung.

2. Der eigentliche Sinn der Epiklese

Zeigen wir das an drei Beispielen auf. Als erstes nehmen wir die berüchtigte Streitfrage, wie innerhalb des eucharistischen Kanons die Anamnese und die Epiklese zueinander stehen. Die Anamnese, das heißt der Bericht über das Geschehen beim Letzten Abendmahle, der die Einsetzungsworte – «Das ist mein Leib», «Das ist mein Blut» – enthält, wird bekanntlich im lateinischen Westen als die sakramentale «Formel» betrachtet, wodurch der Priester, der in der Person Christi handelt, das Sakrament vollzieht. Der Kanon der römischen Messe – wie diesbezüglich auch der der anglikanischen Eucharistiefeier – setzt in seiner jetzigen Form eben den genannten Typus der Sakramententheologie voraus. Der jetzige römische Ritus ist zwar nicht das Produkt einer juridischen Soteriologie, die auf den Begriffen «Verdienst» und «Genugtuung» gründet, aber diese läßt sich leicht in ihn hineinlegen, und das Abendland brachte im Mittelalter eine Frömmigkeitshaltung hervor, für die die Messe nur ein

Ausdruck der anselmianischen Erlösungslehre war. Alle östlichen Liturgieformen hingegen enthalten zwar auch die Anamnese, lassen aber auf diese eine Anrufung des Heiligen Geistes folgen.

Der Priester betet: «Wir flehen Dich an: Sende Deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese Opfergaben hier herab... und mache dieses Brot zum kostbaren Leibe Deines Christus... und was in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blute Deines Christus... und verwandle es durch Deinen Heiligen Geist» (Chrysostomosliturgie).

Einerseits verkündigt die im Osten übliche Epiklese feierlich, daß die Wiederherstellung der Einheit zwischen Gott und dem Menschen eine trinitarische Handlung ist. Für die Gegenwart Christi in der Gemeinde ist das Wirken des Heiligen Geistes nicht nur entscheidend: es ist einbeschlossen im trinitarischen Leben Gottes, in das die Menschheit hineingeführt wird. Und heute enthalten alle traditionellen sakramentalen Gebete, insbesondere die der Taufinitiation, wozu auch das Sakrament der Firmung gehört, an zentraler Stelle eine Anrufung des Geistes. Andererseits ist die eucharistische Handlung ein *Gebet*. Die Auffassung, daß der Bischof oder Priester durch die Anamnese als Nachbild Christi handle, wird von der Epiklese nicht ausgeschlossen, aber die Tragweite und Bedeutung seiner Rolle wirkt sich erst in dem Gebet voll aus, das er im Namen der Versammlung spricht und worin er den Geist bittet, «auf uns und auf diese Opfergaben hier» herabzukommen und die Verwandlung zu bewirken.

Daß im eucharistischen Kanon die Epiklese vorkommt, ist somit mehr als einfach ein liturgisches Detail. In ihrer Polemik gegen die Lateiner haben viele orthodoxe Autoren die Epiklese damit verteidigt, daß sie diese als die «orthodoxe Konsekrationsformel» hinstellten im Gegensatz zu der lateinischen, die in den Einsetzungsworten liegt. Da jedoch die Epiklese auch ein Gebet ist, schließt sie den Gedanken aus, daß die Sakramente ohne weiteres zustandekommen, «wenn die korrekte Formel in der richtigen Intention von dem bevollmächtigten Spender» ausgesprochen wird. Die Anrufung des Heiligen Geistes bei der Eucharistiefeier ist nicht einfach eine andere sakramentale «Formel»:[2] sie schließt eine Heilslehre und eine Ekklesiologie in sich.

Die Kirche hat zur Aufgabe, die Erlösungstat Christi *für uns* zu aktualisieren, das heißt uns Heiligung anzubieten, deren Bewirker der Geist ist, den der Sohn vom Vater her sendet. Zu dieser Heiligung kommt es nie auf automatischem oder magischem Wege: sie muß vom Menschen freiwillig entgegengenommen werden, denn «wo der Geist der Herrn ist, da ist Freiheit» (2 Kor 3, 17), und die Kirche ist nun eben die Stätte, wo diese freie Annahme der Gnade Gottes durch den Menschen möglich wird. In der Kirche wird die Antinomie zwischen der Macht Gottes und dem freien Willen des Menschen durch das «Zusammenwirken» (die *synergeia* der griechischen Väter) beider gelöst. Die Eucharistieepiklese realisiert diese zentrale Soteriologie und ekklesiologische Auffassung, die ganz dem Heilsverständnis aller griechischen Kirchenväter entspricht: die Gnade Gottes und die Teilhabe am göttlichen Leben werden dem Menschen wiederum zuteil, wenn er freiwillig zu Gott zurückkehrt. Darum schließen «Gnade» und «naturgegebene Freiheit» einander nicht aus, sondern setzen einander voraus.[3]

Der abendländischen Sakramententheologie war es schon seit dem Mittelalter und insbesondere seit der Gegenreformation vor allem darum zu tun, die «Gültigkeit» des Sakramentes an und für sich zu bestimmen. Im Osten blieb die Frage nach der «Gültigkeit» in engem Zusammenhang mit der Ekklesiologie. In der orthodoxen Kirche wird niemand daran zweifeln, daß die Anrufung des Heiligen Geistes, die in der Eucharistiefeier der Zelebrant im Namen der ganzen Kirche feierlich ausspricht, von Gott beantwortet wird. Allein schon die Tatsache, daß es sich dabei um ein «Gebet», eine «Anrufung» handelt, setzt jedoch voraus, daß die Versammlung, um «die Kirche zu sein», sich aus freiem Willen bemühen muß, in der Fülle der Wahrheit, in voller Verbindung mit der katholischen Überlieferung zu stehen. Es gibt keine äußere Garantie dafür, daß eine gegebene Ortsgemeinde wirklich «die Kirche» ist, bevor sie sich der Führung durch den Geist der Wahrheit erschließt. Die Epiklese proklamiert diese Erschließung, und die Gegenwart Christi im Sakrament ist die Antwort Gottes, die die Kirche wirklich zur Kirche macht. Der Fortbestand der Kirche und die objektive Wirklichkeit des Sakramentes gründen dann auf Gottes Verheißung, «immerdar bei uns zu sein».

Die Sakramententheologie, die in der zentralen Stellung der Epiklese im eucharistischen Kanon liegt, hängt somit offensichtlich eng mit der Heilslehre der Kirchenväter zusammen und ist völlig unabhängig von der Problematik, die den Westen zur Zeit der Reformation und der Gegenreformation beherrscht hat.

3. Eucharistie und Einheit der Kirche

Das zweite Beispiel, das wir erörtern möchten, betrifft die ekklesiologische Dimension der Eucharistie. Die orthodoxe Betonung der fundamentalen «Identität» aller Ortskirchen gründet auf dem Gedanken, daß in der Eucharistie die Kirche wirklich zur Kirche Gottes wird. «Wo Jesus Christus ist, da ist die katholische Kirche», schrieb Ignatios von Antiochien:[4] die Gegenwart Christi in der Gemeinde macht sie zum Leibe Christi. Eine Versammlung von menschlichen Wesen wird dann zum Leibe Christi, zum gesamten Leib, nicht zu einem Teil von ihm, denn selbst die Abwesenden, die Jungfrau Maria, die Heiligen und die Verstorbenen werden in der katholischen Realität jeder Eucharistiefeier vereint, die so zur Kirche Gottes an einem gegebenen Ort wird.

In der Regel wird eine Eucharistiegemeinde von einem Bischof präsidiert, und diese «Norm» entspricht bekanntlich der in der Urkirche geübten Praxis. Die Teilung der Ortskirche oder der bischöflichen «Diözese» in mehrere «Pfarreien», denen je ein Priester vorsteht, war von geschichtlichen Umständen des zweiten und dritten Jahrhunderts bestimmt. Sie verdunkelte irgendwie die ursprüngliche Beziehung zwischen der Eucharistie und der Kirche:[5] insbesondere begann die bischöfliche Gewalt unabhängig von der sakramentalen Wirklichkeit der Eucharistie und über sie hinweg zu funktionieren. Die ursprüngliche eucharistische Dimension der bischöflichen Funktion war jedoch im Kirchenrecht und in den Grundsätzen der kirchlichen Organisation gewahrt. Die orthodoxe Opposition gegenüber dem Papsttum, das heißt gegenüber der Auffassung, einer der Bischöfe habe *iure divino* eine Macht, die sich über seine eigene Ortskirche (Diözese) hinaus auf andere Bischöfe erstrecke, die in ihren Kirchen die gleiche sakramentale Funktion wie er in der seinen besitzen, gründet auf dem Gedanken, daß die Rechtsgewalt und die sakramentale Gewalt im Grunde sich nicht voneinander trennen lassen.

Die Einheit der Bischöfe untereinander basiert auf der gegenseitigen Anerkennung der Identität ihres Episkopates – *Episcopatus unus est*, schrieb der hl. Cyprian[6] – und die Einheit aller Ortskirchen auf der Identität ihres Glaubens und nicht auf ihrem gemeinsamen Gehorsam gegenüber einem «außereucharistischen» Zentrum. Diese Ekklesiologie schließt die Existenz eines universalen Primates und verschiedener regionaler Primate gewiß nicht aus, aber deren Natur wird von den Erfordernissen der Sendung der Kirche in der Welt bestimmt; sie beziehen sich deshalb wesensgemäß auf diese Sendung. Die Kirche kann nicht ohne sie bestehen, aber sie können niemals das Wesen der Kirche bestimmen.[7]

Der Zusammenhang zwischen der Eucharistie und der Lehre über die Kirche wurde in der orthodoxen Theologie neuerdings wiederum stark betont. Wird er übersteigert, so führt das dazu, daß die «eucharistische Ekklesiologie» und die «universale Ekklesiologie» künstlich irgendwie in Gegensatz zueinander gebracht werden und daß der universalen Ekklesiologie die christliche Berechtigung abgesprochen wird, wie wenn die Kirche keine «universale» Existenz und «universale» Sendung hätte. Wenn man jedoch von diesen Übertreibungen absieht, so gehört das volle Ernstnehmen des Gedankens, daß die Ortskirche nicht einfach ein «Teil» der Kirche, sondern die Kirche in ihrer Gesamtheit und Ganzheit ist, notwendig zur orthodoxen Ekklesiologie, zu deren Klärung die moderne «eucharistische» Theologie viel beigetragen hat.

4. Das Problem der Interkommunion

Die Ermessung der theologischen und ekklesiologischen Reichweite der Eucharistie führt uns schließlich zum dritten Problem, das vom Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanum aufgeworfen wurde: das Problem der sakramentalen «Interkommunion» zwischen voneinander getrennten christlichen Gemeinschaften und insbesondere zwischen den römischen Katholiken und den Orthodoxen. Die Haltung des Konzils in dieser Frage – die Türe zu der Interkommunion wird wenigstens einen Spalt weit offen gelassen – gründet im wesentlichen auf der Anerkennung «gültiger Weihen» in der orthodoxen Kirche, während die orthodoxe Theologie, wie wir bereits aufgezeigt haben, gerade infolge ihrer «eucharistischen» Dimension den Begriff einer Gültigkeit *per se* ausschließt. Es ist uns nicht möglich, einfachhin zu sagen, die sakramentale Gegenwart komme aufgrund «gültiger Weihen» zustande, denn die sakramentale Gegenwart Christi in der Kirche schließt nicht nur dies in sich, sondern auch Wahrheit, Katholizität, Einheit oder wenigstens die formelle Anerkennung der Überlieferung der Kirche in ihrer Fülle.[8] Mit andern Worten: Es kann keine «Gültigkeit» geben außerhalb der einen Kirche; es

kann keine Trennung geben zwischen der sakramentalen Gewalt der Bischöfe und ihrem Lehramt. Das Dekret des Vatikanum erklärt einerseits, daß die orthodoxen Bischöfe ein «gültiges Priestertum» haben (z. B. im Dekret über die Ostkirchen, Nr. 25) und «ermutigt» so zur Interkommunion mit ihnen innerhalb bestimmter disziplinarischer Grenzen, stellt aber andererseits klar fest, daß sie infolge ihrer Trennung vom Römischen Stuhl keinerlei Lehrautorität haben. Die logische Folge scheint zu sein, daß Katholiken in einer orthodoxen Kirche wohl am Sakrament teilhaben können, es aber vermeiden sollten, auf die Predigt zu hören, da die darin vorgetragene Lehre nicht mit dem authentischen apostolischen Lehramt in Verbindung steht.

In den Augen von Orthodoxen schließt diese Haltung eine Eucharistietheologie in sich, welche die sakramentale Gegenwart, eine fast «magische» Gegenwart *per se*, von der Fülle des Lebens, der Wahrheit und Einheit in Christus und dem Heiligen Geist loslöst.

Der wahre theologische Sinn der Eucharistie besteht gerade darin, daß sie diese Fülle manifestiert und bezeugt, daß diese in der Kirche zur Wirklichkeit wird.

Orthodoxe und Katholiken nehmen an, daß Christus voll und wirklich in der Kirche zugegen ist, und ihre Übereinstimmung in diesem Punkt ist eine wertvolle ökumenische Gegebenheit. Die Tragödie des Schismas jedoch liegt darin, daß wir in bezug auf den Inhalt und die Voraussetzungen dieser Fülle noch nicht einig geworden sind. Solange diese Meinungsverschiedenheit fortbesteht, müßte jede Interkommunion in einer minimalistischen Reduktion der Katholizität auf den Begriff einer abstrakten «Gültigkeit» gründen oder, schlimmer noch, in der Annahme, daß die Fülle in der Kirche noch nicht gegeben sei. In diesem Fall würden wir beide – Orthodoxen und römische Katholiken – zu Protestanten werden. Die orthodoxe Opposition gegenüber der Interkommunion geht somit weder aus einem reaktionären Konservatismus noch aus einem Mangel an ökumenischer Gesinnung hervor. Sie versucht nur, die Auffassung zu wahren, daß die wahre christliche Einheit eine gottgewirkte Realität ist, daß sie auf der gemeinsamen Anerkennung der Wahrheit Christi, wie Er sie anerkannt wissen will, beruht, und daß dies eben das ist, was in der Eucharistie geschieht.

Wenn wir jetzt gemeinsam an ihr teilnähmen, inmitten unserer Trennungen, würden wir diese, entgegen Gottes Willen, implizit als erträglich annehmen. Doch das wäre das genaue Gegenteil echter ökumenischer Haltung.

[1] «Jeder muß sich an das halten, was von allgemein verbindlichen ökumenischen Entscheidungen festgesetzt wurde», schrieb Photios an Papst Nikolaus I., «aber eine besondere Auffassung eines Kirchenvaters oder eine von einem Provinzialkonzil getroffene Entscheidung kann von den einen befolgt, von den andern nicht beachtet werden.» Aus dem Kontext dieses Briefes geht hervor, daß der Patriarch Divergenzen auf dem Gebiet der Liturgie und der Disziplin im Auge hatte. Er schließt: «Wenn der Glaube unverletzt bleibt, sind auch die allgemeinen und katholischen Entscheidungen unangetastet; ein feinfühliger Mensch respektiert Gebräuche und Gesetze anderer» (Ep. 2: PG 102, 604D – 605D). Andere byzantinische Theologen haben über die Unterschiede in der Liturgie ähnliche Ansichten geäußert. Vgl. unser Werk, Orthodoxy and Catholicity (New York 1966) 97–101. Zu Photios vgl. F. Dvornik, The Photian Schism (London 1948).

[2] Vgl. Archimandrit Kiprian, Evkharistiya (Paris 1947) 284.

[3] Diese bekannte Ansicht der Kirchenväter («Freiheit durch Partizipation») wird gut hervorgehoben von V. Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church (London 1957) 197ff.

[4] Brief an die Smyrnäer 8,2.

[5] Dieses Problem wurde jüngst treffend erörtert von J. Zizioulas, *Ἡ Ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας* (Athen 1965).

[6] De Catholicae Ecclesiae unitate, 5.

[7] Vgl. N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemann, Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche (Zürich 1961).

[8] Dies ist stets die allgemeine Haltung der Orthodoxen gewesen, insbesondere in bezug auf die Anerkennung der anglikanischen Weihen (wenn auch einige Aussagen von Einzelpersonen oder einzelnen Ortskirchen den Eindruck erweckt haben mögen, eine Gültigkeit *per se* zu anerkennen). Kürzlich hat auch die Panorthodoxe Konferenz von Belgrad (September 1966) sich von neuem auf diesen Standpunkt gestellt.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOHN MEYENDORFF

Geboren am 17. Februar 1926 in Neuilly sur Seine (Frankreich), Mitglied der Orthodoxen Kirche, studierte an der Sorbonne und am Institut für orthodoxe Theologie und doktorierte 1958 in Philosophie. Er doziert Kirchengeschichte und Patrologie am St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York, veröffentlichte Orthodoxie et Catholicité (1965) und ist Herausgeber von: St. Vladimir's Seminary Quarterly.

Renzo Bertalot

Verständigung mit der evangelischen Abendmahlslehre?

Um in unserer Zeit ökumenisch zu wirken, muß man stets den Blick auf die Eucharistie gerichtet halten, über die wir uns heute infolge der Trennungen nicht einig sind, die aber an dem vom Herrn gewollten Tag zu einer einzigen Eucharistie werden wird. Dann wird man inne, von wie vielen Hindernissen der Weg der christlichen Theologie bestreut ist und wie der Begriff der Treue von einer dynamischen inneren Spannung zwischen der konfessionellen Bindung und der Eschatologie bestimmt wird.

Schwierigkeiten einer Konfrontation: Wenn wir die für das ökumenische Gespräch über die Eucharistie wichtigsten Probleme zusammenzustellen suchen, so gewahren wir, daß der Themenkreis sich weiter spannt und daß man zuerst die auf zahlreichen andern Sektoren sich aufdrängenden Aufgaben klären muß, bevor man sich dem Gebiet zuwenden kann, um das es uns hier geht. Innerhalb des Feldes der eigenen Konfession scheinen viele Hindernisse behoben zu sein, und die allgemeine Problemlage mit ihren exegetischen, philosophischen und dogmatischen Fragepunkten tritt klarumrissen in Erscheinung. Sobald aber der Blick sich weitet, um die Auffassungen anderer christlicher Gesprächspartner zu verstehen zu suchen, kann es gar nicht anders sein, als daß viele Behauptungen wiederum ohne weiteres in Frage gestellt werden.

Es herrscht keine Übereinstimmung im Versuch, den genauen Wortlaut der vom Herrn bei der Einsetzung des Sakramentes gebrauchten Worte zu rekonstruieren. Und vor allem herrscht keine Einmütigkeit in der Bestimmung des Sinns der Ausdrücke «Leib» und «Blut». Die einen halten es für nötig, an diesen Begriffen streng festzuhalten, während die andern nicht aus einer relativistischen Einstellung, sondern auf Grund der wissenschaftlichen Untersuchung der neutestamentlichen Texte die Auffassung vertreten, diese Worte seien bloß als Hinweis auf die Person Christi zu verstehen. Das Zeitwort «sein», das das Brot auf den Leib und den Wein auf das Blut Christi bezieht, läßt sich, gestützt auf die Bibel, verschieden interpretieren, je nachdem man es in einem mehr substantiellen oder mehr symbolischen Sinne auffaßt. Je nachdem, was man in das, was das Letzte Abendmahl für Hebräer bedeutete, hineinzulegen sucht, vervielfachen sich natürlich diese Schwierigkeiten.

Sobald man den Bereich der Bibel verläßt, um das Zeugnis derer zu vernehmen, die uns im Lauf der Jahrhunderte im christlichen Glauben vorangegangen sind, treten selbstverständlich entscheidende philosophische Faktoren ins Spiel. So stellte man fest, daß der Substanzbegriff des hl. Thomas in seiner aristotelischen Färbung nicht zu verwechseln ist mit dem des Thomisten Cajetan am Ende der Scholastik, dessen Substanzbegriff einen mehr physischen als metaphysischen Charakter annahm. Das Konzil von Trient und die Reformation haben ihre dogmatischen Stellungnahmen in diesem philosophischen Klima formuliert, das nicht immer einer Klärung innerhalb der abendländischen Kirche förderlich war.[1]

Heute haben sich die auseinanderliegenden Standpunkte einander gewiß nicht angenähert. Die konfessionelle Isolierung und das verschiedene Empfinden in der Auswahl der philosophischen Kategorien haben dazu beigetragen, die Demarkationslinie zwischen Katholiken und Protestanten noch deutlicher zu ziehen. Man braucht nur an den ökumenischen Begegnungen von heute teilzunehmen, um sich bewußt zu werden, wie schwer es ist, eine gemeinsame Sprache zu finden. Um verstanden zu werden und selber zu verstehen, wird es oft notwendig, in das zu übersetzen, was man als die

Sprache des andern ansieht. Die üblichen Sprechweisen lassen sich im Studium der anderen christlichen Konfessionen nicht mehr halten, und man muß dringlich dafür sorgen, daß sie von Grund auf revidiert werden.

Zu diesen Verständnisschwierigkeiten hinzu befinden wir uns vor Aufgaben, die den Verdacht erwecken, tendenziös zu sein, selbst wenn sie sich von jeder Tendenz freihalten möchten. Gewiß muß man bei der Arbeit höchst behutsam vorgehen. Und doch wäre es in bezug auf die Eucharistie sehr wichtig, bald zu einer gemeinsamen *Forschungs*arbeit zu gelangen, welche die Garantie dafür böte, daß man nicht eine bloße *Thesen*verteidigung leistet, das heißt etwas schon Bekanntes beweist. Das Dekret über den Ökumenismus steht diesem Anliegen nicht fern und weist in die gleiche Richtung.

Die Weise der Realpräsenz: In seinem ökumenischen Bemühen, innerhalb des Protestantismus zu einem Konsens in bezug auf die Feier des Herrenmahls zu gelangen, glaubte Calvin, an der Realpräsenz Christi festhalten zu müssen, ohne daß er die Weise dieser Präsenz, die er «ein großes Mysterium» nannte,[2] zu erklären suchte. Dieser Vorschlag mochte als unbefriedigend erscheinen. Und doch hat er es ermöglicht, selbst zur Zeit der Reformation zu einer Einheit mit dem Zwinglianismus zu kommen. Die ökumenischen Konferenzen der letzten vierzig Jahre haben sich mit Erfolg auf den Vorschlag Calvins berufen, um ihre Einheit in der Verschiedenheit zu betonen. So noch die Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die 1963 in Montreal (Kanada) abgehalten wurde. Sie stellte fest, in wie weitem Maße trotz des Weiterbestehens der Divergenzen eine Übereinstimmung erzielt wurde, machte aber keine näheren Angaben über die Weise der Realpräsenz des Herrn. Ich glaube nicht, daß eine solche Haltung als «fauler Kompromiß» abgestempelt werden darf. Ein solcher hätte vom Ökumenischen Rat der Kirchen nicht angenommen werden können, würde auch den Absichten Calvins nicht gerecht und könnte nicht ernsthaft der ganzen Christenheit zur Beachtung vorgelegt werden. Wir dürfen dieses Schweigen nicht zum vornherein dem Schweigen von Zeugen gleichsetzen, die mit der Sprache nicht herauszurücken wagen, sondern wir müssen uns vielmehr fragen, ob darin nicht ein weises Verhalten gegenüber der Offenbarung Gottes liegt.

In allen Sektoren der Christenheit hat man in einem gegebenen Moment der konfessionellen Glaubensaussagen von «Mysterium» gesprochen. Es scheint uns heute, der Vermittlungsvorschlag Calvins basiere darauf, daß er das Mysterium im deutenden Denkprozeß anderswo ansetzte. Für gewöhnlich ging man von der biblischen Gegebenheit zu ihrer Interpretation über, wobei man das Mysterium innerhalb dieser Deutung ansetzte. Nach den Hinweisen des Genfer Reformators, nach denen sich die ökumenischen Konferenzen richten, ist das Mysterium bewußter auf die Wirklichkeit selbst zu beziehen, an die jede Interpretation nicht heranzureichen vermag. Mit andern Worten: Das Mysterium bestimmt die Gegenwart Christi im Abendmahl, nicht aber unsere konfessionelle Deutung dieser Gegenwart.

Wahrheit und Wahrheitsformulierung: Die eben angestellten Überlegungen lassen uns überdies den Wunsch aussprechen, die Unterscheidung zwischen der Wahrheit und der Wahrheitsformulierung, die Papst Johannes bezeichnenderweise zu Beginn der Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils verkündigte, möge im katholischen Lager in immer weiteren Kreisen Beachtung finden. Dem außenstehenden Beobachter scheint diese Formel die liturgische Erneuerung zu beseelen und zu fördern und gewissen wichtigen Richtlinien des Dekrets über den Ökumenismus nicht fernzustehen. Andererseits stellen wir gewisse Hemmungen der katholischen Reflexion fest, die sich vor allem im Denken über die Eucharistie zeigen. Infolge der Enzyklika «Mysterium Fidei» ist es heute nicht mehr denkbar, die Formel des Papstes Johannes auf den verschiedenen Gebieten der römischen Theologie als die einzige gelten zu lassen. Wenn wir jedoch zugunsten des ökumenischen Dialogs über ein so sehr diskutiertes Thema einen Wunsch äußern sollen, so möchte ich unbedingt erhoffen, daß die Formel des Papstes Johannes sich durchsetze, um innerhalb des Katholizismus der Forschungsarbeit über unser Thema Auftrieb zu geben. Es wäre dem ökumenischen Anliegen sehr gedient, wenn man sich miteinander der Grenzen zwischen Wahrheit und Wahrheitsformulierung und der Beziehung zwischen den verschiedenen Formulierungen und den zahlreichen Divergenzen in diesem Punkte deutlicher bewußt würde.

Sakramente: Es hält schwer, diesen Bemerkungen ihren zwangsläufig einführenden Charakter zu nehmen: das Thema selber verlangt ihn.

Wollte man jedoch das Thema des heiligen

Abendmahles gründlicher behandeln, so wäre es angezeigt, sich mit dem Sakramentsbegriff zu befassen. Die gemeinsame Anerkennung der Taufe sollte die Theologen ermutigen, nach einem übereinstimmenden Sakramentsbegriff zu suchen. Es sind hierbei wenigstens zwei Arten von Schwierigkeiten zu überwinden, deren man im Lauf der gemischten Studientagungen immer deutlicher ansichtig wird.

Da ist einmal vor allem die verschiedene Bewertung der *Verheißung* und der *Freiheit* Gottes in der Kirche. Der Außenstehende erhält den Eindruck, in der katholischen Theologie spiele die Verheißung Gottes eine solche Rolle, daß die Möglichkeit, daß ein Eingriff Gottes mißglückt, zum vornherein ausgeschlossen erscheint. Im Protestantismus hingegen schreckt man nicht davor zurück, auch von der Freiheit Gottes zu sprechen als von einem Begriff, der unbedingt mit dem der Verheißung verbunden werden muß. Man betont oft das Schweigen Gottes, die Abwesenheit Gottes, die Gottverlassenheit, und man erinnert sich dabei an die Worte des Herrn am Kreuze und der Fastenpraxis in der Urkirche. Man ist sich nicht nur bewußt, in einer Zeit zu leben, da der «Fürst dieser Welt» noch herrscht, sondern man denkt auch an die Möglichkeit, daß Gott gerade durch sein Schweigen die Kirche richtet und tadelt.[3] Denken wir an die nicht erhörten Gebete, an das fast völlige Verschwinden der Heilungsgabe und der andern Charismen, die das Leben der ersten Christengemeinden stark förderten. Es ergibt sich daraus ein Vorbehalt, der weder einen Zweifel noch eine Relativierung darstellt, sondern das Bewußtsein, daß die letzte Initiative und Autorität in den Händen Gottes sind und bleiben, dem es freisteht, seine Verheißung zu erfüllen oder ihre Erfüllung hinauszuzögern. Die Verwirklichung des Werkes Christi ist die spezifische Aufgabe des Heiligen Geistes, und der Heilige Geist ist Freiheit. Bei all ihrer Kürze lassen diese Bemerkungen eine grundlegende Problematik erkennen, die unserer Ansicht nach für die Lehre über die Sakramente von entscheidender Bedeutung ist.

Nicht weniger wichtig ist der Bezug auf Christus als das erste aller Sakramente. Nach den Hinweisen, die K. Barth und E. Schillebeeckx[4] hierfür gegeben haben, bleibt Christus die Norm jedes Zeichens und jedes Sakraments. Und doch sollte man in der ökumenischen Diskussion, und zwar nicht nur innerhalb der eigenen Konfession, genau bestimmen, was Norm und was nur Bezug auf die Norm ist und wie infolgedessen sich beide zueinander verhalten. Der protestantische Gesprächspartner ist stets von der Besorgnis erfüllt, sehen zu müssen, wie die Ausführungen des katholischen Gesprächsteilnehmers langsam von der Christologie zur Ekklesiologie abgleiten und wie infolgedessen die Kirche an Stelle des Herrn zur Norm wird.

Christologie: Ein Hauptverdienst des Buches von M. Thurian über die Eucharistie liegt meines Erachtens darin, daß es wieder das Dogma von Chalkedon über die beiden Naturen in Christus in Erinnerung rief. Es kann nämlich in der Christenheit die Versuchung bestehen, einerseits zwischen Christus und den Elementen des Abendmahles *nicht zu unterscheiden*, und andererseits sie voneinander *zu trennen* und so in bezug auf das in Frage stehende Sakrament die monophysitische und die nestorianische Irrlehre zu wiederholen.[5] Mit diesem Kriterium konfrontiert, hätten Katholiken und Protestanten sich in bezug auf ihre Lehrunterschiede gewiß viele Fragen zu stellen. M. Thurian selbst könnte verdächtigt werden, sich von monophysitischen Neigungen leiten zu lassen. Und doch scheint uns die Berufung auf das christologische Dogma etwas Stimulierendes zu haben, und wir möchten die Gelegenheit benutzen, an die katholische Theologie die Frage zu stellen, wie man diesem Dogma in der Transsubstantiationslehre Rechnung trägt.

Von da aus weitet sich der Dialog von neuem auf den Sakramentsbegriff im besonderen und auf den Zeichenbegriff im allgemeinen aus.

Fasten: Das heilige Abendmahl bringt uns in der Kirche die Realpräsenz des Herrn zum Bewußtsein. Es wäre deshalb vielleicht nicht überflüssig, uns auf den entgegengesetzten Aspekt zu besinnen, auf die Abwesenheit des Herrn und die Gegenwart des Versuchers, die im Leben der Urgemeinde durch das Fasten zum Ausdruck gebracht wurden. Die Kirche des Neuen Testaments war sich nämlich bewußt, daß sie es mit dem «Fürsten dieser Welt» zu tun habe; sie kannte die Macht der Versuchung und gab sich Rechenschaft darüber, daß die Sendboten wie Schafe unter die Wölfe gesandt sind. Sie verbanden deshalb ihr Beten mit Fasten und äußerten so den Schmerz des ganzen Menschseins vor der Bedrohung durch das Böse. Wenn wir nun infolge unserer Spaltungen einen Grund mehr haben, Gott um Verzeihung zu bitten, sollten wir da nicht von neuem in Erwägung ziehen, was das Neue Testa-

ment über das Fasten sagt, damit wir das Leiden an unseren Trennungen in einem gemeinsamen konkreten Akt in unserem Leben miteinander teilen? Wir haben sicherlich viele Gründe zur Feststellung, daß hinter den Behinderungen der ökumenischen Begegnung Mächte am Werk sind, die unsere Kräfte übersteigen und hinter denen sich die Präsenz dessen verbirgt, der den Menschen vom Menschen und die Kreatur von ihrem Herrn zu trennen sucht (der Teufel). Die Gegenwart des Widersachers erinnert uns ganz konkret daran, daß die Einheit vor allem ein Sieg Gottes über das Böse ist. Der gute Wille von uns und von unseren Ausschüssen ist leicht dieser Opposition ausgeliefert, deren der Mensch nicht Herr wird. Miteinander zu fasten wäre eine neue und doch uralte Weise, ökumenisch von neuem zu beten: «Setze uns nicht der Versuchung aus, sondern erlöse uns vom Bösen» (Mt 6,13).

[1] H. Chavannes, La présence réelle chez saint Thomas et chez Calvin: Verbum Caro 50 (1959) 166.

[2] M. Thurian, Eucharistie (Mainz u. Stuttgart 1963) 253.

[3] Vgl. Is 1,10–17.

[4] K. Barth, Kirchliche Dogmatik II,1 (Zollikon-Zürich 1940) 58–62. H. Schillebeeckx, Les sacrements, organes de la rencontre de Dieu = Catholiques et Protestants (Paris 1963).

[5] M. Thurian aaO. 254–255.

Übersetzt von Dr. August Berz

RENZO BERTALOT

Geboren am 21. Juni 1929 in Italien, Mitglied der Église Vaudoise, 1954 ordiniert, studierte an der theologischen Fakultät der Église Vaudoise, am theologischen Seminar von Princeton und an der McGill-Universität von Montréal. Er ist Magister der Theologie (1959), Doktor der Philosophie (1962) und zurzeit Pastor in Venedig. Er veröffentlichte: Necessità del dialogo ecumenico (1964), Il Mandato Protestante (1967) und ist Mitarbeiter an: Protestantismo (Rom).

Joseph Ratzinger

Ist die Eucharistie ein Opfer?

I. PROBLEMSTELLUNG: DAS ANLIEGEN LUTHERS

Die Frage nach dem Opfercharakter der Eucharistie steht zwar heute nicht im Vordergrund des kontroverstheologischen Gesprächs, sie gehört aber doch zu den entscheidenden Differenzen, die im Jahrhundert der Reformation der Kirchenspaltung ihr Gepräge, ihren geistlichen und theologischen Tiefgang gaben. Das Problem der Rechtfertigung, in dem Luther die Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens neu erfahren und die katholische Weise des Glaubens als Abwendung von dessen eigentlicher Mitte anzusehen sich genötigt gefunden hatte, erhält hier seine ganze Schärfe und seine Konkretheit: Solange es um die Diskussion über Glaube und Werke geht, wird der Sinn der Frage dem einzelnen Christenmenschen schwer faßbar, der so und anders aus dem Glauben leben muß, d.h. nur im Glauben den Anruf Gottes verwirklichen kann, im Glauben ihn aber auch verwirklichen muß. Hier jedoch, wo sich die Form der christlichen Anbetung entscheidet, erhalten die Dinge ihre unmittelbare Faßbarkeit. Für Luther ist die Messe, d.h. die als Opfer verstandene Eucharistie Götzendienst, ein Greuel, weil Rückfall hinter die christliche Neuheit ins pagane Opferwesen; für den Katholiken ist sie die christliche Weise der gemeinsamen Verherrlichung Gottes durch Christus in der Kirche.

In der Tat ist für Luther der Streit um die Messe nur ein Anwendungsfall des Grundproblems der Rechtfertigung; wenn er in ihr das eigentliche Wesen des christlichen Glaubens verkehrt sieht, das Christentum in seinem Zentrum zerstört und auf den Kopf gestellt glaubt, so drückt sich darin letztlich das Ringen um das Grundverständnis des Glaubens aus, um das seine Theologie immer wieder kreist. Im Letzten gibt es für ihn nur zwei gegensätzliche Weisen, sich zu Gott zu verhalten: die Weise des Gesetzes und die Weise des Glaubens. Der Weg des Gesetzes besagt, daß der Mensch von sich aus Gott zu versöhnen sucht, da er Gott Werke und Leistungen anbietet, womit er ihm genug tun und sich das Heil verschaffen will. Das Christus-Geschehen, von dem das Neue Testament Zeugnis ablegt, bedeutet demgegenüber, daß Gott all diesen letztlich heillosen Versuchen ein Ende bereitet, daß er von sich aus durch Christus das Heil schenkt, das der Mensch mit seinen Werken und Opfern doch nie zu verdienen vermag. So ist aber die Richtung des Glaubens genau umgekehrt als die des Gesetzes: Sie ist das Empfangen der göttlichen Huld, nicht das Darbringen von Gaben. Christlicher Kult kann folglich seinem Wesen nach nur Empfangen, nicht Geben sein; er ist danksagendes Entgegennehmen der ein für alle Mal genügenden Heilstat Gottes in Christus Jesus. Das bedeutet dann umgekehrt, daß christlicher Kult seinem Wesen nach entstellt, ja, in sein eigenes Gegenteil verkehrt ist, wenn an die Stelle der Danksagung wieder die Darbringung tritt. Denn dann ist das Gesetz wieder an die Stelle der Gnade getreten, das Genügen der Heilstat Jesu Christi geleugnet und der Mensch wieder zum Versuch der Selbsterlösung, der Leistung und der Eigenmacht zurückgekehrt. Von hier aus ist es zu verstehen, daß Luther in dem Gedanken des Meßopfers die Leugnung der Gnade, die Revolte der menschlichen Eigenmacht, den von Paulus mit solcher Schärfe bekämpften Rückfall aus dem Glauben ins Gesetz erblickte.[1]

Das schwere theologische Gewicht dieser Überlegungen ist unmöglich zu verkennen, zumal es möglich wäre, ähnliche Gedanken unter Absehung von Luther direkt aus dem Neuen Testament selbst, besonders aus dem Brief an die Hebräer zu entwickeln, der mit schärfstem Nachdruck die unwiederholbare Einmaligkeit des Priestertums und des Opfers Jesu Christi herausstellt und mit den wiederholten Opfern des Alten Bundes kontrastiert. Deshalb sollte eine Theologie des Meßopfers niemals leichthin an diesen Fragen vorübergehen; freilich ist auch nichts damit getan, daß man die Sache verschämt in die Ecke schiebt, indem man sich

auf die Betonung des Mahlcharakters der Eucharistie beschränkt: Durch bloßes Verschweigen von Fragen kann die Theologie nicht vorwärts kommen und dem Daseinsvollzug der Gläubigen nicht genützt werden. Was sollen wir also sagen? Sicherlich ist es nicht leicht, eine Antwort zu finden und noch manches redliche Streitgespräch wird nötig sein, um ihr von beiden Seiten her näher zu rücken.

Ich denke, man kommt auf den Weg dahin, wenn man zunächst sich bewußt macht, daß Luthers leidenschaftliche Polemik, deren Inhalt ich eben anzudeuten versuchte, ja nicht nur Negationen, sondern auch positive Entscheidungen enthält, die sich vielleicht in diesen zwei Sätzen formulieren lassen:

a. Die Heilstat Christi ist das ein für alle Mal genügende Opfer, in dem Gott uns selber, gegen die Vergeblichkeit unseres Kultes das wahre, versöhnende Opfer schenkt: Diese große Leitidee des Hebräerbriefes liegt auch den Thesen Luthers zugrunde.

b. Christlicher Kult kann daher nicht mehr im Darbringen eigener Gaben bestehen, sondern ist seinem Wesen nach Empfangen der einmal gespendeten Heilstat Jesu Christi, also Danksagung: Eucharistia.

Man kann nun ohne falsche Apologetik behaupten, daß in diesen beiden Thesen, recht betrachtet, zugleich ein doppelter Ansatzpunkt für einen eigentlich christlichen Opferbegriff und für ein theologisch legitimes, im Inneren neutestamentlichen Glaubens sich vollziehendes Verständnis der Eucharistie als Opfer verborgen liegt:

a. Es scheidet zwar die Vorstellung der Messe als eines eigenständigen, in sich beruhenden Opfers schlechterdings aus, aber um so mehr drängt sich der Gedanke auf, ob sie als Zuwendung der Christus-Gabe an die Seinigen nicht auch auf irgendeine Weise Gegenwart dieser Gabe, Gegenwart des Heilstuns Jesu Christi bedeuten müsse. Gerade Luthers Theologie, die so sehr das «Für mich» als Inhalt des Glaubens herausstellt, die Heilstat gar nicht bloß an sich als geschehene Geschichte, sondern nur in ihrer Bezogenheit auf mich, als angeeignete und so erst zu ihrem Sinn gekommene Wirklichkeit kennt, mußte eigentlich auf diesen Gedanken stoßen. Tatsächlich sagt Luther: «...so lange es mir nicht zugeteilet wird, ist's gleich, als wäre es für mich noch nicht geschehen... Denn mir wird's vergossen, wenn mir's zugeteilet... wird...»[2] Hier zeichnet sich doch recht deutlich die Einsicht ab, daß das einmal an sich Geschehene in der sakramentalen Feier auf mich hin Gegenwart wird; daß der Akt des Empfangens sich nicht auf ein schlechterdings Vergangenes bezieht, sondern das Vergangene als Gegenwart geschenkt erhält.

b. Von da aus drängt sich der Gedanke auf, daß das danksagende Empfangen die christliche Weise des Opfers ist, indem es Gegenwart des Christus-Opfers und unser Erfülltwerden von ihm bedeutet. In der Tat hat Melanchthon einen Anlauf auf einen solchen Gedanken unternommen, ihn aber doch so sehr polemisch eingeengt, daß Trient darin keinen brauchbaren Ansatz für eine zulängliche Formulierung des Opfercharakters der Messe fand.[3]

Brechen wir an dieser Stelle unsere Überlegungen einstweilen ab, um uns direkt dem Zeugnis der Heiligen Schrift zuzuwenden!

2. DAS NEUTESTAMENTLICHE ZEUGNIS

a. Die Texte

Jede Theologie des Abendmahls hat ihren unverrückbaren Maßstab in den Stiftungsworten des Herrn, die für immer das Zentrum alles Sprechens und Denkens in dieser Sache bleiben müssen. Ihr unauslotbarer Reichtum hat schon Stoff zu zahllosen gelehrten Monographien geboten, so daß es geradezu vermessen erscheinen muß, hier in wenigen Zeilen diesen Text für unsere Frage auswerten zu wollen. Die umfassende exegetische Arbeit, die eine gründliche Betrachtung erheischen würde, kann folglich hier nur vorausgesetzt werden; wir wollen versuchen, ihr sozusagen in ihrem letzten Stadium zu begegnen und wenigstens in geraffter Gestalt den Kern dessen aufzunehmen, was daraus für die Problematik von Abendmahl und Opfer folgt.[4]

Den Ausgangspunkt wird die Erinnerung daran bilden müssen, daß die vier Abendmahlsberichte, die uns das Neue Testament vermittelt (Mt 26,26 bis 29; Mk 14,22–25; Lk 22,15–20; 1 Kor 11,23 bis 26), sich in zwei Typen aufteilen, den von Matthäus – Markus vertretenen und den von Lukas – Paulus gebotenen. Die Hauptunterschiede zwischen diesen beiden Überlieferungsformen bestehen einmal im Fehlen des Wiederholungsbefehls bei Mt – Mk, zum anderen in der unterschiedlichen Benennung der Kelchgabe. Das entsprechende Deutewort lautet bei Mt – Mk «Dies ist mein Blut des Bundes», während es bei Lk – Pl heißt «Dieser Becher ist der Neue Bund in meinem Blut». Analysiert man diese

beiden Formeln, so wird man wiederum zwei hervortretende Differenzen feststellen können, wodurch sie sich bei aller äußeren Nähe nicht unerheblich unterscheiden. Das eine Mal (Mt – Mk) wird die Gabe in recto als «Blut» bezeichnet, das andere Mal aber ist die Gabe als solche «der Bund» (Lk – Pl). Dazu kommt, daß bei Mt – Mk nur von «Bund» ohne Zufügung gesprochen wird, während im paulinischen Typ vom «Neuen Bund» die Rede ist.

b. Der marcinische Typ: Alttestamentliche Opfertheologie

Der eigentliche Tiefgang dieser zunächst, wie es scheint, rein formulierungsmäßigen Unterscheidungen wird sichtbar, wenn man erkennt, daß die beiden Textgruppen auf diese Weise einen je völlig verschiedenen alttestamentlichen Hintergrund ins Spiel bringen, sozusagen eine je andere neutestamentliche Theologie des Alten Testaments bieten. Der erstaunliche Reichtum der Abendmahlsworte gründet ja darin, daß sie einen umfassenden Bereich alttestamentlicher Überlieferung mit aufklingen lassen, mit dem einen Akkord, den sie anschlagen, gleichsam eine ganze Symphonie ins Gedächtnis rufen und sie zugleich unter ein neues Vorzeichen stellen, das ihr erst ihre entscheidende Gestalt gibt. Hinter dem aus Ex 24,8 entnommenen Wort vom Bundesblut steht die ganze Bundestheologie des Exodus und mit ihm auch die Opfertheologie, der Kultgedanke der Moses-Bücher. Die Gegenüberstellung von «Leib» und «Blut», die in dieser Fassung die Abendmahlsworte enthalten, greift die Opferterminologie des Alten Testaments auf. Das eigentliche Zentrum der Thora, der Bundesgedanke und seine kultische Realisierung reicht so in diese Abendmahlsworte hinein und erhält von da aus einen neuen Sinn. Das Abendmahl erscheint in Parallele zum Bundesgeschehen am Sinai und zu seiner die Geschichte Israels fortan durchziehenden kultischen Besiegelung, freilich so, daß der neue Moses – Jesus – zugleich selbst das Bundesblut dieser Bundesliturgie dahingibt. Wir brauchen hier nicht über die weitreichenden Perspektiven nachzudenken, die sich aus der Parallele zwischen dem Geschehen vom Sinai und dem Abendmahl ergeben, das damit als Bundesschluß und so als Gründung von Volk Gottes erscheint; für uns ist wichtig, daß durch den Begriff des «Bundesblutes» unweigerlich der Opfergedanke ins Abendmahlsgeschehen eintritt: Die Liturgie des Lebens und des Sterbens Jesu Christi wird als Bundesopfer ausgelegt, das den mosaischen Ansatz auf höherer Ebene aufgreift und zu seinem eigentlichen Sinn fügt.

c. Der paulinische Typ: Prophetische Kultkritik

Eine ganz andere Atmosphäre ergibt sich zunächst, wenn wir auf den alttestamentlichen Hintergrund des paulinischen Abendmahlstyps achten. Wenn wir eben feststellen konnten, daß die wesentliche alttestamentliche Wurzel des Mt – Mk-Textes in der Thora, in den Gesetzesbüchern also liegt, so knüpfen Lk – Pl an den anderen großen Strom alttestamentlicher Überlieferung an: an die Theologie der Propheten. Das Wort vom «Neuen Bund» erinnert zunächst an die bei Jeremias aufgezeichnete Verheißung: «Fürwahr, Tage kommen» – Spruch des Herrn, «da schließe ich mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda einen neuen Bund, nicht dem Bunde gleich, den ich mit ihren Vätern abschloß... Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz...» (Jr 31,31ff). Hinter diesem Verheißungswort aber steht die prophetische Bundestheologie und ihre Auseinandersetzung mit dem in der Thora sich spiegelnden priesterlichen Bundesverständnis. Wenn für die Thora Bund und Kult zueinander gehören, der Bundesbegriff kultisch gefaßt wird und umgekehrt, so beruht die Bundestheologie der Propheten auf einer unerhört scharfen Kultkritik, die die Selbstgenügsamkeit der kultischen Verrichtung von Grund auf in Frage stellt: «Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer» (Os 6,6; vgl. 1 Sam 15,22; dazu Mt 9,13). Als der wirkliche Kult wird das Leben aus dem Glauben an Jahwe und in der Liebe zu den Brüdern hingestellt, ohne den der äußere Kult zur leeren, ja, abstoßenden Farce wird (vgl. Ps 40 [39],7ff; 50 [49],8ff; 51 [50],18f; Is 1,11ff; Jr 6,20; 7,22f). Mit der Formel vom Neuen Bund, in dem das Wort Gottes erfüllt und nicht leerer, kalter Pomp getrieben werden soll, klingt diese ganze Linie alttestamentlichen Denkens auf, die wuchtige Antithese, die sie zur Kultheologie der Thora bietet, tritt in die Abendmahlsworte ein und läßt ihren Sinn in einem ganz neuen Licht erscheinen: Das Abendmahl des Herrn steht nun da als die Erfüllung dieser geistigen Linie, so wie es vorhin als die Erfüllung des Gesetzes aufgefaßt war. Es erscheint als die Überwindung des Kultes und des Opferwesens durch den, der keine Stiere und Widder, sondern wahrhaft sich selbst darbringt: «Schlachtopfer und Gaben liebtest du nicht, doch die Ohren hast du mir geöffnet» (Ps 40 [39],7), oder, wie der Hebräerbrief den Text zitiert:

«Opfer und Gaben hast du nicht verlangt, aber einen Leib hast du mir bereitet...» (10,5). An die Stelle der Opfersachen ist das hingebende Ich Jesu Christi getreten, die Kultkritik ist an ihrem Ziel angelangt, der Tempel überflüssig geworden.

d. Die gemeinsame Mitte: der Stellvertretungsgedanke

Heißt das nun, daß zwischen dem kultischen Aspekt von Mt – Mk und dem prophetischen von Lk – Pl ein unüberbrückbarer Gegensatz besteht? Die Antwort ergibt sich, wenn wir auf ein weiteres Stück alttestamentlicher Theologie achten, das – in verschiedener Gestaltung – wieder allen vier Texten gemeinsam ist. Nach Mt – Mk sagt Jesus, das Bundesblut des Abendmahles werde «für viele» vergossen; Lk aktualisiert die grundsätzlich unbegrenzte Universalität, die der alttestamentliche Begriff der Vielen einschließt, auf die anwesende kultische Gemeinde zu, indem er aus der Gewißheit, die diese Universalität enthält, konkret zur Gemeinde sagen läßt: «für euch». Das hebt die Universalität, wie gesagt, nicht auf, sondern bedeutet, sie praktisch anzuwenden, sie auf ihrem hic et nunc zu behaften. Paulus bietet das «für euch» nur im Zusammenhang mit dem Brotwort (wo es sich bei Lk, der es zweimal ausspricht, ebenfalls findet), läßt es dagegen beim Becherwort wegfallen. Dieses Wort vom Dienst «für viele» nimmt das Herzstück der Gottesknechtslieder des Deutero-Jesaja in die Abendmahlsworte hinein; vom Knecht Gottes wird ja gesagt, daß er die Sünden der Vielen getragen (53,12) und sie so von Schuld befreit habe (53,11). Der Gottesknechtsgedanke, dem wir auf diese Weise in der Abendmahlstheologie begegnen, ist übrigens bei Jesaja eng mit dem Bundesgedanken verknüpft (42,6; 49,8). Die prophetische Bundesidee erhält durch diese Verbindung eine neue Tiefe: Der kommende Bund erscheint nicht mehr bloß auf der Verinnerlichung des Gesetzes gegründet, sondern auf der stellvertretenden Liebe dessen, der für alle trägt; die Idee des «Für» gibt der prophetischen Botschaft eine neue Mitte, die freilich nie wieder in dieser Tiefe gedacht und geschaut worden ist wie in den Liedern vom Knecht Gottes. Gehen wir einen Schritt weiter, um zu erfragen, wie dies Ganze mit der Zweiheit von Kult und Kultkritik zusammenhängt, auf die wir eben gestoßen waren. Dann dürfen wir feststellen: Die Gestalt des Gottesknechtes drückt eine Theologie aus, die Israel in der Zeit der Verstoßung des Exils zugewachsen war, als es keinen Tempel und keinen Kult mehr hatte. In dieser Zeit, in der Gott sein Volk vergessen zu haben scheint, in der der Kult erloschen und so auch die Kultkritik gegenstandslos geworden ist, reift die Einsicht, daß Israel *selbst* in seiner Verstoßung, in seinem Schicksal des Hinausgeworfen- und Zerschlagenseins, das Opfer der Menschheit vor dem Angesichte Gottes ist; daß die Leidensgeschichte des Volkes selber den Kult und das Opfer vor Gott darstellt, nicht irgendein Ritus. Israel lernt eine neue und zentralere Form des Opfers kennen, als der Tempel sie bieten konnte: das Martyrium, in dem das rituelle Opfer überwunden ist durch die Selbsthingabe des Menschen.[5] H. Schürmann hat darauf aufmerksam gemacht, daß Formeln wie «seinen Leib hingeben», «seine Seele hingeben» Termini sind für den Tod des Martyrers. «Jesus charakterisiert hier also wohl seinen bevorstehenden Tod als Martyrertod.»[6] Er greift die Gottesknechtsidee auf, legt von hierher den Sinn seines Lebens und Sterbens aus und gibt dem Kultgedanken damit seinen endgültigen Sinn. Er schildert sich als Gottesknecht, in dem sich jenes visionäre Schicksal zusammenfaßt und endgültig zuträgt; das aber bedeutet, daß alle rituellen Opfertheorien überwunden werden und daß der Neue Bund auch durch ein wahrhaft neues Opfer vollzogen und geschlossen wird: Es wird sichtbar, daß Jesus, der sich selbsthingebende Mensch, der wirkliche Kult und die wahre Verherrlichung Gottes ist. In dem Bekenntnis zu einem Kult, der nicht in Riten, sondern in der Ganzhingabe dessen besteht, der sich für die Menschen dem Vater ausliefert, treffen sich alle vier Abendmahlsberichte: Die Gottesknechtsidee ist die einigende Mitte, die beide verbindet und so Gesetz und Propheten eins werden läßt. Mit Johannes Betz können wir den Befund dahingehend zusammenfassen, daß wir sagen, die Hingabe Jesu sei «primär nicht opferkulttechnisch..., sondern martyrologisch von der Ganzhingabe der Person zu verstehen.»[7]

Damit haben wir den eigentlichen Kern des in den Abendmahlsworten liegenden neutestamentlichen Opferbegriffs gefunden. In diesem Gedanken sind das Gesetz und die Propheten, der Kult und die Kultkritik, gleichermaßen an ihrem Ziel angelangt, «erfüllt». Am tiefsten hat wohl wiederum der Hebräerbrief die großartige Synthese, die hier nicht durch Gedanken, sondern durch die Wirklichkeit der Passion Jesu erzielt worden ist, durchdacht und theologisch entfaltet. Im Lebens- und Todeszeugnis Jesu ist das eigentliche Wollen des alttestamentlichen Kultes aufgenommen, der

ja – wie aller Kult überhaupt – auf der Idee der Vertretung beruht: Das Menschenopfer ist abgeschafft, als unwürdig und nicht gottgemäß erklärt; nun will der Mensch sich durch Gaben vertreten lassen und muß doch immerfort erkennen, daß nichts zureicht, um ihn selber aufzuwiegen; daß er Hekatomben von Tieren und Früchten opfern kann, und immer wird es zu gering befunden: Er kann sich nicht loskaufen (vgl. Mk 8,37 par). So scheint die Situation des Menschen, der sich selbst nicht geben und sich selbst nicht ersetzen kann, ausweglos. Der ganze Kult erscheint als eine große Vergeblichkeit. In dem wahrhaft sich selbst in die Waagschale werfenden Menschen Jesus ist der Sinn des Kultes erfüllt und so zugleich der bisherige Kult abgetan: Er selbst ist der Kult und in diesem Verständnis das Abendmahl ein Opfer, das wir danksagend empfangen, das in unserem Gedenken wahrhaft in unsere Mitte tritt.

e. Zur Frage der Vergegenwärtigung

Damit eröffnet sich ein letzter Schritt: die Frage nach dem Gegenwartscharakter des Abendmahls. Eine ganz kurze Andeutung dazu muß leider hier genügen. Auch diese Frage ist in den biblischen Abendmahlsworten berührt, nämlich in dem Wiederholungsbefehl «Tut dies zu meinem Gedächtnis» (Lk 22,19; 1 Kor 11,24.25.26). H. Lietzmann glaubte einst, in diesen Worten den Schlüssel für den hellenistischen Ursprung des sakramentalen Abendmahls gefunden zu haben, das er von hier aus als eine paulinische Stiftung im Anschluß an die hellenistischen Totengedächtnismahle meinte erweisen zu können.[8] Heute ist uns vor allem durch die Untersuchungen von J. Jeremias, die M. Thurian umfassend ausgearbeitet hat, klar, daß wir es gerade hier mit einem Grundwort alttestamentlicher Theologie zu tun haben.[9] Das «Gedächtnis» ist eine zentrale Kategorie alttestamentlichen Opferwesens; es verankert das Abendmahl wieder in denselben geistigen Zusammenhängen, denen wir vorhin nachgegangen sind und verdeutlicht sie weiter. «Gedächtnis» ist aber vor allem auch (und ungeteilt vom Vorigen) eine Kategorie der Vergegenwärtigung: Indem Israel der Heilsgeschichte gedenkt, empfängt es sie als Gegenwart, tritt es in diese Geschichte ein und wird ihrer Wirklichkeit teilhaft. Man könnte geradezu sagen, daß die Idee des Gedenkens und die Unterstellung des ganzen Kultes unter die Idee des Gedächtnisses den entscheidenden Unterschied zwischen dem Kult Israels und dem Kult der Völkerwelt ringsum ausmacht: Während die umliegenden Kulte auf das immer wiederkehrende «Stirb und Werde» des Kosmos bezogen sind, also den Mythos der ewigen Wiederkehr in rituelle Gestalt übertragen,[10] ist der Kult Israels auf das geschichtliche Handeln Gottes mit den Vätern und mit Israel bezogen, ist Einordnung in diese Geschichte und so wesenhaft «Gedächtnis», das Gegenwart schafft. Kosmischer Kult und geschichtlicher Glaube werden im Begriff des Gedächtnisses voneinander geschieden. Noch eins wäre schließlich hinzuzunehmen: «Gedächtnis» hat nicht nur mit Vergangenheit und Gegenwart, sondern vor allem auch mit Zukunft zu tun: Es ist Erinnerung des Menschen an Gottes Heilstun, aber gerade so auch Erinnerung Gottes an das, was noch aussteht: Ruf der Hoffnung und des Vertrauens auf das Kommende hin.[11]

In die gleiche Richtung weist das Wort, mit dem bei Paulus der Stiftungsbefehl ergänzt und ausgelegt wird: «So oft ihr dies Brot eßt und diesen Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt» (1 Kor 11,26). Das «Verkündigen», von dem hier gesprochen wird, ist mehr als bloße Rede, als theoretische Mitteilung ohne Wirklichkeitsgehalt; es ist Ansage, Proklamation, die im Wort des Gedenkens und Verkündigens Wirklichkeit schafft.[12] Das ist deshalb so wichtig, weil damit sichtbar wird, wie eng Wortgeschehen und Opfer hier zusammenhängen, wie sehr das christliche Opfer als «Gedächtnis» sich gerade in der Verkündigung zuträgt, die zugleich Danksagung und Bekenntnis der Hoffnung ist; wie wenig eine Antithese zwischen Wort und Sakrament besteht, mit der wir leider später das Wesen beider nur allzusehr verstellt haben. Dabei hatten die Kirchenväter zunächst gerade an diesen Tatbestand angeknüpft und von der Idee des «worthaften Opfers» aus den eucharistischen Opfergedanken entfaltet, der sich zunächst mehr an das Wort als an die sakramentalen Elemente knüpft. Damit sind wir übrigens ganz von selbst wieder an unserem Ausgangspunkt angelangt und es dürfte immerhin einigermaßen sichtbar geworden sein, wie wenig in der Optik des Neuen Testaments Danksagung und Opfer Gegensätze sind: Sie definieren sich viel eher gegenseitig. Eine runde dogmatische Theorie der Eucharistie als Opfer ist mit allem Gesagten selbstverständlich ganz und gar noch nicht geboten, aber vielleicht ist immerhin der Ausgangspunkt sichtbar geworden, von dem aus sie gedacht werden muß und kann und an dem sich auch die getrennten Christen versuchen könnten, wieder zu finden und zu verstehen.

[1] Auf die umfangreiche Luther-Literatur braucht hier nicht im einzelnen verwiesen zu werden. Vgl. die zusammenfassende Darstellung der Frage bei R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte IV/1 (Darmstadt [5]1953) 396–407, bes. 405 ff; P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers (Gütersloh 1962). Die neue Untersuchung von H. Meyer, Luther und die Messe (Paderborn 1965) ist rein liturgiegeschichtlich ausgerichtet. Zur heutigen Lage des kontroverstheologischen Gesprächs um den Opfercharakter der Eucharistie P. Meinhold-E. Iserloh, Abendmahl und Opfer (Stuttgart o. J. [1960]) u. bes. die groß angelegte Untersuchung von W. Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (Paderborn 1966); von katholischer Seite ferner W. Breuning, Die Eucharistie in Dogma und Kerygma: Trierer Theol. Zeitschr. 74 (1965) 129–150; von protestantischer Seite G. Voigt, Christus sacerdos: Theol. Literat. Zeit. 90 (1965) 482–490; dazu die schöne Arbeit von M. Thurian, auf die in Anm. 9 verwiesen wird.

[2] WA 18, 205; vgl. R. Seeberg aaO. 404; Meinhold-Iserloh aaO. 53.

[3] Apologie der Augsburger Konfession XXIV 19: Die Bekenntnisschriften d. ev.-lutherischen Kirche (Göttingen 1952) 354. Der ganze Artikel XXIV «Von der Messe» wäre für unsere Frage zu vergleichen. Die tridentinische Abweisung der Idee des reinen Dankopfers: DS 1753.

[4] Aus der überaus reichen Literatur sei hier nur genannt: J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen 1960); P. Neuenzeit, Das Herrenmahl (München 1960); J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1 (Freiburg 1961); H. Schürmann, Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7–38 (Leipzig [3]1960). (Zusammenfassung mehrerer größerer Untersuchungen desselben Verfassers); F. Leenhardt, Le sacrament de la Sainte Cène (Neuchâtel-Paris 1948); P. Benoit, Le récit de la cène dans Luc XXII 15-20: Rev. bibl. 48 (1939).

[5] Vgl. J. Ratzinger, Stellvertretung: H. Fries, Handbuch theol. Grundbegriffe II (München 1963) 566–575.

[6] H. Schürmann aaO. 35.

[7] aaO. 40.

[8] H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Bonn 1926) 223; vgl. Lietzmanns Kommentar zum 1. Korintherbrief.

[9] J. Jeremias aaO. 229–246 (eingehende Auseinandersetzung mit Lietzmann); M. Thurian, Eucharistie (Mainz 1963; Neuchâtel 1959) bes. 15–26 u. 125–167.

[10] Vgl. M. Eliade, Der Mythos der ewigen Wiederkehr (Düsseldorf 1953).

[11] Den zukunftsbezogenen Charakter des Gedächtnisses hat besonders J. Jeremias aaO. herausgearbeitet.

[12] Vgl. H. Schlier, Die Zeit der Kirche (Freiburg [2]1958) 249; ders., Wort Gottes (Würzburg 1958) 65ff; J. Schniedewind, *καταγγέλλω*: ThW I, 70f.

JOSEPH RATZINGER

Geboren am 16. April 1927 in Deutschland, 1951 zum Priester geweiht, studierte an der theologischen Hochschule Freising und an der Universität München, Doktorat (1953) und Habilitation (1957), ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Tübingen. Er veröffentlichte: Offenbarung und Überlieferung (1965) und arbeitet mit an: Catholica und Trierer theologische Zeitschrift.

Piet Schoonenberg

Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bestimmt?

Für die Lehre von der eucharistischen Transsubstantiation wurde das öffentliche Interesse durch die Enzyklika Papst Pauls VI. «Mysterium fidei» vom 3. Sept. 1965 geweckt, die kurz vor der Eröffnung der letzten Sitzungsperiode des Konzils erschien. Besser gesagt: diese Lehre hatte schon damals Aufmerksamkeit durch Veröffentlichungen erlangt, die vor allem, jedoch nicht ausschließlich, in den Niederlanden vorausgegangen waren. Diese Veröffentlichungen erregten hie und da Aufsehen, weil sie breitere Kreise von Gläubigen erreichten. Im Grunde aber waren sie nur die Fortsetzung einer Reihe theologischer Diskussionen, die in vielen Sprachen erschienen waren. Diese Diskussion entstand kurz nach dem zweiten Weltkrieg in Frankreich, doch wurde sie in den letzten zehn Jahren allgemein unter den Theologen, während weitere Schichten des Kirchenvolkes erst in den letzten zwei Jahren daran Anteil nahmen. Christi Gegenwart in der Eucharistie und die Transsubstantiation waren auch Gegenstand des ökumenischen Gesprächs, so daß unser Gegenstand wohl recht aktuell ist.

Transsubstantiation: Das Wort und sein Inhalt

Nachdem das Konzil von Trient in caput 4, canon 2 seines *Dekrets über die hl. Eucharistie* die Veränderung, die sich durch die Konsekration vollzieht, beschrieben hat, sagt es, daß diese Veränderung «passend», «geeignet» (convenienter et proprie: DS 1642) und «sehr zutreffend», oder «in zutreffendster Weise» (aptissime: DS 1652), von der katholischen Kirche «Transsubstantiation» genannt wird. Dies galt für die Zeit des Konzils, es galt offensichtlich nicht für jene Zeit, da dieser Ausdruck noch nicht vorhanden war, und braucht nicht für immer zu gelten. Auch wenn damals der Ausdruck der geeignetste war, so konnten dennoch andere, vielleicht weniger aber doch auch geeignete Ausdrücke bestanden haben. Sicher aber *können* solche Ausdrücke entstehen und sogar für den gegenwärtigen Augenblick geeigneter sein. Ob sie es auch wirklich sind, muß sich aus den Umständen heute ergeben und nicht aus einer Berufung auf Trient.

Es geht uns überdies nicht um den Ausdruck «Transsubstantiation», sondern um das, was darunter verstanden wird, die Lehre von der Transsubstantiation. Was bedeutet die «conversio» von Brot und Wein eigentlich? Trient beschreibt dies in Kapitel 4 so: «Durch die consecratio geschieht eine Verwandlung von der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi unseres Herrn, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes» (DS 1642). Das Ergebnis dieser Wandlung wird in diesem caput die Substanz von Christi Leib und Blut genannt, in canon 2 aber einfach sein Leib und Blut (DS 1652). Die Transsubstantiationslehre meint jedoch nicht speziell die «Substanz» von Christi Leib und Blut, sondern die Substanz von Brot und Wein. Sie sagt genau, daß diese Substanz verändert wird und zwar vollständig (conversio totius substantiae: DS 1642, 1652). Negativ bedeutet dies, daß die Gestalten von Brot und Wein bleiben, und zwar allein diese Gestalten (manentibus dumtaxat speciebus panis et vini: DS 1652).

Drei Auffassungen von der Transsubstantiationslehre

Es ist die Frage zu beantworten: Inwieweit ist die Transsubstantiationslehre für unser katholisches Bekenntnis bindend? Inwieweit ist sie historisch bedingt und somit ersetzbar? Die Aktualität dieser Frage zwingt uns, näher auf das einzugehen, was heute unter Transsubstantiation verstanden wird.

Ich möchte drei Auffassungen von dieser Lehre unterscheiden, welche heute Anerkennung finden.

1. Eine erste Auffassung ist eher ein Fehlverständnis, das dennoch sehr verbreitet ist. Die patristische Lehre und vor allem das Erleben der Eucharistie, welches, bei aller Verschiedenheit der Akzente, als symbolisch und realistisch zugleich gekennzeichnet werden muß, zerfiel in der karolingischen Zeit. Symbol und Wirklichkeit stehen sich seither einander gegenüber, in der Liturgie wie auch in der gesamten Kultur und daher auch in der eucharistischen Theologie. Symbol wird nur mehr als Andeutung, als zur Kenntnis bringen, als Allegorie oder Beispiel verstanden; was wirklich ist, muß angefaßt werden können, ist etwas Physisches. Diese Auffassung zeigt sich deutlich im 9. Jh. bei Amalarius von Metz, im 11. Jh. bei den Gegnern Berengars.[1] Sie setzt sich fort in einer Volksauffassung, die durch Berichte von blutenden Hostien und Erscheinungen in der Hostie gestützt wird.

Die Hochscholastik steht all dem sehr kritisch gegenüber und entwirft die Transsubstantiationslehre gerade um den Widersprüchen dieser physischen Auffassung zu entgehen. Die scholastische Transsubstantiationslehre hält an einer Wandlung fest, die sich nicht an der physischen Struktur von Brot und Wein vollzieht, sondern an deren metaphysischem Wesen, wenn auch diese Lehre den alten Symbolismus nicht mehr in ihre Synthese aufzunehmen vermag. Die Volksauffassung blieb aber bis in unsere Tage weiterbestehen. Es geschah sogar das Tragische, daß diese mit der Terminologie der Transsubstantiationslehre gedeckt wurde, die entwickelt wurde, um ihr zu entgehen. In letzter Zeit kommt noch hinzu, daß das Wort «Substanz» im populären Sprachgebrauch praktisch «Materie» bedeutet. Es ist daher nicht verwunderlich, daß in nicht-katholischen Presseäußerungen zur Enzyklika *Mysterium fidei* Sätze zu finden waren wie dieser: «Der Papst hält an der materiellen Gegenwart Christi in der Eucharistie fest.»

2. Aber auch eine Transsubstantiationslehre, die die von ihr verwendeten Ausdrücke richtig gebraucht, kann noch zweifach sein. Sie kann den Begriff «Selbst-stand» (substantia) in einem weiteren und allgemeinen Sinn verstehen, oder ihm eine philosophische, insbesondere eine aristotelische Bedeutung geben. In der weiteren Auffassung steht Substanz den «Gestalten» (species) gegenüber, in der engeren den «Akzidenzien». «Substanz» als den Gestalten gegenüberstehend, hat die Bedeutung von Wirklichkeit oder tiefster Wirklichkeit, wenigstens in einem eucharistischen Kontext; ihr Gegenteil ist die rein äußere Erscheinung, oder auch die bloße Kraft. In der Eucharistielehre war nur diese Bedeutung vorhanden bis die aristotelischen Kategorien in sie aufgenommen wurden. Nichts verpflichtet uns in dem während der 2. Hälfte des 12. Jh. aufkommenden Terminus «Transsubstantiation» mehr zu sehen; ebenso wenig in dem «substantialiter converti» und «transsubstantiari» einer römischen Synode von 1079 (DS 700), des 4. allg. Lateran. Konzils von 1215 (DS 802) oder des 2. Konzils von Lyon in seinem Glaubensbekenntnis für die Byzantiner von 1274 (DS 860).

In dem Maße nun als die Lehre der Hochscholastik, bes. des hl. Thomas, in den Aussagen des Lehramts durchdringt, wird die Situation anders. Hier stellt sich die Frage, ob die Konzilien einfach den Gebrauch dieser allgemeinen Terminologie beibehalten, oder ob ihre Sprache die aristotelische Bedeutung übernimmt und sie in ihren Aussagen uns diese vorlegen.

3. Damit kommen wir zur dritten Form der Transsubstantiationslehre, nämlich die am engsten gefaßte, die man gerne die aristotelische nennt. Sie verdient diese Bezeichnung insofern, als sie von den aristotelischen Kategorien «Substanz» und «Akzidens» ausgeht. Im Niederländischen können beide Worte wiedergegeben werden mit «zelfstandigheid» – wobei zugleich «onderstandigheid» mit ausgesagt werden müßte: «substantia» ist zugleich Wiedergabe von «ousia» und von «hypokeimenon» – und mit «bijkomendheid», was noch nicht «bijkomstigheid» besagt – oder hinzukommende, nicht mit «zelfstandigheid» zusammenfallender Seinsweise. Beide Ausdrücke weisen je auf das hin, was etwas ist und wie es ist. Dies alles stammt aus der Kategorienlehre des Aristoteles. Doch wurde, vor allem durch den hl. Thomas, ein neuer Gesichtspunkt hinzugefügt, nämlich daß substantia und accidens real verschieden sind und sogar geschieden werden können. Dies bedeutet eine Anpassung der Unterscheidung des Aristoteles vom eucharistischen Mysterium her. Schillebeeckx spricht daher nicht mit Unrecht von einer «Transsubstantiation» der aristotelischen Auffassung.[2]

Die genauere Fragestellung

Wenden wir uns wieder unserer Frage zu: inwieweit ist die Transsubstantiationslehre historisch bestimmt, inwieweit hat sie heute noch Geltung? Diese Frage braucht nicht bezüglich der ersten Auf-

fassung, der Fehlauffassung der Transsubstantiationslehre gestellt zu werden. Mag die materielle Deutung auch noch in weitem Maße herrschen, offizielle Lehre der Kirche ist sie nicht. Wohl ist dies die Transsubstantiationslehre in der zweiten oder dritten Auffassung, und es muß nun gerade unsere Frage sein, welche der beiden Formen es ist. Hat sich das kirchliche Lehramt für die aristotelische oder für eine weitere Transsubstantiationslehre ausgesprochen? Diese Frage ist von großer Bedeutung. Ist nämlich die Lehre des Magisteriums die Transsubstantiationslehre in weiterem Sinn, dann können Begriffe wie «Transfinalisation» und «Transsignifikation» dasselbe meinen wie «Transsubstantiation» (wobei überdies keineswegs gesagt wird, daß letzterer Begriff überflüssig geworden sei); anders kann es nicht sein. Die Frage lautet somit: Ist unser Bekenntnis des eucharistischen Mysteriums an das Substanz-Akzidenzmodell gebunden, oder sind noch andere Verdeutlichungen dieses Mysteriums möglich?

Wir wollen einige Lehraussagen zu dieser Frage prüfen und zwar zwei allgemeine Konzilien, das von Konstanz und das von Trient, und zwei Enzykliken, nämlich *Humani generis* und *Mysterium fidei*.

In dem was nun über die Konzilien von Konstanz und Trient folgt, mache ich Gebrauch von drei Artikeln, die sich gewissermaßen wie These, Antithese und Synthese zueinander verhalten. Dom G. Ghysen führt in einem Artikel: *Présence réelle eucharistique et transsubstantiation dans les définitions de l'Eglise catholique*[3] aus, daß Trient sich dem allgemeinen, weiteren, nicht durch eine philosophische Schule bestimmten Gebrauch der Ausdrücke «substantia» und «species» anschließt. Demgegenüber meint E. Gutwenger in einer Studie: *Substanz und Akzidens in der Eucharistielehre*,[4] daß der Sprachgebrauch von Konstanz für Trient bestimmend ist und daß in Konstanz von «substantia» und «accidens» in aristotelischem Sinn gesprochen wurde. Darin findet er Zustimmung bei E. Schillebeeckx in seinem Artikel: *Christus' tegenwordigheid in de Eucharistie*;[5] Schilleebeeckx meint jedoch bestimmt, daß die aristotelische Auffassung der Väter von Trient die für sie, aber nicht die für uns notwendige Denkform ist, in welcher sie ihre Glaubensüberzeugung von der Realität des Gegenwärtigseins und des Gegenwärtig-werdens Christi in den eucharistischen Gaben zum Ausdruck brachten. Der Gedankengang dieser drei Artikel sei hier kurz dargelegt.

Das Konzil von Konstanz spricht in der Terminologie jener, deren Eucharistielehre durch dieses Konzil verurteilt wurde, nämlich des John Wycliff. Gutwenger zeigt deutlich, daß Wycliff sich in seinem *De Eucharistia tractatus maior* gegen die aristotelische-thomistische Auffassung wendet. Aus diesem Werk wurden die ersten drei von den 45 Thesen entnommen, die 1415 in Konstanz verurteilt wurden (DS 1151–53). Als Papst Martin V. 1418, noch während des Konzils, diese Verurteilung gutheißt (DS 1251), sagt er von den Thesen Wycliffs, daß einige notorisch ketzerisch sind, was wahrscheinlich sich auf die eucharistischen Thesen bezieht. Es erscheint somit deutlich, daß das Konzil von Konstanz sich, ebenso wie Wycliff selbst, die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie nicht anders als in der aristotelisch bestimmten Scheidung von Substanz und Akzidens denken konnte. Daher mußte das Konzil diese Scheidbarkeit gegen Wycliff festhalten, um die Gegenwart zu bekennen.

2. Dies ist aber auch die Situation von Trient. Ghysens, wie überdies auch Gutwenger, weist darauf hin, daß dieses Konzil auch in seiner Eucharistielehre seinem Prinzip treu blieb, im Rahmen der Rechtgläubigkeit nicht in Schuldispute einzugreifen. Aber die Wiedergabe der Transsubstantiation in den Ausdrücken substantia und accidens, galt offensichtlich den Vätern von Trient nicht als Schulmeinung. Für sie war es die Lehre von Konstanz. Trient spricht wohl im Begriffspaar substantia-*species*, doch ist nirgendwo ersichtlich, daß es sich sachlich von der Entfaltung der Transsubstantiationslehre aus dem Gegensatz substantia-accidens distanziere. Offenbar konnten die Trienter Väter sich die Transsubstantiation nicht anders denken, obgleich das Rückgreifen auf das Begriffspaar substantia-species doch merkwürdig bleibt. Daraus sieht man, daß die Glaubensformulierung eines Konzils, wie die jedermanns, niemals adäquat von einer zeitgebundenen theologischen Interpretation zu trennen ist. Sicherlich nicht für jene selbst, die sie aussprechen.

Für uns aber, die später kommen, ist dies, wenigstens teilweise, wohl möglich. Dies wird vor allem in dem Artikel von Schillebeeckx herausgestellt, welchem ich voll zustimme. Er verweist darauf, daß die gesamte Diskussion in Trient zeigt, daß der canon über die Transsubstantiation als eine notwendige Art und Weise angesehen werden muß, um die Wirklichkeit der eucharistischen Präsenz auszudrücken. Vor allem aber zeigt Schillebeeckx, daß für die Väter von Trient keine andere Möglichkeit

bestand, um die von der gesamten Tradition festgehaltene Wandlung von Brot und Wein auszusprechen, als in einer aristotelisch gefaßten Transsubstantiationslehre. Ebenso wenig wie Wycliff einerseits und die Väter von Konstanz andererseits, die realis praesentia vom realen Unterschied zwischen Substanz und Akzidens lösen konnten, vermochte auch Trient dies, obwohl es, wie auch Schillebeeckx bemerkt, in aristotelischen Ausdrücken und Gedanken sparsamer ist. Heute aber besteht die Möglichkeit einer Kritik an der aristotelischen Auffassung, auch wie sie durch die Scholastik «transsubstantiiert» ist, ohne daß dadurch die realis praesentia selbst angetastet würde. Diese Möglichkeiten müssen untersucht werden. Schillebeeckx empfiehlt hier eine Hermeneutik der Lehraussagen der Kirche, so wie diese für die Schrift schon anerkannt ist.

Um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen möchte ich hier noch eine persönliche Bemerkung einfügen. Wir müssen uns dessen bewußt sein, daß unser christliches Bekenntnis zentrale Punkte enthält, die keinesfalls nach Belieben angenommen oder abgelehnt werden können, daß aber andererseits bei neuem Durchdenken unseres Bekenntnisses entdeckt werden kann, daß die Ausdruckgebung bis in diese zentralsten Punkte hinein, inadäquat ist. Denn auch diese Aussage des Glaubens, bis in die Mitte der Botschaft hinein, durch das Lehramt, durch die Apostel, ja sogar durch Jesus Christus selbst, ist stets der Bedingtheit jeglichen menschlichen Sprechens unterworfen. Diese Bedingtheit ist dadurch gegeben, daß jedes menschliche Sprechen situiert ist. Jede Sprache und jede Stilform haben einen begrenzten Wortschatz, von syntaktischen Figuren und Bildern. Für das «literarische Genre» der lehramtlichen Aussprachen ist noch wichtiger, daß jedes Sprechen und Denken zugleich bestimmt wurde von den in jener historischen Situation lebendigen Fragen – man darf eine frühere Aussprache niemals um Antworten durchsuchen auf Fragen, die damals nicht gestellt wurden – und Voraussetzungen. Zu diesen Voraussetzungen können die Bilder gezählt werden, die man von Gott und dem Menschen damals gebrauchte, die Auffassungen über die materielle Welt, und somit auch, in der vom scholastischen Denken beherrschten Periode, der Hylomorphismus, die Unterscheidung zwischen Leib und Seele, zwischen Substanz und Akzidenzien. Es wurde schließlich ja auch möglich, unsere christliche Auffassung vom Menschen von der pythagoräischen Vorstellung zu lösen, nach der unsere Erde der Mittelpunkt sei; so drängt sich auch die Frage auf, ob das persönliche Fortbestehen nicht vom Gedanken einer leiblos existierenden Seele, und die eucharistische Gegenwart nicht von substanzlosen Akzidenzen gelöst werden könne. Wir stellten zwar fest, daß gerade die Unterscheidung und die Trennbarkeit von Substanz und Akzidenzien sich seit Konstanz in der lehramtlichen Sprache durchsetzt, doch offenbart sich gerade darin, bes. in Trient, auch die tiefste Absicht, nämlich den Glauben an die realis praesentia auszusagen und sicherzustellen. An einer neuen Interpretation des eucharistischen Dogmas darf somit nicht die Frage gestellt werden, ob sie die Worte von Konstanz und Trient wiederholt, auch nicht ob sie die dort gebrauchten Begriffe direkt weiter entfaltet, sondern ob sie dieser Absicht dienlich ist. Wenn dann andere Begriffe verwendet und aus einer anderen Schau der Welt, des Menschen und Gottes Fragen gestellt und Antworten versucht werden, ist dies kein Beweis für Untreue im Glauben, sondern vielmehr die einzige jetzt mögliche Glaubenstreue.

Die beiden Enzykliken

Es scheint aber so, als hätte die kirchliche Lehrautorität bis jetzt derartige Versuche stets zurückgewiesen. Zwar tat sie dies nicht auf Konzilsniveau: in Äußerungen des Hl. Offiziums und neuerdings in Enzykliken, und es würde wenig kirchlichen Sinn bezeugen, wollte man nicht darauf hören.

Für unsere Diskussion sind unmittelbar von Bedeutung zwei Enzykliken, *Humani generis* Pius' XII. und die bereits genannte Enzyklika *Mysterium fidei* Pauls' VI. vom Jahre 1965.

1. *Humani generis* spricht von einem Komplex von Bewegungen, der, mehr oder weniger unbestimmt, mit dem ursprünglich disqualifizierenden Ausdruck «théologie nouvelle» angedeutet wird. Es werden dann einige Thesen oder Abweichungen oder Zweifel angedeutet, in welchen diese Strömung sich äußere. Über die Transsubstantiation wird in Nr. 26 folgendes gesagt:

«Es fehlt auch nicht an Leuten, welche die Ansicht verfechten, da ja die Lehre von der Transsubstantiation sich auf einen überholten philosophischen Substanzbegriff stütze, müsse sie dahin verbessert werden, daß die wirkliche Gegenwart Christi im allerheiligsten Altarsakrament auf eine Art von Symbolismus eingeschränkt werde (ad quemdam

symbolismum reducatur), in dem Sinn, daß die konsekrierten Gestalten lediglich wirksames Zeichen für die geistige Gegenwart Christi wären und für dessen innige Verbindung mit den gläubigen Gliedern innerhalb seines mystischen Leibes» (DS 3891).

Zur richtigen Beurteilung dessen, was hier gesagt wird, möchte ich die Aufmerksamkeit auf einige Worte richten, die unmittelbar nach der Aufzählung der «neuen Thesen» in Nr. 28 folgen, die weder bei D noch bei DS aufgenommen sind. Der Papst sagt, daß die Verbreitung dieser und ähnlicher Meinungen ihn zwinge, «auf offensichtliche Irrtümer und Irrtumsgefahren... hinzuweisen» (manifestos errores errorisque pericula... indicare). Die Thesen sind nicht im Einzelnen qualifiziert, so daß uns nichts hindert, daran festzuhalten, daß die zitierte Meinung nach dieser Enzyklika nicht zu den Irrtümern gehört, sondern nur zu den Thesen, die eine Gefahr bedeuten können. Sie würde dies dann tun, falls sie zwar eine richtige Beschreibung des Sakraments im allgemeinen gibt, das Besondere aber der Eucharistie nicht erklärt.

2. Der große Streit aber um das Zeichen wird jedoch in der Enzyklika *Mysterium fidei* ausgetragen. Es mag vielleicht dem Zweiten Vatik. Konzil zuzuschreiben sein, daß diese Enzyklika in auffallendem Gegensatz zu *Humani generis*, nicht nur gegen Neuerer vorgeht, sondern ihre Absichten lobt und auf ihr Denken und ihre Terminologie eingeht, was dennoch eine Ablehnung und ernste Warnung einschließt (Nr. 4). Zuerst wird an den Mysteriencharakter erinnert, hier vor allem als natürliche Unerkennbarkeit dieses Geheimnisses der Eucharistie ausgeführt (Nr. 15–22), und an die Notwendigkeit sich der kirchlichen Terminologie anzuschließen (Nr. 23–25). Da steht nun der merkwürdige Satz: «Weil diese und die anderen Formeln, deren sich die Kirche bedient, um die Dogmen des Glaubens vorzulegen, Begriffsinhalte ausdrücken, die nicht an eine bestimmte Kulturform, nicht an eine bestimmte Phase wissenschaftlichen Fortschritts noch an diese oder jene theologische Schule gebunden sind, sondern das darstellen, 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» (Nr. 24). In diesem Satz wird mit Recht hervorgehoben, daß das lehramtliche Sprechen weniger schulgebunden ist, als es zuweilen hingestellt wird; andererseits ist das Situiert-sein dieses Sprechens doch wohl sehr unterbewertet. Im Kontext der Transsubstantiation könnte dieser Satz darauf hinweisen, daß die Enzyklika von der Auffassung ausgehe, daß das Lehramt, vor allem in Trient, «substantia» und «species» nur in sehr allgemeinem Sinn verwendet. Damit stände der Weg offen, diese Begriffe anders als in der aristotelisch-scholastischen Transsubstantiationslehre zu deuten.

Jene Deutung, die gegenwärtig in Diskussion steht und durch die Begriffe «Transfinalisation» und «Transsignifikation» gekennzeichnet wird, wird aber durch die Enzyklika als *ausschließliche Erklärung* abgelehnt. Ihre hauptsächliche Feststellung kann etwa so beschrieben werden: man kann in der eucharistischen Wandlung wohl eine Transfinalisation und eine Transsignifikation erblicken (praktisch geht es nur um letztere), doch nur allein wenn dem die Transsubstantiation *hinzugefügt* wird; tut man dies nicht, dann wird man der Wirklichkeit der eucharistischen Gegenwart Christi nicht gerecht. Es scheint mir aber, daß in der Enzyklika nicht genügend unterschieden wird zwischen *zwei* Auffassungen von Transsignifikation oder Bedeutungswandlung, und damit auch zwischen zwei Auffassungen von Zeichen und Symbol. Macht man jedoch diesen Unterschied, dann ist die Absicht dieses Dokuments mit der heutigen Deutung nicht im Widerspruch. Dies muß nun näher durch eine Analyse dessen dargelegt werden, was in der Enzyklika über realis praesentia und transsubstantiatio gesagt wird, und vor allem dessen, was als unrichtig oder ungenügend abgewiesen wird.

Zunächst darf die eucharistische Gegenwart nicht als die «allgegenwärtige, ‚pneumatische' Natur des glorreichen Christi» aufgefaßt werden (Nr. 39). Aber die wichtigste Zurückweisung einer verkehrten Deutung, wovon wir nun ausschließlich sprechen wollen, betrifft die Einengung in eine Symbolik (aut illam intra limites symbolismi coarctando: Nr. 39). Hier wird zuerst die oben angeführte Stelle von *Humani generis* zitiert. Deshalb möchte ich gleich zu den Überlegungen von *Mysterium fidei* übergehn, in welcher nach meiner Ansicht, nur eine ganz bestimmte Auffassung von Zeichen und Bedeutungswandlung zurückgewiesen wird, die jedoch von den Anhängern einer neuen Auffassung gar nicht vertreten wird.

Wenn man von «Zeichen» spricht, gebraucht man dieses Wort wohl zuerst für eine zeichenhafte *Handlung*. Jedenfalls ist ein *Ding* nur insofern ein Zeichen, als es aufgenommen ist in, oder in Zusam-

menhang bleibt mit einer solchen Zeichenhandlung. Die Handlung aber kann in verschiedener Weise und in verschiedenen Intensitätsgraden bezeichnend sein, von denen zwei ganz deutlich voneinander unterschieden werden können. Es gibt Zeichenhandlungen, die etwas *zur Kenntnis bringen*, was der Belehrung, dem Erwecken von Gefühlen oder der Übermittlung einer Instruktion oder eines Befehls dient (man denke an die Verkehrssignale). Es gibt aber auch Zeichen – und hierbei ist vor allem die Zeichen*handlung* das Primäre – bei welchen das zur Kenntnis Gebrachte zugleich mitgeteilt oder wenigstens angeboten wird. Der Inhalt dieser zweiten Art von Zeichen ist immer eine Form der Liebe oder der Gemeinschaft: man denke hier an Händedruck, Kuß, usw. Diese zweite Art kann voll und ganz mit dem Namen «wirkendes Zeichen» genannt werden, obwohl auch die erste Art wirksam ist, zunächst durch Mitteilung einer Erkenntnis, und auch indem man auch in ihnen untereinander in Gemeinschaft tritt, wenngleich in sehr indirekter Weise. Wir könnten so einerseits von *informierenden* und andererseits von *gemeinschaftsbildenden* (communicerend) Zeichen sprechen. Diese beiden Arten von Zeichenhandlungen müssen sehr deutlich voneinander getrennt werden, obwohl natürlich darin Übergangsformen bestehen. Auch Zeichen-dinge können diesen Unterschied deutlich haben: man vergleiche z. B. eine Verkehrsampel und ein Geschenk.[6]

Diese beiden Formen von Zeichen unterscheide ich hier, um in das, was nun in der Enzyklika *Mysterium fidei* folgt, mehr Klarheit zu bringen. Ab Nr. 40 wird nämlich die These entwickelt: die Eucharistie ist Symbol (Nr. 40–43); *außerdem aber* ist sie wirklich Fleisch und Blut Christi (Nr. 44f); daher ist die eucharistische Wandlung eine Transsignifikation, *aber außerdem* eine ontologische Transsubstantiation. Daß die Eucharistie Symbol ist, wird aus dem Trienter *Dekret über die hl. Eucharistie* angeführt, worin diese beschrieben wird «als ein Symbol (symbolum) der... Einheit und der Liebe, in welchem er alle Christen innig untereinander verbunden sehen wollte», «und somit als das Symbol des einen Leibes, dessen Haupt er ist» (Nr. 40: DS 1635, 1638). Es scheint mir nun, daß in diesen Texten von Trient «Symbol» in der zweiten oben angeführten Bedeutung genommen wird, also als gemeinschaftsbildendes und realisierendes Zeichen. So gesehen, sind diese Worte das Echo einer ganzen eucharistischen Theologie, die in der Hochscholastik so ausgesprochen wurde, daß man sagte, die Einheit der Gläubigen oder der mystische Leib Christi sei die Frucht, die Auswirkung, die «res» der Eucharistie. Diese Tradition geht zurück auf das Wort von Paulus: «Weil es ein Brot ist, sind wir ein Leib als die Vielen; denn wir nehmen alle teil an dem einen Brote» (1 Kor 10, 17). Hier kommt die Einheit durch Teilnahme an dem einen Brot zustande, dem Gesetz zufolge: wer vom Altar ißt, tritt in Gemeinschaft mit dem Altar (18). Auch hier ist also die Eucharistie gemeinschaftsbildendes und realisierendes Zeichen. Die Enzyklika führt diesen Text in Nr. 43 an, während sie die Texte von Trient in Nr. 40 nennt. Dazwischen kommen in Nr. 41 und 42 zwei Zitate aus der Didache (9, 1) und aus Cyprian (*ep. ad Magnum* 6), in welchen die Eucharistie auch als Symbol gesehen wird, jedoch in anderer Weise. Hier ist nämlich die Vereinigung der vielen Körner zu einem Brot, und das Zusammenpressen der vielen Trauben zum Wein Symbol des Einswerdens der Christen. Aber es geht hier nicht mehr um ein gemeinschaftsbildendes oder realisierendes Symbol, denn das Mahlen, Kneten, Backen und Pressen der Trauben bringen die Einheit der Christen nicht zustande, sie sind nur andeutende, bildhafte Zeichen dieser Einheit.

Es erscheint mir als sehr schade, daß in den Nr. 40–43 der Enzyklika nicht näher auf die Bedeutung des Ausdrucks «Symbol» in den angeführten Texten eingegangen wird. Es wird schließlich das gemeinschaftsbildende oder realisierende Symbol gedeutet als das nur informierende oder andeutende. Daher wird gefolgert: «Aber wenn uns auch die eucharistische Symbolik zum Verständnis der diesem Sakrament eigenen Wirkung, die die Einheit des mystischen Leibes ist, in geeigneter Weise hinführt, dennoch erklärt sie nicht das Wesen des Sakramentes, wodurch es sich von anderen unterscheidet» (Nr. 44). Dies gilt in der Tat für den *Vergleich* zwischen Brot und Kirche, dem noch hinzugefügt werden muß, «daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers ist» (aaO.). Wird jedoch «Symbol» als gemeinschaftsbildendes Zeichen verstanden, dann ist diese Wirklichkeit bereits darin inbegriffen. Dann ist die Eucharistie ja das Zeichen, unter welchem der Herr seinen Leib gibt, um uns zu seinem Leib zu machen, worin er sich selbst zur Gemeinschaft mit ihm und in ihm uns schenkt. Diese letztere Auffassung ist, soweit mir bekannt, die jener, die in den letzten Dezennien die eucharistische Wandlung als Transsignifikation beschrieben. Deshalb brauchen sie nicht erst noch eine realis praesentia dem eucharistischen Zeichen *hinzuzufü-*

gen, wie die Enzyklika immer sagt. Sie haben diese in die Eucharistie als gemeinschaftsbildendes und realisierendes Zeichen schon mit eingeschlossen.

Dies erhellt auch aus dem, was die Enzyklika über die Weise, in welcher die realis praesentia zustandekommt, aussagt, nämlich die Transsubstantiation. «Nach der Wesensverwandlung haben die Gestalten des Brotes und Weines ohne Zweifel eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck (novam... significationem, novumque finem), da sie nicht weiter gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Trank sind, sondern Zeichen einer heiligen Sache und Zeichen geistlicher Speise, aber sie bekommen deshalb eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck, weil sie eine neue «Wirklichkeit» oder Realität enthalten, die wir mit Recht ontologisch nennen» (quam merito *ontologicam* dicimus, Nr. 46, kursiv in der Enzyklika selbst). Hier wieder die gleiche Vorstellung: Die Gestalten erfahren eine Transsignifikation und eine Transfinalisation, aber dar*unter* vollzieht sich die Transsubstantiation: «unter den vorhin genannten Gestalten ist nicht mehr das verborgen, was vorher war, sondern etwas ganz Neues» (aaO.). So wie zuvor ein *nur andeutendes Zeichen* als unzureichend erklärt wurde, um Christi Anwesenheit unter den eucharistischen Gestalten wiederzugeben, so ist hier eine *nur akzidentelle Transsignifikation* unzureichend, um das Zustandekommen der Gegenwart auszudrücken. Dann muß noch eine Transsubstantiation hinzukommen und zwar als das Eigentliche. Werden demgegenüber die Finalität und die Bedeutung selbst als «substantiell» gesehen, als mit dem Wesen von Brot und Wein gegeben und das Wesen dieser Kulturprodukte mit konstituierend, dann sind Transfinalisation und Transsignifikation identisch mit Transsubstantiation. Da aber die Enzyklika offensichtlich von einer solchen «substantiellen» Transfinalisation und Transsignifikation nicht spricht, verurteilt sie diese auch nicht, und so folgt auch aus diesem Dokument nicht, daß die aristotelisch-scholastische Transsubstantiationslehre die einzig mögliche sei.

Meine Meinung ist somit diese, daß *Mysterium fidei* nur jenen Zeichencharakter und jene Bedeutungswandlung als ungenügend qualifiziert, die eine wirkliche Gegenwart und deshalb eine wirkliche, sich in substantieller Ebene vollziehende Wandlung von Brot und Wein ausschließen würden. Ein Symbolismus und eine Transsignifikation aber, die einen derartigen Wirklichkeitscharakter wohl haben, werden von der Enzyklika nicht verurteilt, ganz einfach aus dem Grunde, weil sie gar nicht besprochen werden. Auch wo in einigen Stellen das «Zeichen des Leibes Christi» dem «Leib Christi selbst» gegenübergestellt wird (Nr. 20, 44 und 50), werden das realisierende Symbol und die ontologische, substantielle Transsignifikation nicht zurückgewiesen. Somit läßt auch diese Enzyklika Raum für eine Transsubstantiationslehre in weiterem Sinn, die nach verschiedenen Seiten entfaltet werden kann.

[1] A. Kolping, Amalar von Metz und Florus von Lyon: ZKTh 73 (1951) 424–464; P. Engels, De eucharistieleer van Berengarius van Tours: Tijds. Theol. 5 (1965) 363–391.

[2] E. Schillebeeckx, Christustegenwoordigheid in de Eucharistie: Tijds. Theol. 5 (1965) 157.

[3] Irénikon 32 (1959) 420–435.

[4] ZKTh 83 (1961) 275–306.

[5] Tijds. Theol. 5 (1965) 163–172; eine Fortsetzung dieses Artikels wird noch erscheinen.

[6] Da heute die Worte «Zeichen» und «Symbol» nur als informierende Zeichen verstanden werden, ist es eine pastorale Notwendigkeit, *das Wort* «Zeichen» erst nach einer Erklärung als gemeinschaftsbildendes Zeichen zu verwenden. Vielleicht wäre hier eine neue Aufwertung des Wortes «Kommunion» vonnöten.

Übersetzt von P. Erwin Huger

PIET SCHOONENBERG

Geboren am 1. Oktober 1911 in Amsterdam, Jesuit, 1939 zum Priester geweiht, studierte an der theologischen Fakultät von Maastricht und am päpstlichen Bibelinstitut, Doktorat in Theologie (1948). Er ist Dogmatikprofessor in Nijmegen und veröffentlichte: Theologie der Sünde (deutsch: 1966) und ist Mitarbeiter an: Tijdschrift voor Theologie und Bijdragen.

Wim Boelens

Das Abendmahlsgespräch in der evangelischen Kirche

Ebenso wie die Theologie der Verkündigung steht auch die Theologie über die Sakramente im Mittelpunkt des heutigen gläubigen Denkens. Dies gilt nicht nur für den katholischen, sondern auch für den protestantischen Bereich. Es wächst dabei die Einsicht, daß diese beiden eng zusammenhangen und ein Gegensatz zwischen Wort und Sakrament von der biblischen Grundlage her unzulässig ist.[1] Die Kontroverse geht jedoch um das gegenseitige Verhältnis beider, wie auch um die ekklesiologische Bedeutung und Funktion, welche jedes hat. Wenn man auch nicht offiziell zu einem Austausch der Kanzeln übergeht, so nehmen doch Christen verschiedener Gruppen in der heutigen ökumenischen Situation leicht und gerne an interkonfessionellen Gottesdiensten teil, falls damit keine Abendmahlsfeier verbunden ist. Dies kennzeichnet schon die Veränderung der ökumenischen Situation und im ökumenischen Klima. Es liegt dem eine Neubewertung der anderen christlichen Kirchen zugrunde. Auch auf katholischer Seite führen und ermuntern verschiedene Kirchenprovinzen zu diesen interkonfessionellen Gottesdiensten als einem Weg zu christlicher Einheit im Denken und Zusammenleben.[2]

Das sakramentale Interesse richtet sich vor allem auf die Eucharistie, wobei besondere Aufmerksamkeit einer neuen Form der Feier gilt. Dies wäre jedoch unzureichend, würden nicht zugleich auch die theologischen Hintergründe, Ausgangspunkte und Grundlagen neu durchdacht werden. Die sakramentale Feier ist schließlich ein Glaubensbekenntnis schlechthin, denn hier vereinigt sich eine Glaubensgemeinschaft zu ihrer am höchsten offiziellen Form.[3]

Die theologische Problemstellung wird auch in der Sakramententheologie stark durch das zeitgenössische und theologische Denken bestimmt werden. Weil nun das Denkklima heute sich von dem der Reformationszeit unterscheidet, ist auch eine andere Situation für das interkonfessionelle Gespräch über Abendmahl und Eucharistie entstanden. Diese Änderung wird großenteils durch eine neue biblische Betrachtungsweise und biblische Theologie, wie auch durch die neue kirchliche Situation geprägt, in der die Konfessionen soziologisch und theologisch mehr in Kontakt treten, als es jemals der Fall war. Alle diese Faktoren tragen dazu bei, daß die während Reformation und Gegenreformation festgefahrenen Gespräche auf eine neue Weise wieder in Gang kommen können, und zwar sowohl zwischen den verschiedenen reformatorischen Richtungen untereinander, als auch zwischen Rom und der Reformation. Im Folgenden möchten wir diese neue Lage auf ihren inhaltlichen Kern und ihre Perspektiven untersuchen.

1. Das Streben nach dem Abendmahlskonsens innerhalb des Protestantismus

Für unser Thema sind vor allem die 6 Studiengespräche von Bedeutung, welche auf Veranlassung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)[4] von 1947 bis 1957 durch einige führende Theologen lutherischer und calvinischer Richtung geführt wurden und zu den Arnoldshainer Thesen[5] gelangten. Dieses Studienkonzept erhielt wegen der vielen Reaktionen von Zustimmung und Ablehnung aus allerlei Richtungen und Schulen eine große Bedeutung für das heutige Denken über die Eucharistie. Der Verlauf der Gespräche, aus welchen mehrere Referate veröffentlicht wurden, sind von internationaler und interkonfessioneller Bedeutung. Sie waren z. B. bedeutungsvoll für den «Konsens über das Abendmahl» geworden, der 1956 zwischen der Hervormde und lutherischen Kirche in den Niederlanden zustande kam.[6] Die Arnoldshainer Thesen werden wahrscheinlich auch für den deutschen Protestantismus von praktischer kirchlicher Bedeutung werden, da eine neue, aus offiziellen Vertretern der verschiedenen Landeskirchen bestehende Kommission im Januar 1966 als ihre Meinung zu erkennen gab, daß die Glieder einer Landeskirche der EKD auch in einer Kirche mit abweichenden Bekenntnisschriften zum Abendmahl hinzutreten können.[7]

Es gehört zu einer der wichtigsten Erfahrungen bei den Gesprächen, die zu den Arnoldshainer Thesen führten, daß das Gespräch solange stockte, als man von den traditionellen Unterscheidungslehren und der Unterscheidungsterminologie ausging. Um aus diesem Engpaß zu kommen, sah man sich gezwungen, mit Hilfe der modernen Exegese auf den Kern der biblischen Botschaft zurückzugehen. Dieser neue Zugang zu den biblischen Quellen führte anfänglich nicht zu einer Lösung, sondern zu großen Meinungsverschiedenheiten. Schließlich gelangte man doch zu einem Kernbekenntnis um das Abendmahl, wobei jedoch eine Anzahl traditioneller und nicht immer unwichtiger Unterscheidungen offen gelassen werden mußten. Man konnte dies tun unter Berufung auf auseinandergehende biblisch-exegetische Gegebenheiten, welche eine größere Mannigfaltigkeit im kirchlichen Denken – ohne aber die kirchliche Einheit in Gefahr zu bringen – nahe zu legen scheinen, als man dies früher für zulässig gehalten haben würde. Unter diesem Gesichtswinkel sind die innerreformatorischen Dispute auch für unsere beweglicher gewordene katholische Stellung in der Ökumene von Wichtigkeit.

2. Auseinandergehende Lutherinterpretationen

Um die manchmal stark divergierenden Ansichten innerhalb des Protestantismus, auch in bezug auf das Abendmahl, zu verstehen, muß man die Tatsache berücksichtigen, daß Frontlinien nicht nur zwischen der lutherischen und calvinistischen Theologie verlaufen. Auch innerhalb des Luthertums bestehen mindestens ebenso scharfe Gegensätze, welche sich auch in der Abendmahlsexegese auswirken. Im allgemeinen kann man sagen, daß zwei Lutherinterpretationen einander gegenüberstehen, welche sich je auf den jungen (1518–1525) und auf den reifen (1525–1545) Reformator berufen.[8]

Die Theologie des jungen Luther ist von Kritik an einem veräußerlichten Katholizismus bestimmt, welche ihn dazu führt, die Funktion des persönlichen Glaubens und die dazu notwendige machtvolle Predigt der evangelischen Botschaft zum Zentrum seines Denkens und seiner Theologie zu machen. Aus den Einsetzungsworten des Abendmahls hört Luther fast ausschließlich diese Botschaft: Christi Blut ist für dich vergossen worden. Daraus erklingt seine Rechtfertigungslehre. Die Wirkung der Eucharistiefeier ist im Wachsen des kirchlichen Gemeinschaftsinns und in der Glaubenserfahrung unseres Erlöstseins gelegen. Die realis praesentia nimmt er als selbstverständlich an, doch hat diese Glaubenstatsache in jener Periode eher eine instrumentale Funktion zur Bestärkung des Glaubens an die Erlösung gegen alle Anfechtung. Ausdrücklich verwirft er die vielfach subtilen scholastischen Distinktionen, welche die in irdischen Umständen zustande kommende realis praesentia einsichtig machen sollen, wie die Lehre von der concomitantia und der transsubstantiatio. Die subjektiv-gläubige Annahme der Sündenvergebung und das Gottvertrauen stehen mehr im Vordergrund als das objektive sakramentale Geschehen.[9] Die Einsetzungsworte werden eher als auf die menschliche Existenz hin gerichtete Erlösungsbotschaft, als auf die Elemente hin gerichtete Konsekrationsworte angesehen.[10]

Die Gaben von Leib und Blut sind wie Siegel an der testamentarischen Erlösungsurkunde. Sie werden dem Verkündigungswort zur Bekräftigung beigefügt und haben deshalb eine sekundäre Bedeutung für die Stärkung des Glaubens.

Es ist deutlich, daß diese Schau Luthers viele Züge mit der Calvins gemeinsam hat, wenn sie sich auch hinsichtlich der Instrumentalität von Wein und Brot unterscheiden. Calvin wird hinsichtlich der Heilsgarantie durch die sakramentalen Zeichen zurückhaltender sein.[11] Luther kann, im Geiste Calvins sprechend, sagen, daß die kerygmatische Botschaft der Einsetzungsworte wichtiger ist als das, was Luther «das Sakrament» nennt.[12] Weiterhin verteidigt Luther ebenso selbstverständlich die praedicatio identica: das Brot *ist* der Leib des Herrn[13]. Dann weist er ausdrücklich die ausschließlich noetisch-symbolische Erklärung ab: das Brot *bedeutet* den Leib des Herrn. Dafür beruft er sich mit schlichter Hartnäckigkeit immer wieder auf den Buchstaben des Bibeltexts der Einsetzungsworte. Zugleich leugnet er dann, daß das Essen des Leibes Christi allein nur die Einverleibung in den mystischen Leib der Kirche bedeuten wolle.[14]

In der Polemik mit seinen spiritualistischen Gegnern wie Karlstadt, Oecolampadius und Zwingli wird Luther dazu geführt, von seiner einfachen und direkten Heilsverkündigung Abstand zu nehmen. Zur Verteidigung seines sakramentalen Realismus' geht er zu scholastischen Unterscheidungen und zur Terminologie seiner Zeit über, welche die Grenzen des theologisch Zulässigen manchmal überschreiten.[15]

Da Luther sich in seiner späteren Periode durch die einseitige Problemstellung seiner Gegner bestimmen lassen muß, hat er die größte Mühe, eine ausgewogene Auffassung vom Verhältnis zwischen Verkündigungs- und Sakramententheologie aufzubauen. Es wird aber Luther immer kennzeichnen, daß er die besondere Heilsanwesenheit des Herrn eng mit der eucharistischen Feier von Brot und Wein verbindet. Dabei sieht er, auf der Linie einer inkarnatorischen Christologie und Ekklesiologie,[16] das gesamte Heilsgebäude in sakramentalem Licht. Dies fällt vor allem in seinen großen Abendmahlsschriften auf. Auch wenn Luther in seinen späteren Jahren zu begrifflich exakten Unterscheidungen übergehen muß, welche einen statischen und dinglichen Eindruck machen, bleibt er doch im wesentlichen ein personalistisch und heilsdynamisch denkender Gläubige. Diese Entdeckung ist für einen Abendmahlskonsens von großer Bedeutung. Alle Gesichtspunkte des Abendmahls kommen bei Luther irgendwie zur Sprache und werden auf die eine oder andere Weise gewürdigt. Doch geschieht dies meistens bei einer polemischen und somit einseitigen Stellungnahme, selten in zusammenhängender Darstellung. Seine Lehre wurde nicht Gemeingut der Reformation. Wie Luther zwischen sich und seinen Gegnern scharfe Grenzen zog, so tat dies auch die lutherische Orthodoxie. Sie beruft sich im Disput mit Calvin und den späteren Calvinisten auf die sakramentale Terminologie des späteren Luther, wodurch sie die Scheidung versteifte. Aber auch im heutigen Luthertum entstand eine Kluft zwischen jenen, die sich auf den «urreformatorischen» jungen Luther berufen, und jenen, die auch die spätere Entwicklung Luthers berücksichtigen wollen. Wer sich am jungen Luther orientiert, der seine Theologie in der Polemik gegen die Katholiken entwickelt, hat meist Mühe mit der sakramentalen katholischen Denkweise in weiterem Sinn. Zu ihnen gehören Vertreter der sogenannten kerygmatischen Theologie, zu welchen als die markantesten die Exegeten und Dogmatiker aus der Schule R. Bultmanns in ihren vielen Schattierungen gehören.[17] Zu ihrer existentialistischen Bibelinterpretation und Ausdeutung menschlicher Existenz berufen sie sich auf die Rechtfertigungslehre Luthers, welche in seiner Anfangsperiode am schärfsten zum Ausdruck kommt. Darin ist nicht viel Raum für objektive Gegebenheiten von Sakrament, Amt und Kirche als Institut. Dem steht das konfessionelle Luthertum gegenüber, das – vor allem bei den hochkirchlichen Richtungen – sich stark mit den Bekenntnisschriften verbunden fühlt und dem kirchlichen Amt, der Liturgie und Gemeindebildung große Aufmerksamkeit widmet. Diese Auffassung wird auf eine inhaltlich interessierte Exegese, biblische und systematische Theologie gegründet.[18]

Diese zwei stark divergierenden Linien im Denken Luthers haben eingreifende Folgen für die Predigt und das kirchliche Leben, so daß der Widerstand aus den traditionsgebundenen Gemeinden gegen die «Neuerer» verständlich wird. Doch wird eine unterschiedslose Abweisung der kerygmatischen Theologie den autochton-christlichen Werten, die in ihr zum Ausdruck kommen, nicht gerecht. Das mag erkennbar werden aus den Impulsen, die mit aus dieser Theologie erwuchsen und die zur Wiederentdeckung des christlichen Auftrags in der Welt führten. Es entstand eine «Theologie der Welt» in einer Schule, die in einem paradoxen Radikalismus Luthers Rechtfertigungslehre mit ihrer Verwerfung der «guten Werke» vertritt. Diese Gegensätze kamen symptomatisch bei den Arnoldshainer Gesprächen über das Abendmahl zum Ausdruck.

3. Der Standort des calvinistischen Christentums

Es ist schwer, die Reformation calvinischer Prägung gegenüber der komplizierten lutherischen Situation festzulegen. Dies gilt umso mehr, als der heutige Calvinismus in mehrere Richtungen auseinandergeht. Man kann auf jeden Fall nicht sagen, daß *das* Luthertum *dem* Calvinismus gegenüberstehe, wenn auch beide durch ihre eigene Geisteshaltung gekennzeichnet werden. So hat Karl Barth, in dessen calvinistisch orientierter Theologie die Spekulation über Kirche, Amt und Sakrament wachsenden Raum einnahmen, großen Einfluß auf gewisse Teile des «konfessionellen» Luthertums ausgeübt. Dies gilt selbstverständlich für die «unierten Landeskirchen», die sowohl Bekenntnisschriften lutherischer wie auch calvinistischer Prägung folgen. Auch in der Stellungnahme gegen die Bultmannanhänger fand das Luthertum in Barth einen Helfer.

Dabei kennt man im heutigen Calvinismus kleine aber wichtige hochkirchliche Gruppen, für die die Zeitschrift «Verbum Caro» und die Bruderschaft von Taizé ausgesprochene Exponenten sind. Sie stehen in ihrem Interesse für Amt, Sakrament und Liturgie nicht hinter dem hochkirchlichen Luthertum zurück.[19] Dies alles bedeutet für das heutige innerreformatorische Gespräch über das Abendmahl, daß die kirchliche Situation theologisch vollkommen anders geworden ist, als sie in der ersten Zeit der Reformation gewesen war, da sich Lutheraner und Calvinisten an scharf gezogenen Grenzen einander gegenüber standen. Es erhebt sich die Frage, ob jetzt die Möglichkeiten für einen Abendmahlskonsens größer sind als früher. Dazu ist nun das Zurückgehen auf die urchristliche Situation mittels der modernen Exegese ein wichtiger Weg, der uns ebenfalls durch die Arnoldshainer Gespräche gezeigt wurde.

4. Ökumenische Möglichkeiten durch eine biblische Neuorientierung

Der reformatorische Abendmahlsstreit richtete sich beim kritischen Fragen nach der Rechtgläubigkeit der Gegner in fataler Ausschließlichkeit eher auf eine bis in Einzelheiten gehende theologische Formulierung der Struktur, als auf die Funktion der realis praesentia. Zwingli gab dabei eine klar abweisende Antwort auf die lutherischen Festlegungen von praedicatio identica, manducatio oralis, manducatio impiorum und der praesentia localis. Calvin und seine Anhänger befürworteten den Terminus der praesentia realis, wobei sie jedoch die Gegenwart des Herrn als «in virtute Spiritus Sancti» betrachteten, da der Herr nur im Himmel leiblich anwesend war. Dieses articulum extra calvinisticum war für Lutheraner und Katholiken das ausschlaggebende Argument für die Abweisung der calvinistischen Lehre, als zu spiritualistisch. Jedes Gespräch, das mit dieser statischen und historisch belasteten Terminologie einsetzt, scheint apriori zur Unfruchtbarkeit verurteilt zu sein, da diese Problemstellung weder an den Kern der biblischen Botschaft, noch beim heutigen gläubigen Denken anknüpft. Auf jeden Fall ist es klar, daß diese Problematik erst bei genauerer theologischer Spekulation ins Blickfeld genommen werden kann. Daher wird verständlich, daß man bei den Arnoldshainer Gesprächen – einer der wenigen mutigen modernen Versuche über einen Konsens in der Abendmahlslehre sogar zu einer Abendmahlsgemeinschaft zu kommen – auf die heutigen Ergebnisse der Exegese bezüglich einer biblischen Eucharistielehre zurückgriff. Mit dem Blick auf die Ergebnisse der Formgeschichte, die den Blick öffnete für die beträchtliche theologische Entfaltung der Botschaft Jesu durch die urchristlichen Gemeinden und ihre Schriftsteller, stehen mehrere protestantische Exegeten der Möglichkeit den originalen Zusammenhang, Form und Absicht von Jesu Einsetzung festzustellen, skeptisch gegenüber.[20] So ist es für viele eine offene Frage, ob der Rahmen des Letzten Abendmahls wirklich ein jüdisches Paschamahl gewesen war. Ausgehend vom dynamischen jüdischen Heilsdenken, das wir bei Jesus voraussetzen müssen, weist man ferner die Möglichkeit des statisch-konstatierenden *Ist*, die praedicatio identica, ab. Bei Jesus unterstellt man eher eine Parabelhandlung. Dem steht jedoch entgegen, daß dieselben Exegeten bei den griechisch schreibenden und denkenden Evangelisten eine Betonung der heilswirksamen Anwesenheit des Herrn im offiziell-kirchlichen Geschehen der Eucharistie erkennen. Die Redaktion der Einsetzungsworte wird überdies in hohem Maße durch die liturgischen Texte der Gemeinden bestimmt, mit denen die Verfasser sich verbunden wußten.[21] Die Instrumentalität von Brot und Wein erhält bei den verschiedenen Verfassern eine verschiedene Betonung, nimmt aber bei allen einen wichtigen Platz ein. Neben gemeinsamen Gedanken beleuchten die einzelnen Schreiber mehr oder weniger in eigener Weise bestimmte Aspekte der Eucharistie. So tritt bei Paulus und Lukas die eschatologische Dimen-

sion, bei Matthäus und Markus der Opfergedanke besonders hervor.

Es gibt Exegeten, die in einseitiger «Entdekkungsfreude» die auseinandergehenden Aspekte und Betonungen zu Widersprüchen radikalisieren möchten.[22] Unter Berufung auf die Urkirche werden sie einem Lehrkonsens in unserer heutigen Kirchensituation keinen großen Wert beimessen. Aber auch jene Exegeten, die aus guten Gründen einer synthetischen Auffassung beipflichten, müssen zugeben, daß die heutige bibeltheologische Situation die traditionelle Berufung auf die Bibeltexte für ein Festhalten an den alt-reformatorischen Gegensätzen in ihrer einfachen Form nicht rechtfertigen kann. Auf lutherischer und katholischer Seite wächst die Einsicht, daß man die realis praesentia weniger im Licht der praedicatio identica sehen muß, um von daher das proprium sacramenti zu bestimmen. Das Abendmahl muß von seinem organischen Ort im ekklesiologischen Zusammenhang gesehen und erklärt werden, in welchem der Herr der Kirche in Verkündigung und zwischenmenschlicher Beziehung immer schon heilswirksam gegenwärtig ist. Bei den Calvinisten nimmt das Gefühl dafür zu, daß die Heilsinstrumentalität der irdischen Gaben und Strukturen bei der ältesten Kirche doch einen größeren Nachdruck erhielt als die calvinistische Orthodoxie wahr haben wollte, und daß die altchristliche Pneumatologie dazu nicht in Widerstreit stand. Eine Einsicht, die vielleicht noch wichtiger zu nehmen ist: gemäß den biblischen Gegebenheiten war die sakramentale Liturgie wichtiger als in den meisten Kirchen calvinischer Prägung heute. Ein biblisch geleitetes theologisches Denken bietet neue Gesprächsmöglichkeiten zwischen verschiedenen lutherischen und calvinischen Kirchen, wenngleich sie durch jahrhundertelange getrennte Entwicklung in einem verschiedenen Denk- und Gefühlsklima leben. Ein Abendmahlskonsens wird hier kein Zeichen von Einförmigkeit sein und wird dies auch nicht beabsichtigen. Dies wurde mehreremale nachdrücklich geäußert.[23] Die Orientierung an der Bibel brachte eine Differenzierung ins Blickfeld, welche für heute eine Verschiedenheit rechtfertigt, wenn nur diese Verschiedenheit sich nicht zu einer radikalen Gegensätzlichkeit verhärtet.

5. Übereinstimmung in den Hauptpunkten

Um der Abendmahlsfeier im kirchlichen Leben einen zentralen Ort einräumen zu können, ist ein Bekenntnis zu dessen Einsetzung in kultischem Sinn durch Jesus Christus selbst notwendig. Ein besonderes Erfülltsein der Eucharistie durch Zeichencharakter und Heilswert kann nur auf einen besonderen Einsetzungsakt durch den Gottmenschen gegründet werden, wie dies das Neue Testament deutlich nahelegt. Wenn man die Einsetzung oder den Beginn dieses Kults dem schöpferischen Einfallsreichtum des Urchristentums zuschreibt, dann wird man leicht geneigt sein, seinen Zeichenwert auf einen noetisch-symbolischen Charakter zu beschränken. Dann spielt, wenn auch unausgesprochen, das alte Dilemma zwischen dem *significat* und dem *ist* nur im Hintergrund eine Rolle. In der calvinistischen und mehr noch in der lutherischen Tradition finden sich Gruppen, die dem theologischen Denken über den sakramentalen Kult und seinem liturgischen Erleben große Aufmerksamkeit widmen. Sie werden jedoch ihren Einfluß nicht leicht durchsetzen können, da in breiten Schichten der reformatorischen Kirchen Sakrament und Liturgie eine sekundäre Stelle in Denken und Leben einnehmen. Es ist z. B. auffallend, wie wenig Gefühl und Gespür man bei modernen protestantischen Exegeten entdeckt, wenn es darum geht, die überreichen Gegebenheiten hinsichtlich des alttestamentlichen kultischen Gefühlserlebens bei der Paschafeier zur Erklärung des Letzten Abendmahls gelten zu lassen. Dies war eine der Ursachen dafür, daß bei den Arnoldshainer Gesprächen das Thema repraesentatio und Opfer nicht einmal zur Sprache kam, als hätte diese Denkwelt dem Juden Jesus fremd sein können.[24] Es ist für die gesamte christliche Ökumene ein wichtiges Erbgut aus der Reformation, daß man das Sakrament in der Linie der Heilsverkündigung sieht und dadurch den personalistischen und heilsdynamischen Aspekt der sakramentalen Feier unterstreichen kann. Es bedeutet schon einen Gewinn für das Suchen nach einem Abendmahlskonsens, wenn man die sakramentale Feier als den Höhepunkt der Heilsverkündigung und -mitteilung bekennen kann, was vielfach der Fall ist. Für eine wirklich tief fundierte Interkommunion aber werden noch mehrere andere Dimensionen in der Bestimmung des proprium sacramentale ins Auge gefaßt werden müssen.

Das heutige Abendmahlsgespräch richtet besondere Aufmerksamkeit auf die eschatologische und ekklesiologische Dimension der Abendmahlsfeier.[25] Vor allem die Verbindung dieser beiden Aspekte bedeutet eine wichtige Überwindung der alten reformatorischen Einstellung. Christus han-

delt als Herr der Kirche durch seine Gemeinde und lädt die Seinen zur Abendmahlstafel. Dadurch formt er auf besondere Weise seine Kirche, und in dieser Feier tritt die Kirche als die endgültige eschatologische Heilsgemeinschaft jetzt schon ins Licht.[26] Das Durchdenken dieser Glaubenswahrheit ist von großer ökumenischer Bedeutung, da es mit einer bestimmten reformatorischen Theologie von der unsichtbaren Kirche der wahren Gläubigen bricht. Hier wird auch der Unterschied zwischen Wort- und Sakramentsgottesdienst in engerem Sinn deutlich. Die evangelische Verkündigung wendet sich an die schon Glaubenden und die noch nicht Glaubenden, an die Geheiligten und an die Sünder. Das sich anbietende Wort Gottes bewirkt im begnadeten Hörer den Glauben schöpferisch, jedoch in der Weise eines Anrufs, einer Einladung. Es wird dabei nicht konkret und sichtbar deutlich, ob die Predigt ihr Ziel erreichte und die Hörer das angebotene Heil mit ihrem ganzen Wesen annahmen. Die kirchlichen Grenzen bleiben bei der Predigt in gewissem Sinn unbestimmt und unsichtbar.

Demgegenüber setzen jene, die der Einladung zur eucharistischen Tischgemeinschaft Folge leisten, das konkret feststellbare Zeichen, daß sie die Heilsverkündigung in all ihren Folgen vertikal und horizontal annehmen als den Kontakt mit Gott durch das Heilsinstrument Kirche. In der sakramentalen Feier kommt der Aspekt der Heilsannahme neben dem Aspekt des Heilsangebots stark zum Ausdruck. Die Kraft und das Ziel der Heilsverkündigung kommt in der sakramentalen Abendmahlsfeier in höchster und konkretester Form zum Ausdruck und zur Verwirklichung. Die eschatologische Heilsgemeinschaft des Volkes Gottes wird in denen, die zum Abendmahl hinzutreten, sichtbar.

Innerhalb der reformatorischen Kirchen sieht man die Folgerungen, welche aus dieser ekklesiologisch-eschatologischen Theologie sich ergeben. Diese Theologie wendet sich u.a. gegen ein Meiden des Abendmahls, welche sich auf calvinistischer Seite auf eine übertriebene, jetzt aber im allgemeinen sehr gemilderte Praedestinationslehre gründete. Wenn man dabei mehr auf die Einladung des Herrn der Kirche achtet als auf die eigene Beurteilung seiner Wahrheit, kann die Reformation hoffen, zu einem intensiveren Erleben dieses Sakraments zu gelangen. Dies kommt in der letzten Arnoldshainer These zum Ausdruck: «Weil der Herr reich ist für alle, die ihn anrufen, werden alle Glieder seiner Gemeinde zum Tisch des Herrn eingeladen. Und allen die nach Gottes Gerechtigkeit verlangen, wird die Vergebung der Sünden verheißen.»[27]

Als dritter Gewinnzuwachs gegenüber der alten reformatorischen Diskussion muß die Pneumatologie der heutigen protestantischen Theologie genannt werden. Gegen Luthers Bekenntnis zur Anwesenheit des Herrn im Abendmahl setzten die Calvinisten als Gegensatz neben ein Bekenntnis des abstrusen «extra calvinisticum» (Christus ist mit seiner Menschheit nur im Himmel) eine Gegenwart des Herrn im Hl. Geist. Als Antwort auf diese unrichtige Problemstellung hoben lutherische Theologen hervor, daß auf jeden Fall Luther das Wirklichwerden des Abendmahls nicht ausschließlich «christologisch» betrachtete, um eventuell die Zuwendung der Früchte des Abendmahls auch der Wirkung des Hl. Geistes zuzuschreiben. Man vergißt zu oft, wie zentral bei Luther die Einsicht steht, daß wir durch die Wirkung des Hl. Geistes in Wort und Sakrament mit dem historischen Heilsgeschehen in Verbindung gebracht werden. Seine gesamte Schau der existentiellen Heilsannahme ist darauf aufgebaut. Aber der Hl. Geist steht bei Luther stark im Dienst des Christus, seine Pneumatologie ist eine Funktion der Christologie und steht mit ihr in Übereinstimmung.[28]

Andererseits beginnen calvinistische Theologen zu erkennen, daß es eine voreingenommene und unbiblische Theologie wäre, wenn man sozusagen eine anti-inkarnatorische Theologie aufbaute mit dem Ziel, Gottes Freiheit und Oberhoheit zu bewahren.[29] Dann könnte man in keiner Weise das Heil in der Kirche oder in offiziellen sakramentalen Handlungen gewährleistet sehen, wenn dabei der Hl. Geist der unsichere Faktor wäre. Mit Recht kritisiert ein Calvinist an der katholischen Konsekrationsliturgie das Fehlen der Epiklese, weil dadurch ein wesentlicher Teil des sakramentalen Geschehens nicht bekannt wird. Mit Recht sind sie mit der mageren Antwort nicht zufrieden, daß ja durch die Weglassung – wogegen die östliche Orthodoxie ebenso gerechtfertigte Einwände hat – die Konsekration nicht «ungültig» werde. Die calvinistischen Theologen scheinen dagegen, was für ihr ganzes Glaubens- und Denkklima kennzeichnend ist, durch eine Betonung der pneumatologischen Epiklese die Aufmerksamkeit von der Konsekration der Elemente ablenken zu wollen. Womit doch eigentlich wieder das von allen beabsichtigte Bekenntnis abgelegt werden will, daß eine nur objektive, jedoch vom Menschen nicht angenommene Anwesenheit des Herrn im Grunde keine Heilsanwesenheit des

Herrn ist. Von seinem Realismus her kann der Lutheraner dann konkreter den Herrn als Richter in einer derartigen sakramentalen Notsituation bekennen. Je weniger einer calvinistischen Richtung eine antithetische Pneumatologie unterstellt werden muß, desto mehr kann von einem Konsens gesprochen werden. Bei aller Verschiedenheit im Denkklima kommt man hier einander näher als in der ersten Zeit der Reformation. Als größter Gewinn bei der heutigen Diskussion über das Abendmahl darf schließlich gelten, daß die traditionelle Testfrage – welche Rolle spielen Brot und Wein bei der eucharistischen Heilsmitteilung – erst im großen Rahmen einer Sakramentstheologie, und somit erst in zweiter Linie, gestellt werden kann. Eine parallele Sehensweise kann man auch auf katholischer Seite in Entstehung beobachten, so daß hier sogar ein ökumenisches Gespräch auf breiter Grundlage, bei dem auch die katholischen Kirchen beteiligt sind, geführt werden kann. Ein unverdächtig reformatorischer Theologe wie Helmuth Gollwitzer, der maßgeblich an der Formulierung der Arnoldshainer Thesen beteiligt war, ist der Meinung, daß die Thesen wesentlich an Tiefe gewonnen hätten, wäre ernstlich auf die heutige katholische Theologie gehört worden. Es hatte jahrhundertelang den Anschein – und in weiten Kreisen der Gläubigen herrscht noch diese Ansicht – als ob eine realistische Theologie um das *Wie* der realis praesentia als hinreichender Gradmesser gelten könnte, um die Orthodoxie des Glaubens an die Hl. Eucharistie zu messen. Bei einer realistischen Betrachtungsweise können aber so viele Dimensionen im Sakrament außer acht gelassen werden, daß eine solche Abendmahlstheologie als überaus arm bezeichnet werden muß. Dabei vermißt man oft eine genügende Unterscheidung zwischen dem Kirchenbekenntnis oder Dogma und weiterer theologischer Spekulation, während die Kirche letztlich doch immer eine großzügige Freiheit offen ließ.

Deshalb kann in unserer Zeit ein viele Seiten befriedigender Abendmahlskonsens formuliert werden, in welchem weniger über das *wie* der realis praesentia etwas ausgesagt wird, in welchem jedoch andere Dimensionen – die überdies nach der neutestamentlichen Exegese in der Bibel besser fundiert sind und somit auch in der alten Kirche erlebt wurden – besser zu ihrem Recht kommen. Wenn man diese Dimensionen der Inkarnation, der Ekklesiologie und einer Pneumatologie wirklich ernst nimmt, kann das Heilswirken des Herrn mehr hervortreten und die realis praesentia von da her eine größere Betonung erfahren.

Diese Überlegung läßt uns vorsichtig sein bei kritischer Überprüfung des theologischen Denkens über die realis praesentia und der Rolle der Abendmahlsgaben von Brot und Wein. Wenngleich wir mit der komplizierten, ja nebelhaften Formulierung der vierten Arnoldshainer These, die davon handelt, nicht glücklich sind, so müssen wir doch anerkennen, daß der Kern des Glaubens an das Abendmahl darin zum Ausdruck kommt, indem man daran festhält, daß der Empfänger des Abendmahls unter den in der liturgischen Feier gegebenen Gaben von Brot und Wein den Herrn empfängt. Brot und Wein, welche zuvor rein physisch und biologisch wirksam waren, bekommen jetzt wesentlich eine Funktion in der Ebene des Glaubens zur Erlösung und Heiligung. Sie erhalten eine völlig andere Zielrichtung und Bedeutung, welche in der heutigen katholischen Theologie mit Transfinalisation und Transsignifikation angedeutet wird. Wenn der Herr durch seine schöpferische Macht sich mit den Gaben von Brot und Wein identifiziert und sich so unter den Gaben von Brot und Wein schenkt, sind Brot und Wein nicht mehr dasselbe wie zuvor. Sie sind funktional wesentlich über sich selbst hinausgehoben, so daß die Aufmerksamkeit beim Empfangen des Abendmahls ganz auf den sich zur Erlösung schenkenden Herrn gerichtet ist.

Die heutigen Denkversuche in der kath. Theologie in bezug auf die Eucharistie gehen somit parallel zu den reformatorischen Bemühungen um einen Lehrkonsens. Sie haben den personalen und dynamischen Zug gemeinsam, der recht unterschieden ist von einem früheren Stadium eines statisch-konstatierenden theologischen Denkens. Wenn man hier dem katholischen Denken Freiheit einräumt, dann soll man dies auch der reformatorischen Seite zugestehen. Dies hat wieder Folgen für ein Gespräch über die Eucharistie auf breiter Grundlage zwischen den reformatorischen und katholischen Kirchen des Westens und des Ostens. Schwierigkeiten erheben sich hier jedoch in der Ebene der ekklesiologischen Strukturen.

6. Ekklesiologische Betrachtungsweisen

Das theologische Gespräch über das Abendmahl innerhalb der reformatorischen Kirchen, wie wir es bis jetzt verfolgten, wird geführt, um zu einer Abendmahlsgemeinschaft oder einer Interkommunion zu kommen. Eine Übereinstimmung in der

Abendmahlslehre aber ist nach vielen, z. B. nach der VELKD, noch keine hinreichende Voraussetzung für eine Interkommunion, da man außerdem noch wichtige Unterschiede in der Glaubensauffassung feststellen kann. Die Abendmahlsgemeinschaft muß nach der alten Kirche und auch der Reformation Zeichen und Widerspiegelung der Kirchengemeinschaft sein, wozu neben der Gemeinschaft in Taufe und Abendmahl auch eine gemeinsame Verkündigung gehört. Je nachdem man sich an ein Bekenntnis oder an Bekenntnisschriften gebunden fühlt, wird man je eine offenere oder abgegrenztere Interkommunion vertreten. Die Konferenz von Faith and Order in Lund 1952 stellte eine brauchbare Skala von Möglichkeiten auf.[30]

Doch wenn man beim Streben nach einer Kirchengemeinschaft auch mit dem Gespräch über das Abendmahl beginnt, darf man bedenken, daß ja dabei alle Aspekte des Glaubens zur Sprache kommen. Denn die Eucharistiefeier ist Kern und Höhepunkt kirchlichen Glaubenserlebens. Hier sind Christologie, Ekklesiologie, Pneumatologie und die Struktur des Amtes mit einbezogen. Die Eucharistiefeier ist in der Tat Zeichen einer real vorhandenen Kirchengemeinschaft. Eine Feier ohne Glaubensgemeinschaft würde das eucharistische Zeichen zur Unwahrhaftigkeit machen.

Für das Gottesvolk, das auf dem Wege ist und seine Einheit noch sucht, hat das Abendmahl auch eine instrumentale Funktion bei weiterer Verwirklichung der im Prinzip schon vorhandenen kirchlichen Einheit. Wir können bei der Abendmahlsfeier niemals eine vollkommene Einheit voraussetzen. Als sakramentales Geschehen steht es in der Spannung des konstatierenden Indikativs und des paränetischen Imperativs. Dann aber erhebt sich bei der gebrochenen Gestalt der reformatorischen Kirchen die sehr praktische Frage, in welchem Maß muß kirchliche Einheit vorausgesetzt und festgestellt werden, bevor man zu gemeinschaftlicher Abendmahlsfeier übergehen darf. Die Beantwortung dieser Frage hängt zum großen Teil von der Beurteilung der indikativen und imperativen Funktion des Abendmahls ab.

Im Gegensatz zur polemisch bestimmten Zeit der Reformation muß unsere heutige kirchliche Situation als ökumenisch gekennzeichnet werden. Gegenwärtig steht das Suchen nach und das Feststellen von christlicher Einheit im Vordergrund. Bei allen Unterschieden erkennen wir unsere Einheit in und um Christus.[31]

Bedeutende protestantische Theologen betonen, daß wir diese vorhandene Einheit nicht erst organisatorisch zum Ausdruck zu bringen brauchen, bevor wir an der gleichen Tafel des Herrn teilnehmen. So vertritt die Schwedische Lutherische Kirche die offene Kommunion für viele Kirchen bei minimalen Forderungen an einen Lehrkonsens, sogar für Baptisten, Methodisten und für die Schottische Kirche. Mit den Anglikanern stehen sie in Interkommunion. In Holland praktizieren die Hervormde und lutherischen Kirchen die offene Kommunion seit dem Konsens über das Abendmahl von 1956, wobei jedoch im Gegensatz zu den Arnoldshainer Thesen die Lehrgegensätze deutlich herausgestellt werden.

In Deutschland übte man praktisch schon lange Zeit die offene Kommunion, obwohl diese nicht durch offizielle kirchliche Absprachen gerechtfertigt wurde. Seitdem die konfessionellen Grenzen nicht mehr mit den Landesgrenzen zusammenfallen, wurde die Ausübung der Lehrzucht zur Unmöglichkeit. Dazu kommt noch die unüberschaubare Lage in den großen Gemeinden der Städte. Es gereicht der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Ehre, daß man es nicht bei dieser notgedrungenen «begrenzten offenen Kommunion» belassen wollte, sondern über den schwierigen Weg eines offiziell-kirchlichen Gesprächs über die Lehre zu einer Abendmahlsgemeinschaft zu kommen versucht. So weit ist es jedoch noch nicht. Die Arnoldshainer Thesen sind praktisch nur ein Studienentwurf, der im Auftrag der EKD, dem föderativen Bund der deutschen Landeskirchen, zusammengestellt wurde. Eine zweite Kommission von Vertretern lutherischer, calvinistischer und «unierter» Landeskirchen beriet sich von 1963–1965 darüber, ob und in welchem Maße der Entwurf von Arnoldshain eine Abendmahlsgemeinschaft legitimieren könne. Die Kommission schien der Meinung zu sein, daß man zu einer Interkommunion ohne Interzelebration übergehen könne. Soll diese Empfehlung Rechtsgültigkeit erhalten, dann muß sich jede Landeskirche damit einverstanden erklären. Dazu wurde der Leitung jeder Landeskirche folgende Neufassung des Artikels 4,4 der Grundordnung der EKD zur Begutachtung vorgelegt: «In allen der Evang. Kirche in Deutschland angeschlossenen Kirchen steht die Teilnahme am Abendmahl, das sie in Treue zu ihrem Bekenntnis feiern, auch den Gliedern eines anderen innerhalb der Evang. Kirche von Deutschland gültigen Bekenntnisses offen. Die rechtliche Kirchengliedschaft und die rechtlichen Bestimmungen der ein-

zelnen Kirchen hinsichtlich der Kirchenzucht bleiben davon unberührt.»[32]

Es ist zu hoffen, daß der schwierige Weg, den die Evang. Kirche in Deutschland unter großem Wagnis zu einer theologisch vertretbaren Abendmahlsgemeinschaft folgte, die anderen Kirchen nicht abschrecken werde, denselben Versuch zu unternehmen. Die veränderte kirchliche Situation macht eine andere kirchliche Einheit zur Vorbedingung einer Interkommunion, als es in der alten Kirche der Fall war. Zurückhaltung bezüglich einer Abendmahlsgemeinschaft, die zur full communion führt, wird für die Kirchen ein Ansporn sein, nach einer völligen kirchlichen Gemeinschaft in Denken und Leben nach dem Geiste Christi zu streben. Dies schließt eine Vielfalt des kirchlichen Denkens und Lebens nicht aus, wie das frühe Christentum lehrt, auch nicht hinsichtlich der Lehre von der Eucharistie. Doch darf es keine Vielfalt mit radikalen Gegensätzen sein.

Das protestantische «Abendmahlsexperiment» bedeutet auch für die katholische Kirche einen Anruf. Das katholische Denken über eine unvollkommene communio im Zusammenhang mit einer unvollkommenen, jedoch echten kirchlichen Glaubenseinheit, ist erst noch im Anfangsstadium. Auch im katholischen Bereich werden Wünsche und Versuche lebendig, welche die Amtsträger und Theologen zu neuer und ernster Besinnung zwingen müssen, wobei sie sich für eine Negation nicht einfach auf eine frühchristliche Vergangenheit berufen können. Im Dekret über die kath. Kirchen des Ostens wird die gegenseitige Kommunion in allgemeinen Ausdrücken den römischen und ostkatholischen Gläubigen zugestanden.[33] Dies kann für das theologische Denken und das praktische kirchliche Leben Folgen haben. Hier wird eine unvollkommene sakramentale Gemeinschaft, die für die Taufe schon immer galt, auch für die Eucharistie anerkannt als Ausdruck einer zwar unvollkommenen, jedoch wahren Kirchengemeinschaft und Kirchenanerkennung. Wenn man die protestantischen Kirchengemeinschaften – in welcher Form auch immer – als Kirche anerkennt, und das VAT. II. war dazu auf dem Weg, sollte dies nicht nach einer gelegentlichen und unvollkommenen, «begrenzten offenen Kommunion» rufen?

Ökumenische Konsequenzen sollten gerade auf katholischer Seite im sakramentalen Bereich durchdacht werden.

[1] H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche: Die Zeit der Kirche (Freiburg i. Br. [2]1958) 244–264.

[2] Für die Niederlande: Bisschoppelijke richtlijnen over grenzen en mogelijkheden van godsdienstige gemeenschap tussen katholieken en protestanten (22. November 1961) 13: «Daß man nicht beim minimal Wünschbaren stehen bleiben kann, ergibt sich wohl aus der ökumenischen Dynamik. Es kann somit darin ein Fortschritt stattfinden, wie auch im Verhältnis der christlichen Kirchen in der ganzen Welt. Große Vorsicht und Weisheit müssen aber diesen Fortschritt bestimmen».

[3] L. Villette, Foi et sacrement = Travaux de l'Institut Catholique de Paris 5 (Paris 1959).

[4] Für die protestantische kirchl. Situation in Deutschland: H. Brunotte, Die Evangelische Kirche in Deutschland (Hannover 1959). Die EKD ist ein föderativer Bund von 28 Landeskirchen, von denen 13 lutherisch, 2 reformiert und 12 uniert (mit einer Kombination von lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften).

[5] W. Boelens, Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen = Van Gorcum's Theologische Bibliothek 37 (Assen 1964). Der Text der acht Thesen aaO. 50–56; ausführl. Literaturangabe aaO. 369–386. Die wichtigsten Kommissionsmitglieder waren: G. Bornkamm, J. Jeremias, E. Käsemann, K. G. Kuhn, E. Michel, A. Oepke, E. Schweitzer, E. Bizer, W. v. Loewenich, E. Wolf. E. Sommerlath, W. Kreck, H. Gollwitzer, P. Brunner, H. Iwans, H. Vogel, E. Schlink, F. Delekat, Bischof H. Meyer, W. Niesel.

[6] C. Mönnich und G. van Niftrik, Hervormd-Luthers Gesprek over het Avondmaal (Nijkerk 1958).

[7] Den Vorschlag zur Änderung des Artikels 4,4 der Grundordnung der EKD findet man in Luth. Monatsheft. 5 (1966) 204–206. Einen Bericht über die Tätigkeit dieser zweiten Abendmahlskommission aaO. 243–246. Die betreffenden Referate waren während der Redaktion dieses Beitrags noch nicht zur Veröffentlichung freigegeben.

[8] Die Positionen der wichtigsten Vertreter werden mit Luther konfrontiert in W. Boelens aaO. 118–253. Der linksradikale Flügel, der sich auf den jungen Luther beruft, steht stark unter dem Einfluß der Theologie R. Bultmanns. Der rechte, oder das konfessionelle Luthertum wird vor allem durch die bei der VELKD angeschlossenen luth. Landeskirchen vertreten.

[9] WA 10/III, 48, 31–49.

[10] WA 6357, 10–12; 18.

[11] WA 6, 230, 23–25.

[12] WA 11/I, 432,21–30.

[13] WA 11/I, 434, 5–16.

[14] WA 11/I, 437, 14–20.

[15] WA 26, 442, 39–443, 2

[16] WA 18, 181, 19–22.

[17] Z. B. G. Ebeling, E. Fuchs, E. Käsemann.

[18] Vertreter der streng konfessionellen Lutheraner sind H. Sasse und E. Sommerlath, ebenso die Evangelical Lutheran Synodical Conference. Offener denkende Lutheraner sind z. B. P. Brunner, P. Meinhold und E. Kinder, an welche sich zum großen Teil die Evangel. Michaelsbruderschaft und die der VELKD angeschlossenen luth. Kirchen anschließen. Eine Mittelposition wird z. B. von E. Schlink und P. Althaus eingenommen. Die gleiche Situation findet man in den skandinavischen Ländern. In Schweden ist die hochkirchliche Richtung vor allem in Uppsala, der linke Flügel in Lund vertreten. Bei dieser Konstellation ist die heutige Lutherforschung eine wichtige, aber auch schwierige Angelegenheit. Eine beachtenswerte Sammlung offizieller lutherischer Stellungnahmen bezüglich der Abendmahlsgemeinschaft in Europa und Nordamerika: V. Vajta (Hrsg.), Kirche und Abendmahl (Berlin 1963).

[19] Kennzeichnend für die Abendmahlslehre: M. Thurian, L'Eucharistie (Neuchâtel-Paris 1959) (deutsch: Mainz 1963); R. Boon, Offer, Priesterschap en Reformatie (Nijkerk 1966). J. Plooij, De Mysterieleer van Odo Casel (Zwolle 1964).

[20] Ein vortrefflicher und ausgewogener Versuch: J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen [3]1960).

[21] H. Schürmann, Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7–38 (Paderborn 1963).

[22] W. Marxsen, Das Abendmahl als christologisches Problem (Gütersloh [2]1965).

[23] Artikel 8 und 9 des niederländischen Konsens über das Abendmahl. Das Vorwort der Arnoldshainer Thesen gibt zu, daß die Kommission einige traditionelle Festlegungen wegließ: W. Boelens aaO. 50.

[24] Damit erklärt sich H. Gollwitzer in einer Besprechung meiner Studie einverstanden in: Luth. Rundschau 16 (1966) 128–135.

[25] Die Arnoldshainer Thesen 1,2; 3,4; 6,3. Niederländischer Konsens über das Abendmahl, Art. 6.

[26] Arnoldshainer These 6,2.

[27] These 8,3: «Weil der Herr reich ist für alle, die ihn anrufen, sind alle Glieder seiner Gemeinde zum Mahle gerufen und allen die Vergebung der Sünden zugesagt, die nach der Gerechtigkeit Gottes verlangen.»

[28] A. Peters, Realpräsenz, Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl = Arb. zur Gesch. und Theol. des Luthertums 5 (Berlin 1960) 46–67.

[29] G. van Niftrik aaO. 138–158 mit Kritik an Prof. A. van Ruler.

[30] Abendmahlsgemeinschaft: Ev. Kirchenlexikon I, 29: 1. Volle Interkommunion: zw. Kirchen mit gleichem Bekenntnis. 2. Interkommunion inkl. Interzelebration: gegenseitige Zulassung auf Grund offizieller Übereinkunft. 3. Interkommunion ohne Interzelebration. 4. Offene Kommunion: Zulassung von einmal anwesenden Gästen. 5. Gegenseitige offene Kommunion: zugleich Zustimmung zur Kommunion eigener Mitglieder anderswo. 6. Begrenzte offene Kommunion: Zulassung von Gästen in Notfällen. 7. Geschlossene Kommunion.

[31] A. Nygren, Christus und seine Kirche (Göttingen 1956).

[32] Luth. Monatsh. 5 (1966) 205: «In allen Gliedkirchen der Evang. Kirche in Deutschland steht der Zugang zum Heiligen Abendmahl, das sie in der ihrem Bekenntnis gemäßen Ordnung feiern, auch den Angehörigen eines anderen in der Evang. Kirche in Deutschland geltenden Bekenntnisses offen. Die rechtliche Kirchenzugehörigkeit und die gliedkirchlichen Bestimmungen über die Kirchenzucht bleiben unberührt.»

[33] Nr. 27. Ein wichtiger theologischer Beitrag zu dieser neuen Problemstellung: F. van Beek, Proeve van een oecumenische beschouwing over de sacramenten: Bijdragen 26 (1965) 129–179. (= Towards an ecumenical understanding of the sacraments: Journal of Ecumenical Studies 3 [1966] 57–112).

Übersetzt von P. Erwin Huger

WIM BOELENS

Geboren am 23. April 1925 in Eenrum (Niederlande), Jesuit, 1958 zum Priester geweiht, studierte an den theologischen Fakultäten von Maastricht und Nijmegen und an der Universität Würzburg und doktorierte 1963 in Theologie. Er ist bischöflicher Beauftragter für ökumenische Kontakte in den Dekanaten Veendam und Musselkanaal. Er veröffentlichte 1964: Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen und ist Mitarbeiter an Oecumene.

Olivier Rousseau

Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen

In einem Vorwort zu dem Werk, Le mariage en Droit canonique oriental, von Dauviller und De Clercq, schrieb G. Le Bras seinerzeit: «Die Historiker des kanonischen Rechtes, die seit langem eine Erweiterung ihrer Disziplin wünschen, wagen zu hoffen, daß die Schaffung eines Unterrichtes im Recht der orientalischen Kirchen an den großen Universitäten die erste Antwort auf ihre Wünsche ist.»[1] Und er brachte, zweifellos ohne sich darüber Rechenschaft abzugeben, welche Divergenzen zwischen zwei Mentalitäten, die doch beide in dem gleichen christlichen Erdreich wurzeln, ein solcher Vorschlag eines Tages ans Licht bringen könnte, zur Unterstützung seines Wunsches die Befürwortung dieses Projektes bei, die er 1930 von dem Juristen R. Génestal von der Sorbonne erhalten hatte.

Nun regte aber eine recht unerwartete Intervention von Msgr. Elie Zoghby, dem melkitischen Patriarchatsvikar von Kairo, in der Konzilsaula, am 29. September 1965, speziell eine Erweiterung der gegenwärtigen Ehedisziplin der katholischen Kirche an, die sich an der der östlichen Kirche inspirieren sollte, damit das Konzil, der Idee Johannes XXIII. entsprechend, eine Zeit des Erbarmens und nicht der Verurteilung sei. Diese Intervention wurde in verschiedener Weise aufgenommen und nicht immer in dem von G. Le Bras gewünschten Sinne.[2] Als Interpretation von Mt 19,9: «Ich sage euch aber: Wer sein Weib entläßt – es sei denn wegen Ehebruchs – und eine andere heiratet, begeht Ehebruch», vorgetragen, berührt sie ein Problem, das in der Theologie periodisch immer wieder auftaucht, wenn auch nur unter rein spekulativem Gesichtspunkt: «Darf man sich durch die Ehebruchsklausel bei Matthäus als berechtigt betrachten, im Falle der Untreue nicht nur eine Trennung der Ehegatten zuzulassen, sondern auch eine Wiederheirat des unschuldigen Partners?»[3]

Noch kürzlich haben die Exegeten sich erneut in den fraglichen Matthäustext vertieft und ihn nach allen Richtungen um und umgewendet;[4] doch ihre Interpretationen haben sich als derart verschieden und so wenig übereinstimmend erwiesen, daß sie nicht bis zur pastoralen Ebene vordringen konnten. Ebenso hat man immer und immer wieder eine gewisse Anzahl von Texten griechischer wie lateinischer Kirchenväter über dieses Thema studiert.[5] In den meisten Fällen ist man dabei zu der Feststellung gelangt, daß bei ihnen die Lehre von der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe mit einem solchen Nachdruck vertreten sei, daß dem zuwiderlaufende Interpretationen ihres Denkens, selbst wenn sie begründet sein sollten, im Gesamtrahmen ihrer Lehre wenig Bedeutung besäßen.

Auf der anderen Seite gibt es in der griechischen Kirche eine Tradition, die sich beharrlich durch die Jahrhunderte hindurch hält, sich auf eine uralte Gewohnheit stützt und auch von mehreren Vätern bezeugt, wenn auch damit noch nicht unbedingt verteidigt wird. Sie kennt hier eine Toleranz und gestattet im Falle der Untreue eine Scheidung und anschließende Wiederheirat, während die Anwendung derselben Toleranz auf andere Fälle ganz allgemein und übereinstimmend als Mißbrauch angesehen wird. Die Orthodoxen motivieren hier den Eingriff der Kirche durch Berufung auf das sogenannte Prinzip der Ökonomie, einen Grundsatz, demzufolge die Kirche in einem schwierigen Fall den vorhandenen Mängeln durch Ausweitung ihrer von Christus empfangenen Vollmachten Abhilfe schafft.[6]

Anders bei der abendländischen Kirche! Zwar hat auch sie in diesem Punkt viele Schwankungen und praktische Abweichungen während des Mittelalters erlebt,[7] doch hat sie sich in dem Maße, wie sie sich ihres Lehramtes bewußter wurde, mehr und mehr geweigert, unter Berücksichtigung des frag-

lichen Matthäustextes, dem betrogenen Ehegatten irgendwie entgegenzukommen. Die katholische Kirche erklärt klar und eindeutig, von den Arbeiten ihrer Theologen und Kasuisten ausgehend, seit dem 12. Jahrhundert, in jedem Falle, daß sie niemals irgendeine «Scheidung», irgendeinen «Bruch des Ehebundes» rechtlich anzuerkennen bereit ist; das einzige, was sie zuläßt, ist die Trennung; sie betrachtet sich als nicht im Besitz der Vollmacht, in einer so heiligen Sache zu «lösen». In besonders unglücklichen Härtefällen richtet sie ihre Aufmerksamkeit auf einen anderen Punkt: die Gültigkeit des Jawortes, der von den Eheleuten eingegangenen Verpflichtungen. Sie entscheidet nachträglich über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der juridischen Verbindlichkeit und stellt gegebenenfalls die Nichtigkeit fest.

1. Die Problemstellung auf Grund eines Origenes-Textes

Auf welche Autorität hat sich nun die griechische Kirche,[8] deren Tradition im allgemeinen von großer Bedeutung und Gültigkeit ist, gestützt, wenn sie in den entsprechenden Fällen die Scheidung ausspricht und die wörtliche Interpretation von Mt 19,9 praktiziert? Wir befinden uns hier in einem Sachbereich, in dem es unmöglich ist, mehrere miteinander verflochtene Fragen zu trennen, deren Zusammenhang und Verflechtung indessen nicht auf den ersten Blick sichtbar wird. Sie schaffen recht unterschiedliche Perspektiven in der östlichen und der westlichen Tradition. Diese Tatsache übersehen hieße sich der Gefahr aussetzen, daß man unnachgiebig nur den eigenen Gesichtspunkt sieht und in eine verderbliche Abkapselung gerät. Theologaler und theologischer Aspekt der Ehe, Zweitehe, leibliche Trennung, Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit, Einehe und kirchlicher Zölibat, – das alles sind Punkte, bei denen sich in den beiden Traditionen eine derart unterschiedliche Sicht der Dinge ergibt, daß man sie nicht einfach nebeneinanderstellen kann. Man muß sich die Mühe geben, sie jeweils in ihrem Zusammenhang und an ihrem eigentümlichen Platz zu sehen.

Der ausführliche Kommentar, den Origenes von einem Abschnitt des Evangeliums – und zwar gerade von Mt 19,3–12 – gibt, wird uns hier als Ausgangspunkt und Koordinatensystem dienen, denn alle Themen oder doch fast alle werden hier in Parallele zur Lehre des hl. Paulus behandelt.[9] Man kann ihn unmöglich ganz zitieren, vielmehr müssen wir einige Punkte formulieren, die das Grundgewebe für unser Problem bilden. Beginnen wir damit, uns den Matthäustext und einige andere, hier besonders wichtige Paulustexte vor Augen zu führen, denn das ist eine unerläßliche Vorbedingung.

Mt 19,3–12:[9a] «Pharisäer traten an Jesus heran und sagten, um ihn zu versuchen: ‚Darf der Mann seine Frau aus jedem Grunde entlassen?' Er antwortete ihnen: ‚Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer sie von Anbeginn an als Mann und als Weib geschaffen hat und sagte: Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und beide werden ein Fleisch werden. – Daher sind es nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was Gott somit verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.' Sie entgegneten ihm: ‚Warum hat aber Moses befohlen, einen Scheidebrief auszustellen und sie zu entlassen?' Er darauf: ‚Wegen eurer Herzenshärte (*σκληροκαρδία*) hat Moses euch gestattet, eure Frauen zu entlassen. Im Anbeginn aber war es nicht so. Ich sage euch aber: ‚Wer sein Weib entläßt außer im Falle des Ehebruches (*πορνεία*) und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch.' – Da sagten seine Jünger zu ihm: ‚Wenn es so um das Verhältnis des Mannes der Frau gegenüber bestellt ist, dann ist es nicht zuträglich, zu heiraten.' Er antwortete ihnen: ‚Nicht alle fassen dieses Wort, sondern nur die, denen es gegeben wurde. Denn es gibt Verschnittene, die vom Mutterschoß an so sind, es gibt auch Verschnittene, die durch menschlichen Eingriff dazu gemacht wurden, und es gibt Verschnittene, die sich selbst um des Himmelreiches willen dazu gemacht haben. Wer es fassen kann, der fasse es.'»

1 Kor 7,3: Es ist gut für den Mann, sich des Weibes zu enthalten. Doch wegen der Gefahr der Unzucht (*διὰ τὰς πορνείας*) soll jeder Mann seine Frau und jede Frau ihren Mann haben.

1 Kor 7,5–8: Entzieht euch einander nicht, es sei denn nach Übereinkunft für eine Zeit, um für das Gebet frei zu sein; dann aber seid wieder zusammen, damit der Satan euch nicht durch eure mangelnde Beherrschung versuche. Was ich hier sage, ist eine Erlaubnis und nicht ein Befehl. Ich möchte, alle Menschen wären wie ich. Doch jeder empfängt von Gott seine besondere Gabe: der eine diese, der andere jene. Den Unverheirateten und Witwen sage ich jedoch, sie tun gut, wenn sie so bleiben wie ich. Können sie sich aber nicht enthalten, dann sollen sie sich verheiraten: Denn es ist besser zu heiraten als zu brennen.

1 Kor 7,38–40: So handelt also der, der seine

Tochter verheiratet, gut; wer sie aber nicht verheiratet, handelt besser. Die Frau aber bleibt an ihren Mann gebunden, solange er lebt; doch ist ihr Mann gestorben, so ist sie frei, zu heiraten, wen sie will, – nur im Herrn. Seliger (*μακαριότερα*) aber ist sie meiner Überzeugung nach, wenn sie bleibt, wie sie ist. Und ich vermeine, daß auch ich den Geist des Herrn habe.

1 Tim 3,1–2 und 8: Zuverlässig ist das Wort: Wenn einer nach dem Amt der *ἐπισκοπή* strebt, so verlangt er nach einer hohen Stellung. Der *ἐπίσκοπος*... darf daher nur einmal verheiratet (gewesen) sein... Die Diakone dürfen nur einmal verheiratet (gewesen) sein.

Bei seiner Erklärung von Mt 19,2–12 nach einer ausführlichen Erklärung des Genesistextes über Mann und Frau in den beiden Berichten (1,27 und 2,23–24), entwickelt Origenes kurz die Theologie der Ehe, so wie sie von Christus gewollt ist und unter Bezugnahme auf Eph 2,5–25 («Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt hat»), worauf er in seiner Darlegung wiederholt zurückkommt. Danach erweitert er, ganz wie er es auch sonst zu tun pflegt, den Rahmen seines Denkens bis an die Grenzen der Schrift und spricht ausführlich über den Unglauben der Synagoge, die den gemordet hat, den sie als ihren Bräutigam erwartete und der nun von ihr weggenommen wurde.[10] In dem Einschub des Matthäus – außer im Falle der *πορνεία* (19,9) – erblickt er eine Weissagung über Abfall und Verwerfung des Volkes Israel und in der Fortsetzung der Rede Christi die Ankündigung einer Erneuerung und einer neuen Hochzeit. Danach bemerkt er, daß die Herzenshärte (*σκληροκαρδία*), auf Grund derer, wie Jesus sagt, Moses die Scheidung toleriert hatte, auch in der neuen Ordnung eine Spur, ein «Analogon» (*τινὰ ἀνάλογον*)[11] hinterlassen hat. Die Braut hat, wie er an anderer Stelle wiederholt erklärt,[12] trotz ihrer Schönheit ihre Schwärze behalten.

Der hl. Paulus, sagt er, hat den Witwen erlaubt, wieder zu heiraten: «Die Frau ist an ihren Mann gebunden, solange er lebt; wenn er aber stirbt, ist sie frei zu heiraten, wen sie will, nur im Herrn.» Aber, so fährt Origenes fort, das hat Paulus gesagt mit Rücksicht auf eine gewisse Herzenshärte (*σκληροκαρδία*) und eine Schwäche, für diejenigen, die nicht fähig sind, einer höheren Gabe zu entsprechen und «seliger» (*μακαρίοτερος*, – also das Wort des Apostels)[13] zu sein. Tatsächlich rät der hl. Paulus den Witwen, in ihrem Stand zu verharren, doch wenn sie nicht enthaltsam bleiben können, sollen sie wieder heiraten: Es ist besser zu heiraten, als zu brennen. – Von denen aber, die in die Hierarchie aufsteigen wollen, verlangt Paulus – und Origenes hebt es mit besonderer Genugtuung hervor –, daß sie nur einmal verheiratet sein dürfen.[14] Hier darf also keine *σκληροκαρδία* vorhanden sein.

Immer noch im Anschluß an den Apostel spricht Origenes dann in demselben Sinne zu den Gatten, die sich für eine Zeit einander entziehen wollen, um besser für das Gebet frei zu sein. Sie dürfen es, sollen aber so klug sein, sich nicht in gefährlicher Weise zu täuschen und zu enttäuschen. Und das, so sagt er, ist auch um der Herzenshärte (*σκληροκαρδία*) willen geschrieben, oder auch, wie er es an anderer Stelle erklärt, aus einer Haltung des Entgegenkommens.[15] Ja, darüber hinaus erklärt Paulus selbst seine Aussage mit den Worten: «Denn ich wünsche, alle Menschen wären wie ich, das heißt frei. Doch gibt es ein Wort, daß es nicht allen gegeben ist, das zu fassen.»[16]

Im weiteren kommt Origenes dann zu der Frage, die uns beschäftigen wird, und die bereits so häufig diskutiert worden ist.[17]

«Über dies hinaus», sagt er, «ist es vorgekommen, daß selbst einige Kirchenoberhäupter, trotz allem, was geschrieben ist, einer Frau gestattet haben, sich «zu Lebzeiten ihres Mannes» wieder zu verheiraten. Sie haben dies getan, obwohl geschrieben steht, «daß die Frau solange gebunden ist, wie ihr Mann lebt» und «daß die Frau als Ehebrecherin zu behandeln ist, die sich zu Lebzeiten ihres Mannes einem anderen Manne hingibt», – und doch (haben sie das) keineswegs ohne Grund (*οὐκ ἀλόγως*)[18] (getan). Offenbar haben sie (die betreffenden Kirchenoberhäupter) diese Schwachheit (*συμπεριφορὰ*)[19] toleriert, um größere Übel zu vermeiden, entgegen dem, was von Anfang an befohlen ist und in der Schrift geschrieben steht.

Die von Origenes angeführten Fälle lassen sich insgesamt in eine Stufenfolge einordnen:

1. Auf dem Gipfel steht die vollkommenste Stufe: diejenigen, die es Paulus gleich tun, der dem Hinweis Christi gemäß auf den Genuß des Fleisches «um des Himmelreiches willen» (Mt 19,12) verzichtet hat. Hier ist keinerlei *σκληροκαρδία*. Wir wissen, daß Origenes mehr als nötig nach dieser Vollendung getrachtet hat und den betreffenden Satz des Evangeliums zu buchstäblich verstand: Er verstümmelte sich freiwillig, entschuldigte sich aber später dafür.

2. Darunter kommt die Stufe der vollkommenen Einehe, die zwar nicht von allen, wohl aber von den

Mitgliedern der Hierarchie gefordert ist und niemals eine Wiederheirat zuläßt (keine *σκληροκαρδία*).

3. An dritter Stelle käme der Fall derjenigen Eheleute, die um einer erlaubten vorübergehenden Enthaltsamkeit willen ihren Gatten nicht durch einen zu großen Eifer in Gefahr bringen dürfen – eine erste *σκληροκαρδία* –.

4. An vierter Stelle ist der Fall der Witwen zu nennen, die – die zweite *σκληροκαρδία* – eine zweite Ehe schließen, deren sakramentaler Charakter – und das dürfen wir nicht übersehen – in der orientalischen Tradition bis zum heutigen Tage keineswegs völlig unbestritten ist.[20]

5. Und schließlich der Fall, der – eine dritte *σκληροκαρδία* – anerkanntermaßen vorkommt und zwar nicht als empfehlenswert, wohl aber, obwohl kaum im Einklang mit der Schrift stehend, als entschuldbar angesehen wird: der Fall des verlassenen Ehegatten, dem gegenüber sich verschiedene Leiter örtlicher Kirchen mehr oder minder tolerant zeigen. – Auffallend ist, daß der Origenestext – und das ist angesichts der Tatsache, daß er ausgerechnet das 19. Matthäuskapitel kommentiert, recht seltsam – keinerlei Anspielung auf den Einschub des Matthäus («außer im Falle der *πορνεία*») enthält, und daß nirgendwo und in keiner Weise gesagt wird, daß die Wiederheirat aus diesem Grunde erlaubt worden sei. Es wird keinerlei nähere Erklärung gegeben.

Unterhalb dieser letzten Stufe würden wir in das alte mosaische Gesetz der Scheidungserlaubnis aus jedem Grunde zurückfallen, – das was in Mt 19,9 als *σκληροκαρδία* bezeichnet ist, aber nicht mehr erlaubt werden kann, seit die Menschheit aus ihrer Sünde emporgehoben ist und Christus durch Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes ihr Bräutigam wurde, dessen Hochzeit von nun an Typ und Vorbild jeder ehelichen Verbindung ist, zugleich aber auch – in derselben Linie, wenn auch darüber hinaus weisend – der durch eine innigere Vereinigung mit ihm geweihten Jungfräulichkeit.

2. Die orientalische Tradition

Wenn wir nun auf die heute noch in den orientalischen Kirchen lebendige Tradition zu sprechen kommen, werden wir sehen, daß dort diese Stufenleiter, nahezu in denselben Proportionen, noch zu finden ist. Zwar gibt es eine Abwandlung, die darin besteht, daß der höchste Grad des Priestertums, der Episkopat, keinem verheirateten Mann übertragen werden kann und daß der Bischof Mönch sein muß. Doch davon abgesehen ist alles geblieben: Das Mönchtum transzendiert alle anderen Lebensformen; die Mitglieder der Hierarchie dürfen heiraten, jedoch nur einmal, eine Zweitehe ist für sie ausgeschlossen; im übrigen ist das absolute Ideal die vollkommene Einehe, wenn auch eine Zweit- und im äußersten Falle eine Drittehe gestattet werden kann, eine vierte aber auf keinen Fall mehr; es gibt noch die Toleranz der Wiederheirat von Eheleuten, die von ihrem Partner verlassen worden sind (die allerdings mißbräuchlich auch auf andere Fälle ausgedehnt wird). Der Orient hat sich immer streng und unbeirrbar auf dieser Linie gehalten und ihr eine Art Widerstandsfähigkeit gegeben, an der bisher jeder Änderungsversuch zerschellt ist.[21]

Die Praxis des Westens hat sich in einer anderen Weise entwickelt, obwohl sie von recht ähnlichen Gegebenheiten ausgegangen ist;[22] daher rührt auch die Schwierigkeit, sich gegenseitig zu verstehen. Wenn hier die Jungfräulichkeit ihren ursprünglichen Charakter behalten hat, so ist im Westen die gesamte Geistlichkeit, einschließlich der Diakone, seit langer Zeit streng an die Beobachtung des Zölibats gebunden[23] – zumindest bis zum Zweiten Vatikanum, das auch in diesem Punkt einen großen Wandel bedeutet. Die Wiederheirat der Laien wird zwar nach einem vereinfachten Trauungsritual vollzogen und ist gewissen kanonischen Vorbehalten unterworfen, jedoch ohne Einschränkung in der Zahl seit langem gestattet,[24] und ihr sakramentaler Charakter ist unangefochten; und schließlich ist nach einer recht langen Zeit des Schwankens in der Praxis, während derer jedoch die Scheidung niemals gesetzlich erlaubt war, jegliche Scheidung verworfen und nur die Trennung der Gatten als gesetzmäßig anerkannt. Seitdem sich in der modernen bürgerlichen Gesetzgebung die Gesetze über die Scheidung immer stärker vermehrt haben – das heißt praktisch seit dem 19. Jahrhundert –, hat der Orient die von der Tradition anerkannte und begrenzte Scheidung auf eine beträchtliche Zahl weiterer Fälle ausgedehnt, während im Westen die Nichtigkeitserklärungen immer mehr zugenommen haben.

Wir könnten erstaunt darüber sein, daß wir in der Stufenfolge der von Origenes erwähnten Fälle nicht auch eine Stufe für das paulinische Privileg finden: den Fall, daß einer der Ehegatten ungetauft ist, – und den ein moderner Autor sehr wahrscheinlich als weitere *σκληροκαρδία* einzubauen gesucht hätte. Und dieses Privileg hat, wie wir sehen werden, Kardinal Cajetan seinerzeit sehr unange-

nehm berührt. Anders bei Origenes: Für ihn kann in einem solchen Falle gar nicht von einer echten Ehe «im Herrn» die Rede sein.

Der Apostel, so sagt er, spricht nur dann von Verheirateten, wenn beide Teile, Mann und Frau, gläubig sind. Und er hat diejenigen nicht mit einbegriffen, die ein völlig ungleiches Gespann bilden. Das ist vollkommen klar, weil er hinzufügt: «Den übrigen aber sage ich und nicht der Herr...» (1 Kor 7, 12). Wären also diese übrigen nicht verheiratet? Der Apostel betrachtet sie nicht als solche, denn bei ihnen ist die Frau dem Manne nicht durch Gott verbunden. «Für die anderen aber gebe nicht ich das Gesetz, sondern der Herr.»[25]

Daran erkennen wir, wie in der orientalischen Tradition, zu deren Vorläufern Origenes gehört, die Verbindung von Mann und Frau, ohne Bezugnahme auf das Vertragselement beim Eheschluß, als von der Kirche vollzogen angesehen wurde, die seit den Tagen Ignatius' von Antiochien durch die Spendung ihres Segens dabei tätig wurde.[26] In der westlichen Theologie dagegen hat man, wenn und soweit diese Frage von den Gelehrten diskutiert wurde, den Standpunkt vertreten, der einfache Vertrag zwischen den Eheleuten sei das Werkzeug, durch das unter Christen die sakramentale Gnade übertragen werde, und die Eheleute selbst seien die Vertragschließenden und Spender des Sakramentes. So wird offenbar die Differenz zwischen den beiden Konzeptionen noch größer, da die orientalische Tradition die Tendenz zeigt, alles auf die Seite des Mysteriums und der Schrift zu verlagern (notfalls durch großzügigere Interpretation von Mt 19,9), während der Westen im Gegensatz dazu seine Aufmerksamkeit in eine andere Richtung lenkt, um dann schließlich das vertragliche Element als die Grundlage zu betrachten, auf der die Gnade vermittelt und verliehen wird. Wenn die östliche Tradition, namentlich die russische, im Laufe der letzten Jahrhunderte in dieser Frage Schwankungen und Abweichungen zeigt, dann zum Teil unter dem Einfluß der lateinischen Theologie über diesen heute von ihren Theologen aufgegebenen Punkt.[27]

Manche haben geglaubt, die griechische Kirche habe Mt 19,9 in einem weiten Sinne interpretiert, um sich den kaiserlichen Gesetzen anzupassen, die die Scheidung anerkannten. «Niemals», so kann mann lesen, «hat die byzantinische Kirche den im Matthäustext angegebenen Fall als einzigen und exklusiven Scheidungsgrund betrachtet; sie hat darin ein praktisches Einzelbeispiel für die Fälle gesehen, die das bürgerliche Recht zuließ. Denn über das bürgerliche Recht hat die Scheidung in der byzantinischen Kirche Eingang gefunden. Das erklärt sich durch die Abhängigkeit, die der Bischof von Konstantinopel der weltlichen Gewalt gegenüber bezeigte, da die Nähe des Basileus ihm die unabhängige Stellung seines Bischofssitzes verschaffte.»[28] Der griechische Kontroverstheologe Petrus Arcudius (gest. 1633), der sonst keineswegs dazu neigt, sich an seine Vorfahren und seine theologischen Vorläufer zu halten, hat diese Erklärung bereits angefochten und dazu gerade die Origenesstelle zitiert, in der von Prälaten die Rede ist, die in diesem Punkt allzu bedenkenlos und willfährig sind.[29] Zu dieser Zeit aber konnte noch keine Rede von einer «byzantinischen Kirche» sein, und überdies findet sich, wie wir bereits ausdrücklich sagten, bei Origenes keinerlei Bezugnahme auf den Matthäustext zur Rechtfertigung dieser Prälaten. Wir haben hier vielmehr eine weit vor die Zeit der christlichen Kaiser zurückreichende Gewohnheit, die aus einer Epoche stammt, in der die Väter sich in keiner Hinsicht vor dem Monarchen zu beugen brauchten.[30]

Obwohl der absolute Vorrang der Einehe als eine der großen Neuerungen des Gesetzes des Evangeliums betrachtet werden kann, darf man nicht allzu erstaunt darüber sein, daß sie angesichts der jüdischen und heidnischen Sitten zu Anfang noch nicht in allen Kreisen richtig verstanden und vollständig beobachtet wurde. In der Befolgung der Gesetze des Evangeliums hat es Schwankungen gegeben. In der Bergpredigt folgt auf den Ausspruch über die Ehescheidung und die Unzucht (*πορνεία*) unmittelbar das Verbot der Eidesleistung. «Ich aber sage euch, ihr sollt überhaupt nicht schwören. Weder bei dem Himmel,... noch bei der Erde,... noch bei Jerusalem» (Mt 5,33). Demnach wurde in der alten Kirche das Schwören häufig als Sünde betrachtet;[31] heute ist das nicht mehr der Fall, da selbst von der kirchlichen Gesetzgebung in manchen Fällen und unter verschiedenen Umständen der Eid verlangt wird. Wir können aber zweifellos diese beiden Fälle nicht in Parallele zueinander setzen, obwohl der Wortlaut der Bergpredigt keinen Unterschied macht – ganz im Gegenteil: für den Eid läßt er keinerlei Ausnahme zu –, doch ehe man den Unterschied entdeckte, verging eine gewisse Zeit.

Wer wollte erstaunt darüber sein, daß man eines Tages die Matthäusstelle (5,32 und 19,9) «Außer im Falle der *πορνεία*» gebrauchte, um nicht allein die Trennung, sondern auch die Wiederheirat zu

rechtfertigen, wenn man sich gezwungen sah, angesichts solcher σκληροκαρδίαι zu resignieren? Das Argument besaß sein Gewicht. Es gibt noch andere Fälle in der Geschichte der Kirche, daß ein Schrifttext dazu diente, eine festverwurzelte Tradition zu stützen, selbst wenn man sich anfangs nicht auf diesen Text berief. In unserem Falle brauchte die große paulinische Lehre von der Einehe und ihrem Mysterium im Hinblick auf Christus und auf die Kirche Zeit, um in Geist und Herzen einzudringen. Daß die von Mt 19,9 gemachte Ausnahme von einer bestimmten Epoche an dazu gedient haben mag, eine größere Willfährigkeit den kaiserlichen Gesetzen gegenüber, die eine bequemere Lösung boten, zu rechtfertigen, kann man sich durchaus vorstellen. Allerdings fehlt uns noch jeder Nachweis des Zeitpunktes, zu dem das geschah. Anerkannt werden muß indessen, daß im Orient eine bedeutend ältere Tradition, die vermutlich der Zeit der apostolischen Väter noch sehr nah liegt, vorgeherrscht hat und weiter beachtet wurde, ohne diesem Wort die Bedeutung einer formalen Bestätigung beizumessen: Man hat von seiten der Kirche seine Zustimmung gegeben, und diese hat sich eines Tages in einer einsichtigen Weise auf die Schrift gestützt. Es wird schwerfallen, sie auszulöschen, weil sie als ein Recht betrachtet wird.

Man kann übrigens die Spur der Väterzeugnisse verfolgen, welche Origenes' Feststellung über die Toleranz gewisser Prälaten in der Folgezeit bestätigen. Origenes repräsentiert offenbar die palästinensische und vielleicht auch die ägyptische Tradition. Etwa 150 Jahre nach ihm finden wir bei Epiphanius von Salamis und bei Basilius Anspielungen auf ganz ähnliche Traditionen, die sich sehr wahrscheinlich auf Zypern und Kappadozien beziehen.

1. Epiphanius macht an einer recht häufig zitierten Stelle eine verhüllte Anspielung auf den Matthäustext, – oder besser gesagt: Er stellt seine Auswirkung in stark pointierter Form dar: «Hat jemand nur eine einzige Gattin gehabt», sagt er, «so wird er unter den Gliedern der Kirche gebührend gelobt und geehrt. Aber auch denjenigen, der sich mit einer einzigen nicht begnügen konnte, nachdem diese gestorben ist oder er sich von dieser wegen Unzucht, Ehebruch oder aus einem anderen Grunde getrennt hat, klagt das Wort Gottes (ὁ θεῖος λόγος) nicht an und schließt ihn weder aus der Kirche noch vom Leben aus, sondern duldet sein Verhalten wegen seiner Schwäche. Nicht damit er zur gleichen Zeit, das heißt während die andere noch am Leben ist, zwei Frauen haben kann, sondern damit er sich, wenn er von der ersten getrennt ist, gegebenenfalls in legaler Weise mit einer anderen verbindet; denn das heilige Wort und die heilige Kirche haben Mitleid mit ihm, vor allem wenn dieser Mann im übrigen fromm ist und dem Gesetz Gottes gemäß lebt.»[32]

Obwohl dieser Text manchen gefallen mag, ist er einigermaßen verwirrend. Auf der einen Seite spricht Epiphanius von anderen Gründen als dem Ehebruch. Das heißt wir haben darin aller Wahrscheinlichkeit nach die von der bürgerlichen Gesetzgebung vorgesehenen Fälle zu erblicken. Die durch das Christentum von ihren anstößigen Vorschriften und Stellen gereinigten römischen Gesetze kannten als Scheidungsgrund nur noch die Verbrechen der Giftmischerei, des Mordes (oder bei der Frau des Kindesmordes) und der Grabschändung (oder der Kuppelei). Noch vor dieser Reinigung der bürgerlichen Gesetze durch das Christentum, hatte Origenes bereits zwei derselben Gründe erwähnt und festgestellt, daß sie schlimmer seien als Ehebruch.[33] Doch als Folge der genannten Vergehen kannte er nur die Möglichkeit einer Trennung, ohne, wie Epiphanius, auch von einer Wiederheirat zu sprechen. Ja, Epiphanius beruft sich überdies hier auf das «göttliche Wort» in einem Sinne, der bedeutend weiter reicht als Mt 19,9, wo nur ein einziger Grund angegeben ist, während bei Epiphanius noch andere angedeutet sind. Man wollte hier eine Berufung auf die von Paulus an verschiedenen Stellen vertretene Praxis der Barmherzigkeit erblicken (namentlich in den oben zitierten Fällen des Origenes, in denen von einer σκληροκαρδία die Rede sein kann).[34] Die Gewohnheit, die Epiphanius bezeichnet und der er nicht einmal klar und in aller Form entgegentritt, ist an dieser Stelle vollkommen eindeutig bezeugt.

2. Basilius stützt sich auf eine andere, im bürgerlichen Recht verankerte Gewohnheit: die Verpflichtung des Mannes, seine ehebrecherisch gewordene Frau zu entlassen, – während der Mann, der mit einer Unverheirateten Ehebruch trieb, sich nicht dieselbe Strafe zuzog (Ungleichheit von Mann und Frau). Basilius äußert nun seine Auffassung über eine Frau, die mit einem solchen, von seiner ersten Frau getrennt lebenden Manne zusammenleben würde und sagt: «Ich weiß nicht, ob man eine Frau, die derart mit einem (von seiner ersten Frau) im Stich gelassenen Mann zusammenlebt, als Ehebrecherin bezeichnen kann (οὐκ οἶδα εἰ δύναται), denn diesen Vorwurf erhebt man gegen eine Frau, die ihren Mann verschmäht hat...»[35]

Es gab kanonische Strafen für Ehebrecher,[36] und Basilius fragt sich, ob ihre Anwendung hier am Platze ist. Er rechtfertigt einen solchen Fall nicht, doch zeugen seine Äußerungen noch von der Tolerierung eines überkommenen Brauches. Ja, einige Zeilen weiter wiederholt er ausdrücklich: «Der im Stiche Gelassene selbst ist entschuldbar, und die Frau, die in einer solchen Situation mit einem Manne zusammenlebt, wird nicht verurteilt.»

Es ließen sich noch weitere Texte für diese griechische Tradition beibringen. Viele von ihnen sind – wie im übrigen auch die lateinischer Autoren – oft von den Kontroverstheologen in dem Sinne interpretiert worden, daß sie nur eine Trennung dem Leibe nach rechtfertigten. Wir haben nur diejenigen von diesen Texten hier festgehalten, aus denen sich deutlich die Erlaubnis einer Wiederheirat ableiten ließ.

3. Die abendländische Tradition

Als Zeugnis zu unserem Thema werden auch verschiedene Stellen aus Schriften lateinischer Kirchenväter angeführt. Sie können hier nur summarisch erwähnt werden. Die erste dieser Stellen, die wir hier zitieren, weil sie stark dem oben entwickelten Standpunkt des kappadozischen Kirchenvaters entspricht, ist ein Absatz aus De fide et operibus von Augustinus (verfaßt im Jahre 413), der zweifellos eine in Afrika gebräuchliche Tradition wiedergibt, wenn dies auch nicht ausdrücklich gesagt ist. Dabei ist Augustinus als Verteidiger der Unauflöslichkeit der Ehe bekannt.

«Derjenige» (es handelt sich im Zusammenhang dieses Textes um die Zulassung zur Taufe), sagt er, «der seine beim Ehebruch ertappte Gattin entläßt und eine andere heiratet, darf offenbar nicht mit solchen gleichgestellt werden, die ihre Ehegattinnen aus einem anderen Grund als wegen Ehebruchs entlassen und sich wiederverheiraten. In den göttlichen Schriften (sententiis) ist es keinesfalls klar (obscurum est), ob derjenige, dem es ohne jeden Zweifel gestattet ist, seine Frau zu entlassen, wenn sie die Ehe bricht, selbst als Ehebrecher anzusehen ist, wenn er im Anschluß daran eine andere heiratet; ich jedenfalls meine, daß er in diesem Falle einen verzeihlichen (venialiter) Irrtum begeht.[37]

Doch der Text, der in der lateinischen Tradition an erster Stelle zitiert zu werden verdient, ist ein Abschnitt aus dem Ambrosiaster, einem Werk, von dem man allgemein annimmt, daß es in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Rom verfaßt worden ist. Der Satz, auf den es ankommt (Comm. in 1 Cor 7, 10), gründet sich auf die bereits in Basilius' Auffassung festgestellte geringere Rechtsstellung der Frau und die Ungleichheit der Ehegatten, die zu dieser Zeit noch tief in den herrschenden Sitten und Gewohnheiten verwurzelt waren.

«Es ist der Frau nicht erlaubt», sagt der Ambrosiaster, «ihren Mann wegen Unzucht oder Glaubensabfall zu verlassen..., denn der Geringere darf auf keinen Fall dasselbe Recht für sich in Anspruch nehmen wie der Höhere... Doch ist es dem Ehegatten gestattet, eine andere Frau zu nehmen, wenn er seine Frau entlassen hat, weil sie zur Sünderin geworden ist, da der Mann nicht in derselben Weise wie die Frau an das Gesetz gebunden ist. Denn der Mann ist das Haupt der Frau.»[38]

In der vorhergehenden Zeile hatte der Ambrosiaster sich auf den Einschub des Matthäus berufen, in dem Christus den Mann meint, der seine Frau entlassen will (als Antwort auf die konkrete Frage der Pharisäer).

Diese beiden Texte – Augustinus und der Ambrosiaster – zeigen allein schon, daß in Afrika und in Rom – nicht minder als im Orient – im 4. Jahrhundert noch keinerlei Gesetzgebung zugunsten einer strengen Interpretation von Mt 19,9 bestand. Es bleibt zu erklären, wie diese beiden Traditionen in der Folgezeit so stark divergieren konnten.

Das erste Anzeichen einer klar und deutlich ausgesprochenen, strengen Gesetzgebung begegnet uns in Spanien auf der Synode von Elvira im Jahre 306. Ihre Kanones setzen Strafen fest für die Frauen, die ihren Mann verließen, weil er die Ehe gebrochen hatte, und einen anderen heirateten.[39] Doch sei ausdrücklich festgestellt, daß es sich hier noch allein um die Frau handelt. Ein wenig später, im Jahre 314, greift die Synode von Arles im wesentlichen dasselbe Verbot auf, wobei dieses jedoch, soweit es sich auf den Mann bezog, nur in der Form eines Rates ausgesprochen ist:[40] ein Beweis dafür, daß die Toleranz noch existierte.

Auf der anderen Seite aber verurteilen alle afrikanischen Synoden des 5. Jahrhunderts, angefangen vom Jahr 416, unter allen Umständen[41] jede Wiederheirat zu Lebzeiten des anderen Ehepartners, und man findet die gleiche Vorschrift in einer Erklärung von Papst Innocenz I. aus dem Jahre 417.[42] Gewiß ist hier nicht in aller Form vom Ehebruch die Rede, doch beobachten wir hier die Vorstufe für eine disziplinäre Regel, die mehr und mehr jede Ausnahme ausschließen sollte. Während der byzantinische Orient kaum mehr regionale Kirchenversammlungen kannte, da alles in der Hand

des Kaisers zusammenlief, entwickelte sich im Westen mehrere Jahrhunderte hindurch eine vielfältige lokale Gesetzgebung, die sich schließlich in den kanonischen Sammlungen zusammenballte. So festigten sich in Gallien und in den anderen nördlichen Gebieten nach und nach die Gesetze, wenn auch zwischendurch immer noch viele Fälle zu beobachten sind, die deutlich die alte Unsicherheit erkennen lassen.

Das alles ist unzählige Male von den verschiedensten Autoren untersucht worden,[43] die sich jede erdenkliche Mühe gegeben haben, die zugunsten einer Wiederheirat im Falle des Ehebruches vorgebrachten Argumente weitestgehend gegenstandslos zu machen, indem sie sich entweder auf das Eindringen der merowingischen Gesetze oder ihrer zur Gewohnheit gewordenen Folgeerscheinungen im Recht der Kirche beriefen bzw. andere Motivierungen brachten. Und doch gelang es ihnen nicht, alle zu erklären.[44]

Während wir beobachten, wie sich die Gesetzgebung im Sinne einer größeren Strenge auf den Synoden von Nantes (658),[45] von Hereford (673),[46] von Friaul in Aquileia (791) [47] konsolidiert, gestattet das Pönitentiale von Theodor von Canterbury (gest. 690) dem Ehegatten, dessen Gattin einen Fehltritt begangen hat, die Wiederverheiratung – erklärt dabei aber ganz deutlich, daß dies nur gilt, wenn es sich «um seine erste Frau handelt» –, während der umgekehrte Fall (die Wiederverheiratung der betrogenen Ehefrau) nicht toleriert wird. Theodor war allerdings Grieche und bezog sich auf den Text von Basilius, den wir oben zitiert haben. Dagegen gestatten die Synoden von Verberie (756)[48] und von Compiègne (757)[49] im Falle eines blutschänderischen Ehebruches dem unschuldigen Ehegatten die Wiederheirat. Die Kapitularien Karls des Großen halten sich an die strengere Formel.[50] Nur wenige Zeit später bringen die deutschen Synoden, namentlich die von Tribur (895, in der Gegend von Mainz) eine detaillierte Gesetzgebung, die zugleich den primitiven sittlichen Stand und die Bemühungen der Kirche um Abhilfe verrät.[51] Darüber hinaus gibt es noch andere Synoden und weitere kanonische Texte, die davon zeugen, daß die Sicherung des Ehelebens zu dieser Zeit eine der großen Sorgen der Kirche war. Doch schon ein Jahrhundert später haben diese Sorgen einen anderen Schwerpunkt bekommen, weil die gregorianische Reform, soweit sie die Ehegesetzgebung anbetraf, ihre ganze Aufmerksamkeit auf den kirchlichen Zölibat konzentrierte.[52]

Dann aber war es die Epoche der großen kanonischen Sammlungen, die einen entscheidenden Einfluß auf die Interpretation der Gesetze ausübte, dessen Gewicht und Bedeutung wir gleich feststellen werden. Für unseren Themenkreis waren es vor allem die Sammlungen von Regino von Prümm (um 906), von Bischof Burchard von Worms (um 1023) und vor allem von Gratian, der um 1150 seine Concordantia discordantium Canonum schuf, die im Laufe der folgenden Jahrhunderte die denkbar größte Autorität bekommen sollte. Gratian zeigte sich als erklärter Gegner jeglicher Interpretation, die einer Wiederheirat nach dem Ehebruch des Partners günstig war.[53] Doch die früheren, bisweilen entstellten Sammlungen, vornehmlich die von Bischof Burchard, die bis ins 15. Jahrhundert hinein in verschiedenen Gebieten Deutschlands als Norm diente, brachten ohne Kommentar die – mehrdeutigen oder auch eindeutigen – Texte, die in einem anderen Sinne lauteten, wie die der Synoden von Verberie und Compiègne, die, wie es scheint, noch lange Zeit als Referenzen dienten.[54]

Vom 13. Jahrhundert an aber stellte die lateinische Theologie sich fast allgemein auf den Boden der Auffassungen Gratians, dessen Interpretationen auf diese Weise Gesetzeskraft erhielten. Der Praxis der Griechen, zu denen kaum noch eine Beziehung bestand, mußten diese Interpretationen sich entgegenstellen wie die Wahrheit dem Irrtum, und in der Scheidungsfrage begannen die Theologen zu erklären, daß einer alten Formel gemäß, wenn von zwei Schrifttexten der eine klarer (in diesem Falle der des hl. Paulus) und der andere weniger klar war (in unserem Falle der Einschub des Matthäus), der weniger klare durch den klareren erklärt werden müsse und die Frage nicht offen bleiben dürfe.

Doch in den amtlichen Dokumenten der römischen Kirche dieser Zeit, welche die Griechen betrafen, wird die Scheidung mit keinem Wort erwähnt. Das gilt sowohl für das Schreiben Innocenz' IV. an die Griechen von Zypern, in dem auf der anderen Seite die Übernahme einer ganzen Reihe lateinischer Gebräuche empfohlen wird, das aber keinerlei ausdrückliche Anspielung darauf enthält,[55] als auch für das Glaubensbekenntnis, das nach dem Konzil von Lyon (1274) dem Kaiser Michael Paläologos auferlegt wurde und welches sich mit der allgemeinen Feststellung begnügt, daß es den Männern nicht gestattet ist, zu gleicher Zeit mehrere Frauen zu haben, noch den Frauen, zu gleicher Zeit mehrere Männer zu haben.[56] Als auf

dem Konzil von Florenz diese Frage ganz zum Schluß, nachdem das Unionsdekret bereits unterschrieben war, von Papst Eugen IV. aufgeworfen wurde, lautete die Antwort der Griechen: Wenn sie bisweilen die Scheidung gestatteten, dann nicht ohne triftigen Grund (οὐκ ἀλόγως).[57] In diesem Ausdruck erkennen wir die Formel des Origenes. Jedenfalls ließ man das Thema fallen.

4. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Zeit

Erst das Konzil von Trient sollte die katholische Lehre von der Ehe in einer definitiven Weise festlegen. Doch wurde der Kanon 7 der 24. Session, der die Scheidung «aus jeglichem Grund» untersagte und hier im Westen der einhelligen Meinung der Theologen seit dem 13. Jahrhundert entspricht, speziell im Hinblick auf die Praxis der Griechen besonders überprüft.[58] In der letzten Zeit ist darauf wiederholt hingewiesen und daran erinnert worden.[59] Die Gesandten Venedigs in Trient verwarfen die allzu absolute Formulierung dieser Lehre über die Scheidung, da sich, so sagten sie, daraus eine außerordentlich große Schwierigkeit für die praktische Anwendung auf den Inseln der Republik ergeben würde, auf der viele Griechen lebten, die sich, zumindest im Falle eines Ehebruches, nach ihren alten Gewohnheiten richteten.[60] So wurde der Kanon nach mehreren Umarbeitungen gerade soweit abgeändert, daß er der griechischen Praxis keinen Abbruch tat.[61] Man achtete also hier eine unvordenkliche Gewohnheit, da man letzten Endes auch die alten Väter nicht beschuldigen wollte, die es unterlassen hatten, sie in absoluter Weise zu verurteilen.

Die Theologen der nachtridentinischen Zeit haben gegen die Protestanten versucht, aus dem Kontext eine formelle dogmatische Erklärung zu konstruieren. Einer der größten Lehrer indessen, der Kardinal Cajetan, der die Kontroverse der Reformation miterlebt hatte, doch vor dem Konzil gestorben war (1534), hatte mit der ihm eigenen Freiheit des Urteils eine Meinung ausgesprochen, die in der Folgezeit ihren Eindruck nicht verfehlte und in einem bestimmten Sinne ebenso an die Stellungnahme des Basilius als auch an die des Augustinus der Interpretationsschwierigkeit von Mt 19,9 gegenüber erinnerte. Er vergleicht die Klausel des Matthäus (19,9) mit dem paulinischen Privileg, das eine Lösung des Bandes zwischen Nichtgetauften einräumt, von denen der eine in die Kirche eintritt (1 Kor 7,12ff). Die Art und Weise, in der Cajetan Paulus versteht, ist gewiß ziemlich verschieden von der des Origenes, nach dessen Auffassung, wie wir oben gesagt haben, der Apostel in seinem eigenen Namen sprach. Sein Gedankengang ist folgendermaßen: «Ich bin nicht nur erstaunt darüber (miror), sondern geradezu bestürzt (stupeo), daß die ganze Masse der Theologen, wo doch Christus in vollkommen klarer und eindeutiger Weise den Fall der Unzucht ausnimmt, dem Ehegatten diese Freiheit (eine andere Frau zu nehmen) verweigert. Auf der anderen Seite gestattet Paulus in einem viel weniger klaren Wort, daß der Bruch des Ehebandes aus einem anderen als dem von Christus bestimmten Grunde, der die einzige Ausnahme darstellt, geschehen könne. Nun glaube ich, daß eine alte kirchliche Gewohnheit dieses Textverständnis (communem firmatum) autorisiert hat, und daß dieser Text in einem solchen Sinne verstanden werden kann, doch muß man sagen, daß der Herr im Evangelium dieses Gesetz der Freiheit nicht beiden Ehegatten gegeben hat, sondern dem Mann, wie der Text ganz deutlich erklärt. Paulus dagegen hat ein Gesetz der Freiheit für beide Ehegatten verkündet und zwar ganz gewiß mit göttlicher Autorität. Ich sage das, um auf die Frage zu antworten, die durch den Gegensatz zwischen der Lehre des Paulus und der Christi aufgeworfen ist. Denn Christus nimmt einzig und allein den Fall der Unzucht aus; Paulus aber lehrt etwas anderes, woraus sich ergibt, daß die Unzucht nicht der einzige Grund ist.»[62]

Zweifellos wurde die Meinung Cajetans, dessen Ansehen in der lateinischen Theologie, besonders unter den Thomisten, immer außerordentlich viel gegolten hat, als ein wenig gewagt angesehen. Außerdem wurde die Frau bei Cajetan immer noch als minderen Rechtes behandelt, und man hat daher seine Meinung – pace tanto viro – immer mit recht vorsichtigen und zurückhaltenden Umschreibungen wiedergegeben, um ihr nicht zu nahe zu treten. Dennoch verdiente sie, zitiert zu werden.

Außerdem aber wurden seit dem Konzil von Trient, jedesmal wenn sich Teile der orientalischen Kirchen von ihren Ursprungskirchen absplitterten und sich Rom anschlossen, große Anstrengungen unternommen, um sie dazu zu bewegen, in diesem Punkt ihren alten Brauch aufzugeben.[63] Bereits vorher hat das Dekret Ad Armenos gegen Ende des Konzils von Florenz[64] ausdrücklich das Verbot der Wiederheirat der betrogenen Ehepartner erwähnt; dasselbe Dekret wurde ebenso den unierten syrischen Jakobiten auferlegt.[65] Und doch wurde in je-

dem Falle, in dem es darauf ankam, die alte Tradition in ihrer ganzen Kraft geltend zu machen, die Gewohnheit respektiert, zumindest bis zu einem gewissen Punkt, wie wir auf dem Konzil von Florenz und selbst in Trient gesehen haben. Und es besteht wenig Aussicht, daß dies sich jemals ändern könnte. Denn die Bedenken, die wir bei Origenes (*οὐκ ἀλόγως*), bei Basilius (*οὐκ οἶδα εἰ δύναται*), bei Augustinus (obscurum est; venialiter) und bei Cajetan (miror und stupeo) festgestellt haben, lassen sich immer wiederholen und sind durchaus geeignet, die absoluten Forderungen derer abzuschwächen, welche die orientalische Tradition verurteilen möchten, wenn diese auch umstritten bleibt. Die beiden Traditionen haben sich in derart unterschiedlichem Rahmen entwickelt, daß man sie unmöglich zueinander in Beziehung setzen kann.[66] Es bedarf daher eines Bemühens, um den Standpunkt des anderen zu begreifen und die eigene Sicht der Dinge nicht der theologischen und kirchenrechtlichen Entwicklung des anderen aufzudrängen.

Man ist sich allerseits darüber einig, daß die Scheidung in sich ein Übel und daher zu verurteilen ist, sowie darüber, daß es von Seiten des getrennten Ehepartners ein Akt hoher Tugend ist, sich zu opfern oder auf die Rückkehr des anderen zu warten, ungeachtet aller guten oder schlechten Voraussicht. Doch die «Herzenshärte», die *σκληροκαρδία*, ist vorhanden und wird immer vorhanden sein.

Man hat seinerzeit eine Edinburgher Zeitung zitiert, die im Jahre 1830, anläßlich eines Schreibens Pius VIII. über die Unauflöslichkeit der Ehe schrieb, und in der es nach einem großen Lob der katholischen Lehre hieß: «Wenn in unserem Land ein Mann seine Frau nicht mehr will oder eine Frau ihren Mann nicht mehr, so brauchen sie sich nur beim Ehebruch ertappen zu lassen, um das Ehejoch abzuschütteln und eine neue Bindung einzugehen, die ihnen besser paßt. Es kann gerecht und vernünftig sein, den geschädigten Teil von einer seelischen und moralischen Bindung zu befreien, die von dem anderen Partner verletzt und entehrt worden ist; doch ist es absurd, ja mehr als absurd, das Vergehen geradezu zum Mittel der Befreiung zu machen.»[67]

5. Abschließende Zusammenfassung

Gerade diese Gefahr aber ist es, die nach unserer Meinung von jeher bis auf den heutigen Tag das Zögern der katholischen Theologen motiviert, die seit so langer Zeit fest geschlossene Klammer der matthäischen Klausel wieder zu öffnen und eine Erleichterung des Gesetzes im Sinne der Griechen zu begünstigen. Bei diesen ist es auf der anderen Seite zu einer starken Vermehrung der Fälle von Scheidung mit anschließender Wiederheirat gekommen, weil man das Gesetz weit über die eine, von Matthäus angegebene Ausnahme hinaus anwandte. Wir wollen hier nicht auf diese Fälle eingehen,[68] zumal auch wir heute etwas ganz Entsprechendes haben, ein Phänomen, auf das wir keineswegs stolz zu sein brauchen: die wachsende Zahl der beim römischen Gericht anhängig gemachten Nichtigkeitsanträge, die noch in jüngster Zeit Papst Paul VI. sehr beunruhigt hat, so daß er sich in einer Ansprache an die Mitglieder der Rota, am 25. Januar 1966,[69] bitter darüber beklagt hat. Und der griechisch-orthodoxe Metropolit beider Amerika, Jakovos, hat im vergangenen Juni eine Erklärung gegeben, die von derselben Beunruhigung über seine Kirche zeugt. «Die Bande der Ehe», sagt er, «müssen gestärkt werden.» Dann erinnert er daran, daß in der Vergangenheit die orthodoxen kirchlichen Gerichte häufig vor dem bürgerlichen Gericht geschiedenen Paaren die kirchliche Scheidung zuerkannt hatten, und gab zu, daß diese Handlungsweise für die Gesellschaft keineswegs zuträglich sei und im übrigen ein Hindernis für die Gespräche mit Rom über die Einheit darstelle. «Daher wird», schloß er, «von nun an die Scheidung von kirchlichen Gerichtshöfen nur noch aus sehr spezifischen Gründen ausgesprochen, mit deren Formulierung eine Sonderkommission beauftragt ist. Das ist von unserer Seite aus ein wichtiges ökumenisches Bemühen.»[70]

Die Worte des Metropoliten Jakovos sind ein ermutigendes Beispiel. Zweifellos muß von beiden Kirchen her eine ernste Anstrengung unternommen werden, daß jede sich in ihrer Tradition reinigt. Aber unternehmen wir sie gemeinsam! Wenn nicht hier wie in vielen anderen Dingen die Christen in großer Zahl «Ost und West» denken, anstatt gegeneinander zu denken, wird nichts zustande kommen. Dennoch darf man auf dem Gebiet, mit dem wir uns hier befassen, nicht vergessen, daß wegen der *σκληροκαρδία* von Zeit zu Zeit die Linke nicht wissen darf, was die Rechte tut.

Das richtige Heilmittel – doch fragt es sich, ob man es bei anderen als bei Eliten anwenden kann[71] – ist die Wiederaufwertung der großen paulinischen und patristschen Theologie der Ehe, wie man es seit mehreren Jahren in manchen Gruppen mit einigem Erfolg zu tun bemüht ist. Man ist erstaunt,

wenn man sieht, welche dogmatischen Reichtümer die alten Trauungsrituale bei den Orientalen (die koptischen, byzantinischen, armenischen, syrischen, maronitischen, chaldäischen)[72] enthalten. Zweifellos mußte zu der Zeit, in der diese Rituale geschaffen wurden, eine entsprechende Katechese die künftigen Eheleute von langer Hand vorbereiten, wie man es überdies in Einzelheiten bei verschiedenen Zeremonien ahnt. Es bedarf eines sehr großen Glaubens – und zwar auf allen Stufen –, wenn man sein Christentum intensiv leben will. Die Natur neigt dazu, immer wieder zurückzufallen. Daher muß dieser Glaube durch ein intensives sakramentales Leben, durch das Gebet, durch die Askese und durch ein ständiges, von der Liebe Christi beseeltes Bemühen, seine Worte zu beobachten, getragen werden. Für die Ehegatten kommt dazu eine stete wache Aufmerksamkeit darauf, gleich was geschehen mag, ihre Treue auf der höchsten Ebene zu bewahren. Andernfalls sind auch die von den Gesetzen geschaffenen Vorsichtsmaßnahmen vergebens.

[1] J. Dauviller u. C. de Clercq, Le Mariage en Droit canonique oriental (Paris 1936) X–XI.

[2] A. Wenger, der in seinem Buch Vatican II, IV^e session (Paris 1966) dieser Problematik viele Seiten widmet, zitiert einen Brief von J. Dauviller, der die von Msgr. Zoghby vorgeschlagene Interpretation vollständig verwirft (233). An die Veröffentlichung dieses Briefes hat sich eine Polemik angeschlossen, bei der P. A.-M. Dubarle in RSPhTh vom Juli 1966 eine Klärung und Klarstellung versucht hat.

[3] In dieser Frage hat es zur Zeit der Reformation einen großen Sturm gegeben. Die Reformatoren anerkannten nur zwei Sakramente: die Taufe und das Abendmahl, – und hatten zum großen Teil die gebräuchlichen Schlußfolgerungen der abendländischen Theologen über die Ehe verworfen und im Gefolge von Erasmus Mt 19,9 in einem der Wiederheirat im Falle des Ehebruches günstigen Sinne interpretiert. Unter den bestunterrichteten Kontroverstheologen, die seit der Reformation hartnäckig die klassische katholische These verteidigt haben, ist Tournely, An matrimonia solvantur per adulterium?, in seinen Institutiones theologicae. Tract. de Matrim. V (Paris 1957) 533ff zu nennen, von dem sich in jüngster Zeit die Theologen ganz allgemein haben inspirieren lassen. Nennen wir außerdem ein für allemal das neuste und für die Theologie der Ehe am meisten aufgeschlossene Werk, zu dem man zur Ergänzung des hier Gesagten greifen mag: P. Adnès, Le Mariage = Le Mystère chrétien. Théologie sacramentaire (Tournai 1963). Leider hatten wir erst nach Abschluß dieses Artikels die Gelegenheit, es zu konsultieren, doch haben wir darin die Bestätigung – wenn auch nicht der Schlußfolgerungen, zu denen wir gelangt sind, so doch einer großen Anzahl unserer Fakten gefunden. Auf der anderen Seite gibt es eine ausgezeichnete Untersuchung eines modernen reformierten Theologen über diese Frage: von Allmen, Prophétisme sacramentel (Neuchâtel 1964) (Kap. 6: Le remariage des divorcés d'après le N.T.) 183–211.

[4] Vgl. J. Bonsirven, Le Divorce dans le N.T. (Tournai 1948) und vor allem mit dem Zitat der übrigen J. Dupont, Mariage et Divorce dans l'Evangile (Brügge 1959) 81ff. Eine der nach unserer Auffassung geistvollsten Schlußfolgerungen seit der Veröffentlichung dieses letztgenannten Werkes, ist die von A. Dubarle, Mariage et divorce dans l'Evangile: OrSyr 9 (1964) 70, dernach die vom Evangelium gemeinte *πορνεία* sich nicht auf einen vorübergehenden Ehebruch bezöge, sondern auf eine andauernde Situation, eine «schwerwiegende und fortgesetzte Fehlhaltung», die das Eheleben ernsthaft gefährdet.

[5] Vgl. Adnès aaO. 59–69, wo die wichtigsten von diesen Texten zitiert sind. Siehe auch die Erläuterungen zu diesen Texten von R. Souarn, L'adultère d'après les Pères: DThC I, 475ff und H. Crouzel, Séparation ou remariage selon les anciens Pères: Gr 47 (1966) 472 bis 494.

[6] Die beiden Gründe, aus denen die Griechen eine Ehe als geschieden betrachteten, waren der Tod und der Ehebruch (*θάνατος καὶ μοιχεία*) (Asterius von Amaseia, Hom. 19: PG 40, 228). Bald sollte dann der «bürgerliche Tod» hinzukommen, das heißt der Eintritt ins Mönchsleben und das Verschwinden des Ehegatten nach einer längeren Frist, die den Tod vermuten ließ. Zum Prinzip der Ökonomie siehe die Ausführungen von A. Scrima in Wenger aaO. 215–217.

[7] Vgl. Vacant, Adultère dans l'Eglise latine: DThC I, 497ff und im Artikel von C. Journet, Le mariage indissoluble, wo in gemäßigter Form die klassische Stellungnahme der Kontroverstheologen übernommen ist: Nova et Vetera 41 (1966) und die lange Anm. 4 auf Seite 58. Vor allem aber wird man mit großem Nutzen die hervorragende Untersuchung über die Entwicklung der Lehre von der Ehe im Westen von G. Le Bras: DThC 9, 2123–2317, einsehen.

[8] Die nicht-byzantinischen Kirchen des Orients haben ebenfalls eine Gesetzgebung über die Ehescheidung entwickelt (vgl. Douviller und de Clercq aaO. Nestorianer: 99; Kopten: 108; Armenier: 111; Äthiopier: 121).

[9] Origenes' Matthäuserklärung, hrsg. Klostermann u. Benz (GCG, 10.2) I, 2 (Leipzig 1937) 318ff. – Die erläuterte Stelle umfaßt 42 Seiten (24 Kolumnen von Migne: PG 13, 1223ff).

[9a] Die folgenden Schriftzitate sind auf ausdrückliche Anweisung des Autors nach der französischen Übersetzung von D. J. Dupont übersetzt (d. Übers.).

[10] Origenes aaO. Nr. 16, 321–324.

[11] Ebd. Nr. 23, 339ff.

[12] Z. B. Homilien über das Hohe Lied 1, 6 = Sources Chr. 37 (Paris 1954) 71ff.

[13] Origenes aaO. Nr. 18, 328.

[14] Ebd. Nr. 22, 238.

[15] Ebd. Nr. 23, 339–340.

[16] Ebd. Nr. 18, 328.

[17] Ebd. Nr. 23, 340–341.

[18] Ein Ausdruck, der von den Griechen auf dem Konzil von Florenz wiederholt und dabei ins Lateinische übersetzt worden ist als «non sine justis causis» (Hardouin, Conciliorum Collectio IX [Paris 1714] 431–432).

[19] Wir hegen Bedenken, wie P. Crouzel (aaO. 476) (von dem wir im übrigen mehrere sehr wertvolle Übersetzungen übernehmen) an dieser Stelle *συμπεριφορὰ* mit «Bindung» zu übersetzen, obwohl dies besser in den Textzusammenhang paßt und das Wort durchaus diese Bedeutung haben kann. Andere Stellen von Origenes legen uns vielmehr nahe, bei der gebräuchlicheren Bedeutung dieses Wortes, nämlich Schwachheit, Nachsicht, Willfährigkeit, zu bleiben. Die Klarstellung verdanken wir unserem Mitbruder D. M. van Parys. So hatte es auch der alte lateinische Übersetzer aus dem 6. Jahrhundert verstanden (PG 13, 1245–1246 unten). Die von Delarue (aaO. 1246 B) übernommene Übersetzung von Huet (alieno arbitrio) verlagert die Schwierigkeit nur und kann recht mißverständlich werden.

[20] Das wurde auch von mehreren lateinischen Theologen des Mittelalters bestritten. Vgl. Le Bras aaO. 2143ff.

[21] Die jüngsten Tendenzen in der Orthodoxie gehen jedoch darauf hinaus, sich toleranter zu zeigen. Schon auf der interorthodoxen Konferenz von Vatopedi im Jahre 1930 hatte man Reformen geplant hinsichtlich «der Zweitehen von Klerikern und der Ehe von Bischö-

en, usw.» (Irénikon 1931, 103). Seither sind diese Vorschläge wiederholt aufgegriffen worden, ohne daß man dabei jedoch zu irgendeiner Entscheidung gekommen wäre.

[22] Vgl. die von Le Bras aufgezeigte Stufung, namentlich für den hl. Augustinus aaO. 2126.

[23] Die Erste Synode von Orange (Kan. 22) gestattete bereits im Jahre 441 nicht mehr, Verheiratete zu Diakonen zu ordinieren. Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles II, 445.

[24] Die Anerkennung ihrer Gültigkeit wurde in dem Michael Paläologus nach dem Zweiten Konzil von Lyon im Jahre 1274 vorgelegten Glaubensbekenntnis gefordert (D 465, Ausg. 1960) und bereits im Jahre 1254 (aaO. 455) unter Innocenz IV. von den Griechen von Zypern.

[25] Man findet auch an anderen Stellen in den Schriften von Origenes Anspielungen auf das paulinische Privileg, doch auch da stellt er sich auf den Standpunkt, es sei keine echte Ehe vorhanden, wenn die Ehegatten nicht beide Gläubige seien. Vgl. H. Crouzel, Virginité et mariage selon Origène (Brügge 1963) 145–146.

[26] Ad Polycarpum V = Sources chr. 10 (Paris 1945) 139. – Vgl. die übrigen Zeugnisse in L. Goderfroid, Le mariage au temps des Pères: DThC 9, 2104. Der Ehevertrag, der Konsens und seine Vorbedingungen, seine Bedeutung und seine Gültigkeit usw. sind Fragen, die die Väter nicht in Betracht gezogen haben. «Sie wollten die Ehe nur in ihrer natürlichen Würde betrachten», aaO. 2114.

[27] Vgl. Jugie: DThC aaO. 2322 (korrigiert von P. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique III (griechisch) (Athen 1961) 344 (frz. Übers. erscheint gegenwärtig).

[28] Dauviller und de Clercq aaO. 85.

[29] De Concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis (Paris 1626) 517 D.

[30] Siehe dazu die Überlegungen von P. Scrima, die bereits zitiert wurden, vgl. Anm. 6.

[31] Vgl. die von Cornelius a Lapide, Curs. Script. Sacr., in Matth. 5,32 (Paris 1868) t. 15, 169 zitierten Zeugnisse.

[32] Adv. Haer. 59, 4: de Holl, II (GCS, 25) II, 368–369.

[33] Origenes aaO. 342.

[34] Crouzel aaO. 486.

[35] Brief 188, hrsg. von Courtonne (Coll. Budé) (Paris 1961) 128. Über den Standpunkt des hl. Basilius besitzen wir einen ausgezeichneten Artikel von F. Cayre in EO 23 (1920) 303ff «Le Divorce au IVe siècle». Hier wären noch viele Texte zu zitieren. Wir haben jedoch nur den bezeichnendsten davon herausgenommen (Can. 9 des ersten kanonischen Briefes).

[36] Selbst für die zweite Heirat. Vgl. B. Kötting, Zu den Strafen und Bußen für die Wiederverheiratung in den frühen Kirchen: OrChr 48 (1964) 143–149.

[37] C. XIX, 35: PL 40, 221.

[38] PL 17, 218. Dieser Text des Ambrosiaster, der von Gratian (gest. 1179) zusammenfassend wiedergegeben ist, C. 17. C. XXXII, 9,7 (Friedberg I, 1144), wird von ihm als Ambrosiusapokryphe abgelehnt und in eine Reihe von Kapiteln eingefügt, in denen heftig Stellung bezogen ist gegen jede erleichternde Interpretation von Mt 19,9. Sein Einfluß auf die späteren Kanonisten war außerordentlich groß, wie wir im weiteren sehen werden.

[39] Can. 9, D 52 a.

[40] Can. 10, I, Hefele-Leclercq aaO. I, 287.

[41] Synode von Milève, Can. 10: Mansi, Concilia IV, 331.

[42] Ebd. III, 1049.

[43] Vgl. Vacant aaO. 488 sowie an verschiedenen anderen Stellen und Adnès aaO.

[44] Das zuverlässigste Urteil darüber haben – wie häufig in anderen Dingen derselben Art – die Herausgeber der alten Texte. Der Gelehrte Jacques Petit (17. Jahrhundert), der Herausgeber mehrerer Ausgaben kanonischer Texte, zitiert nach der Synode von Arles (vgl. Anm. 40) den Text eines römischen Pönitentials, der der Wiederheirat eines betrogenen Ehegatten günstig ist (PL 99, 1057); er bemerkt, daß sie nach Auffassung der Bischöfe dieser Epoche keineswegs als absolut verboten angesehen wurde (vgl. die ausführlichen Anmerkungen von Petit über diese Frage aaO. 1170ff). Dieselbe Bemerkung macht Bignon (1913), der Herausgeber des Markulf-Formulars (8. Jahrhundert) (PL 87, 746), wenn er feststellt, daß zu dieser Zeit die Wiederheirat trotz der Gesetze der Kirche bisweilen toleriert wurde. Dasselbe gilt für P. Petau SJ (gest. 1652), den Herausgeber der Schriften von Epiphanius, der die Möglichkeit der Wiederheirat aus einem legitimen Grunde für den zurückbleibenden Ehepartner anerkennt (PG 41, 1023, Anm.); dasselbe trifft schließlich für P. Sirmond SJ (1651) den Herausgeber der Schriften von Bischof Avitus von Vienne in Gallien (gest. 520) zu, der dasselbe Recht im Falle der Unzucht anerkennt (PL 59, 267).

[45] Hefele-Leclercq aaO. II, 298.

[46] Ebd. III, 310.

[47] Ebd. III, 1094.

[48] C. 18: Ebd. 920.

[49] C. 11: Ebd. 942 u. anderen Stellen.

[50] C. 43: PL 97, 166.

[51] Hefele-Leclercq IV, 697ff.

[52] Le Bras aaO. 2132–2134.

[53] C. 16–18, C XXXII Q. 7: Friedberg I, 1144–45.

[54] PL 140, 819–821.

[55] D 449ff. Die modernen Kanonisten zitieren – weit weniger als die älteren – eine berühmte Antwort des Papstes Alexander III. an einen Episcopum Vicentinum (1170), die zeigt, daß ein Bischof noch im 12. Jh., nachdem er vor der kirchlichen Gemeinde die Scheidung ausgesprochen hatte, einer Person die Wiederverheiratung gestattet hat, wenn der Ehegatte, der über zehn Jahre im Ausland weilte, verständigt wurde und nicht zurückkehrte. Der Papst begnügt sich auf Anfrage damit, die Kinder zu legitimieren, ohne sich weiter festzulegen (Dekretalen Gregors IX. IV/17,8: Friedberg II, 712).

[56] Ebd. 465.

[57] Vgl. Anm. 16. Hardouin (an dieser Stelle zitiert) bringt den vollständigen Wortlaut der Antwort.

[58] D 977.

[59] Vgl. besonders J. Dupont aaO. 115ff; R. Laurentin, Bilan du Concile, IVe session (Paris 1966) 87ff.

[60] Ehses, der Herausgeber des 9. Bandes von Concilium Tridentinum der Görresgesellschaft, macht dem Konzilssekretär Msgr. Massarelli den Vorwurf, er habe absichtlich («consulto, ut reor») in seinem wertvollen Diarium mehrere der Beachtung würdige Punkte aus dem Vorschlag der Venetianer ausgelassen (686, Nr. 3).

[61] Vgl. D 977, Anm. 1, wo auf der anderen Seite Pius XII., Casti conubii zitiert ist, in dem die Meinungen der modernen Theologen bestätigt werden.

[62] Epist. Pauli et aliorum Apostolorum (Paris 1542) fol. 123 und 124.

[63] Das ist in fortschreitendem Maße an verschiedenen Stellen geschehen. Die Walachen und Ruthenen aus Transylvanien haben die Praxis der Wiederheirat im Falle des Ehebruches bis ins 19. Jahrhundert hinein beibehalten (Vacant aaO. 505).

[64] D 702.

[65] D 714.

[66] P. Congar hat ICI 15. Okt. 1965, 30, darauf aufmerksam gemacht, wie einer seiner anglikanischen Freunde, der Kanonikus Douglas, einer der besten Kenner der orientalischen Kirchen, ihm eines Tages gesagt hat, daß «nach seiner Meinung an dieser Stelle (Scheidung und Wiederverheiratung) die größte Schwierigkeit liege, die einer Einigung der Christen im Wege» stehe. Unser Mitbruder D. C. Lialine (gest. 1958), der lange Zeit in Rußland gelebt hat und die Orthodoxie sehr gut kannte, hat uns häufig genau dasselbe gesagt. Alles das unter der Voraussetzung, daß man es ablehnt, «den anderen zu verstehen», was heute möglich werden kann. Doch findet sich der Gesetzgeber, der klug genug ist, um neue Mißbräuche auszuschließen?

[67] Zitiert in Perrone, De Matrimonio N° 133 (Migne: Theol. Curs. Compl. 25, 278–280 Anm.). – Es handelte sich um die Enzyklika Traditi humilitati aus der Anfangszeit des Pontifikates Pius VII.; vgl. Bullarii romani continuatio, Prati 1896, t. IX, 26.

[68] Vgl. Dauviller u. de Clercq aaO. 84ff; C. Vogel, La législation actuelle sur les fiançailles, le mariage et le divorce dans la royaume de Grèce: Istina (1961–1962) 174ff. Siehe auch A. Wenger aaO. 243ff.

[69] Doc. cath. vom 20. Febr. 1966, 307, wo der fragliche Paragraph den Untertitel trägt: «Ein Alarmruf angesichts der Vermehrung der Gründe für eine Ehenichtigkeitserklärung.»

[70] Nach ICI v. 15. Juli 1966, 17, ist der orthodoxe Autor, der in jüngster Zeit am meisten dazu beigetragen hat, das Ideal der christlichen Ehe wieder aufzurichten, Professor P. Evdokimov in Le Sacrement de l'Amour (Paris 1962).

[71] Hier sei rein informatorisch die berühmte amerikanische Ethnologin Margaret Mead erwähnt, die auf der Tagung «Kirche und Gesellschaft» des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf im Juli 1966 im Rahmen eines Interviews (vgl. Réforme vom 6. August 1966, 11) eine Lösung angeregt hat, die nach ihrer Meinung von den evangelischen Kirchen anerkannt würde: eine leicht kündbare Probezeit des gemeinsamen Lebens, in der die Eheleute sich darüber klar werden können, ob sie fähig sind oder nicht, für immer zusammenzubleiben und Kinder aufzuziehen. Der kirchliche Eheschluß, der am Ende dieser Probezeit vorgenommen werden sollte, müßte quasi-unwiderruflich sein. Man kann sich auch auf die Schlußfolgerungen der Untersuchung von J. J. von Allmen beziehen, die zu Beginn dieses Artikels zitiert sind. Es muß anerkannt werden, daß viele junge Leute heute heiraten, wenn ihr Bewußtsein von den tiefgreifenden Tatsachen der natürlichen und übernatürlichen Psychologie des Ehelebens kaum erwacht ist; die Rolle des christlichen Laien dagegen muß heute sein, in der modernen Welt das große Ideal der von Christus eingesetzten Einehe aufstrahlen zu lassen.

[72] Vgl. A. Raes, Le mariage dans les Eglises d'Orient (Chevetogne 1959).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

OLIVIER ROUSSEAU

Geboren am 11. Februar 1898 in Mons (Belgien), Benediktiner, 1922 zum Priester geweiht, studierte am St. Anselmo in Rom, ist Direktor von Irénikon und veröffentlichte L'Orthodoxie et le mouvement oecuménique de 1920 à 1940: Ephem. theol. Lov. 4/1966.

Johannes Österreicher

Ja, nein und trotzdem

Katholische und evangelische Stimmen zur «Judenerklärung»[1]

In der Einleitung zu seinem jüngsten Buch, «Die Kirche und das jüdische Volk», schrieb Kardinal Bea, die Judenerklärung sei «weit und breit mit Beifall als ein Meilenstein in der Geschichte der Beziehungen zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk begrüßt worden».[2] Hier und da jedoch war die Erklärung, besonders in ihrer Letztfassung, Gegenstand heftiger, ja abfälliger Kritik. Es wird die Aufgabe der folgenden Seiten sein, bedeutsame katholische und evangelische Urteile zu sammeln und auf ihren Wert zu untersuchen. Raummangel gestattet freilich nur die Wiedergabe einer Auswahl aus dem vorhandenen Material.

1. Katholische Stimmen

Das Urteil katholischer Schriftsteller ist überwiegend positiv. Einer der weisesten Berichterstatter des Konzils, Abbé *René Laurentin*, erinnerte die Leser des «Figaro» in seiner Betrachtung zum 15. Oktober 1965, dem Tag der endgültigen Annahme der Deklaration durch die Konzilsväter, daran, daß er im vorhergehenden Jahr gesagt habe, dieser Text – so kompakt, so klar, die Menschen unserer Zeit so ansprechend – sei vielleicht der schönste Erfolg des Zweiten Vatikanums. Er fuhr dann fort, daß er trotz der vorgenommenen «Änderungen» das Urteil des Vorjahres aufrechterhalte. «Der Text ist noch immer schön. Er gleicht einer jener Frauen, die, obwohl sie daran sind zu verblühen, immer noch bewundert werden; diejenigen, die sie früher kannten, sagen jedoch im Flüsterton: ‚Wenn ihr nur wüßtet, wie schön sie war!' Anstelle des offenherzigen Lächelns, mit dem die Kirche in einem Augenblick außergewöhnlicher Gnade auf das Volk geschaut hatte, dem sie entsproß, ist nun etwas

Gezwungenes getreten... Diese Steifheit empfinden manche mit Bitterkeit.»[3] Man darf jedoch über den veränderten Ton nicht allzu erstaunt sein, erklärt Abbé Laurentin. Die Trennung der Kirche von ihrer jüdischen Wurzel war ja ein Riß aus ihrer Frühzeit, das Protoschisma; bis heute ist diese ursprüngliche Wunde nicht verheilt. Es gilt jetzt jenes Leiden auf sich zu nehmen, das schon der hl. Paulus trug, wenn er, im Innersten gepeinigt, wünschte «selbst im Bann zu sein um seiner Brüder willen» (Röm 9,3).

Der Redakteur des «Christlichen Sonntag», Manfred Plate, versteht das Konzil als Selbstprüfung der Kirche. In seinem «Weltereignis Konzil» sieht er in dem Abschnitt über die Juden den Kernpunkt der Gesamterklärung. Das Christentum hat mit den Juden Gaben gemeinsam, an denen andere Religionen der Menschheit keinen Anteil haben: «die Offenbarungen, Verheißungen und Geheimnisse des Alten Bundes».[4] Darum ist es unverständlich, folgert Plate, daß die Christen den Juden jahrhundertelang soviel Leid und Ungerechtigkeit angetan haben. Hier darf nichts beschönigt werden! Die Konzilserklärung verlangt, daß christlich-jüdische Beziehungen von Grund auf geändert werden. Nie mehr darf es geschehen, daß Christen Juden verfolgen. Die Judenerklärung ist für Plate «ein ganz konkreter Reformauftrag: für Predigt, Katechetik und Frömmigkeit. Dort soll jedes Motiv, das irgendwie Judenhaß erzeugen könnte, völlig getilgt werden».[5]

Die Erneuerung darf freilich nicht dabei haltmachen: sie muß auch die Darstellung des gesamten Heilsgeschehens, der Wege Gottes mit Israel und der Menschheit miteinbegreifen. Wer die Erklärung ernst nimmt, der kann nicht mehr, wie das früher so oft geschah, auf den Unvollkommenheiten des Alten Testaments «herumreiten», noch darf er das Alte Testament als antiquiert, als durchaus abgetan betrachten. Die Nachkonzilszeit muß «eine positive Theologie des Alten Testaments»[6] entwickeln, die dessen Eigenart unterstreicht.

Das Ende von Plates Essay scheint mir so sehr das Richtige zu treffen, daß ich es im vollen Wortlaut zitieren möchte: «Letztlich hat diese Konzilserklärung jene traurige Epoche der Kirchengeschichte, in der Kreuzzüge und Religionskriege geführt wurden, endgültig abgeschlossen. Wieviel Unheil ist durch solche Kriege religiös angerichtet worden! Im Namen Gottes! Mit den Worten des Evangeliums auf den Lippen! Nun heißt es: ‚Die Kirche verwirft also eine jede Diskriminierung eines Menschen, jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil das dem Geist Christi widerspricht.'»

«Hier ist das Christentum am Ende einer zweitausendjährigen Entwicklung erst in den Reifezustand gekommen, mit klaren Worten, aber mit der Last einer Geschichte – von Päpsten wie von Laien –, die über Jahrhunderte die Reinheit und Lauterkeit der Botschaft Christi verdunkelt hat. Ein großes Reformwerk des Zweiten Vatikanischen Konzils!»[7]

Um den vorliegenden Überblick auch nur einigermaßen gültig zu gestalten, müssen auch einige amerikanische Stimmen zu Worte kommen. Mehr noch als in Europa beschäftigen sich die Kommentatoren in den Vereinigten Staaten mit den in der Letztfassung vorgenommenen Änderungen.

«America» z. B., eine der führenden katholischen Wochenschriften des Landes, herausgegeben von den Jesuiten ganz Nordamerikas, nahm zu den Modifikationen in zwei aufeinanderfolgenden Leitartikeln Stellung.[8] Der Verfasser des ersten fand die für die Weglassung der Worte «des Gottesmordes schuldig» angegebenen Gründe nicht überzeugend, die Streichung des Wortes *condemnare* (verurteilen) enttäuschend, während andere Änderungen ihm strittig erschienen. Dennoch nannte er den Text, aufs Ganze gesehen, «gut», ja «ausgezeichnet». Der Leitartikel des 30. Oktober wiederholt die vorher geäußerten Bedenken, unterstreicht jedoch, daß die Erklärung – eine der größten und vielversprechenden Leistungen des Zweiten Vatikanums – das gemeinsame Erbe von Christen und Juden bejaht, und daß hier die Kirche feierlich erklärt habe, in der Religion Christi gebe es keinerlei Grundlage für «Haßgefühle, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus».

In einer längeren Stellungnahme der Redaktion vor Beginn der vierten Sitzung hieß es – und dies darf wohl als die bleibende Haltung des Redaktionsstabes gelten –: «Auf die Dauer wird das Konzilsdekret nicht nach dem Erfolg beurteilt werden, mit dem es den verschiedenartigen, ja einander widersprechenden Forderungen von Nichtkatholiken nachgekommen ist, sondern ob es dem erwachenden christlichen Gewissen in diesen Tagen der Verjüngung Ausdruck verliehen hat... Das Interesse des Konzils an der Judenfrage, seine Sorge darum, ist, wie Msgr. Johannes Österreicher es kürzlich ausgedrückt hat, ‚eine der Früchte des in der Kirche von heute regen Pfingstgeistes; es ist ein Teil ihrer auf Erneuerung zielenden Bewegung.'

Der neue Geist, der die Kirche antreibt, gibt uns feste Zuversicht, daß wir tatsächlich an einem historischen Wendepunkt angelangt sind. Um Msgr. Österreicher nochmals zu zitieren, die Handlungen des Konzils ‚können den schweren Mißbräuchen der Vergangenheit ein Ende setzen, die aus dem Kreuz, der erhabenen Säule der Liebe, eine Staubsäule, einen Schandpfahl für die Juden machten'.»[9]

Eine andere Wochenschrift, das von Laien geleitete «Commonweal», nahm einen ähnlichen Standpunkt ein. «Die endgültige Fassung der ‚Judenerklärung' ist weder der beste noch der schlechteste der dem Vatikanischen Konzil vorgelegten Entwürfe. Nichtsdestoweniger ist sie klar und eindringlich; sie sollte das Bestreben, den Antisemitismus aus der christlichen Tradition mit der Wurzel auszureißen, in unermeßlicher Weise unterstützen.» So beginnt ein kurz nach der Annahme der Deklaration geschriebener Leitartikel.[10] Er fährt fort: «Einwände gegen die endgültige Erklärung sind im Grunde Einwände gegen das parlamentarische System, dem sie entstammt. Es wäre möglich gewesen, eine Erklärung von oben vorzuschreiben, wie es auf so manchem Konzil geschehen ist. Auf diesem spiegelten die Erklärungen einen allgemeinen Konsensus wider; solch eine Übereinstimmung bringt es jedoch mit sich, daß das Endresultat hinter dem Ideal zurückbleibt, das den am meisten erleuchteten Ausarbeitern eines gegebenen Entwurfes vorgeschwebt hat.» Trotz äußerster Niedergeschlagenheit über die Langwierigkeit des konziliaren Verfahrens mit der daraus resultierenden Verzögerung der Beschlüsse und allgemeinen Ermüdung kann der Sprecher der Redaktion seine Stellungnahme derart beenden: «Es ist unrichtig zu behaupten, die Erklärung sei ‚entmannt' worden. Sie ist glänzend.»[11]

In der gleichen Nummer der Zeitschrift veröffentlichte *P. G. Baum*, einer der Konsultoren des Einheitssekretariats, der am Zustandekommen der «Judenerklärung» wesentlich beteiligt war, einen seiner regelmäßigen Konzilsberichte. Er bewertete die Letztfassung wenn möglich noch positiver als die Schriftleitung: «Wäre dem gegenwärtigen Text nicht ein anderer vorausgegangen, so würde er als eine große Freundschaftstat... beurteilt worden sein... In einigen Jahren wird man die unliebsamen Veränderungen vergessen haben. Was bleiben wird, ist die Erziehung zur Achtung und zur Freundschaft mit den Juden, die die Kirche mit Hilfe der gegenwärtigen Deklaration ihren Gliedern gibt. Die quasi-theologischen Argumente, deren sich die Antisemiten bedienen, wurden ein für allemal zurückgewiesen. Auch ist die dogmatische Grundlage für die geistliche Bruderschaft von Christen und Juden gelegt worden.»[12]

II. Protestantische Stimmen

Die Bewertung der Judenerklärung durch die evangelische Welt ist so vielschichtig, daß es nicht leicht ist, ein getreues Bild zu geben. Eine der erfreulichsten Stimmen ist die des Pastors *G. Richard-Molard*, eines der offiziellen Beobachter der französischen reformierten Kirche. Was seinen Kommentar auszeichnet, ist eine frische Schau, unbehindert von der schablonenhaften Reaktion vieler anderer Kritiker.[13]

Man kann sich unschwer die Geschichte einer Erklärung vorstellen, die vier Jahre lang ein nächtliches Dasein führte und einer heftigen Opposition ausgesetzt war. So Molard. Während andere Konzilstexte nur eine Art von Opposition gegen sich hatten, wurde unserem Dokument die Ehre zuteil, einer vierfachen Gegnerschaft gegenüberzustehen. In erster Reihe standen die Konservativen, die jedem Schema widersprachen, das auch nur irgendwie eine Revision vergangener Ideen oder Haltungen forderte oder gar, wie in unserem Fall, einen Bruch mit einer heillosen Routine. Eine zweite Gruppe des Widerstands, diesmal eher politisch als lehrmäßig, die aber bald von der ersten an sich gerissen wurde, bestand aus den Bischöfen der arabischen Länder. Ein edlerer Widerspruch kam von einer dritten Gruppe, die bezweifelte, daß die Auffassung, auch die Existenz des gegenwärtigen Israel sei für die Kirche ein Mysterium, theologische Berechtigung habe. Umgekehrt darf man die schwache Minderheit nicht vergessen, die darauf bestand, dem Text eine tiefere theologische Struktur zu geben.

Nur nach Überwindung von tausend Klippen wurde die Judenerklärung Wirklichkeit, erklärt Molard. Da gab es diplomatische Pressionen auf den Vatikan; anonyme Hetzschriften, die haßerfüllt Kardinal Bea einen «dreckigen Juden» nannten und Johannes XXIII. beschuldigten, er habe sich von der «jüdisch-freimaurerischen Internationale» hinters Licht führen lassen; endlich die Manöver im Innern des Konzils, die Kardinal Bea zu Konzessionen nötigten. Diese Gegenkräfte waren aber nicht die einzigen. Das orthodoxe Judentum lehnte die Erklärung von vornherein ab, weil es sie als eine unerträgliche, paternalistische Einmi-

schung der schuldigen Kirche in die Freiheit Israels, des einzigen Gottesvolkes, ansah. Die äußerste Rechte in allen westlichen Ländern sträubte sich gegen das Dokument, weil der Judenhaß ein wichtiger Punkt in ihrem Parteiprogramm ist. Trotz ihrer, im wesentlichen positiven, Einstellung zur Judenerklärung bedauerte die protestantische Welt, daß in der Gesamtdeklaration die Juden auf derselben Ebene aufscheinen wie die anderen nichtchristlichen Religionen. Schwerer als alle diese Widerstände wog die Mentalität des christlichen Volkes, dessen Seele mit einem latenten Antisemitismus durchtränkt ist.

Wiewohl zu dieser Liste einige geringfügige Richtigstellungen angebracht wären, sehe ich davon ab, um nicht die Aufmerksamkeit von der folgenden Beobachtung Molards abzulenken: «Man könnte fast sagen, die Erklärung habe die ganze Welt gegen sich gehabt. Das ist ja völlig im Einklang mit der uralten Tradition des ‚ersterwählten Volkes', das in seiner Wanderschaft den Völkern allen zum Zeichen des Widerspruchs wird...»[14] Molard sieht also im Widerstand gegen die Erklärung einen Protest gegen die den Gesetzen der Natur zuwiderlaufende Existenz des jüdischen Volkes. Er erinnert daran, daß auch das Evangelium, wenn schon nicht «wider die Natur» steht, so doch wenigstens «wider den Strom» schwimmt. Die erste Wirkung der Erklärung müßte darum sein, die Christen zu mahnen, daß sie in dieser Welt Zeichen des Widerspruchs seien, «seltsame Wesen, deren Hoffnung sie verpflichtet, nicht dem Zug einer Welt zu folgen, die rennt und rennt ohne aufzuhören, wie einem Verhängnis unterworfen, das anzufechten sie nicht imstande ist».[15]

Wolle man wissen, was so bedeutungsvoll an der Judenerklärung sei, schreibt Molard, dann müsse man sie eben lesen. Man könne zu ihr ein vielfaches Nein sagen – doch nur, wenn man sie außerhalb ihres historischen Kontexts liest. Es entgeht einem aber dann, welch eine Konversion, selbst im Vergleich mit der jüngsten Vergangenheit, hier stattgefunden hat. Wenn man die Erklärung jedoch, den Tatsachen entsprechend, als das Ergebnis eines schonungslosen Kampfes und den Neuanfang einer Aufsehen erregenden Veränderung in der Haltung der Kirche dem Volk Israel gegenüber sieht, dann kann man zu ihr nur ein uneingeschränktes Ja sagen.

Molard fährt fort, der Text bringe zwar nicht die Sühne der Kirche für die Verbrechen ihrer Gläubigen gegenüber den Juden in Worten zum Ausdruck, seine Aussagen seien aber von dieser in ihrer historischen Bedeutung packenden Tatsache getragen.[15a] «Ich weiß wohl», schließt *Molard*, «daß die Erklärung nichts nützt, wenn sie nicht die Geisteshaltung (aller Christen) durchdringt. Sie wird vergeblich sein, falls die Kirche nun mit sich selbst zufrieden ist, da sie doch beschämt sein muß, so lange gebraucht zu haben, um das Evangelium (in Bezug auf die Juden und den ihnen in Gottes Heilsplan gewährten Ort) zu verstehen. Sie wird ohne Einfluß auf kommende Pogrome sein (soll wohl heißen: die Kirche wird Pogrome nicht verhindern können, J. Oe.), es sei denn, sie widme sich planmäßig den einzelnen Christen.» Die recht verstandene Judenerklärung macht die christlichen Einzelnen demütig, ja zu Dienern der Demut vor Israel, dem ersten Gottesvolk.[16]

Pastor Molards außerordentliches Verständnis für den Sinn und Wortlaut der Erklärung hebt sich wohltuend von der Mehrzahl der oft vorschnellen Beurteilungen ab. Im allgemeinen kann man sagen, daß die protestantischen Stimmen die gesamte Tonleiter von voller oder bedingter Zustimmung zu fast unbedingter Ablehnung umfassen. Im letzteren Fall gab es sogar schrille Töne.

Ein gutes Beispiel der Zustimmung ist die öffentliche Stellungnahme des ehemaligen Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. W. A. Visser't Hooft. Mitte Oktober 1965, also noch vor der endgültigen Abstimmung über die «Judenerklärung» sagte er, daß die Erklärung jene «in allen Kirchen verdunkelte biblische Wahrheit klar zum Ausdruck bringt, daß nämlich die göttliche Offenbarung zuerst durch das jüdische Volk zu den Menschen gekommen ist, und daß demnach das tiefe Band, das Christen und Juden verbindet, nicht nur eine Erinnerung ist, sondern eine gegenwärtige Wirklichkeit. Der Antisemitismus ist daher eine Verleugnung des christlichen Glaubens selbst.» Zusammen mit der Verurteilung des Antisemitismus durch die Vollversammlung der im Ökumenischen Rat zusammengefaßten Kirchen in New Delhi im Jahre 1961 war ihm die Erklärung des zweiten Vatikanums Evidenz, daß «alle Kirchen ihre Haltung zum jüdischen Volk nun neugestalten wollen und so begonnen haben, für die vielen Irrtümer der Vergangenheit Wiedergutmachung zu leisten».[17]

In der amerikanischen Halbmonatsschrift «Christianity and Crisis» schrieb der bekannte lutherische Theologe *George A. Lindbeck*, der den ersten Sessionen als offizieller Beobachter des lutherischen Weltbundes beigewohnt hatte: «Im Gegensatz zur Ver-

mutung mancher Kommentatoren maßt sich der Abschnitt über die Juden nicht hochmütig an, die Juden zu absolvieren; er warnt einfach – wenn auch nicht so eindringlich, wie man wünschen möchte – gegen den Antisemitismus.»[18] Da dieses Fehlurteil unter dem Titel «Ein abschließender Blick auf Vatikan II» erschien, glaubte der Verfasser dieser Übersicht, die Auffassung Dr. Lindbecks richtigstellen zu müssen. In einem Brief an die Herausgeber legte er dar, daß die Erklärung weit mehr als eine Warnung – eindringlich oder nicht – gegen den Antisemitismus sei, sie habe vielmehr die paulinische Vision des Israelgeheimnisses erneut vorgetragen.

Dieser Behauptung war ein reiner «Tatsachenbericht» mit vier Perspektiven beigegeben: 1. Die Abhängigkeit der Kirche vom alten Israel. 2. Die Andauer der Liebe Gottes gegenüber Israel und Nicht-Zurücknahme seiner Gnadengaben und Berufung. 3. Die Nichtverwerfung des Volkes, das an Sohnes Statt angenommen worden war, dem die Bündnisse und die Verheißungen gehören, dessen die Väter sind und von dem Christus dem Fleische nach stammt. 4. Das gemeinsame Erbe von Christen und Juden. Diese Gesichtspunkte wurden mit entsprechenden Stellen aus der Erklärung und Hinweisen auf den Römerbrief belegt. Das schien nüchtern genug. Dr. Lindbeck fand jedoch diese Antwort unausgewogen und überenthusiastisch. Er fragte, ob es denn möglich sei, so uneingeschränkt in seiner Begeisterung zu sein, da die Erklärung augenscheinliche Mängel aufweise. Erstens enthalte sie nicht ein einziges Wort der Buße für die Sünden der Christen den Juden gegenüber; zweitens verliere die «Neudarstellung der paulinischen Schau» viel an Kraft, da das Judentum wie eine der nichtchristlichen Religionen behandelt werde, eine Behandlung, «die der hl. Paulus lächerlich, vielleicht sogar lästerlich gefunden hätte».[19]

Zum ersten Einwand sei nur kurz bemerkt, daß es Worte und Taten der Sühne gibt. Die Vokabel «Sühne» fehlt zwar in der «Judenerklärung», diese selbst ist aber als ein Akt der Wiedergutmachung zu werten. Das Konzil konnte kaum ein globales Schuldbekenntnis ablegen, ohne daß sein Bekenntnis als eine Bestätigung gewisser die Geschichte stark vereinfachender Theorien über den Ursprung des Antisemitismus angesehen worden wäre. Eine differenzierte Aussage aber wäre Anlaß zu Mißverständnissen, ja mißgünstigen Deutungen gewesen, wie es auch mit anderen auf Unterscheidungen beharrenden Sätzen geschah. Schließlich wird die Forderung nach einem kirchlichen Bekenntnis der Schuld und nach einer ebensolchen Bitte um Vergebung oft so gefaßt, daß man annehmen muß, die Forderungen leugnen zwar eine Allgemeinschuld der Juden am Tod Jesu, glauben aber an eine der Christen am Tod aller im christlichen Zeitalter verfolgten Juden.

Das Konzil konnte unmöglich den Teufel der jüdischen Kollektivschuld durch das Haupttor austreiben, um gleich danach den Beelzebub einer christlichen Kollektivschuld durch eine Nebentür einzulassen. Gewiß, als Glied einer Familie, einer Gemeinde, eines Staates oder einer religiösen Körperschaft ist ein Mensch mitverantwortlich, mithaftbar für die Taten anderer Mitglieder und die der Körperschaft als moralischer Person; er ist aber nicht notwendigerweise mitschuldig. Er kann zwar, und soll auch, Gottes Verzeihen erflehen, er kann und soll dem Sünder oder den Sündern helfen, ihre Bürde zu tragen; er kann aber nicht die Sünden anderer bereuen. Die Reue ist ein eminent personaler Akt. Man sollte das Geheimnis menschlicher Solidarität nicht so grob verstehen, daß man es mit dem der Schuld in einen Topf wirft.

Zum zweiten Einwand Dr. Lindbecks läßt sich folgendes sagen: Wer sich damit begnügt, seine Augen über die Gesamtdeklaration schweifen zu lassen, wird leicht den Eindruck bekommen, dem Judentum werde hier ein Abschnitt eingeräumt wie anderen Religionen auch, daß Israel hier seines besonderen Charakters, seiner Erwählung, beraubt werde. Wer aber das Gesamtdokument aufmerksam liest, wird diesen ersten Eindruck bald als vorschnell und falsch fallen lassen. Allein der Vergleich der Präambel der Gesamterklärung mit den einleitenden Worten zum Abschnitt über die Juden macht es deutlich, daß hier kein Versuch einer Verwischung wesentlicher Unterschiede stattgefunden hat. Die Präambel weist auf das moderne Milieu hin, das durch seine technologischen Errungenschaften und politischen Neuordnungen die Erde ihrer Entfernungen beraubt und in eine Siedlung von Nachbarn verwandelt hat. Die Nähe fremder Kulturen und ihrer Religionen verpflichtet die Christen mehr denn je, sich allem Wahren und Guten in ihnen zu öffnen, d. h. letzten Endes dem Wirken Gottes allüberall. Die Einleitung zum Kapitel über die Juden jedoch geht nicht von einer modernen Situation aus, sondern von der Tatsache, daß das Konzil nicht das Geheimnis der Kirche, ihre Seinsweise und Sendung erforschen kann, ohne sich des Bandes bewußt zu werden, das sie für alle

Zeit mit Abrahams Stamm verbindet. Während die Abschnitte, die von den verschiedenen Menschheitsreligionen handeln, die Allgegenwart und Allwirksamkeit der Gnade preisen, feiert der Judenabschnitt die Bundestreue des Gottes Israels.

Das sei alles schön und gut, werden manche einwenden, doch sei der gegenwärtige Rahmen nicht aus einer erhabenen theologischen Sicht gewählt worden, sondern um gewissen arabischen Anschuldigungen auch nur den Schein einer Berechtigung zu nehmen. Das ist wahr, wenn auch nicht die ganze Wahrheit. Der weitgespannte Rahmen verdankt seine Existenz nicht minder der Befürchtung mehrerer Bischöfe Asiens und Afrikas, daß ihre nichtchristlichen Landsleute sich verletzt fühlen würden, falls das Konzil das Judentum allein zum Gegenstand einer Botschaft oder Erklärung machen, die anderen Religionen aber beiseite schieben sollte. Ist das nicht Beweis genug, werden manche fragen, daß das Konzil dem modernen Verlangen nach Nivellierung erlag, oder daß es sich von reiner Zweckdienlichkeit leiten ließ? Nein, eher ein Beweis, daß das Konzil von pastoraler Sorge bewegt war.

Wie dem auch sei, es ist immer gefährlich, aus der Entstehungsgeschichte eines Phänomens weitgehende Schlüsse zu ziehen; niemals erschöpft seine Genese auch seine Bedeutung. Im heutigen Aufbau der Gesamtdeklaration ist der Abschnitt über die Juden die Herzmitte: der Stamm, um den die anderen Aussagen wie Äste eines Baumes gewachsen sind. Daß das Judenkapitel als ein Kristallisationskern wirksam sein konnte, beweist aufs Neue die gottgegebene Funktion Israels, zu dienen und das Heil der Welt vorzubereiten. «Mit dir sollen sich segnen alle Sippen der Erde» (Gn 12,3), sagt der Herr zu Abraham. Die Propheten aber grüßen Sion als den geistlichen Mittelpunkt nicht nur Israels, sondern auch der Heidenwelt, als die Stätte, von der die *Tora*, die Kundgabe des göttlichen Willens ausgeht, und zu der die Völker in Zukunft wallfahren werden (Mi 4,1; vgl. Is 60). Diese Wallfahrt ist in der Gesamterklärung in etwa vorgebildet, wie auch in ihr Gottes allgemeiner Heilswille aufs Neue verkündigt wird. Man hat das Zweite Vatikanum mit Recht das Ende der Gegenreformation genannt, mit diesem Dokument ist eher das Ende der Reformation angedeutet. Die uns heute bewegende Frage ist nicht mehr: «Wie kriege ich einen gnädigen Gott?», sondern: «Wie wirkt Gott das Heil aller Kreatur?» Jesus ist uns nicht nur der Erlöser derer, die Ihn gläubig angenommen haben, Er ist auch der Heilsbringer derer, die Ihn nicht kennen.

Sosehr ich den allumfaßenden Charakter der endgültigen Erklärung begrüße, so stehe ich nicht an zu sagen, daß man darüber verschiedener Meinung sein kann. Man kann aber nicht verschiedener Ansicht sein über die oft gehörte Kritik, die u.a. vom gegenwärtigen Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Dr. Eugene Carlson Blake, zu einer Zeit vorgebracht wurde, da er noch in der vereinigten presbyterianischen Kirche der Vereinigten Staaten leitend beamtet war. In einem Vortrag vor einer jüdischen Gemeinde erklärte Dr. Blake: «Was mich am meisten beunruhigt, ist die unter Christen weitverbreitete Annahme, es läge in der Macht der Kirche – irgendeiner Kirche – die Juden von der alten Belastung der Schuld (am Kreuzestod Christi) freizusprechen. Alle Christen würden, sofern sie darüber nachdächten, gewiß darin übereinstimmen, daß Gott allein der Richter des Menschen ist, und daß eine Aneignung des göttlichen Prärogativs Gericht zu halten, eine ebenso große Sünde ist wie die, die sie sich anmaßen zu absolvieren.»[20] Der Hinweis auf das Konzil blieb hier ein wenig verschleiert. Ein Leitartikel des «Christian Century», einer amerikanischen Wochenschrift, die sich ökumenisch nennt, ließ jedoch nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig: «Falls die Juden, wie einige katholische Bischöfe behaupten, des Gottesmordes schuldig sind, dann kann kein Konzil von Bischöfen und kein Papst sie davon lossprechen. Falls die Juden, wie die meisten katholischen Bischöfe glauben, nicht schuldig sind, falls sie im 20. Jahrhundert nicht kollektiv verantwortlich gehalten werden können für den Tod Jesu im ersten Jahrhundert, dann beweist jeder, der vom Freispruch (der Juden) von einem Verbrechen spricht, dessen sie nicht schuldig sind, nicht nur, daß seine Ausdrucksweise falsch, sondern auch, daß sein Geist in einer brutalen Weise ungerecht ist... Welch eine ungeheuere Arroganz, die annimmt, Christen hätten das Recht und die Macht, den Juden ein Verbrechen zu vergeben, dessen sie nicht schuldig sind...! Die Rede von der Absolution der Juden ist ärger als Unsinn; sie ist ein Verbrechen gegen die Juden und eine Sünde gegen Gott.»[21]

Hat man je leidenschaftlichere Worte um nichts verschwendet? Die «Judenerklärung» spricht mit keiner Silbe von einer Absolution der Juden. Der Ausdruck stammt von gehetzten Redakteuren, die aus Raummangel oder Unverständnis Schlagzeilen erfunden haben, wie: «Konzil absolviert Juden».

Man muß also annehmen, daß der anonyme Leitartikler die Erklärung gar nicht richtig gelesen hat und seine Verurteilung (um nicht zu sagen: Verleumdung) des Konzils auf Zeitungsüberschriften aufbaut, die sonst kein erfahrener Leser ernst nimmt. Es ist eine bittere Ironie, daß ein Mann, der die Christen vergangener Zeiten wegen ihrer gewissenlosen Behandlung der Juden geißelt, selbst so leichtsinnig sein kann, grundlos von der «Höhe christlicher Unverschämtheit» zu sprechen.

Daß jemand die Tat des Konzils so mißdeuten konnte, ist unbegreiflich, bedarf es doch wahrhaftig keiner großen theologischen Bildung, um den gewaltigen Unterschied zu sehen, der zwischen dem Akt der Vergebung besteht, mit dem das Konzil die Juden angeblich rein zu waschen suchte, und seiner tatsächlichen Leistung: dem ernstlichen Bestreben, aus dem christlichen Bewußtsein jede ‚antijüdische' Deutung der Schrift, insbesondere der Passionsgeschichte, für immer zu entfernen. Es ist nicht minder unbegreiflich, wie dieses Mißverständnis Schule gemacht hat. Einer der vielen Nachahmer ist Rabbiner Maurice Eisendraht, der in einer programmatischen Rede vor der Generalversammlung der Vereinigung der reformierten jüdischen Gemeinden Amerikas seinen Zuhörern nahelegte, das Urteil des «Christian Century» «mit Würde und Aufrichtigkeit» nachzusprechen.[22] Echte Würde und Vorurteilslosigkeit würden fordern, daß die Kritiker, die inzwischen die Haltlosigkeit ihrer Anklage eingesehen haben müssen, sie widerrufen. Soweit ich sehen kann, ist das bislang nicht geschehen.

Die Sorge um historische Genauigkeit und Achtung vor dem Mut des Mannes drängen mich, eine andere Äußerung Dr. Blakes festzuhalten. In der vorerwähnten Rede hat er, im Gegensatz zu jenen, die ausschließlich christliche Sünden wahrnehmen, diese freimütigen Worte gesprochen: «Sowohl Christen wie Juden haben ihren Gottesglauben als Vorwand für religiöse Vorurteile und Verfolgungen benützt. Wenn es auch wahr ist, daß ihrer Zahl nach die Verfolgung der Juden durch Christen überwältigend ist, so muß man sich doch daran erinnern, daß ihrer Beschaffenheit nach diese Verfolgung sich nicht von jener unterscheidet, der die ersten Christen von seiten der jüdischen religiösen Führer ausgesetzt war.»[23]

Ich wünschte, Dr. A. Roy Eckhardt, Religionsprofessor an einer amerikanischen Hochschule und Schriftleiter des «Journal of Bible and Religion», wohl der ätzendste aller protestantischen Kritiker der «Judenerklärung», hätte solche Beherztheit an den Tag gelegt. In einer Aufsatzreihe «End to the Christian-Jewish Dialogue» (Schluß mit dem christlich-jüdischen Gespräch), die im Frühjahr 1966 in dem bereits erwähnten «Christian Century» erschien, hat er vom Kampf um die «Judenerklärung» als «der jüngst in Rom stattgefundenen Tragödie» gesprochen.[24] Die endgültige (seiner Auffassung nach «verwässerte») Fassung ist der «Triumph einer diktatorischen Minderheit». Die Mehrheit unterlag dieser Diktatur, weil sie «die Nerven verlor». «Wie aber kam es, daß die Bischöfe und Sachkundigen des Sekretariats zur Förderung christlicher Einheit, die die Hüter dieses Schemas waren, trotz ihres langwierigen und tapferen Kampfes für eine eindeutige Erklärung im Geist von Papst Johannes dem Druck von höchster Stelle nachgeben und sich mit dem Wortlaut der Letztfassung abfinden mußten?» Einfach, weil «das antisemitische Gift eine chronisch störende Gegenwart im christlichen Körper ist». Im Sprachschatz Dr. Eckhardts besteht das «antisemitische Gift» in der Auffassung, daß die Juden nein zum messianischen Heil gesagt haben, als sie Jesus als den Messias «verwarfen». Jeder, der ihnen das verdiente Lob «für den objektiven (sic) Gehorsam, den sie dem Wort Gottes in einer unerlösten Welt entgegenbringen»,[25] verweigert, entpuppt sich nach Dr. Eckhardt als Antisemit. So kann er kühn behaupten, das Neue Testament enthalte «die Anfänge antisemitischer Feindseligkeit». Er fährt dann fort: «Solange die Kirche darauf beharrt, sich zu erheben, um ‚das Wort Gottes zu verlesen', dann muß sie auch die Folgen hinnehmen. Sie muß erkennen, daß manche ‚Lektionen' an sich und grundsätzlich ein entwürdigendes Bild ‚der Juden' aufrechterhalten und verbreiten.»[26]

Als ein typisches Beispiel dafür zitiert Dr. Eckhardt 1 Thess 2, 14–16, ein Abschnitt, der nebenbei bemerkt nicht zu den Perikopen der römischen Liturgie gehört und daher auch nicht das Kirchenvolk gegen die Juden aufhetzen konnte. Die Sprache des Apostels ist zugegebenermaßen scharf. Sein Herz leidet, weil die junge Gemeinde von Thessalonich leidet, erdulden die Thessalonicher von ihren Volksgenossen doch dieselben Qualen, die die Judenchristen Judäas von den ihren erleiden mußten. Paulus nennt die Verfolger Judäas nicht bei ihren Eigennamen, er sondert nicht, wie wir Modernen es gern sehen würden, die Priesterschaft Jerusalems und den König Herodes als die Urheber der Verfolgungen aus (vgl. Apg 8, 1ff; 12, 1ff); er

sagt einfach «die Juden» und fügt voll Zorn hinzu, «die den Herrn Jesus und die Propheten getötet und auch uns verfolgt haben». Sie missfallen Gott und sind allen Menschen feind, ruft er aus, weil sie die Apostel daran hindern möchten, den Heiden die Frohbotschaft zu verkünden. So machen sie das Maß ihrer Sünden voll und rufen Gottes Zorngericht auf sich herab. Paulus hat diese Worte nicht auf eine Waage gelegt; er tat es ja auch nicht, als er seine leidenschaftliche Liebe zu Israel bekannte und sich Gott zum Opfer für seine Blutsverwandten anbot (vgl. Röm 9,1ff). Mit Recht hat ein bekannter Exeget das Ungestüm, mit dem der Apostel an unserer Stelle seine Stammverwandten von sich weist, als die «Kehrseite» des heißen Verlangens bezeichnet, mit dem er sich im Römerbrief zu ihnen bekennt.[27]

Die gegen die Juden gerichteten Vorwürfe des Thessalonicherbriefes gehören nicht notwendigerweise zum Thema der Epistel, sie sind vielmehr parenthetischer Natur – ein klares Zeichen dafür, daß sie einem plötzlichen Aufwallen, einem brennenden Schmerz über die noch andauernde Behinderung seines Wirkens entsprangen. Solche Erklärungen werden jedoch wenig Eindruck auf Dr. Eckhardt machen, da er sich weigert, die geschichtliche Wirklichkeit zu sehen. Die Schuld am frühen Zwiespalt zwischen der Urkiche und dem damaligen Judentum liegt für ihn einzig auf seiten der Christen. So spricht er von «der Unmoral vieler schriftlich niedergelegter Gefühle der Autoren des Neuen Testaments, die die meisten Christen (heute) nicht wahrhaben wollen». Er fährt fort: «Weil wir (Christen) geistlicher Weise nicht bereit sind, mit den Elementen des Antisemitismus in unseren (heiligen) Schriften zu leben, müssen wir uns vormachen, sie seien irgendwie nicht vorhanden. Das Resultat ist eine moralische Täuschung, eine moralische Verstrickung. Der Antisemitismus bleibt aber der blutbefleckte Bruder des Antijudaismus.»[28]

Dr. Eckhardt fragt weder nach den Ursachen der der Synagoge widerstrebenden Texte des NT noch sucht er nach Wegen, um eine Ausartung ihrer Verwendung in Judenfeindschaft zu verhüten. Er gibt in keiner Weise zu erkennen, daß das NT kaum irgendwo ausgeprägtere jüdische Züge trägt als dort, wo es sich – um einen seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts üblichen, aber nichtsdestoweniger unglücklichen Ausdruck zu gebrauchen – in «antijüdischer Polemik» ergeht. Warum stellt er zum Beispiel keinen Vergleich an zwischen dem Sprachgebrauch des NT und dem der Schriftrollen der Wüste von Juda? Die Männer der Qumranschen Bruderschaft nannten ihre jüdischen Gegner, die sich nicht zu ihrer Auslegung und Einhaltung der *Tora* bekannten, «Söhne der Finsternis» (1QS I 10), «Lügenpropheten», «Trugschwätzer» (1QH II 31; IV 9f), «Heuchler», «Betrüger» (1QH III 28; IV 13) usw. Im Gegensatz zum Neuen Testament verpflichteten sich die Mönche von Qumran erbarmungslos, «die Söhne der Finsternis zu hassen nach dem Maß ihrer Schuld, die Gott am Ende rächen wird» (1QS I 10), unablässigen, ja ewigen Haß zu tragen gegen die Männer des Verderbens und keinerlei Verkehr mit ihnen zu haben (1QS IX 22). Warum macht Dr. Eckhardt auch nicht die leiseste Andeutung, daß es Moses, der Liebhaber Israels, ist, der im AT Israel «trotzig, widerspenstig gegen den Herrn» nennt (Dt 9,7), ja, daß Gott selbst über die «Halsstarrigkeit Seines Volkes» klagt (Ex 32,9)? Warum verschweigt er, daß es im gesamten NT keine Rügen gibt, die auch nur annähernd dem Vorwurf gleichkommen, den der Prophet Isaias gegen den Unglauben in Israel schleudert (Is 1,2ff)?

Dr. Eckhardt scheint sich nicht darüber klar zu sein, daß solche «Zurückhaltung» die Tatsachen verfälscht und jede Vertiefung der christlich-jüdischen Koexistenz verzögert. Sie beraubt zudem das biblische Israel einer seiner Herrlichkeiten, immer Männer des Gewissens, Männer Gottes, in seinen Reihen gehabt zu haben, die es wagten, den Mächtigen und deren Schmeichlern entgegenzutreten. Die Wehklagen und wiederholten Rufe zur Umkehr, kurz die prophetische Tradition aus dem NT ausmerzen zu wollen, heißt Christen und Juden einen schlechten Dienst tun. Nur der Christ, der sich selbst in allen von Christus und den Aposteln Gerügten und Aufgerufenen wiedererkennt, wird seinem jüdischen Bruder mit der Demut begegnen, die zu einer Erneuerung christlich-jüdischer Beziehungen notwendig ist.

Ich habe Dr. Eckhardts negative Einstellung so ausführlich behandelt, weil sie typisch ist für eine kleine Minderheit, die glaubt das Wohlwollen der Juden durch Selbstaufgabe zu gewinnen; die in resolutem Masochismus meint, geistlicher Selbstmord der Christen sei die einzig echte Antwort und Sühne für alle den Juden zugefügten Leiden, insbesondere für Auschwitz. Eine krankhaft übertriebene Selbstanklage, eine Leugnung des christlichen Anspruchs (in Dr. Eckhardts Augen ein unchristliches Wort!) kann keine Heilung bringen; sie bedarf selbst des Arztes. Sie ist eine Gefahr, weil sie

imstande ist, viele Christen von der echten, so dringend nötigen Wiedergutmachung abzuhalten.

Dr. Eckhardts Stimme ist nicht die der evangelischen Welt. Gegen Ende einer keineswegs unkritischen Darstellung der «Judenerklärung» schreibt z. B. der deutsche evangelisch-lutherische Pastor Johann Chr. Lampe: «Am Tage jener entscheidenden Abstimmung erinnerte uns Kardinal Bea an das Gleichnis vom Senfkorn, mit dem Jesus jüdisches Spruchgut aufnahm. Er dachte dabei an die Leidensgeschichte dieses kleinen Konzilstextes, der ein so großes Wachstum an Schicksal, Worten und Gedanken nahm. Man könnte aber auch an die Zukunft dieser Erklärung denken, die heute so bescheiden in die Welt tritt, aber den Glauben wachsen lehrt und dereinst zum größten Baum im Garten werden kann, in dem die Vögel Schutz finden... Zuletzt, so wissen der Christ und der Jude, wird es gehen wie im Liede des Königs David: Einen Abend lang währt das Weinen, aber des Morgens ist Freude (Ps 29 [30], 6).»[29]

III. Zwei weiterführende Beiträge

Es genügt nicht, Dr. Eckhardts nihilistische Kritik der «Judenerklärung» mit vernunftmäßigen Argumenten zu widerlegen, also Ansicht gegen Ansicht zu stellen. Auf seine Todesanzeige möchte ich lieber Zeichen eines neuen Lebens, einer neuen Sicht der der Kirche und dem Judentum zugewiesenen Rollen folgen lassen. So schließe ich denn mit den Abhandlungen zweier katholischer Autoren, die die Aussagen der Erklärung weiterführen und so fruchtbar machen.

In einer Sondernummer von «Esprit» bekennt Joseph Hoffmann, die «Judenerklärung» sei für ihn, den Katholiken, ein Teil «jener Bewegung, die die Kirche demütig unter die Autorität des Gotteswortes stellt, auf daß sie derart in allem, was ihr innerstes Wesen ausmacht, wieder sich selbst finde». Heute, zum erstenmal in der Geschichte, stünden wir vor einer positiven Wertung des Judentums. Im Bestreben, sich ihrer selbst bewußt zu werden, könne die Kirche einfach nicht umhin, dem Geheimnis Israels zu begegnen und es im Zentrum ihrer Erinnerung wiederzuentdecken. Man könne sagen, wiederholt Hoffmann, «die Kirche habe in einem gewissen Sinn die Fülle ihres Gedächtnisses wiedererlangt».[30]

Hoffmann hegt nicht den geringsten Zweifel, daß die «Judenerklärung» dem jüdisch-christlichen Gespräch dienlich sein wird. Welcher Art dieses Gespräch sein und wohin es führen wird, läßt sich heute noch nicht sagen. Sein Ausgangspunkt ist jedenfalls unser gemeinsames Erbteil. Im künftigen Dialog geht es gewiß nicht um ein Gegenüberstellen von Wahrheiten, um ein Sich-gegenseitig-die-Stirne-bieten, sondern um einen gemeinsamen Blick auf das gemeinsame Erbe, das er vor allem im ungeteilten Anhangen an den lebendigen und sich offenbarenden Gott sieht. Der Dialog wird also, nein, er muß ein Zeugnis für die Welt sein. Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, präzisiert Hoffmann, es handle sich nicht um eine Einigung der «spirituellen Kräfte» gegen den Materialismus, sondern radikaler um ein gemeinsames Bekenntnis, zur Unzulänglichkeit der Welt und der Unbedingtheit Gottes. Hier, hält Hoffmann fest, haben die Kirche und das jüdische Volk eine Mission.[31]

Eine andere in die Zukunft weisende Abhandlung zur «Judenerklärung» ist die von Dr. Kurt Schubert, Professor für Judaistik an der Wiener Universität. In seinen Augen bedeutet die Erklärung keine Verkürzung, sondern eine Vertiefung der christlichen Botschaft. Schon durch ihre Einleitung nimmt der vom jüdischen Volk handelnde Abschnitt eine Sonderstellung ein: es geht in diesem Abschnitt um das Mysterium der Kirche, um das Band, das das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams verbindet. Schubert fühlt sich darum berechtigt zu sagen: «Die jüdische ist also keine nichtchristliche Religion wie jede andere, sondern sie ist auf denselben Bund und dieselben Verheißungen gegründet wie wir selbst. In gewisser Hinsicht ist das Judentum mehr als eine nichtchristliche Religion, denn es gibt nicht nur eine Ökumene der Bekenner Christi, sondern auch eine Ökumene der Bekenner des Bundes. Das Judentum gehört als wesentliches Element mit in das ökumenische Gespräch der getrennten Christen..., (ist doch) das Bekenntnis zur Berufung Abrahams und zur Erwählung Israels (wie es die Konzilserklärung ausspricht) ... das Fundament, auf dem der christliche Glaube ruht»[32] und damit auch der ökumenische Dialog.

Wenn die Erklärung betont, daß Israel trotz der Kurzsichtigkeit Jerusalems, das die gnadenvolle Gegenwart Jesu nicht erkannte, auch weiterhin Gottes Liebling bleibt, so ist damit für Schubert «ein für das christlich-jüdische Gespräch und auch für die innerchristliche Reflexion über Israel entscheidendes theologisches Thema angeschnitten, die Frage des gekündigten oder ungekündigten Bundes».[33]

Zur Klärung dieser Frage weist Schubert zuerst auf die unvergleichliche Herausforderung hin, die die Person Jesu für Seine Zeitgenossen bedeutete. In Ihm trat einer auf, der Macht hatte über Krankheit und Tod, der aber entgegen dem Erwarten des damaligen Judentums nur einzelne heilte und dem Leben wiedergab, der aber nicht Krankheit und Tod als solche aufhob. In ihm trat einer auf, der die Nähe der Gottesherrschaft verkündete, ohne aber die große endzeitliche Wende, auf die das Judentum harrte, herbeizubringen. Wiewohl für den Gläubigen die Zeit der Gottesherrschaft bereits angebrochen ist, läßt ihre volle Verwirklichung noch auf sich warten.

«Was ergeben diese Überlegungen für die Frage nach dem gekündigten oder ungekündigten Bund Gottes mit Israel?» fragt Schubert, um darauf zu antworten: «Zunächst müssen wir bekennen, daß auch wir noch auf die Parusie Christi im Vollsinn des Wortes warten. Die Bitte im Gebet des Herrn ‚adveniat regnum tuum' hat nichts an Aktualität eingebüßt. Solange Sünde, Tod und Krankheit nicht universal überwunden sind, gelten auch noch jene Verheißungen, die auf einen Zustand abzielen, der durch ihre Überwindung charakterisiert werden soll. In diesem Sinn ist das Warten Israels legitim, und in diesem Sinn kann auch von einer jüdisch-christlichen Ökumene der Hoffenden gesprochen werden. In diesem Sinn – und nur in diesem Sinn – kann man auch mit Recht von einem ungekündigten Bund sprechen.»[34]

Ein solches Verständnis der Realität des Bundes und des Ernstes der eschatologischen Hoffnung bedeutet für Schubert auch eine Bereicherung des christlichen Selbstverständnisses. Schuberts Einsicht, daß die im Glauben getrennten Bekenner des lebendigen und heiligen Gottes in der Hoffnung nach der «Zeit der Erquickung», «der Wiederherstellung aller Dinge» (Apg 3, 19f) eins sind, daß sie, ob sie es wahrhaben wollen oder nicht, in einer Ökumene der Hoffnung stehen, lehrt uns vor allem den heilsgeschichtlichen Platz verstehen, den das jüdische Volk in der Zwischenzeit einnimmt. Damit hat er der Theologie neue Wege gewiesen und dem christlich-jüdischen Gespräch eine fruchtbare Zukunft in Aussicht gestellt.

[1] Der Einfachheit halber verwende ich durchwegs den populären Namen für den den Juden gewidmeten Abschnitt der Konzilserklärung über «das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen».

[2] (Freiburg i. Br. 1966) 7.

[3] Le Figaro vom 16./17. Oktober 1965.

[4] M. Plate, Weltereignis Konzil: Darstellung-Sinn-Ergebnis (Freiburg i. Br. 1966) 293.

[5] ebd. [6] ebd. [7] ebd.

[8] America (16. Okt. 1965) 430; (30. Okt. 1965) 490f.

[9] America (3. Juli 1965) 6.

[10] Commonweal (29. Okt. 1965) 112.

[11] ebd. [12] ebd. 119f.

[13] G. Richard-Molard, Oui et Non, Un pasteur au concile (Paris 1966).

[14] ebd. 90 [15] ebd. [15a] ebd. 92 [16] ebd. 94

[17] The New York Herald Tribune vom 16. Oktober 1965.

[18] A Definitive Look at Vatican II: Christianity and Crisis 26 (10. Jan. 1966).

[19] Correspondence: Christianity and Crisis 26 (13. Juni 1966) 134.

[20] Siehe The New York Times vom 15. Nov. 1965, ebenso The Jewish Declaration: Commonweal 82 (7. Dez. 1965) 331.

[21] Christian Insolence reaches new Height: Christian Century 82 (29. Sept. 1965) 1181.

[22] The State of our Union, Message of the President: The Union of American Hebrew Congregations (New York 1965) 21.

[23] The New York Times vom 15. Nov. 1965.

[24] End to the Christian-Jewish Dialogue: Christian Century (23. März 1966) 360.

[25] ebd. 361f. [26] ebd. 362.

[27] B. Rigaux, Les Épîtres aux Thessaloniciens (Paris 1956) 445.

[28] Christian Century (23. März 1966) 362.

[29] Ergänzungsheft zu Eckert-Ehrlich, Antisemitismus – Schuld der Christen? (Essen 1965) 34.

[30] Vatican II et les Juifs: Esprit 34 (Juni 1966) 1170.

[31] ebd. 1167.

[32] K. Schubert, Die Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils über die Juden, Sonderdruck aus Zeitschrift Bibel und Liturgie 1 (1966) 16.

[33] ebd. [34] ebd. 21.

JOHANNES ÖSTERREICHER

Geboren am 2. Februar 1904 in Österreich, 1927 zum Priester geweiht, studierte in Wien und Graz, ist Lektor der Theologie und Direktor des Instituts für christlich-jüdische Studien in Newark (USA), veröffentlichte The Israel of God (1963) und ist Redaktor der Zeitschrift The Bridge.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Andrew Greeley

Ergebnisse katholischer Erziehung in den Vereinigten Staaten

Das Vatikanische Konzil hat mutige Worte über eine weltweite katholische Erziehung gefunden. Doch auf der anderen Seite, das kann kaum geleugnet werden, äußert sich das Konzilsdokument weder über die realen Probleme katholischer Erziehung noch über die Ergebnisse, die sich berechtigtermaßen an eine formale Erziehung knüpfen lassen, allzu klar und eingehend. Die Forschungen und Untersuchungen auf dem Gebiet der katholischen Erziehung haben gegenwärtig kaum ein sehr embryonales Stadium überschritten. Es besteht ganz einfach keine Möglichkeit, in Erfahrung zu bringen, ob Feststellungen und Beobachtungen über katholische Erziehung, die in einem Teil der Welt ihre Gültigkeit besitzen, diese bewahren, wenn sie in katholischen Lehranstalten anderer Weltteile praktiziert werden. Eine über die einzelnen Kulturbereiche hinausgreifende, weltweite Forschungstätigkeit zur Problematik der katholischen Erziehung ist unumgänglich, und es kann nur gehofft werden, daß mit der Zeit eine solche, die einzelnen Kulturbereiche überschreitende Forschungstätigkeit möglich wird, ja daß in aller Form der Auftrag dazu erfolgt.

Auch innerhalb des ausgedehntesten katholischen Schulsystems, des katholischen Schulsystems der USA, ist bis in die jüngste Zeit hinein auf dem Gebiet der sozialen Forschung so gut wie nichts getan worden. Erst in den letzten Monaten sind im Rahmen umfassenderer Forschungsprojekte zwei Berichte erschienen – beide von der nicht-katholischen Carnegie-Stiftung finanziert. Das eine Projekt wurde unter der Oberleitung von Dr. N. Schuster, dem Assistenten des Rektors der University of Notre Dame durchgeführt – das andere unter der Leitung des Verfassers dieses Beitrages und seines Kollegen vom Nationalen Institut für Meinungsforschung der Universität Chicago, Dr. Peter H. Rossi. Wenn indessen auch diese zwei Projekte nur als Auftakt einer ernsthaften Forschungstätigkeit auf dem Gebiet der katholischen Erziehung in den USA angesehen werden können, so stellen sie doch einen umfassenden Anfang dar und ermöglichen uns einige ziemlich sichere allgemeine Feststellungen über die Wirksamkeit der katholischen Erziehung in den Vereinigten Staaten.

Das katholische Schulsystem in den Vereinigten Staaten ist so ausgedehnt, daß es selbst den meisten amerikanischen Katholiken schwerfällt, sich ein Bild von seiner Größe zu machen. Fast sieben Millionen junge Amerikaner besuchen katholische Lehranstalten, das heißt: Je einer von sechs Amerikanern im Schulalter besucht eine katholische Schule. Das katholische Schulsystem der Erzdiözese Chicago ist das viertgrößte des Landes, und die vereinigten Schulsysteme der Erzdiözese New York und der Diözese Brooklyn bilden das fünftgrößte. (Die drei größten Schulsysteme sind die der öffentlichen Schulen von New York City, Los Angeles und Chicago.) Außer Tausenden von Volksschulen (primary schools) und weiterführenden Schulen (secondary schools) unterhalten die amerikanischen Katholiken mehr als dreihundert anerkannte Colleges und Universitäten nebst einer großen Zahl von Scholastikaten und Seminaren. So gibt es beispielsweise auf dem Territorium

der Erzdiözese, soweit es zur Chicago Standard Metropolitan Statistical Area gehört (die Diözesen Chicago und Joliet), über dreißig Institute, die auf diese oder jene Weise eine höhere Erziehung und Bildung vermitteln.

Das katholische Erziehungs- und Bildungssystem der USA stellt daher eine umfangreiche, gestaltlose, äußerst locker organisierte Vielzahl von Systemen dar, die über zwei Fünftel der katholischen Kinder des Landes erziehen (und ein Sechstel aller Kinder). Es ist nahezu vollständig aus den Beiträgen und Schenkungen katholischer Gläubiger aufgebaut worden; der Staat hat nur sehr geringe Summen dazu beigesteuert, die vor allem für Zwecke wie die Errichtung von Schüler- und Studentenwohnheimen bei den Colleges und Universitäten verwendet wurden. Wenn man dabei bedenkt, daß bis vor gar nicht allzu langer Zeit die katholische Bevölkerung zum weitaus größten Teil aus armen Einwanderern und ihren, der arbeitenden Klasse angehörenden Abkömmlingen bestand, muß man manche dieser Bemühungen um eine katholische Erziehung als geradezu unglaublich ansehen. Bleibt noch die Frage, wie dieses System zustande kommen konnte und welche Wirkung es auf das Leben der amerikanischen Katholiken ausübte.

Die Geschichte der katholischen Erziehung in Amerika muß zwar noch geschrieben werden, doch besteht die begründete Vermutung, daß die Schulen ihren entfernteren Ursprung in den «hedge schools», den «Heckenschulen» des 18. Jahrhunderts in Irland haben. In der Zeit der Strafgesetze (penal times) wurden die staatlich kontrollierten Schulen sowohl von den Engländern als auch von den Iren als Mittel und Werkzeug angesehen, die junge Generation Irlands dem widersinnigen Aberglauben der römischen Kirche abspenstig zu machen. Doch obwohl sich herausstellte, daß der Glaube und das Nationalbewußtsein Irlands diese Ziele vereitelten, war es den Iren in der Zeit der Unterdrückung selbst keineswegs klar, daß ihre Kinder fähig sein würden, Widerstand zu leisten. Dabei dachten sie (die Iren) an die heimtückischen Angriffe auf manche katholische Schulen. Aus diesem Grund wurden von Laien und Geistlichkeit improvisierte Schulen geschaffen, die eine Art Unterweisung im katholischen Glauben gaben – zusätzlich zu dem oder anstelle dessen, was sich in dem allgemeinen Schulsystem eingebürgert hatte. Zumindest gelegentlich wurde in diesen Schulen der Unterricht unter freiem Himmel abgehalten, im Schutz der Hecken, welche die irischen Landstraßen säumen. Daraus entstand der historische Name «Heckenschulen».

Kamen die Iren dann als Einwanderer in die Vereinigten Staaten, so begegneten sie der öffentlichen Schule mit gesteigertem Argwohn: sowohl auf Grund der Erfahrungen in ihrer irischen Heimat als auch wegen der in den öffentlichen Schulen herrschenden Erziehungsrichtung, die sie als offensichtlich protestantisch ansahen. Als die Versuche, mit den allgemeinen oder später den öffentlichen Schulen eine Art Kompromiß zu schaffen, scheiterten (in Kanada führten ähnliche Versuche zum Erfolg), begannen die Iren, ihr eigenes, getrenntes katholisches Schulsystem aufzubauen. Der Hauptgrund war derselbe wie in Irland: ohne katholische Schulen würde der Glaube der Einwandererkinder in einer antikatholischen, zum Proselytismus neigenden protestantisch kontrollierten, öffentlichen Schule in ernste Gefahr geraten.

Der Gedanke, ein eigenes katholisches Schulsystem zu schaffen, verstärkte sich in den folgenden Jahren noch, als andere Einwanderergruppen kamen und in dem selbständigen Schulsystem ein Mittel erblickten, in der neuen Welt nicht allein den Glauben, sondern auch einiges von der Kultur der alten Heimat zu bewahren. So waren die deutschen und polnischen Einwanderergruppen, namentlich im Mittelwesten, entschiedene Anhänger des Pfarrschul-Systems und sehr verärgert über die Versuche von Erzbischof John Ireland von St. Paul, eine Art Anpassung zwischen dem katholischen und dem öffentlichen Schulsystem zuwege zu bringen. Doch obwohl Bischof Irelands Bemühungen von Rom das tolerari potest erhielten, verurteilte die Opposition der antikatholischen Elemente in der Bevölkerung den Versuch zum Scheitern.

Viele nicht-katholische Amerikaner vertraten den Standpunkt, eine religiöse Erziehung und Ausbildung könne außerhalb der allgemeinen formalen Schulausbildung gegeben werden. Die amerikanischen Katholiken aber hatten aus ihren europäischen Ursprungsländern den Gedanken eigener, selbständiger Schulen mitgenommen und hielten es für besser, daß die religiöse Erziehung und Unterweisung mit den übrigen Elementen des Schulunterrichtes eine Einheit bildeten. Wenn daher heute auch keineswegs mehr eine Notwendigkeit besteht, zum Schutz des Glaubens der Einwandererkinder ein eigenes Schulsystem aufrechtzuerhalten (wenn dies überhaupt jemals notwendig war), hält der amerikanische Katholizismus unbeirrbar an seinem

eigenen Schulsystem fest; und ungeachtet der Kritik, auf die wir im weiteren Verlauf unserer Ausführungen zu sprechen kommen, läßt sich keinerlei Anzeichen für ein wesentliches Abweichen von dem Grundsatz einer eigenständigen katholischen Erziehung und Schulbildung feststellen.

Ehe wir über die Auswirkung der katholischen Erziehung sprechen, soll zuerst über die Kreise gesprochen werden, welche die katholischen Schulen besuchen. Da ein eigenständiges katholisches Erziehungssystem vor allem als Folgeerscheinung der Erfahrungen in der Einwanderungszeit anzusehen ist, waren viele Amerikaner davon überzeugt, daß mit dem Verblassen dieser Erfahrungen das katholische Schul- und Bildungssystem als formales System untergehen werde. So hätte man ferner annehmen können, die wohlhabenderen und gebildeteren katholischen Kreise hätten ihre Kinder weniger in die katholischen Schulen geschickt als die ärmeren und weniger gebildeten. Doch die beiden Ermittlungen, von denen eingangs die Rede war, haben gerade das Gegenteil gezeigt. Es besteht eine unmittelbare Beziehung zwischen der sozialen Schicht und dem Besuch der katholischen Schulen. Je höher daher die Bildung der Eltern und die Einkommensklasse ist, der sie angehören, desto mehr neigen sie dazu, ihre Kinder in die Pfarrschule zu schicken. Da überdies in Amerika der Katholizismus in der Hauptsache eine Religion der Großstadtbevölkerung ist, verfügen die Kirchen in den großen Ballungszentren eher über die notwendigen materiellen Voraussetzungen eines katholischen Erziehungs- und Bildungssystems. Daher neigen die katholischen Großstädter stärker zum Besuch katholischer Schulen. Und schließlich sind die Iren, die zum großen Teil die Gründer des katholischen Erziehungs- und Bildungssystems in Amerika waren, mehr als irgendeine andere Gruppe der katholischen Schule verbunden. So hat die Hälfte der heute lebenden Absolventen katholischer Colleges irische Vorfahren, und 40 % der Schüler, die im letzten Jahr auf katholischen Colleges ihre Abschlußprüfung abgelegt haben, sind irischer Abkunft, obwohl die Iren nur ein Fünftel der katholischen Bevölkerung des Landes ausmachen.

Es ist in der katholischen Kirche Amerikas allgemein bekannt, daß die Mehrzahl der katholischen Kinder nicht die katholischen Schulen besucht. Doch diese Feststellung bedarf einer näheren Erläuterung in zweierlei Hinsicht. Zunächst einmal wünschen nur etwa 65 % der amerikanischen Katholiken irgendeine Art formaler religiöser Erziehung und Bildung für ihre Kinder. Ferner würden etwa weitere 15 % der katholischen Bevölkerung der USA ihre Kinder in katholische Schulen schikken, wenn sie nicht in Gegenden lebten, in denen der katholische Bevölkerungsteil zu gering ist, um ein eigenes Schulsystem tragen zu können. So wäre die Annahme irrig, die katholischen Schulen würden eine namhafte Zahl von Bewerbern abweisen, oder es gebe eine Alternative für das Drittel katholischer Kinder, dessen Eltern für sie offenbar keine formale religiöse Erziehung und Ausbildung wünschen. Wenn daher festgestellt wird, daß mehr als die Hälfte der katholischen Kinder des Landes nicht die Pfarrschulen besucht, so ist das mehr eine missionarische, seelsorgliche als eine erzieherische Frage.

Besitzen die katholischen Schulen einen Einfluß auf das religiöse Verhalten der erwachsenen Katholiken? Wie Tabelle I zeigt, besitzen sie tatsächlich einen Einfluß, und zwar einen statistisch bedeutenden Einfluß auf den Kirchenbesuch, den Sakramentenempfang, das religiöse Wissen sowie die Einstellung auf sittlichem Gebiet und im Bereich der Lehre. Ob die Unterschiede in den Prozentsätzen, wie sie auf unserer Tabelle erscheinen, eindrucksvoll sind oder nicht, hängt von dem Gesichtspunkt ab, unter dem man die Dinge betrachtet. In den meisten sozialen Erhebungen würde man die auf unserer Tabelle I dargestellten Größenunterschiede als erheblich ansehen. Und Forscher, die einen nennenswerten Wandel der in der Familie angenommenen Verhaltensweisen des Kindes durch den Einfluß einer schulischen Bildung und Erziehung skeptisch beurteilen – und das ist wohl die Mehrzahl –, halten die Unterschiede in den Prozentzahlen unserer Tabelle I alles in allem für recht eindrucksvoll. Andrerseits können weder diese Kritiker noch die Verfechter einer katholischen Erziehung, die bisher erwartet hatten, die katholische Schule müsse regelmäßig eine große Zahl «voll entwickelter» Christen liefern, leugnen, daß die Angaben von Tabelle I ein beträchtliches Versagen der katholischen Erziehung erkennen lassen. Es bleibt natürlich jedem unbenommen, in dieser Sache irgendeinen beliebigen Standpunkt zu beziehen, doch soll darauf aufmerksam gemacht werden, daß zumindest vom Standpunkt der Sozialforschung aus die Erwartung, eine formale Erziekung und Bildung werde die Wertvorstellungen und Verhaltensschemata der jungen Generation wesentlich wandeln, als recht naiv angesehen werden muß.

TABELLE I

DAS RELIGIÖSE VERHALTEN BEI DEN BESUCHERN DER VERSCHIEDENEN SCHULTYPEN – PROZENTUAL

religiöses Verhalten	jeweiliger Schultyp			Gamma Association
	ganz katholisch	teilw. katholisch	nicht katholisch	
Beteiligung am sakramentalen Leben[3]	37	24[1]	14[2]	.26
Anerkennung der kirchlichen Lehrfunktion[4]	46	35[1]	31[1]	.15
Rechtgläubigkeit in der Glaubenslehre[5]	33	24[1]	17[2]	.19
Rechtgläubigkeit in der Sittenlehre[6]	35	28	23[1]	.12
Religiöses Wissen[7]	26	22[1]	13[2]	.30
N.....	345	699	796	

[1] Beträchtlich verschieden von «ganz katholisch».

[2] Beträchtlich verschieden von «ganz katholisch» und «teilweise katholisch».

[3] Wöchentlicher Meßbesuch, mehrmaliger Kommunionempfang im Monat.

[4] Anerkennung der kirchlichen Lehrautorität auf vier oder mehr Gebieten.

[5] Vier oder mehr rechtgläubige Antworten.

[6] Acht oder mehr rechtgläubige Antworten.

[7] Drei oder mehr richtige Antworten.

Daher kamen der Autor dieses Artikels und seine Kollegen zu folgendem Ergebnis: Nichts von den in unserer Tafel enthaltenen Angaben sowie von den vielen sonstigen Angaben, die in unserer Arbeit zusammengetragen und ausgewertet wurden, zwingt uns zu dem Schluß, die katholischen Schulen seien tatsächlich für die Erhaltung der amerikanischen Kirche von wesentlicher Bedeutung gewesen (denn mehr als die Hälfte der katholischen Christen, die nie einen Fuß in eine katholische Schule gesetzt hat, besucht dennoch jeden Sonntag die Messe); doch bleibt die Tatsache, daß die Schulen eine Wirkung ausüben, die nach unseren soziologischen Normen als substantiell zu betrachten ist.

Doch muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß die katholische Erziehung nicht auf alle Kinder, die sie genießen, dieselbe Auswirkung hat. Wir haben bei unserer Erhebung entdeckt, daß die hauptsächlichsten Ergebnisse katholischer Erziehung bei denen festzustellen sind, deren Eltern – um damit zu beginnen – einigermaßen fromme und engagierte katholische Christen waren. Die beachtlichsten Auswirkungen der katholischen Erziehung waren faktisch nur bei den Kindern festzustellen, von denen mindestens ein Elternteil in der Regel wöchentlich kommunizierte. Das bedeutet nun nicht, daß die Bemühungen der Schule nur eine Parallele zu denen der Familie darstellten. Ganz im Gegenteil: Katholische Christen aus gut gestellten katholischen Familien, die katholische Schulen besucht haben, unterscheiden sich von katholischen Christen aus gut gestellten Familien, die keine katholischen Schulen besucht haben, sehr deutlich; ebenso unterscheiden sich auch junge Leute aus armen katholischen Familien, die katholische Schulen besucht haben, von denen aus armen katholischen Familien, die keine katholischen Schulen besucht haben. Die Familie kann die Arbeit der Schule nicht ersetzen, doch dürfte als erwiesen gelten, daß die Familie verstärkt, was die Schule leistet, während die Schule wiederum verstärkt, was

die Familie tut. Von beiden ist gefordert, daß sie ernsthafte erzieherische Wirkungen auf die Schüler ausüben.

Die Wirkungen des Besuches katholischer Schulen sind aber auch kumulativ. Keine einzelne Stufe – Grundschule, weiterbildende Schule oder Hochschule – ist wirksamer als irgendeine andere Stufe. Nur wenn die verschiedenen Stufen kombiniert werden, lassen sich, so scheint es, echte, eindrucksstarke Auswirkungen der religiösen Erziehung feststellen. So besteht zwischen denen, die vor dem Besuch katholischer Colleges katholische Mittel- und Oberschulen besucht haben, und denen, die zwar katholische Mittel- und Oberschulen, dagegen ein nichtkatholisches College besucht haben, ein beträchtlicher Unterschied, auch wenn die religiöse Atmosphäre der Familien, aus denen sie stammen, gleichbleibend ist. Tatsächlich wird auf der College-Ebene eine Wirkung gerade in den sozialen Haltungen und Verhaltensweisen der Katholiken erzielt. Wie Tabelle II zeigt, sind katholische Christen, die katholische Colleges besucht haben, in den Rassenfragen und im Problem des Antisemitismus bedeutend aufgeschlossener und aufgeklärter als katholische Absolventen nichtkatholischer Colleges. Es hat den Anschein, als sei die religiöse Erziehung auf der Colleges- oder Universitätsebene recht wirkungsvoll für den Abbau von Vorurteilen, vorausgesetzt, der Weg dazu ist durch Mittel- und Oberschule vorbereitet worden.

Doch ist für die Wirksamkeit einer katholischen Erziehung nicht nur die Voraussetzung von seiten der Familie oder der Umstand, daß der Betreffende seine gesamte Erziehung und Ausbildung in katholischen Lehranstalten genossen hat, maßgeblich. Vielmehr hängt diese Wirksamkeit in hohem Maße auch von der Zugehörigkeit zu den verschiedenen Volksgruppen ab: So sind die Iren und Deutschen bedeutend stärker und die Polen und Italiener in bedeutend geringerem Maße dazu disponiert, sich in ihrem religiösen Verhalten als Erwachsene beeinflussen zu lassen, auch wenn sie katholische Schulen besuchen.

Wenn also die katholische Erziehung in den Vereinigten Staaten religiös gesehen nur mäßige Erfolge aufweisen kann (obgleich sie bei bestimmten Volksgruppen, bei bestimmten Gruppen mit besonderen erzieherischen und religiösen Merkmalen, recht beachtliche Erfolge zu verzeichnen hat), ergibt sich die Frage, welchen Preis der amerikanische Katholizismus bei seiner Selbstisolierung von der übrigen Gesellschaft des Landes um der Erzielung dieser Wirkungen willen zu zahlen hat. Es ist von Kritikern der katholischen Erziehungsinstitutionen innerhalb wie außerhalb der Kirche geltend gemacht worden, die katholischen Schulen bewirkten eine Trennung, mit anderen Worten, sie tendierten dahin, die katholischen Christen von den übrigen Amerikanern anderer religiöser Herkunft zu isolieren. Der Gedanke ist, daß junge Menschen, die nicht mit Angehörigen anderer Gruppen zusammen dieselbe Schule besuchen, die Mitglieder dieser Gruppen nicht kennenlernen und sehr leicht zu Vorurteilen oder einer ablehnenden Haltung ihnen gegenüber gelangen. Diese Auffassung wurde in der NORC-Studie einem strengen Test unterzogen. Doch ließ sich nicht das geringste beweiskräftige Argument zu ihren Gunsten finden. Zwar hatten die Jugendlichen, die katholische Schulen besuchten, während ihrer Schulzeit natürlich mehr katholische Freunde, doch in ihrem späteren Leben als Erwachsene gab es keinen Unterschied, weder was die katholischen Freunde anbetraf, noch in der Wahl von näheren Bekanntschaften, Mitarbeitern, Ehepartnern oder Nachbarn. Die Absolventen katholischer Schulen waren ganz offenbar ebensosehr in allgemein-bürgerlichen Tätigkeiten und nicht spezifisch katholischen Organisationen engagiert wie die anderen. Ja sie waren sogar – bei gleichen familiären und sozialen Voraussetzungen – wirtschaftlich und was ihre akademische Bildung anbetraf, um einiges erfolgreicher als die katholischen Christen, die keine katholischen Schulen besucht hatten. Katholische Absolventen katholischer Schulen erwiesen sich als geeigneter für den Erwerb einer höheren Bildung, die Erlangung einer angeseheneren Stellung und eines höheren Einkommens, als katholische Absolventen öffentlicher Schulen, – immer unter der Voraussetzung der gleichen ökonomischen Ausgangsbasis.

In manchen Fällen war dieser Unterschied recht auffallend. So zeigte sich beispielsweise, daß der Katholik, der katholische Schulen besucht hatte, dessen Vater aber nur Absolvent einer staatlichen Oberschule (high school) war, viel eher ein College besuchte, als ein Katholik, der die öffentlichen Schulen besucht hatte, dessen Vater selbst aber College-Absolvent war. Mit anderen Worten: Der Besuch katholischer Schulen hatte ganz offenbar einen Ausgleich für den fehlenden College-Besuch des Vaters geschaffen, indem er den Sohn dazu bewogen hatte, ein höheres Bildungsziel anzustreben.

Zwei weitere Punkte bedürfen der Erwähnung, ehe wir uns der inneramerikanischen Diskussion

TABELLE II

MEINUNGSVERGLEICH ZWISCHEN BESUCHERN KATHOLISCHER UND ANDERER COLLEGES

Einzelfragen (Antworten in Klammern)	auf kath. Colleges (je hundert)	auf anderen Colleges (je hundert)	Q[1]	Protestanten
Wenn zwei sich lieben, tun sie nichts Unrechtes, wenn sie heiraten, auch wenn einer der beiden geschieden ist (Zustimmung)	24	50[2]	−.52	87[3]
Weiße haben das Recht, in einer ausschließlich weißen Umgebung zu leben. Farbige haben dieses Recht zu achten (Scharfe Ablehnung)	40	30	−.22	31
Ich würde mich sehr dagegen verwahren, Tür an Tür mit einer Farbigen-Familie zu leben (Scharfe Ablehnung)	36	24[2]	−.28	27
Die Juden besitzen in den USA zuviel Macht (Scharfe Ablehnung)	75	57[2]	−.43	54[2]
Wer nicht an Gott glaubt, hat dasselbe Recht der Meinungsäußerung wie jeder andere (Zustimmung)	74	63	+.25	–
Die katholische Kirche lehrt, kinderreiche Familien seien christlicher als andere (Zustimmung)	12	27[2]	−.46	–
Evangelischen Geistlichen sollte verboten sein, öffentlich Dinge zu lehren, die der katholischen Lehre widersprechen (Scharfe Ablehnung)	67	44[2]	−.44	–
Die katholische Kirche lehrt, der Mensch solle an das künftige Leben denken und nicht gegen Armut und Ungerechtigkeit in diesem Leben kämpfen (Zustimmung)	10	31[2]	−.60	–
Mann und Frau dürfen auch allein zu ihrer Freude geschlechtlichen Verkehr haben (Zustimmung)	47	37	+.20	–
N.....	117	250	296	159

[1] Yule's Q ist eine Form der Gamma Association, angewandt auf zwei dichotome Variable.

[2] In bezeichnender Weise von Besuchern katholischer Colleges abweichend.

[3] In bezeichnender Weise von beiden katholischen Gruppen abweichend.

über die katholische Erziehung und Bildung der Zukunft zuwenden. Vor allem müssen wir uns über den Unterschied zwischen kurzfristiger (short-run) und langfristiger (long-run) Wirkung der katholischen Erziehung klar werden.

Die bei der NORC-Umfrage getesteten jungen Leute, die katholische Schulen besucht hatten, unterschieden sich ganz wesentlich von jungen Leuten gleichen Alters, die aus den öffentlichen Schulen hervorgingen. Doch die Unterschiede zwischen

den Erwachsenen, die aus den beiden Schularten hervorgegangen waren, blieben zwar erhalten, waren aber längst nicht mehr so erheblich, auch nicht unter den Erwachsenen des dritten Lebensjahrzehntes, die erst kürzlich ihre Erziehung und Ausbildung an katholischen Lehranstalten abgeschlossen hatten. Offenbar besitzen diese Lehranstalten also eine starke kurzfristige Wirkung; doch wenn diese nicht durch ein ausgeprägt katholisches Familienleben oder die Ehe mit einem überzeugt katholischen Partner neu gestärkt wird, ist die Wirkung einigermaßen schnell verflogen. Zum zweiten scheint, zumindest gegenwärtig im nationalen Durchschnitt, die Confraternity of Christian Doctrine (CCD) keine besonders wirkungsvolle Alternative für eine formale katholische Erziehung und Bildung zu sein. Junge Leute, die ständig an den Programmen der CCD teilgenommen hatten, waren in ihren Haltungen und Verhaltensweisen stark von den Katholiken auf katholischen Oberschulen verschieden und den Katholiken aus den öffentlichen Schulen, die keine CCD-Unterweisung genossen hatten, ziemlich ähnlich. Diese Feststellung blieb auch dann gültig, wenn die religiöse Atmosphäre der Familie bei beiden Gruppen einander entsprach. So sahen sich die Verfasser des NORC-Reports zu dem Schluß gezwungen, daß im nationalen Durchschnitt gegenwärtig die CCD offenbar nur eine äußerst geringe Wirkung hat. Das bedeutet nicht, daß sich keine wirksamen Alternativen zur Abtrennung des katholischen Erziehungs- und Bildungssystems finden lassen oder daß die CCD keine wirksamere Arbeit leisten könnte, als sie es gegenwärtig tut. Faktisch aber gibt es solche Alternativen gegenwärtig nicht, und die CCD ist vollkommen unproduktiv.

Weder in den Ergebnissen der NORC-Untersuchungen, noch in denen der Notre-Dame-Universität lassen sich ernsthafte Anhaltspunkte dafür finden, daß die Existenz des katholischen Erziehungs- und Bildungssystem in den USA in absehbarer Zukunft in Frage gestellt wäre. Ja die Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Situation der amerikanischen Katholiken hat ganz offensichtlich zu einem wesentlichen Anwachsen der Besucherzahl und der Tätigkeit der katholischen Lehranstalten geführt. (So besuchten 1940 nur 7% der Kinder im Landesdurchschnitt eine katholische Lehranstalt. Ein Vierteljahrhundert später hatte sich der Anteil verdoppelt, der auf katholischen Volksschulen und weiterführenden Lehranstalten eingeschrieben war.) – Zum zweiten nehmen zwar die Klagen über den Unterricht und die Erziehung an den katholischen Lehranstalten auf seiten der Eltern zu, doch läßt die NORC-Erhebung ganz klar erkennen, daß zumindest gegenwärtig keine notwendige Beziehung zwischen der Kritik am katholischen Schulwesen und einem eventuellen Fernbleiben von katholischen Schulen besteht, – ja die Erhebungen der Notre-Dame-Universität zeigen darüber hinaus ebenso klar, daß die Erwartungen, die die Eltern an die katholische Erziehung und Bildung ihrer Kinder knüpfen, recht gut befriedigt wurden. Und schließlich hat die beachtliche Aufwärtsentwicklung während des letzten Viertels eines Jahrhunderts steigenden Wohlstandes offenbar eine Situation geschaffen, in der die normale katholische Durchschnittsfamilie einen relativ geringeren Anteil ihres Einkommens für die religiöse Erziehung zu opfern hat, als dies in den zwanzig bis dreißig Jahren vorher der Fall war – und das, obwohl das katholische Schulsystem kostspielig ist und noch kostspieliger wird. Besteht also der Wunsch nach einem eigenen katholischen Schulwesen, so gibt es keinen vernünftigen Grund anzunehmen, die amerikanischen Katholiken brächten nicht die finanziellen Mittel auf, um diesen Wunsch Wirklichkeit werden zu lassen. Und gegenwärtig läßt sich kein Anzeichen dafür finden, daß dieser Wunsch abnähme, obwohl es angesichts der außerordentlich schnellen Wandlungen innerhalb der gesamten katholischen Kirche unklug sein mag, allzuweit in die Zukunft greifende Voraussagen zu machen.

Zweifellos bestehen für die katholischen Schulen in den USA manche recht ernsten Probleme. Der Kampf um den bildungsmäßigen und wissenschaftlichen Fortschritt (die katholischen Lehranstalten sind vermutlich im Durchschnitt genauso gut wie die Mehrzahl der amerikanischen Schulen, doch müßten sie unter Berücksichtigung aller Umstände besser sein) und um eine bessere religiöse Ausbildung geht zumindest in einem gewissen Tempo voran. Ernster jedoch für eine langfristige Unterrichtsplanung der katholischen Lehranstalten ist die Opposition gegen eine schulische Trennung sowohl in der katholischen als auch in der nicht-katholischen Bevölkerung der Vereinigten Staaten. Die große Mehrheit der katholischen Intellektuellen der USA, vor allem die einflußreichsten Schriftsteller, haben sich unerbittlich gegen das katholische Erziehungs- und Schulsystem gewandt und zögern nicht, alle Probleme der amerikanischen Kirche den katholischen Schulen zur Last zu legen.

Dieser Kritik liegt häufig und auf weite Strecken eine Art blinder Unvernunft zugrunde, die es schlicht und einfach ablehnt, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die empirische Evidenz manche von den gegen die katholischen Schulen erhobenen Vorwürfen widerlegen kann. Das katholische Erziehungs- und Bildungssystem muß für manche katholische Intellektuelle als Prügelknabe herhalten, an dem sie ihre Enttäuschungen und Ressentiments gegen die offizielle Kirche auslassen (Enttäuschungen und Ressentiments, die zumindest in manchen Fällen nicht ganz unberechtigt sind).

Auf der anderen Seite bleibt, während die nichtkatholische öffentliche Meinung den katholischen Schulen gegenüber sehr schnell positiver wird, ein harter Kern akademischen und journalistischen Argwohns und Widerstrebens gegen diese Lehranstalten. Selbst die gemäßigte und nüchterne New York Times, die sich in den meisten Dingen redlich bemüht, objektiv und fair zu bleiben, kann alle Vernunft und Überlegung verlieren, wenn das Thema der katholischen Schulen angerührt wird. Nativismus und antikatholische Affekte nehmen in der amerikanischen Gesellschaft schnell ab. Doch aus verschiedenen Gründen, die bis jetzt noch unbekannt und ungreifbar sind, wird alles, was an derartigen Phänomenen vorhanden ist, augenblicklich wach beim Gedanken an das katholische Schulsystem.

Und schließlich sind nicht wenige katholische Erzieher, vor allem eine Anzahl der jüngeren, in manchen Fällen dem moralischen Zusammenbruch nahe. Die ständige Kritik der katholischen Intelligenz und die dauernde Unfreundlichkeit von außen haben manche katholische Erzieher dazu veranlaßt, sich die Frage zu stellen, ob das Schulsystem den Zeit-, Geld- und Personalaufwand wert ist, und ob die Lehrtätigkeit in einer solchen Schule sich mit dem Ordens- und Priesterberuf vereinen läßt. Während es der katholischen Schule finanziell gut geht und sie wissenschaftlich und bildungsmäßig durchaus Fortschritte zu verzeichnen hat, ist die ideologische Stoßkraft innerhalb des Systems bei weitem nicht so stark wie sonst; und der Stolz der Katholiken auf ihre Schulen oder zumindest der Stolz der katholischen Erzieher auf ihre Schulen ist heute wesentlich schwächer als in früheren Jahren. Es scheint daher, daß auf lange Sicht für das katholische Erziehungs- und Bildungssystem in Amerika zwei Dinge notwendig sind: 1. ein gutes Public-Relations-Programm, das dem verbreiteten ungünstigen Bild von der katholischen Schule entgegenwirkt, und 2. eine Erneuerung der ideologischen Stoßkraft, die das Vertrauen der katholischen Erzieher und Lehrer beleben. In aller Ehrlichkeit muß gestanden werden, daß bis heute auf diesen beiden Gebieten nur ein sehr geringer Fortschritt festzustellen ist.

Darüber hinaus legen sich zwei weitere Entwicklungen nachdrücklich nahe: Zunächst einmal muß sich der Gedanke durchsetzen, daß zur katholischen Erziehung nicht allein die eigentlichen katholischen Schulen gehören, sondern auch die verschiedenen Kurse und Klassen für Katholiken, die keine katholische Schule besuchen, sowie die Programme der Erwachsenenbildung, die Eheseminare und das Newman-Werk an den nicht-katholischen Universitäten. Vermutlich werden die Schulen bedeutend erfolgreicher und wirkungsvoller sein, wenn sie sich als Teil eines weiter gespannten und allgemeineren Bemühens um eine religiöse Erziehung auffassen lassen. Zum zweiten aber muß die Laienschaft innerhalb der katholischen Schule eine bedeutend größere Verantwortlichkeit und Autorität erhalten. Während die meisten Laien kein besonderes Verlangen nach einer solchen Teilnahme zeigen (nur 1 % hat bei der NORC-Umfrage diesen Punkt als etwas besonders Wünschenswertes erwähnt), ist sie nichtsdestoweniger zur Erhaltung der Gesundheit und Vitalität der katholischen Schulen unbedingt notwendig. Auf diesen beiden Gebieten sind zumindest verheißungsvolle Anfänge gemacht worden.

Zusammenfassend läßt sich auf der Grundlage der durch die jüngsten Untersuchungen greifbar gewordenen Tatsachen folgendes sagen: Ein selbständiges katholisches Schulsystem ist in den Vereinigten Staaten nicht absolut notwendig für die Erhaltung des Glaubens der Einwanderer, doch hat es nichtsdestoweniger einen recht wichtigen Beitrag zur Gesundheit und Lebenskraft der amerikanischen Kirche geleistet, ohne dabei in einer irgendwie erkennbaren Weise eine Absonderung der Katholiken von den übrigen Amerikanern verursacht zu haben (zumindest nicht über die absondernde Wirkung hinaus, die sich aus der Religion selbst ergibt). Besonders wirkungsvoll sind die katholischen Schulen in ganz bestimmten Volksgruppen, in Kreisen, die sie von der Volksschule bis zum College besuchen und bei jungen Menschen, die für diese Schulen durch eine religiös lebendige Familie vorbereitet sind. Ihrer schulischen Leistung nach sind die katholischen Schulen weitgehend ebenso gut wie die meisten anderen ameri-

kanischen Schulen, und ihre Absolventen sind beruflich und bildungsmäßig ein wenig erfolgreicher als diejenigen, die sie nicht besucht haben. Während die nähere Zukunft einigermaßen hell erscheint, kann auf lange Sicht die Opposition von Journalisten und Intellektuellen, sowohl innerhalb als außerhalb der Kirche, für das katholische Schul- und Erziehungssystem ernste Probleme schaffen. Und schließlich tut sowohl in der katholischen Erziehung Amerikas als auch anderer Länder eine gesteigerte Forschungstätigkeit not, so daß auf der Grundlage greifbarer Daten aus verschiedenen Kulturbereichen die Bildung eines weiter verallgemeinernden Urteils über die Wirksamkeit einer formal-religiösen Erziehung im Rahmen eines regulären Schulunterrichtes möglich wird.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ANDREW GREELEY

Geboren am 5. Februar 1928 in Oak Park (USA), 1954 zum Priester geweiht, studierte am Seminar Sainte Marie du Lac und an der Universität von Chicago, ist Master of arts, Lizentiat der Theologie und Doktor der Philosophie (1962). Er ist Lektor an der soziologischen Abteilung der Universität Chicago und Studiendirektor des National Opinion Research Centrum, veröffentlichte 1966 The Education of Catholic Americans und ist Mitredaktor an: The Review of Religious Research.

Vorwort

«Um ihren Auftrag ausführen zu können, obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Lichte des Evangeliums zu deuten.» Diese Forderung der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» gilt für die Moraltheologie mit besonderer Dringlichkeit. Zu den für eine ethisch-normative Wissenschaft interessantesten «Zeichen der Zeit» gehört die große Bedeutung, die man weit herum den Erkenntnissen und Grundthesen der empirischen Soziologie und der ihr verwandten Kulturanthropologie beimißt. Die Soziologie beherrscht zusammen mit den Naturwissenschaften das Denken weitester Kreise. Für die Moraltheologie besonders wichtig ist dabei das enorme Interesse, das man dem Normproblem entgegenbringt. Die in den verschiedenen Gesellschaften gültigen Normsysteme bilden einen der wichtigsten Gegenstände der soziologischen Forschung. Während eine extreme Situationsethik das Individuum in seiner «Je-Einmaligkeit» in den Mittelpunkt gestellt und das mutige Scheitern an den gesellschaftlichen Normen als besonderen Ausdruck der Freiheit gewertet hat, wird von der Kultursoziologie die Bedeutung gültiger Normsysteme wieder stark betont. Um überhaupt sozial lebensfähig zu sein, ist der Mensch in seiner Instinktunsicherheit auf die kulturelle Überformung seiner Triebkräfte angewiesen. Die Normen gelten als das wichtigste Mittel der menschlichen Kultur zur Überwindung der Instinktunsicherheit. Allerdings vermag die Kultursoziologie auch zu zeigen, daß dieses Ziel der Sicherung durch verschiedene Normsysteme erreicht werden kann. Es gibt beispielsweise verschiedene Möglichkeiten, wie man das menschliche Geschlechtsverhalten vernunftgemäß regeln kann. Und wenn sich auch die Normen zwischen einzelnen Kulturkreisen nicht einfach beliebig auswechseln lassen, so sind doch die einzelnen Normsysteme einer echten Entwicklung unterworfen (Theorie des sozialen Wandels). Geschichtliche Wandelbarkeit bedeutet also nicht einfach Beliebigkeit oder Willkür; wie überhaupt Geltung und Relativität der kulturellen Normen auf ganz verschiedenen Ebenen liegen. Unbedingte Gültigkeit setzt keine Universalität voraus!

Solche Erkenntnisse der empirischen Soziologie stellen die theologische Ethik vor eine Reihe schwerwiegender Fragen. Zwei davon sollen in diesem Heft zur Sprache kommen. Der Theologe muß sich *zunächst* fragen, ob der vom Evangelium gewiesene Weg zur Überwindung der menschlichen Ungesichertheit, des Ausgeliefertseins an den andern, primär auch über ein System von Verhaltensnormen führte. In seinem Buch «Die ethische Forderung»[1] stellt der dänische evangelische Theologe K. E. Løstrup ausführlich diese Frage und verneint sie. Er anerkennt wohl die Bedeutung gesellschaftlicher Normen für die Sittlichkeit; aber sie sind nicht die eigentliche Lösung zur Überwindung der menschlichen Unsicherheit. Den *eigentlichen* Weg zeigt das Neue Testament im Gehorsam gegen die ethische Grundforderung, wie sie im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ausgesprochen wird. Demgegenüber hält Løstrup die konkreten Normen nur als eine Notlösung für den Fall, daß sich der Mensch der ethischen Grundforderung entziehen will. Sie sollen die Willkür und der Gewalt eine Grenze weisen; sie sind sozusagen Notverordnungen gegen die Sünde. Christliche Ethik, wie man schon feststellen kann aus dem ausführlichen Bulletin, das C. van Ouwerkerk in dieser Nummer diesem Thema widmet, fordert dementsprechend mehr als den Gehorsam gegenüber den Normen. Angesichts der Bedeutung dieser Thesen baten wir einen katholischen Exegeten um einen Beitrag «Zum Problem ‚ethischer Normen' im Neuen Testament». Neben dieser Frage nach der Funktion der Normen stellt sich uns als *zweites* Problem die Verschiedenheit und Wandelbarkeit gültiger Normsysteme. Muß die Moraltheologie demgegenüber besonders die Unwandelbarkeit ihrer Normen betonen oder weiß auch sie um die geschichtliche Entwicklung? P. Lobo, ein spanischer Benediktiner, zeigt in an-

regenden Überlegungen, wie gerade das heilsgeschichtliche Denken von der Moraltheologie einen dynamischen Aspekt verlangt. Indirekt ist damit auch das Thema des Naturrechts angesprochen. Ihm sind zwei Beiträge gewidmet. Der Jurist P. Benenson, ein englischer katholischer Laie, untersucht die grundsätzliche Beziehung von Naturrecht und positivem Recht. Er zeigt, daß die Berufung auf das Naturrecht bei weitem keinen geschichtlichen Immobilismus bedeuten muß. Der evangelische Theologe H. H. Schrey stellt ebenfalls die Frage nach dem Recht in der positiven Rechtsordnung. Er gibt einen gut informierenden Überblick über die Versuche zur theologischen Rechtsbegründung in der reformatorischen Ethik der Gegenwart.

Nachdem so von drei Autoren unter verschiedenem Aspekt das Problem der geschichtlichen Bedingtheit und Wandelbarkeit ethischer Normen dargelegt wird, muß man sich notwendigerweise fragen, wie weit bestimmte inhaltliche Normen durch lehramtliche Entscheidungen der Kirche für immer festgelegt werden können. Die Kirche selbst beansprucht ja die Vollmacht, das Naturrecht authentisch zu interpretieren. Was bedeutet das? Ist eine solche Interpretation unwiderruflich, unfehlbar oder einfach für das Gewissen verpflichtend, weil sie von der kompetenten Autorität kommt? In den Handbüchern kann man all dies finden; meist in sehr globaler und undifferenzierter Weise. Wir haben darum eine Reihe zuständiger Theologen gebeten, uns einen Beitrag zum Thema «Was heißt authentisch interpretieren?» zu schreiben. Niemand wollte offenbar das heiße Eisen anrühren, und der uns zuletzt versprochene Artikel blieb in letzter Minute aus. So fehlt diesem Heft ein wichtiges Stück. Da sich aber in letzter Zeit eine fruchtbare innerkirchliche Diskussion anzubahnen scheint, soll wenigstens ein Hinweis darauf versucht werden. Grundsätzlich ist dazu festzuhalten, daß kein katholischer Theologe daran zweifelt, daß sich die Unfehlbarkeitsgarantie des kirchlichen Lehramtes auch auf die geoffenbarten *sittlichen* Wahrheiten bezieht. Umstritten ist dagegen, ob und wie weit sich die Unfehlbarkeit auf die Erkenntnis *reiner* Naturrechtsfragen beziehe. P. J. David SJ ist der Meinung,[2] die Kirche könne wohl mit dogmatischer Bestimmtheit lehren, daß es ein Naturrecht gebe; sie könne auch prüfen, ob eine bestimmte Naturrechtslehre mit der Offenbarung vereinbar sei oder nicht; wenn sie aber über den Inhalt dieses Naturrechtes selbst weitere Aussagen mache, so könne sie keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben. David will damit offenbar sagen, der erfolgreiche Beistand des Heiligen Geistes sei der Kirche nicht für die Ausformung naturrechtlicher Erkenntnisse und philosophischer Einsichten als solcher gegeben. G. Ermecke ist damit nicht zufrieden,[3] er glaubt, ein richtiges Verständnis des Naturrechtes verlange mehr. Unter Naturrecht versteht er das sozial Vorgegebene als das zur Verantwortung Aufgegebene. Gemeint sind damit jene Voraussetzungen, ohne die «der Mensch im mitmenschlichen Bereich nicht Mensch sein und bleiben kann». Diese generelle Begriffsbestimmung des Naturrechtes scheint uns durchaus richtig. Unter Naturrecht versteht man am besten den unveräußerlichen Gehalt jeder konkreten Rechts- und Sittlichkeitsordnung. Dieser Gehalt ist einerseits immer nur sichtbar und greifbar *in einer konkreten, positiven* Rechts- und Sittlichkeitsordnung. Wie Seele und Geist des Menschen nur in der Leibhaftigkeit existent sind, so ist auch dieser Rechtsgehalt – gleichsam die Seele des konkreten Rechts – nur im «Seinskleid» der konkreten Ordnung existent. Real existierendes Recht muß notwendigerweise positiv sein. Andererseits hätte eine positive Ordnung ohne ein Mindestmaß an Rechtswesenheit gar keine Rechtsqualität. Die Rechtswesenheit ist im Wert und in der Würde der menschlichen Person vorgegeben, d.h. *das Selbstverständnis des Menschen bildet jene Vorgegebenheit, die wir mit «Naturrecht» meinen.* «Das Naturrecht selbst ‚läuft' nirgends herum; seine Forderungen können immer nur aus der konkreten Verwirklichung des Menschen als Person abgeleitet und im Vergleich der geschichtlichen Gestalten gemessen und beurteilt werden.»[4] Weil nun die katholische Theologie überzeugt ist, daß dem Menschen in Christus Entscheidendes über sein Menschsein geoffenbart ist, muß sich die Kirche auch für das wahre Menschenbild in der Welt einsetzen. Sie hat einen wichtigen Beitrag zum richtigen Selbstverständnis des Menschen zu leisten. Dieser Beitrag hebt aber das menschliche Daseinsverständnis nicht aus seiner geschichtlichen Gebundenheit heraus. Die abendländische Geschichte ist denn auch ohne die Einwirkung des Evangeliums gar nicht denkbar. Die heute deklarierten Menschenrechte sind unter anderem auch eine Frucht dieser Einwirkung. Insofern also das menschliche Selbstverständnis die Wurzel des Naturrechtsgedankens bildet und die Kirche zu diesem Menschenbild Entscheidendes zu sagen hat, kommt ihr eine *radikale Lehrkompe-*

tenz hinsichtlich des Naturrechtes zu. In diesem Sinne ist das Naturrecht als ganzes Gegenstand ihres Lehrens. Aber wir dürfen dabei nicht übersehen, daß die kirchliche Kompetenz hinsichtlich dieses Gegenstandes (des menschlichen Daseinsverständnisses) wesensgemäß in der Bezeugung der Offenbarung und der sich daraus ergebenden Konsequenzen liegt. Sie liegt jedoch per se nicht in der rationalen (philosophischen, psychologischen, soziologischen und biologischen) Erforschung des Menschen und seiner Strukturen. Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß die Kirche in ihre Lehre und Verkündigung solche menschliche Erkenntnisse miteinbaut. Aber sie sind und bleiben dann eben beschränkte, fehlbare menschliche Einsichten. Hier muß mit L. M. Weber klar unterschieden werden «zwischen dem Gotteswort, wie es uns vor allem in der Heiligen Schrift und im lebendigen Zeugnis der Kirche gegenübertritt, und den religiösen und sittlichen Einsichten, Normen und Aufgaben, wie sie sich dem erkennenden Menschen in der Betrachtung und Sinndeutung seines Personseins und im Erlebnis der überindividuellen, seiner konkreten Freiheit vorgegebenen Strukturen des Kosmos zeigen und aufdrängen».[5] Guter theologischer Begriffsbestimmung gemäß verstehen wir unter der Unfehlbarkeit des Lehramtes jenen erfolgreichen Beistand des Heiligen Geistes, der die Kirche bei der Erkenntnis und Vorlage unveränderlicher geoffenbarter Wahrheiten vor einem definitiven Irrtum bewahrt. Das gilt aber nicht für die Ausformung natürlicher Erkenntnisse als solcher. Nicht die bei der Konkretisierung der Sittenlehre vorausgesetzten menschlichen Erkenntnisse und Einsichten, wohl aber die Treue zum geoffenbarten Willen Gottes sind der Kirche durch den Beistand des Geistes garantiert. Soweit also eine authentische Interpretation nichts anderes wäre als die unmittelbare Ausdeutung und Anwendung einer geoffenbarten Wahrheit, würde sie indirekt an der Definitivität und Unfehlbarkeit dieser Wahrheit partizipieren. Soweit sie sich aber auf natürliche Einsichten stützt, kommt ihr eine solche Sicherheit nicht zu; sie ist vielmehr wie diese Einsichten selbst geschichtlich und wandelbar. Die Mehrheit der Theologen ist darum überzeugt, daß z. B. den sittlichen Weisungen hinsichtlich der Geburtenregelung keine definitive Sicherheit zukomme, weil sie ja ganz entscheidend auf einer philosophischen Deutung der menschlichen Geschlechtlichkeit basieren. Solche authentische Interpretationen der kirchlichen Autorität verlangen nichtsdestoweniger höchsten Respekt (religiösen Gehorsam), aber es besteht keine erkenntnismäßige Notwendigkeit zur Zustimmung. Wir dürfen auf keinen Fall mit zwei verschiedenen Begriffen von Unfehlbarkeit operieren je nachdem, ob wir längst überholte Aussagen der Geschichte beurteilen oder ob wir wichtige Postulate der Gegenwart verteidigen. Nüchterne Sachlichkeit findet auch hier am besten die Wahrheit.

FRANZ BÖCKLE

[1] K. Løstrup, Die ethische Forderung (Tübingen 1959).

[2] J. David, Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre = Theol. Brennpunkte 6/7 (Bergen-Enkheim 1966) 87.

[3] G. Ermecke, Kirche und Naturrecht: Theologie und Glaube 1 (1967) 56–61.

[4] L. Weber, Die katholische Ehemoral: Ehe und Familie im Aufbau der Pfarrgemeinde (Wien 1965) 52.

[5] aaO. 52.

Josef Blank

Zum Problem «Ethischer Normen» im Neuen Testament

Die folgenden Ausführungen möchten einer Besinnung dienen, wie «neutestamentliche Ethik» in heutige Moraltheologie einzubringen sei. Der Aufweis der Probleme scheint ihr, um der anzustrebenden Lösungen willen, wichtiger als die Darbietung verwertbarer Ergebnisse. Der Grundgedanke ist, daß nur die ausgehaltene Spannung zwischen dem Anspruch der Schrift und den Forderungen der Gegenwart weiterführt. Sie sucht einen Weg zu finden zwischen «Gesetzlichkeit» und traditionskritischer «Willkür» im Sinne jener christlichen Freiheit, wie sie der Kirche vom Apostel Paulus als kostbares Vermächtnis übergeben wurde.

Die Problematik des Norm-Begriffs

«Von Normen (lat. norma = Winkelmaß des Zimmermanns) spricht man in Philosophie und Theologie bei Prinzipien, Phänomenen, Werten oder Situationen, die als endgültig oder autoritativ in bezug auf eine Haltung oder ein Verhalten anerkannt werden» (J. T. Ramsey, Normen: RGG IV, 1520). Diese zu einer ersten Klärung dienliche Definition erwähnt merkwürdigerweise nicht die Jurisprudenz; doch dürfte der Begriff der «Norm» seine Bedeutung zuerst im Bereich des Rechts gewonnen haben (vgl. z. B. den Sprachgebrauch des CIC «normae generales») und von dorther im Zuge zunehmender Verrechtlichung und kasuistischer Gestaltung der Moral in diese eingedrungen sein. Thomas v. Aquin kennt den Begriff «norma» für die Ethik offenbar noch nicht. Er spricht von «regula», «lex» und fragt nach ratio, species und finis, dann vor allem nach der jeweiligen virtus als dem sach- und seinsgerechten habitus menschlichen Handelns. So heißt es etwa Summa Theologiae I-II, q. 19 a. 4 c.: «Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina...» Danach ist «regula voluntatis», Regel für den das menschliche Handeln bestimmenden Willensentscheid, nicht einfach eine Norm, sondern die menschliche Vernunft als solche, die ihrerseits wieder ihr Maß hat an der lex aeterna der göttlichen ratio selbst, und zwar, wie aus dem aaO. folgenden Zitat Ps 4,6 hervorgeht, im Sinne der menschlichen Gottebenbildlichkeit. Es ist klar, daß unter diesen Voraussetzungen der Begriff der Norm nur ein abgeleiteter sein könnte; mit Thomas gedacht ist er dem «enuntiabile» zuzuordnen, nicht der «res». Er ist Ausdruck für den jeweiligen Sinnbezug der normsetzenden Vernunft des Menschen, die darin der ratio divina unterworfen und auf sie hingeordnet bleibt. In dem Maße, wie diese Voraussetzungen problematisch werden und der Realitätsbezug verlorengeht, gewinnt der Begriff der Norm an selbständiger Bedeutung, und zwar als «gesetzte Norm» in formalistischem Sinn, sei es einer autonom verstandenen menschlichen Vernunft, oder formal-juristisch behaupteter «göttlicher Autorität». Damit ist die Entwicklung der Normenproblematik in ihren Grundzügen bereits vorgezeichnet: Als äußerlicher Ordnungsbegriff; als formal-allgemeines Vernunft-Postulat im Sinne Kants; aber auch in Richtung auf Beliebigkeit, Uneinsichtigkeit und positivistische Willkür rein dekretie-

render Autorität. Der Begriff der Norm gehört in den Horizont des «setzenden», nicht des «hinnehmenden» Denkens und hat in seiner neuzeitlichen Ausprägung den Übergang zum pluralistischen Positivismus schon mitgemacht. Betrachtet man die großen ethischen Entwürfe der Vergangenheit (z. B. Platon, Aristoteles, Stoa, Thomas v. Aquin) unter dem Gesichtspunkt der Norm, dann geht man an sie mit einem fremden, äußerlichen Maßstab heran, sofern weder *arete* noch *virtus* «Normen» in heutigem Sinne sind. Auch die biblischen Gebote können nicht als Norm bezeichnet werden.

Hinzu kommt weiter, daß es abstrakte Ethik nicht gibt. Jede Ethik, als Inbegriff und Leitbild menschlichen Verhaltens, hat ihren historisch-soziologischen Kontext, aus dem heraus sie zu verstehen ist. Sie ist zwar nie bloß primitiver Spiegel historisch-sozialer Verhältnisse, aber ihre Prinzipien und Wertvorstellungen sind ohne die gesellschaftliche Substruktur nicht zu denken. «Ethos», «mores», «Sitte» sind, wie schon die sprachliche Herkunft anzeigt, in weitem Umfang soziale Gegebenheiten mit einer ganzen Reihe soziologischer Implikationen, und es ist nicht leicht auszumachen, in welchem Ausmaß das gesellschaftliche «Sein» die leitenden Ideen des «Sollens» bestimmt und umgekehrt. Unverkennbar besteht hier ein Wechselbezug. Um den Charakter einer Ethik und ihrer Sätze genauer zu bestimmen, müssen ihr historisch-soziologischer Ort, ihre anthropologischen Momente (ihre «Idee» vom Menschen) und ihre letzten Prinzipien bedacht werden. Ethik ergibt sich stets als Zusammenspiel all dieser Faktoren. Daran gemessen ist die bloße Normen-Frage pure Abstraktion.

Unhaltbarkeit des Norm-Begriffs gegenüber der Bibel (AT und NT)

Dies gilt schon im Hinblick auf das AT. Zum Begriff der «Gerechtigkeit» (*zedaqah*) im AT sagt G. von Rad: Man habe den Inhalt von «Gerechtigkeit» «...als Wohlverhalten des Menschen einer absoluten sittlichen Norm gegenüber, als eine Legalität, die sich an der absoluten Idee der Gerechtigkeit normiert», verstanden. «Blieb also nur die Frage nach der Norm selber, die im AT vorausgesetzt wurde. Auf diese Frage nach einer absoluten Norm konnte man aber, so dringlich man sie suchte, aus dem AT merkwürdigerweise keine befriedigende Antwort finden. Das lag daran, daß schon die Frage falsch gestellt war, und deshalb ließ sich der atl. Befund mit diesem Verständnis überhaupt nicht in Einklag bringen.»[1] Ähnlich hat M. Noth in seiner Abhandlung «Die Gesetze im Pentateuch, ihre Voraussetzungen und ihr Sinn»[2] dargelegt, daß sich die atl. Gesetze nur begreifen lassen im Zusammenhang mit den die Größe «Israel» als Bundesvolk Jahwes konstituierenden Grundgegebenheiten. Die atl. Gesetze haben ihren eigentümlichen Sinn als konkrete Artikulation der mit dem Bundesverhältnis dem Volk Israel auferlegten Lebensordnung; sie sind gleichsam die Applikation des Bundes auf das konkrete Dasein, dieses als ein Leben unter der Herrschaft Jahwes verstanden. In diesem Sinn wäre mit K. Barth durchaus das erste Gebot als «theologisches Axiom» zu bezeichnen.[3] Von «sittlichen Normen», ohne die theologische Grundlage, kann man im AT nicht sprechen. Das zeigt sich schon daran, daß man den ganzen Pentateuch als «Tora Jahwes», als Sein Gesetz und Seine Weisung verstand. Entscheidend war, wie noch das pharisäisch-rabbinische Gesetzesverständnis beweist, daß man es bei den Geboten mit Gott selbst und seinem Anspruch zu tun hatte.

Dasselbe gilt prinzipiell auch für das NT. Auch hier erweist sich die Frage nach «ethischen Normen» als unsachgemäß, wenn man darunter eine Reihe von Moralvorschriften versteht, die man als allgemeingültige sittliche Prinzipien oder Weisungen verselbständigen und von ihrem glaubensmäßigen Hintergrund losgelöst als «neutestamentliche Ethik» soll darstellen können, mit allgemeinmenschlichem Einschlag. Mit Recht sagt R. Schnakkenburg: «Die Einheit des Religiösen und Sittlichen läßt sich im ganzen NT nicht zerreißen.»[4] Man sieht dies am besten daran, daß sich kein einheitliches Prinzip für eine ntl. Ethik gewinnen läßt. Reich-Gottes-Ethik, Nachfolge Christi, Liebes-Ethik, Eschatologische Ethik, Gemeinde-Ethik, Pneumatische Ethik (und deren neuzeitliche Verflachung zur «Gesinnungs-Ethik») – das alles sind ebenso verschiedene wie berechtigte Gesichtspunkte, die man jedoch deshalb nicht verabsolutieren kann, weil sie alle miteinander zusammenhängen und das ntl. Ethos verschieden akzentuieren. Sie beweisen nur die Komplexität ntl. Ethik, ihre *Verschiedenheit von Gesetzlichkeit und von einem ethischen System*. Ntl. Ethik ist, mit gutem Grund, letztlich nicht systematisierbar; das Hineinzwängen in ein System ist ihre Vergewaltigung und läuft immer auf eine Form von Vergesetzlichung hinaus. Der «theologische» Charakter ist ebensowenig zu leugnen wie der «eschatologische»; der «christo-

logische» Bezug so wenig auszuklammern wie der «ekklesiologische». Inhaltlich betrachtet nimmt das Liebesgebot zweifellos die hervorragende Stellung ein. Der Evangelist Matthäus hat, wenn er Mt 22,40 abschließend sagt: «An diesen zwei Geboten *hängt – krematai* – das ganze Gesetz und die Propheten» (vgl. Mt 22,34–40 par Mk 12,28–34), das Liebesgebot offenbar als eine Art von «Prinzip» verstanden, von dem alle Gebote sich deduzieren lassen[5] (ähnl. Paulus Röm 13,9). Doch was heißt hier, auf die Agape angewandt, «Prinzip»? Als Norm läßt es sich gewiß nicht, höchstens paradox, begreifen, wenn man mit Augustinus sagen darf: «Das Maß des Liebens ist ohne Maß zu lieben.» Wenn somit Reich Gottes, Nachfolge, Eschatologie, Christologie, Ekklesiologie, Geist, Freiheit und Agape in ihrer unlöslichen Zusammengehörigkeit den tragenden Hintergrund ntl. Ethik ausmachen, dann ist schon erwiesen, daß man von «sittlichen Normen» ohne Berücksichtigung dieser Vorgegebenheiten nicht sprechen kann.

Am ehesten ginge dies noch bei den sogenannten «Haustafeln» (Kol 3,18–4,1; Eph 5,22–6,9; 1Tim 2,1–15; 6,1f; Tit 2,1–10; 1Petr 2,13–3,9).[6] Das Schema der Haustafeln ist aber von der hellenistisch-stoischen und der jüdischen Propaganda übernommen. «Ihre Existenz in urchristlichen Schriften bezeugt das Bedürfnis des jungen Christentums, sich im Alltagsleben einzurichten. Selbstverständlich ist dieses Bedürfnis nicht; denn das Christentum, das als eschatologische Botschaft in die Welt und auch speziell in die griechische Welt eintrat, s. 1Th 1,9f, konnte scheinbar auf jede grundsätzliche Stellung zu den Kulturgemeinschaften Familie und Vaterland wie zur Kultur überhaupt verzichten.»[7] Man war also auf die Übernahme vorgeprägter «Ethik» angewiesen in dem Augenblick, als es darum ging, die eigene Stellung zur Umwelt positiv auf längere Sicht bestimmen zu müssen. Hier berühren sich das Problem der Ethik und das der Ent-Eschatologisierung. Für die christliche Gemeinde stellte sich das Problem in einem über die Gemeinde und ihre genuine Überlieferung hinausgreifenden Sinn an dem Ort, wo das Verhältnis zur bestehenden Gesellschaft, in der die Kirche fortan leben mußte, zu klären war. Dem wäre zu entnehmen, daß «christliche Ethik» offenbar nicht daran vorbeikommt, den sich ändernden Verhältnissen entsprechend immer neu sich zu gestalten. Gewiß gab und gibt es bestimmte Grundhaltungen und Grund-Tendenzen des christlichen Ethos, die jedoch im Ganzen so offen und flexibel sind, daß sie auf neue Herausforderungen eingehen können und neue Gestaltungen wagen müssen. Im Ganzen wäre mit J. Leclercq «davantage de souligner ce qu'est essentiellement le christianisme. Évidemment il *comporte* une morale... Mais le christianisme *n'est* pas une morale, il est une religion».[8]

Das hermeneutische Problem

Die Hauptschwierigkeit der «ntl. Ethik» dürfte für die Moraltheologie heute darin liegen, wie die ntl. Texte, die ethische Weisungen enthalten, zu interpretieren und zu applizieren sind. Diese Schwierigkeit ist nicht leicht zu beheben. Der Moraltheologe ist von der Sache her den gegenwärtigen Fragestellungen und Aufgaben sowie den Nöten des heutigen Menschen zugewandt. Seine Fragen sind primär die der Gegenwart und müssen es sein; auf sie hat er eine Antwort zu suchen. Von der Exegese her erwartet er sich dazu eine Hilfe. Wendet er sich nun an diese oder an das NT, die Bibel selbst, dann sieht er sich häufig enttäuscht. Die historische Methode der Exegese hat die historische Bedingtheit der Bibel unbezweifelbar gemacht und den geschichtlichen Charakter der biblischen Offenbarung erhärtet, die zum theologisch-kanonischen Charakter der Bibel, wie dieser bisher verstanden wurde, in Spannung stehen. Hinzukommen die form-, traditions- und redaktionsgeschichtliche und die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise, die den Umgang mit dem angeblich so einfachen Bibeltext komplizierten, so daß sich der Nichtexeget kaum an die Bibel heranwagt, weil er den Anspruch des Fachexeten befürchtet. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß in katholischer Tradition eine an der Bibel orientierte auslegungsgeschichtliche Kontinuität weitgehend fehlt, wie sie im evangelischen Raum vorhanden ist. Ich meine damit jene selbstverständliche Vertrautheit mit der Bibel, die es einem mit einer durch Gewohnheit erworbenen Sicherheit erlaubt, gleichsam aus der Schrift heraus zu denken, ihrem Gefälle entsprechend, auch wenn man nicht Exegese, sondern Moraltheologie oder Dogmatik treibt. Bei uns ist es eher umgekehrt, daß man sich schwer tut, die Bibel nicht in systematische Begriffe (alte oder auch moderne, die natürlich ebensowenig zur Bibel passen wie die alten) zu bringen, die man anderswoher gewonnen hat. Der Graben zwischen der Exegese und der moraltheologischen Tradition und Methode ist nicht zu leugnen und muß, gerade wenn er überwunden werden soll, unbefangenen Blickes zur Kenntnis genom-

men werden. Aus all dem entsteht der Eindruck: Die Bibel gehört einer uns fremd gewordenen historischen Epoche an; sie arbeitet mit Begriffen, Bildern und Vorstellungen, die uns unmittelbar nichts mehr sagen; die Fragen, die sie behandelt, sind nicht mehr die unseren, und auf die uns bewegenden Fragen bleibt sie stumm. Nimmt man sie ungeschichtlich als unmittelbare Autorität, um sie biblizistisch direkt als «Wort Gottes» sprechen zu lassen, dann wird die Sache noch keineswegs besser; denn von wenigen Allgemeinplätzen, wie dem Liebesgebot, abgesehen, stehen dann ihre Aussagen wie erratische Blöcke in der Gegenwart. So oder anders kommt man um das Problem der Interpretation, der «hermeneutischen Frage» nicht herum (worauf, n.b. die «existentiale» Interpretation nur *eine, nicht die einzige* Antwort ist!). Der Exeget, der nur rein historisch den Gehalt (auch den «theologischen») biblischer Aussagen eruiert und systematisch darbietet, dürfte sich täuschen, wenn er eine unmittelbare und direkte Übernahme seiner Ergebnisse erwarten würde. Als «historisches Konglomerat» bleibt die Bibel dem modernen Bewußtsein abseitig und wird nicht wirklich assimiliert. Bei allen positiven Bemühungen heutiger Bibelexegese liegt an dieser Stelle das schwierigste und wohl noch lange nicht bewältigte Problem. Auf der anderen Seite widerspräche es der Wahrheitsfrage, wenn man ausgesprochen moderne Gedanken unkritisch in den biblischen Text hineinprojizierte. – In der Moraltheologie muß sich aber diese Problematik empfindlich bemerkbar machen; denn sie hat es primär mit der Gegenwart zu tun. Wenn biblisches Denken bei ihr noch nicht – von der Sicht des Exegeten her – stärker zum Zuge kam, dürfte dies vor allem an der genannten, noch ungelösten Vermittlungsproblematik liegen.

Zwischen Anpassung und Widerspruch

Das Problem sei an zwei absichtlich extrem gewählten Beispielen verdeutlicht. Man mag von der Frage ausgehen: Was ist dem heutigen Menschen in seiner aktuellen gesellschaftlichen Situation noch zumutbar? Was Eph 5,22–33 über das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe gesagt wird («Die Frauen sollen sich ihren Männern unterordnen wie dem Herrn» d.h. Christus: 5,22; der Mann soll die Frau lieben wie sich selbst, die Frau dagegen den Mann fürchten: 5,33), geht, so argumentiert man, von überholten patriarchalischen Verhältnissen aus, die dem heutigen Verständnis der Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Öffentlichkeit oder dem partnerschaftlichen Verhältnis in der modernen Ehe nicht mehr entsprechen. Nimmt man noch 1Kor 11,2–16, die eigenartigen und selbst dem historisch versierten Exegeten nicht mehr ganz durchsichtigen Begründungen des Apostels für das Schleiertragen der Frauen im Gottesdienst hinzu, mit der hierarchischen Rangordnung: Gott das Haupt Christi – Christus das Haupt des Mannes, – der Mann das Haupt der Frau (11,3), dann stößt diese dem Apostel offenbar theologisch wichtige Rangfolge auch bei wohlwollenden Gemütern heute zum mindesten auf großes Unverständnis. Man kann darauf verweisen, daß im Kontext gleich danach 5,11–12 die Sache dadurch ausgeglichen wird, daß der Apostel erklärt, «im Herrn» sei weder die Frau etwas ohne den Mann, noch der Mann ohne die Frau, und wie die Frau «aus dem Mann», so sei der Mann «um der Frau willen», «das alles aber aus Gott». So scheinen in diesem Abschnitt bei Paulus selbst zwei Auffassungen oder Tendenzen miteinander zu konkurrieren und unausgeglichen beisammen zu stehen. Die Folgerung daraus würde lauten: Man muß zwischen dem historisch und soziologisch Bedingten mancher paulinischer und generell ntl. Forderungen, und dem prinzipiell Gültigen, auch heute noch Festzuhaltenden unterscheiden. Man muß also «Sachkritik» treiben und im NT selbst nach Kriterien fragen, die solche Unterscheidung erlauben und rechtfertigen. Ganz so neu, wie es vielleicht aussehen mag, wäre das Verfahren nicht, weil es im Lauf der Theologiegeschichte öfter angewendet wurde (z. B. Kelchkommunion).

Demgegenüber ist ein anderes Argument zu hören: Geht man einmal von der «Bergpredigt» (Mt 5–7) aus, dann hat die traditionelle Zwei-Stände-Moral in Verbindung mit der Pönitentialkasuistik den «christlichen Mittelstand» bisher weitgehend auf Dekalog und Kirchengebote verpflichtet und kaum daran gedacht, ihm die Weisungen der Bergpredigt zuzumuten. Diese und eine Reihe anderer Weisungen bleiben als außerordentliches Betätigungsfeld den Christen reserviert, denen das allgemein Gebotene nicht genügte und die nach besonderen Leistungen verlangten. Es kommt aber für alle Christen darauf an, die ntl. Weisungen ernst zu nehmen und zu realisieren. Das Christliche stand, wo man es wirklich ernst nahm, zu allen Zeiten und Verhältnissen quer. Es gab in der Kirchengeschichte keine Zeit (auch nicht, wie die historische Forschung inzwischen gezeigt hat, das Mittelalter), in welcher die herrschende Gesellschaftsmo-

ral und christliches Ethos in voller Harmonie kongruent gewesen wären. Die Harmonie von «Natur und Übernatur» hat eigentlich immer nur in den Köpfen der Theologen existiert, in der Realität gab es das, wie vor allem die Heiligen zeigen, nie oder nur als ganz seltenen Glücksfall. Gehört es nicht zur Aufgabe der Christen, «Salz der Erde» zu sein und das selbstverständliche Arrangement der meist keineswegs «an sich guten» bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse in Frage zu stellen? Und wo soll man die Kraft zum Anderssein, zum christlichen Nonkonformismus im Sinne von Röm 12, 1–2 hernehmen, wenn nicht aus dem «weltfremden», aber im Grunde doch aufstörenden Ethos des Neuen Testaments, das deshalb ungebrochen und ohne Abstrich in Geltung bleiben muß? Zuerst hat der Christ auf die Weisung Gottes und Christi zu hören und nach dem Willen Gottes zu fragen; die Meinung der Gesellschaft dazu kann ihm dabei zunächst völlig gleichgültig sein und muß es bis zu einem gewissen Grad, sonst kommt er nie zu einem Anfang. Will er das Ganze nicht, dann kriegt er überhaupt nichts.

Es läßt sich nicht leugnen, daß in beiden Argumenten Richtiges steckt und man keines gegen das andere ausspielen kann. Darin zeigt sich, wie wenig man mit einer gesetzlichen Betrachtungsweise, die in traditionellem Sinn letzte, eindeutige Sicherheit gewinnen möchte, durchkommt. Die klassische Zwei-Stände-Moral war ein Weg, dem hier liegenden Dilemma auf praktisch-kommode Weise zu entgehen, aber um den Preis einer Nivellierung des Christlichen. Man erkannte richtig, daß sich die Bergpredigt nicht vergesetzlichen läßt, sondern Freiwilligkeit beansprucht; daher schenkte man begreiflicherweise, dem gesetzlich Reglementierbaren größere Beachtung. Mt 7,48 par Lk 6,36: «So seid auch ihr vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist» (Mt) gilt indessen für alle Glaubenden. Es gilt jedoch, die beiden einander scheinbar widersprechenden Tendenzen, nämlich die Tendenz möglichster Offenheit und Weite für alle, und die dynamische Tendenz zur «Ganzheit» und «Vollkommenheit» in ihrer Zuordnung zu begreifen. Nur die Anerkennung der «Offenheit» auch für den größten Sünder bewahrt christliche Vollkommenheit vor Pharisäismus, elitärem Kastengeist und gesetzlicher Leistungsmoral und bleibt der fundamentalen Wahrheit eingedenk, daß auch der «Vollkommene» im christlichen Sinn ein begnadigter Sünder ist. Ebenso gibt nur das Ernstnehmen der Vollkommenheitsweisung der Hinwendung zum Mitmenschen, gleich in welcher Situation, diejenige Glaubwürdigkeit und Kraft, die nötig sind, um die bösen Verhältnisse wirksam zu ändern und nicht mit ihnen sich abzufinden. Der Sünder, der bereut und auf Barmherzigkeit angewiesen ist und der aus Glauben, Hoffnung und Liebe «Gerechte» brauchen, so könnte man sagen, in der Kirche einander; der eine, um nicht zu verzweifeln, der andere, um ebenfalls nicht zu verzweifeln, daß es so wenig, wie er vielleicht meint, wahre Christen gibt.

Ethische Modelle

Es gibt, vor allem in der ntl. Briefliteratur, ethische Weisungen, bei denen in aller Offenheit gefragt werden muß, ob die soziologischen Voraussetzungen, die zur Zeit ihrer Abfassung fraglos gültig waren, für uns heute noch stimmen; so vor allem dort, wo soziale Verhältnisse der Antike (Hauswesen, Sklavenproblem, der antike Götzendienst mit seinem ganzen Comportement, Verhältnis zu Gesellschaft und Staat im weitesten Sinn) berührt werden. Allerdings wird man hier offenlassen müssen, daß bei den ineinandergeschachtelten «Zeiten», die das Gegenwartsbild unserer Epoche auf Weltebene bestimmen, manches aus der Antike noch unmittelbar aktuell sein kann. Nun läßt sich jedoch in den Paulusbriefen (ohne Berücksichtigung der Echtheits-Frage) häufig beobachten, daß theologisch-grundsätzliche Aussagen, so vor allem in der Motivation der Weisungen, mit konkreten Weisungen verbunden werden, so daß sich die Frage stellt, ob mit diesen konkreten Anlässen auch die theologischen Prinzipien hinfällig wurden. Das beste Beispiel ist vielleicht 1Kor 8–10, das Problem des Essens von Götzenfleisch und der Teilnahme von Christen an heidnischen Kultmählern. Das Problem kann in seiner korinthischen Form in Missionsländern noch aktuell sein, in den spätkapitalistischen und sozialistischen Industrieländern sicher nicht. Paulus verbindet damit aber eine Reihe theologische bedeutsame Bemerkungen über die christliche Freiheit und ihre Realisierung im brüderlichen Miteinander. Um des schwächeren Bruders willen und aus Achtung seines Gewissens kann es, sagt Paulus, geboten sein, daß ich auf Rechte und Freiheiten, die mir an sich zustehen, verzichte (1Kor 8,7–13). Im 9. Kap. stellt er sich selbst als Beispiel hin. Paulus hat als Apostel auf bestimmte Apostelrechte, deren Gebrauch ihm zusteht, nämlich auf das Unterhaltsrecht von seiten

der Gemeinde, das auf den Herrn selbst zurückgeht (1Kor 9,14), und außerdem noch auf das Recht der Ehe, das die übrigen Apostel und Missionare, Petrus eingeschlossen, unstreitig hatten (1Kor 9,5), freiwillig verzichtet, um dem Evangelium kein Hindernis in den Weg zu legen und selbst allen alles werden zu können (1Kor 9,19–23). Gewiß ist der nähere Anlaß dieser Ausführungen zeitgeschichtlich und soziologisch überholt; aber von dem, was Paulus über die christliche Freiheit und ihre Verwirklichung im Verhältnis zum Nächsten sagt, wird man dies nicht behaupten können. Dies ist vielmehr von «typischer» und damit von «bleibender» Bedeutung. Analog wird man in sehr vielen Fällen fragen müssen, ob sich den zeitbedingten Umständen und Weisungen nicht ein übergeordneter, «modelltypischer» Gesichtspunkt entnehmen läßt, eine Aussage-Tendenz oder Intention, die sich bei eindringender Reflexion durchaus auf die Gegenwart übertragen und mit heutigen Fragestellungen vermitteln läßt. Damit wird das Geschichtliche keineswegs eliminiert, sondern – freilich im Unterschied zum historischen Positivismus – auf seine Sinnhaltigkeit befragt, hin auf den Sinn, der zwar mit Historisch-Einmaligem verbunden, zugleich doch darüber hinausweist und gerade in der Zukunft seine eigentümliche Fruchtbarkeit zeitigen kann.

Was die Weisungen der Evangelien, insbesondere die Bergpredigt angeht, so wäre vor allem der Umstand zu bedenken, daß sie weitgehend ihrer literarischen Gattung nach «Bildworte» darstellen, weniger eindeutig ethisch formulierte Gebote. Daraus schon läßt sich, was man in der Auslegungsgeschichte auch immer gespürt hat, entnehmen, daß sie nicht gesetzlich zu verarbeiten sind. Man muß einmal die Versuche der älteren Exegese, vor allem des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts gelesen haben, die Weisungen der Bergpredigt mit den Begriffen einer kasuistisch normierenden Moraltheologie einordnen zu wollen, um zu erkennen, wie hier mit stumpfen Instrumenten am untauglichen Objekt gearbeitet wurde. Die Folge war, daß man sie lieber auf sich beruhen oder der bloßen «Gesinnung» überließ. Die bildhaften Weisungen der Bergpredigt wollen zweifellos die Tat, nicht etwa nur die Gesinnung; sie appellieren an den menschlichen Willen, aber so, daß sie es dem Menschen selbst anheimstellen, Weise und Ausmaß der Verwirklichung in eigene, gesetzlich nicht präformierbare Regie zu übernehmen. Das Tun, das die Verwirklichung unternimmt, kann deshalb nur eines aus Freiheit, aus Glauben, aus der Unruhe der Liebe und der eschatologischen Hoffnung für das Heil einer heillosen Welt sein. Dann ist es freilich wohl nur im Vertrauen auf Christus, den gekreuzigten und auferstandenen, in der Anerkennung seiner Reichsbotschaft, also nur «christologisch-soteriologisch» und «eschatologisch» vollziehbar. Der augenscheinliche Widerspruch der «realen Verhältnisse», der dem, der dem Bösen keinen Widerstand entgegensetzt, sondern es sich totlaufen läßt (Mt 5,38–42), oder der es durch das Gute zu überwinden sucht (Röm 13,21), entgegenschlägt, läßt sich nicht wegdisputieren und verlangt die «spes contra spem» (Röm 4,17) des «Glaubens Abrahams». Hier, an diesem Punkt, wird über das Weltverhältnis des Glaubens entschieden, nicht in einer unkritischen Bejahung des Gegebenen. Insofern muß die Bergpredigt «tendenziell», nicht verbalistisch oder legalistisch, verstanden werden. Die «Gesinnung», die sie verlangt, geht auf Großmut (magnanimitas) und Wagnis, nicht auf die kleinliche Rechnerei der religiösen Krämerseelen und Sicherheitsbeamten. Sie erweckt Initiative und Phantasie mit situationsbezogener Klugheit, die einer Moral, der es in erster Linie um die Verwirklichung des Guten zu tun ist, so wenig fehlen können, wie sie in einer, die am liebsten «nichts falsch machen» möchte, so gefährlich wie überflüssig sind. Bisher schwankte man gegenüber der Bergpredigt zwischen Gesetzlichkeit und weitgehender Unverbindlichkeit oder Gleichgültigkeit. Worauf es ankäme, wäre die Vorstellung eines Ethos, das, ohne gesetzlich zu sein, doch zugleich verbindlich wäre. Genau dies ist mit der Bergpredigt gemeint. Unser ethisches Bewußtsein krankte bislang daran, daß man meinte, was nicht durch allgemeine Vorschrift sich regeln läßt, sondern der Freiheit überlassen sei, müsse notwendig schief gehen. Jesus hat offenbar so nicht gedacht. Er hat vom Menschen Glauben, und das schließt Vertrauen ein, erwartet.

Zwischen Gesetzlichkeit mit dem problematischen Anspruch des Absoluten, was nur zu absoluter «Leistung» und damit verbundener Unfreiheit führen kann, und unverbindlicher Gleichgültigkeit und Willkür wäre deshalb, im Wissen um die geschichtliche Bedingtheit ntl. Zeugnisse (und damit der gesamten moraltheologischen Entwicklung seither), wie um die Notwendigkeit ihrer Interpretation und Applikation auf die Gegenwart *der Begriff des «ethischen Modells»*[9] einzuführen. Ein «Modell», oder um es in der Sprache des Apostels Paulus und der Kirchenväter zu sagen, ein «Ty-

pos»[10] wäre zugleich konkret und abwandlungsfähig. Als bestimmter, offenbarungsgeschichtlicher Typos würde er diejenige Verbindlichkeit der Offenbarung gewährleisten, wie sie von der Schrift her zu fordern ist, und als «Typos» würde er zugleich diejenige Freiheit der Besinnung auf das «Typische» ermöglichen, deren eine Neu-Interpretation für die Gegenwart bedarf. *Wegweisend wäre danach ntl. Ethos als «ethisches Modell»*. Darin käme weiter zum Ausdruck, daß wir heute keineswegs davon entbunden sind, uns an diesem Modell zu orientieren, um seine Möglichkeiten fruchtbar zu machen. Wollte man demgegenüber die Schrift zum absoluten Buchstaben verfestigen, dann wäre der historische Bruch in der Tat irreparabel. Doch steht dem 2Kor 3 entgegen: «Denn der Gesetzesbuchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig... Der Herr aber ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir alle aber, die wir mit unverhülltem Angesicht die Klarheit des Herrn widerspiegeln, werden zum gleichen Bild verwandelt von einer Klarheit zur andern, als vom Herrn (und) Geist» (2Kor 3,6.17f). Dies ist – paradox – die «Norm» ntl. Ethik.

[1] G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I (München [1]1958) 368.

[2] M. Noth, Gesammelte Studien zum Alten Testament = Theol. Bücherei 6 (München 1957) 9–141.

[3] K. Barth, Das erste Gebot als theologisches Axiom = Theologische Fragen und Antworten (Zollikon 1957) 127–143.

[4] R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (München [2]1962) V.

[5] Vgl. G. Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium = Wiss. Monographien zum Alten und Neuen Testament 1 (Neukirchen [2]1961) 72; W. Trilling, Das wahre Israel = Gesammelte Studien zum Alten und Neuen Testament 10 (München 1964) 207: «Hier ist von der Sache selbst her eine ganz neue Position bezogen, ein grundsätzliches anderes Verständnis des Gesetzes gegeben, «das Gesetz» als gesetzte und Gehorsam fordernde Macht innerlich schon aufgehoben – denn Liebe kann von ihrem Wesen her nie in dem Sinne Gesetz sein, wie es das Rabbinat verstand.»

[6] Vgl. Dibelius-Greeven, Handbuch zum Neuen Testament 2, An die Kolosser, Epheser, An Philemon (Tübingen [3]1953) Exkurs «Haustafeln» 48ff.

[7] aaO. 48.

[8] J. Leclercq, Essais de Morale Catholique I: Le Retour à Jésus (Tournai-Paris 1950) 25.

[9] Den Begriff des «Modells» übernehme ich von T. W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt a. M. 1966) 37: «Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System ist die nach Denkmodellen... Das Modell trifft das Spezifische und mehr als das Spezifische, ohne es in seinen allgemeinen Oberbegriff zu verflüchtigen. Philosophisch denken ist soviel wie in Modellen denken; negative Dialektik ein Ensemble von Modellanalysen.» Ders., Eingriffe, Neun kritische Modelle (Frankfurt a. M. 1963). Zu verweisen wäre weiter auf die soziologische Begriffsbildung bei Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Studienausgabe (Köln 1964) 1–42, wie überhaupt gegenüber den bisher vorherrschenden philosophischen Begriffen, insbesondere denjenigen der «Existentialphilosophie», in stärkerem Ausmaß historisch-soziologische Begriffe zu treten hätten, zumindest mit aufzunehmen wären.

[10] Vgl. L. Goppelt, τύπος: ThW VIII, 246–260.

JOSEF BLANK

Geboren am 8. September 1926 in Deutschland, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen, München und Würzburg, doktorierte 1962 in Theologie und ist wissenschaftlicher Mitarbeiter für Neues Testament in Würzburg. Er veröffentlichte: Krisis, Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie (1964) und ist Mitarbeiter an: Biblische Zeitschrift.

Ildefons Lobo

Geschichtlichkeit und Erneuerung der Moral

Zum erstenmal hat uns die Kirche amtlich durch das Konzil verschiedene Elemente und Perspektiven vorgelegt, die für eine Theologie von Bedeutung sind, welche ihre Aufmerksamkeit in stärkerem Maße der konkreten Wirklichkeit des heutigen Menschen widmet. Wir denken vor allem an die Konzilskonstitution «Gaudium et Spes» über die Kirche in der modernen Welt. Doch hat auch Paul VI. in seiner Ansprache vom Oktober 1963 an die Konzilsbeobachter auf die Notwendigkeit einer «konkreten und historischen Theologie» angespielt.

Entsprechend dieser Perspektive, die sich das Konzil zueigen gemacht und die uns ein neues, sicheres Tor für die Forschung und die Verkündigung des Evangeliums aufgetan hat, möchte ich eine theologische Überlegung vorlegen. Sie handelt vom moralischen Leben des Christen, jenem ganzen Komplex von Handeln und Leiden, von gelebten Beziehungen zu Gott und den Mitmenschen, unter besonderer Berücksichtigung einer der Hauptdimensionen seines Wesens: seiner Zeitlichkeit und seiner Geschichtlichkeit. Sie ist Kennzeichen seiner irdischen Existenz und Wesensmerkmal seiner menschlichen Natur. Zugleich möchte ich nach den Grundlagen einer wissenschaftlichen Fundierung der Moral suchen, die stärker als bisher den Zeitfaktor als Zugang zur Wirklichkeit Gottes, unseres Zieles, berücksichtigt und in Rechnung stellt. Denn der Mensch erfaßt allein ihren ganzen Sinn und wird damit fähig, in vollkommener Weise dem Schöpfer- und Erlöserwort zu antworten und zu entsprechen, wenn er durch den Sinn und das Verständnis der Geschichte ein zusammenhängendes Bild von der Welt und sich selbst besitzt.

Wenn wir irgendeinen Teil der menschlichen oder göttlichen Dinge unter dem Gesichtspunkt seiner Geschichtlichkeit betrachten, stellen wir uns auf eine im höchsten Maße existentielle und dynamische Ebene. Es versteht sich von selbst, daß auf moralischem Gebiet die phänomenologischen Beobachtungen und Feststellungen besonders fruchtbar sind, da sie uns eine Dimension des menschlichen Seins und seiner konkreten Existenz eröffnen, die uns in sehr wirkungsvoller Weise zum Verständnis dessen helfen kann, wie sich tatsächlich der universale Heilswille Gottes im Leben aller Menschen, jeder Epoche und jedes Raumes verwirklicht.

I. Funktion der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit in der Situation des Menschen

1. Der Mensch als Problem

Die Geschichte des menschlichen Denkens kreist von jeher um drei grundlegende und unter kognitivem Gesichtspunkt voneinander abhängige Wirklichkeiten: Gott, der Mensch und die Welt. Die Kenntnis des Menschen von Gott und von der Welt hat sich über die Jahrhunderte hin stark gewandelt. Die Philosophen, die Theologen und die Vertreter der empirischen Wissenschaften haben Schritt für Schritt die Horizonte der Erkenntnis der Gottheit und des Universums, in dem wir leben, erweitert, in ganz besonderem Umfang in den letzten Jahrhunderten. Im Unterschied dazu hat sich die Kenntnis vom Menschen von der Zeit des klassischen Humanismus an bis zu den Anfängen des 19. Jahrhunderts nur sehr wenig gewandelt und keine großen Fortschritte gemacht. Doch stellte sich die Frage nach Sinn und Bedeutung des Menschen in recht ernster Form, als die großen geschichtsphilosophischen Strömungen und Systeme auftraten.

Zuerst begannen die anthropologischen Wissenschaften, den Menschen auf der Grundlage der Evolutionslehre im Sinne einer mechanischen oder biologischen Kausalität zu erklären. Das Interesse für die Evolution zunächst und das Aufblühen der modernen Technik danach fielen mit dem Erwachen des Sinnes für die Geschichte zusammen, deren Hauptakteur das vernunftbegabte Menschenwesen

ist. Huxley beschreibt den Menschen geradezu als die ihrer selbst bewußt gewordene Evolution.

Ganz offenbar ist die Struktur, nach der sich das heutige Denken entwickelt, ausgesprochen anthropozentrisch. Die erste Sorge und das beherrschende Interesse der modernen Welt und ihrer Denker gilt dem Menschen. Selbst die Kirche richtet in jüngster Zeit ihre Aufmerksamkeit stärker auf die Welt und den Menschen.[1] Das Mittelalter stellte Gott bildlich wie eine Kugel dar, deren Mittelpunkt an jedem Ort liegt und deren Oberfläche nirgendwo ist. Später wandte Pascal dann dieses Bild auf die Welt an. Heutzutage überträgt man es auf den Menschen, im Hinblick darauf, daß seine Subjektivität sich überall bis zur Transzendenz hin entfaltet. Doch sei gleich darauf aufmerksam gemacht, daß wir, wenn wir von Anthropozentrik sprechen, eine formale Richtung des Geistes und eine *gedankliche Struktur* meinen, da sich ja vom Inhalt unseres Glaubens her eine theozentrische Sicht auferlegt.[2]

Dieselbe Anthropozentrik läßt sich auch auf psychologischem Gebiet beobachten: Jede Bestätigung eines Objektes durch das menschliche Bewußtsein ist eine Bestätigung des eigenen Subjektcharakters. Selbst eine Gotteserkenntnis gibt es nur auf dem Weg über das menschliche Subjekt. Ebensowenig gibt es für den Menschen eine volle Erkenntnis seiner selbst ohne eine gewisse Erkenntnis Gottes und der Welt, in die der Mensch eingefügt ist.

2. Die Einfügung des Menschen in den Kosmos

Der Mensch allein kann sich selbst verwirklichen, indem er durch geduldiges Bemühen seines Geistes den gesamten Bereich des Geschaffenen durchdringt, indem er ihn rationalisiert, humanisiert. Die ganze Schöpfung stellt einen drängenden Anruf an die menschliche Einsicht und den Verstand des Menschen dar, daß er sie durch seine Kraft und die ihm von Gott gegebenen Fähigkeiten vollende. Er ist der Demiurg der Schöpfung und seinem wie ihrem Schöpfer dafür verantwortlich.[3] Denn nach Aussage der Genesis aktualisiert der Mensch seine Gottebenbildlichkeit, vervollkommnet sich und erfüllt seine Verantwortung dem Schöpfer gegenüber gerade dadurch, daß er die Welt und andere Menschenwesen beherrscht, leitet und zu ihrem Aufbau und Fortschritt tätig ist (Gn 1,26–28). Diese Einfügung, diese Solidarität des Menschen mit dem Kosmos hat bereits der hl. Paulus theologisch konzipiert, wie José M. González Ruiz nachweist.[4]

Diese Solidarität des Menschen mit dem Kosmos bestätigt und verwirklicht sich im Rhythmus der Zeit. Und die physische Zeitlichkeit der materiellen Welt wird in dem Augenblick zur Geschichte, in dem der menschliche Verstand die Abfolge der Ereignisse beobachtet, verstandesmäßig durchdringt und begründet, ihnen eine Erklärung und einen Sinn verleiht. Der Mensch ist damit das wahre Fundament der Geschichte.

3. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit

Die Zeitlichkeit ist keine Folge eines im Anfang stehenden Scheiterns des Menschengeistes. Sie ergibt sich aus dem Plane Gottes, daß nicht alles sich auf einmal und ein für allemal vollzieht und verwirklicht, sondern daß die Schöpfung mit dem Nacheinander der Zeit verknüpft ist, so daß der Mensch zu seinem engsten Mitarbeiter wird. Auf diese Art und Weise verleiht der schöpferische Eingriff Gottes der zeitlichen Dauer ihren Bestand.[5]

Das soeben Gesagte bestätigt, was alle Geschichtsphilosophen und -theologen anerkennen: Die Zeit gehört zur Definition des menschlichen Seins als ein Wesenselement seiner Geschöpflichkeit. Lacroix sagt ganz richtig, daß Marx und Freud mit Recht gelehrt haben, der menschliche Geist sei nicht allein (statische) Struktur, sondern auch Geschehen, Ereignis, Geschichte.[6]

Zweifellos birgt jede Überlegung über den Menschen als historisches Wesen und über die Geschichte selbst die Gefahr, auf einer rein phänomenologischen Ebene stehenzubleiben, indem sie die historischen Ereignisse und den Fortschritt der Ideen feststellt und sich auf eine Art Philosophie der Entwicklung beschränkt. Jede Überlegung über den historischen Charakter des vernunftbegabten Seins muß weiter gespannte Ziele verfolgen: sie muß so weit kommen, daß sie eine *Ontologie* entwickelt, von der aus die menschliche Wirklichkeit nicht nur wie durch das Prisma einer abstrakten und zeitlosen Wesenheit gesehen wird, sondern in der wesenhaften Geschichtlichkeit ihrer Natur. Andernfalls ist unsere Absicht, eine Moral nach dem Sinn der Geschichte aufzubauen, ständig in Gefahr, einem philosophischen Relativismus oder theologischen Modernismus zu verfallen. So aber können wir keinesfalls die Errungenschaften der Phänomenologie und die empirischen Beobachtungen über die biologische Evolution und noch weniger über die Wandlungen des Menschengeistes

und der Menschheit von uns weisen. Sie sind von höchster Bedeutung auf dem Gebiet der Moral.

Wir verfügen über interessante Untersuchungen zu dieser Frage. Darunter sind vor allem ein Werk von Van den Berg und ein Artikel von Antoine zu nennen.[7] Der Erstgenannte ist Schöpfer einer neuen Wissenschaft, der «Metabletik» («*Metabletica*»): Er behauptet entgegen der mehr oder minder stillschweigenden Überzeugung der traditionellen Psychologie, daß im Menschen gewisse qualitative Änderungen vor sich gehen. Beim Vergleich des heutigen Menschen mit dem Menschen vor einigen Jahrhunderten stellt er beachtliche psychische Wandlungen fest. P. Antoine beschränkt sich in dem erwähnten Artikel nicht darauf, zu leugnen, daß die Zeit nur eine gemeinsame Befindlichkeit des Seins und indifferent im Hinblick auf die Ereignisse sei, die durch sie datierbar werden. Vielmehr liegt die Zeitlichkeit, wie Bergson und Heidegger ganz richtig behauptet haben, im Herzen des Seins selbst. P. Antoine geht von einer mathematischen und geometrischen Darstellung der unbestreitbaren Tatsache einer geschichtlichen Akzeleration aus und leitet davon wichtige Folgerungen ab, über die wir im dritten Teil dieses Artikels sprechen werden.

4. Sinn und Bedeutung der Geschichte

Zur Erlangung einer in die Tiefe gehenden Erklärung des Sinnes der Geschichte müssen wir nach unserer Auffassung von der Idee des *Fortschrittes* ausgehen, jenes Fortschrittes, der sich feststellen läßt, wenn man die Vergangenheit und die Gegenwart beobachtet. Unter diesen Umständen aber ist man sich keineswegs einig darüber, ob es einen positiven Sinn der Geschichte gibt. In unserer heutigen Welt leugnet mancher diesen Sinn unter Berufung auf metaphysische, ethische und naturwissenschaftliche Erwägungen und Begründungen.

Als *metaphysisch* können wir die Leugnung des Sinnes der Geschichte qualifizieren, wie wir sie in ganz spezifischer Form beim atheistischen Existentialismus finden: Alles Existierende ist absurd. Nichts hat einen Sinn. Unsere einzige Bestimmung ist, es nicht festzuhalten.

Eine andere Art der Leugnung des Sinnes der Geschichte ist die *ethische:* Bernanos, Gabriel Marcel, aber ebenso auch Ch. Chaplin in seinen Filmen haben eine Kritik an der modernen Welt geübt und lenken unsere Aufmerksamkeit auf den Widersinn der Geschichte: der Mensch deshumanisiert sich mit seinen eigenen Erfindungen und Errungenschaften – so sehr, daß der technische Fortschritt gegen den moralischen und geistigen im Kampfe steht. Die Geschichte geht auf einen kollektiven Selbstmord der Menschheit zu.

Und schließlich gibt es Wissenschaftler wie J. Rostand, die, von Beobachtungen der *empirischen Wissenschaften* ausgehend, zu verzweifelten Schlußfolgerungen über das Ende der Geschichte des Universums gelangen – sei es durch Degeneration der menschlichen Art, sei es durch Kälte- oder Hitzetod der Welt.[8] Ihr Ende ist ebenso unabwendbar und absurd wie der Untergang der Dinosaurier.

Es ist nicht unsere Aufgabe, hier eine philosophische oder naturwissenschaftliche Kritik über die Gültigkeit oder Ungültigkeit derartiger mehr oder minder pessimistischer Erklärungen des Sinnes der Geschichte zu geben. – Auf einer positiveren Ebene könnten wir Hegels und Marx' Versuche erwähnen, der Geschichte einen Sinn zu geben. Doch müssen wir von vornherein darauf aufmerksam machen, daß beide dadurch, daß für sie die Dialektik der Geschichte nicht über eine reine Versöhnung des Menschen mit sich selbst und der Natur hinausgeht, auf einer rein humanistischen Ebene bleiben. Unter christlichem Gesichtspunkt erscheinen derartige, von jeder Transzendenz absehende philosophische Überlegungen außerordentlich beschränkt, um so mehr, als Marx in seiner *Nationalökonomie und Philosophie* geschrieben hat, daß der Kommunismus das Geheimnis der Geschichte löst und weiß, daß er es löst.[9] Zu diesem Punkt besitzen wir einen wertvollen Beitrag von Karl Rahner. Ich beziehe mich auf seinen Vortrag, den er im Mai 1965 in Salzburg bei der Begegnung zwischen Marxisten und Christen gehalten hat.[10] In tiefschürfenden Ausführungen über die Ausblicke und die Zukunft des Menschen begründete er ihre Ausrichtung auf ein absolutes Ziel, die Wirklichkeit Gottes, ohne dadurch einen Ausbruch aus dem Bereich der «Kategorien» zu fordern und vorauszusetzen. Im Gegenteil verlangt die Bestimmung zum Absoluten einen Kompromiß mit der Liebe Gottes, die sich in die irdische Geschichte projiziert: diese Liebe, an der der Mensch teilnimmt, muß jegliche Knechtschaft der Natur beherrschen, die Freiheit der Menschen, das irdische Wohlergehen und den Fortschritt von Wissenschaft und Kultur fördern. Das Christentum weiß sich aufs engste mit der irdischen Geschichte verflochten, und doch sind das Ziel und der Sinn der Geschichte transzendent. Die irdischen Wirklichkeiten zu absoluten Beziehungs-

punkten machen, bedeutet die menschliche Geschichte zu einer utopischen Ideologie verkehren.

5. Geschichtlichkeit, Personalisierung und Sozialisierung

Es ist eine fest eingewurzelte Überzeugung des modernen Menschen, daß die Welt und die Menschheit sich auf einem Weg des Fortschritts befinden. Naturwissenschaft und Technik, die sozialen und religiösen Bewegungen, welche die alten Strukturen abschütteln und Realismus und Treue den tatsächlichen Gegebenheiten gegenüber verlangen, sind ein offenkundiges Zeichen, daß der moderne Mensch einer Ausrichtung auf den Sinn der Geschichte bedarf, um seinen Standort zu finden und sich als Persönlichkeit zu entfalten.

Durch Reflexionen über sich selbst, seine eigene Persönlichkeit in ihren verschiedenen Daseinsebenen (der metaphysischen, ethischen, psychologischen, religiösen und geistigen) und in ihren vielfältigen Bedingtheiten durch soziale, ökonomische, politische und historische Faktoren, ist der Mensch langsam zu einem stärkeren Bewußtsein seiner selbst gelangt. Diese letztgenannten Bedingtheiten und Faktoren haben zu einer bewußten Integrierung der menschlichen Persönlichkeit in den Rahmen der kollektiven Solidaritätsverhältnisse beigetragen. In dieser Hinsicht unterschreiben wir voll und ganz die Auffassungen von P. Chenu, wenn er die Wesenszüge des modernen Geistes und der heutigen Mentalität auf drei reduziert: das Erwachen eines Sinnes für die Geschichte, die Beherrschung und Integration der Materie und die Sozialisierung des Menschen auf allen seinen Daseinsebenen.[11] Dieser letzte Aspekt erscheint uns ebenfalls von außerordentlicher Bedeutung, um zu Schlußfolgerungen über die Erneuerung der Moral vom Sinne der Geschichte aus zu gelangen.

Die erwähnten Wesenszüge sind echte, positive Werte, die den modernen Christen zu einer ehrlichen Übernahme von Verantwortungen und damit zur Überwindung eines falschen Spiritualismus bringen können, der uns heute wie zu allen Zeiten bedroht. Denn tatsächlich steht das Zeitliche nicht in einem Gegensatz zum Geistigen und Ewigen. Eine negative Auffassung des Zeitlichen von seiten der Christen würde Nietzsche recht geben in seiner Behauptung, das Christentum sei eine volkstümliche Form des Platonismus, oder Marx mit seiner Idee von der religiösen Entfremdung, die Opium ist für das Volk.

Schon Thomas von Aquin und vor ihm Gilbert de la Porrée vertraten eine Anschauung von der Materie und der Zeitlichkeit, die sich deutlich von der neuplatonischen Perspektive und der Lehre des Augustinismus unterschied. Bei der unmittelbaren Lektüre der Bibel entdeckten sie die historischen Perspektiven des Heilsplanes wieder, und durch die Verwendung der realistischen Philosophie des Aristoteles gelangten sie dahin, allem Geschaffenen seine eigene existentielle Dichte zuzuerkennen. Damit erhalten Materie und Zeit einen ungeahnten theologischen Wert.

Abschließende Zusammenfassung

Der Mensch, der über sich nachsinnt und den Fortschritt der Menschheit beobachtet, gewinnt der Geschichte einen Sinn ab. Und zur gleichen Zeit wie er tiefer in die Kenntnis und die Bedeutung des vernunftbegabten Seins eindringt, entdeckt er die sozialen Dimensionen der Geschichte, die schon von ihrem Begriff her *sozial* ist. Die Geschichte kann keine Abfolge von Biographien sein und ist es zu keiner Zeit gewesen, ebensowenig wie die menschliche Gesellschaft aus einer reinen Addition von freien Persönlichkeiten, Liebesbeziehungen und Rechtsverhältnissen besteht.[12] Die Solidarität der Menschheit in ihrem historischen Geschick ist etwas, das seiner Natur nach fließend ist. Dieses Geschick erhält seine innere Einheit aus seiner Beziehung zu dem Absoluten, dem es seine Existenz verdankt, das ihm die Immanenz gab, in der es Bestand hat und die es durch die Materie und Zeit hindurch bis in die Transzendenz hin anzieht. Das alles zusammen bildet die Präzenz des Ewigen im Zeitlichen durch den Einbruch Gottes in die Geschichte.

II. GOTTES EINBRUCH IN DIE ZEIT. ZEIT UND GESCHICHTE ALS ELEMENTE DES HEILES

Im Folgenden soll zur besseren und ausführlicheren Erklärung des Sinnes der Geschichte und zur theologischen Untermauerung der im Vorhergehenden getroffenen Feststellungen dargelegt werden, wie die Sozialisierung des Menschen durch Gottes Einbruch in die Zeit und die Schaffung einer kollektiven Heilsgeschichte eine Heilsbedeutung erhält. Dabei werden wir feststellen, daß die *historische Perspektive im Innersten unserer Religion vorhanden ist und wirkt* – und damit neue Elemente erhalten, die bei der Entwicklung einer Moraltheologie aus dem Sinne der Geschichte ins Gewicht fallen.

1. Heilige Geschichte und Profangeschichte

Seit 2000 Jahren haben sich immer wieder große Persönlichkeiten des Geisteslebens die Frage gestellt, ob, wie weit und in welcher Form die Heilige Geschichte in die Weltgeschichte und in das, was viele Profangeschichte nennen, hineinwirkt, und ob die erstgenannte möglicherweise der zweiten ihren Sinn gibt. Eusebius von Caesarea, Augustinus, Bossuet und Toynbee haben im Christentum die Erklärung und den Kulminationspunkt des historischen Geschehens erblickt. Die Reaktion gegen diese Auffassung ist von Voltaire in seinem Werk «Essais sur les Mœurs et l'Esprit des Nations» eingeleitet worden, gegen das Bossuet in seinem «Discours sur l'Histoire universelle» angeht. Allein schon die Tatsache, daß Bossuet sein Werk mit der Erschaffung der Welt beginnt und Voltaire das seine mit der chinesischen Kultur, ist ein beredtes Zeugnis für den Abgrund, der beide voneinander trennt. Voltaire deutet die Geschichte als einen unbestimmten Ablauf von Kultur und Zivilisation und verwandelt dabei die Theologie der Geschichte in eine Philosophie der Geschichte: tatsächlich hat er als erster den Ausdruck Geschichtsphilosophie verwendet und den Weg bereitet für die Entmythologisierung des Neuen Testamentes, die vor allem in der Zeit der Aufklärung die biblische Geschichte aus den Perspektiven einer Profangeschichte interpretieren sollte. Voltaires Thesen fanden, wie Löwith nachgewiesen hat,[13] in Condorcet einen getreuen Interpreten. Später gab ihnen dann Hegel in seiner Philosophie des Geistes eine kraftvolle philosophische Struktur, und Marx eine wissenschaftliche Version, indem er sie auf die Grundlage der Dialektik des Ökonomischen stellte.

Unter den Einflüssen dieser antitheologischen Strömungen leiden wir bis auf den heutigen Tag, obwohl die starke Entwicklung der Geschichtstheologie in den letzten Jahren der wahren theologischen Bedeutung des Faktors Zeit eine größere Festigkeit gegeben hat. Dennoch übt die historische Dialektik von Karl Marx einen nachhaltigen Einfluß auf das heutige Denken aus, weil sie – das muß anerkannt werden – eine sehr suggestive und positive Schau der Zeitlichkeit bietet. Nach Karl Marx bringt die historische Dialektik Befreiung von allen Entfremdungen, vor allem von der ökonomischen und sozialen. Garaudy, ein großer Marxist unserer Zeit, schreibt, der Sinn der Geschichte liege darin, den Menschen frei zu machen.[14]

Als Christen sind wir mit dieser tiefen und positiven Sicht der Geschichte einverstanden, erweitern sie jedoch um einiges. Vor allem spielt sich in unseren Augen das menschliche Scheitern nicht letztlich und in erster Linie im Bereich des wirtschaftlichen Elendes und seiner Folgeerscheinungen ab. Das erste Scheitern des Menschen erblicken wir in einer religiösen Tatsache: der Sünde, die einen geistigen Verfall ontologischer Art in die Menschheit hineinbringt. Gewiß, die Geschichte soll ein Prozeß der Befreiung des Menschen von seiner vielfältigen Versklavung sein – jedoch dadurch, daß Gott in den zeitlichen Bereich eindringt, damit das menschliche Bemühen in die Ewigkeit mündet. Wir rühren hier an die Frage der Beziehungen zwischen Zeit und Ewigkeit.

2. Christus verknüpft Zeit und Ewigkeit

Wir können von einer dreifachen Verknüpfung zwischen Weltzeit und Ewigkeit sprechen. Sie geht durch die Person Christi.[15] Die erste dieser Verknüpfungen ist ein Ursprungsverhältnis des einen aus dem anderen: Die Zeit wächst aus der Ewigkeit hervor, da es die ewige Idee, das Wort Gottes ist, das ihr Existenz verleiht – das schöpferische, stets gegenwärtige Wort, das in der Existenz erhält und die Abfolge der Zeiten weiterführt: «Alles ist durch das Wort geworden, und ohne es ward auch nicht eines, das geworden ist»; «es ist vor allem, und alles hat in ihm Bestand (Jo 1, 13; Kol 1, 17). – Das zweite Verhältnis zeigt eine Vertiefung der Verknüpfung von Zeit und Ewigkeit; wir entdecken es in der «Fülle der Zeiten»: «Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt» (Jo 1, 14). Die Menschwerdung ist der Mittelpunkt der Weltgeschichte und bestimmend für den endgültigen Sinn der Geschichte. – Und zum dritten wird sich die Zeitlichkeit definitiv mit der Ewigkeit verbinden, wenn sie sich bei der Wiederkunft Christi in die Ewigkeit Gottes hinein auflöst. Man hat dieses Eintauchen des Zeitlichen in das Ewige mit dem Ausdruck «Tempiternitas» (Zeit-Ewigkeit) umschrieben und bezeichnet.[16] Nach dem hl. Paulus muß dieses Eintauchen geschehen: «wenn ihm (Christus) alle Dinge unterworfen sind, dann wird auch der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm das All unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei» (1 Kor 15,25–34).

Zwar fehlt uns immer noch ein ernsthaftes exegetisches Werk über die Zeitlichkeit in der Heiligen Schrift.[17] Immerhin ist es nicht schwer darzutun,

daß die gesamte Bibel all ihre Dynamik auf die Zukunft hin ausrichtet. Alle Ereignisse sind auf den gerichtet, der da kommen wird: Christus ist der Anfang, der Mittelpunkt und der Endpunkt der Geschichte.[18]

Da die Menschwerdung des Wortes den Kern der Geschichte und den Ursprung ihrer Bedeutung bildet, müssen wir uns auf sie als Ausgangspunkt beziehen, da auch das moralische Leben des Christen seinen ganzen Sinn aus diesem Ereignis erhält, welches die letzte Etappe des allumfassenden historischen Vorganges einleitet.

Bei der Schaffung seines gewaltigen Lehrsystemes in der Summa Theologica ging der hl. Thomas von einem spezifisch platonischen Prinzip der Einsichtigkeit aus, das allerdings von dem in ihm enthaltenen kosmischen Determinismus gereinigt war, das heißt von der Idee der Emanation und Rückkehr, dem «exitus – reditus». Von der Grundlage dieses Strukturprinzips aus öffnet sich das gewaltige Denkgebäude der thomistischen Theologie auf eine heilige Geschichte hin: alle Ereignisse, die Menschen, ihr sittliches Tun und Verhalten, ihre Gewohnheiten, die Welt, die Gesetze des Universums – alles erhält von da aus seinen Sinn. Der hl. Thomas hat Seiten geschrieben, die als Grundlage für eine Theologie der christlichen Zeit dienen könnten, vor allem in seinen Abhandlungen über das Alte Gesetz und über das Neue Gesetz.[19] Das Gesetz des Alten Testamentes steht im Dienste einer langsamen und bis zur «Fülle der Zeiten» fortschreitenden Pädagogik. Das Neue Gesetz ist der Schlüssel zum Verständnis der ganzen Geschichte.

3. Der Fortschritt – das eigentümliche Element jeder gottmenschlichen Tat

Im Anfang seiner Abhandlung über das Neue Gesetz finden wir beim hl. Thomas die Grundlagen zur Bestimmung einer Theologie der christlichen Zeit (I–II, 106, 3–4). Der hl. Thomas stellt sich die Frage, ob eine Verkündigung des Neuen Gesetzes am Anfang der Geschichte angemessen oder nicht angemessen gewesen wäre. Er antwortet darauf mit Erwägungen, die über den von ihm gebrauchten Beweis der Angemessenheit hinausreichen. Tatsächlich entwirft er ein äußerst realistisches und grundlegendes Bild vom Menschen und seiner Zeitlichkeit. Dabei schließt er von der Vollkommenheit des Neuen Gesetzes auf das, was *schrittweise* erreicht werden soll, da allem Geschaffenen eine Vollendung im *Rhythmus der Zeit*, einem fortschreitenden Entwicklungsvorgang folgend, eigentümlich ist. Ein für die Moralwissenschaft wichtiges und fruchtbares Prinzip, genauso wie eine andere, an anderen Stellen der Summa (I–II, 79, 4) angestellte historisch-psychologische Überlegung. Ihr zufolge besitzt die Zeit eine besondere Bedeutung im Leben des Menschen und in dem Vorgang seiner Hinwendung zu Gott: Sie vermittelt ihm eine Erfahrung der Sünde, die ihm die Augen über sich selbst öffnet und in seinem Herzen ein Verlangen und eine Hoffnung auf Besserung durch das Geschenk der Gnade des Neuen Bundes weckt. Gott führt die Menschen nicht mit einem einzigen Sprung zur Vollendung, ebensowenig wie er unsere Sünden auf der Stelle bestraft. Er berücksichtigt die Zeitlichkeit des Menschen, seinen langsamen und schwankenden Schritt in der Mehrdeutigkeit der Situationen.

Auch die Menschwerdung des Wortes im Schoße der Menschheit geschieht langsam. Nicht ohne Grund wurde der Sohn Gottes, ehe er Fleisch annahm, zum Wort in einem zeitlichen Vorgang und Fortschritt (vgl. Hebr 1,1–2). So erhielt die Zeit eine außerordentliche Fruchtbarkeit für die Annäherung des Menschen an Gott und seine Hinwendung zu ihm, für die Entdeckung der totalen Wirklichkeit.

4. Die Heilsgeschichte, vermittelt durch das Soziale und Materielle

Wir haben bereits an anderer Stelle auf den sozialisierenden Charakter der Heilsgeschichte aufmerksam gemacht. Sie vollzieht sich durch ein auserwähltes Volk, welches sie der übrigen Menschheit zu verkünden hat. Christus begründet ein neues Volk und eine neue Gesellschaft: die Kirche – in die wir durch den Glauben an Christus eingegliedert sind, um die heilwirkenden Handlungen des Messias in der Zeit weiterzuführen.

Außerdem tritt durch die Menschwerdung des Wortes ein Wandel in der Mitteilung des Heiles und im Vorgang der Vergöttlichung ein. Dadurch, daß Christus als Mensch in diese Welt kam, drang das Ewige tiefer in das Zeitliche ein. Von diesem Augenblick an und ganz besonders seit dem Pfingstfest tat sich die Heilsgeschichte nicht mehr durch ein unmittelbares und transzendentales Eingreifen Gottes in die Geschichte der Menschheit und die historischen Ereignisse kund, wie dies im Alten Testament der Fall war – sein Eingreifen ist hinfort vielmehr kategorial und bedient sich im allgemeinen sekundärer Gründe. Materie, Geste und Wort

sind in die Sakramente aufgenommen, um etwas Göttliches und Transzendentes mitzuteilen. Schon Newman sprach von einem dreifachen Prinzip, das dem entspricht, was wir eben sagten: dem *hierarchischen Prinzip* (menschliche Vermittlung der Autorität als Dienst); dem dogmatischen Prinzip (Mittlerschaft der Schrift und des «sensus Ecclesiae» zur Erkenntnis Gottes); dem sakramentalen Prinzip (Mittlerrolle der Materie und des gesprochenen Wortes zur Mitteilung des Heiles).[20]

Abschließende Zusammenfassung

Mit der Menschwerdung Christi vertieft sich die Verbindung von Zeitlichem und Ewigem, von Materie und Geist, und die Geschichte erhält ihren vollen Sinn. Das Christentum ist im wahren Sinne des Wortes eine *historische Religion.* Es verwirklicht sich in enger Bindung an das Nacheinander der Zeit. Die Gleichnisse des Evangeliums, die das Reich Gottes mit dem Senfkorn vergleichen, jenem winzigen Körnchen, das immer mehr wächst, bis es zu einem der größten Buschgewächse geworden ist – mit dem Sauerteig, der die ganze Teigmasse durchsäuert – mit dem gemeinsamen Heranwachsen des Getreides mit dem Unkraut bis zur Zeit der Ernte – mit den klugen und törichten Jungfrauen und mit den Knechten, die die Ankunft des Bräutigams und Herrn erwarten, usw.[21] sind alles Bilder, welche die Bedeutung des Zeitfaktors und des Fortschrittes für das Transzendente und Ewige herausstellen. Überdies gewinnen die irdischen Wirklichkeiten auch ihren Wert und ihren Bestand, so daß sie nicht mehr so sehr Gegenstand des Verzichtes zu sein brauchen, sondern vielmehr zum Ansatz neuer Möglichkeiten werden.

Wir werden sehen, welche Schlußfolgerungen sich aus dem eben Gesagten im Bereich der christlichen Moral ziehen lassen.

III. PERSPEKTIVEN EINER CHRISTLICHEN MORAL UNTER BERÜCKSICHTIGUNG DES ZEITFAKTORS UND DER HISTORISCHEN DYNAMIK

Es ist nicht leicht, auf wenigen Seiten zusammenzufassen, was der Moraltheologe aus den großen gedanklichen Bemühungen der Philosophen und Theologen über die Zeitlichkeit und die Geschichte ableiten und auf seinen Bereich anwenden kann. Wir wollen nur auf einige Aspekte aufmerksam machen, die nach unserer Meinung in der wissenschaftlichen Betrachtung der Moral nicht genügend berücksichtigt werden.

Eine Moraltheologie aus dem Sinn der Geschichte muß, so glaube ich, ein Grundpostulat sowie einige determinierende Aspekte berücksichtigen:

1. Die historische Katholizität unserer Religion

Die Katholizität läßt sich keineswegs auf den geographischen Faktor begrenzen, sondern muß sich auch auf den Zeitfaktor erstrecken. Ebenso wie jede Menschenrasse und jedes Land der Christenheit eigene und von den anderen verschiedene Werte einbringt und das Christentum unter besonderen und eigentümlichen Formen lebt, wird auch jede historische Epoche und Kulturperiode die ewigen Werte des Evangeliums in einem eigenen Stil, in eigenen, besonderen Formen und mit eigenen Akzentsetzungen verkörpern.

Vergessen wir nicht, daß durch ihre Natur selbst sowohl die theologische Wissenschaft als auch die profanen Wissenschaften begrenzt und in einer gewissen Art vorläufig sind. Der hl. Thomas lehrte, daß die Theologie eine Wissenschaft sei, die der Wissenschaft Gottes und der Glückseligen, der totalen und unwandelbaren Wissenschaft, untergeordnet sei: folglich sei unsere Wissenschaft immer begrenzt und offen für einen unbestimmten Fortschritt und nicht statisch, sondern dynamisch, nicht definitiv, sondern vorläufig, gemäß einem Worte Christi an seine Apostel, daß sie ihn nicht auf einmal und ein für allemal ganz begreifen könnten, sondern daß ihnen die ganze Wahrheit nach und nach geoffenbart werde (vgl. Jo 14,25–26; 16, 12–13).

Im Jahre 1949 erklärte Pius XII.: «Der Mystische Leib Christi lebt und bewegt sich gleich den physischen Gliedern, aus denen er besteht, nicht im abstrakten Raum, außerhalb der in ständiger Wandlung begriffenen Bedingungen von Zeit und Raum. Von der ihn umgebenden Welt ist er nicht getrennt, noch kann er je getrennt davon sein; er gehört immer seinem Jahrhundert an; er schreitet mit ihm fort, Tag um Tag, Stunde um Stunde, und gleicht beständig seine Methoden und Handlungsweisen denen der Gesellschaft an, in deren Mitte er tätig werden muß.»[22] Die zuverlässige Treue zum Evangelium Christi verlangt die von Pius XII. geforderte Beweglichkeit.

Die Moraltheologen müssen sich bemühen, die «Zeichen der Zeit» zu erkennen, auf die Johannes XXIII. in seiner Enzyklika «Pacem in terris» hin-

gewiesen hat und noch ausführlicher in seiner Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Nicht umsonst hat die Konzilskonstitution «Gaudium et Spes» über die Kirche in der Welt unserer Zeit nachdrücklich auf die tiefgreifenden Wandlungen unserer heutigen Welt und der menschlichen Situation in einer technischen und städtischen Zivilisation hingewiesen. Ebenso gewiß ist es, daß das Konzil keine grundlegende Überprüfung der Moraltheologie in Angriff genommen hat. Nach den tatsächlich oder mutmaßlich in den Konzilsdokumenten, vor allem in der genannten Konstitution enthaltenen Forderungen müssen die Moraltheologen ihre Forschungen weiter fortsetzen unter Berücksichtigung der neuen Anthropologie, die sich immer mehr durchsetzt, der soziologischen Beobachtungen und der positiven Bedeutung der historischen Ereignisse, die wir in Gemeinschaft mit den alten christlichen Autoren als «praeparatio evangelica» bezeichnen können. Tatsächlich führt uns die Kirche bereits in amtlicher Form an jene «konkrete und historische Theologie» heran, auf die Paul VI. Bezug genommen hat[23] und die auf dem Feld der Moraltheologie völlig neue Perspektiven eröffnet.

Dann braucht man aber nicht erstaunt zu sein, wenn die christliche Moral unter Beibehaltung ihrer wesentlichen und ursprünglichen Charakterzüge die Politik, den Krieg, die Gesellschaft, die irdischen Güter, das Geld, die sexuelle Befriedigung usw. anders betrachtet als das 4., 9., 14. oder 20. Jahrhundert. Das bedeutet keineswegs den Einbruch eines ungesunden Relativismus auf moraschem Gebiet, es ist vielmehr eine Anwendung des Grundsatzes der historischen Katholizität unserer Religion, der sich aus demselben Naturgesetz des von Gott angelegten Evolutionsprozesses ergibt.

2. *Eine Moral des Fortschrittes*

Der Fortschritt ist eine Tatsache, die wir auf allen Ebenen der Existenz beobachten und die den Sinn der Geschichte verbürgt. Gott hat nichts Definitives geschaffen. Der gesamte Kosmos ist der Zeit unterworfen, der bewegenden Kraft des Fortschrittes. Gott gewährt seinen Geschöpfen und dem gesamten Universum die Zeitlichkeit, damit sie sich in ihr fortschreitend verwirklichen und entfalten bis zu dem Ziel, das er ihnen bezeichnet hat. Zeit bedeutet zugleich, einer ihrer Eigentümlichkeiten entsprechend, Schöpfertätigkeit Gottes.[24]

So muß der Mensch, unterstützt und gestärkt durch die Gnade, unter Einsatz seines eigenen Bemühens, immer weiter voranschreiten und «sich verwandeln von Herrlichkeit zu Herrlichkeit» (1 Kor 3,18), sich bis ins Unendliche entfalten. Die christliche Moral, welche diesen Fortschritt der Entwicklung ordnet und lenkt, kann sich nicht länger als Unterwerfung des Menschen unter ein abstraktes Gesetz oder eine Anzahl Spielregeln zur Sicherung seiner «Rettung» oder zur Bestimmung dessen, ob er sündigt oder nicht, darstellen. Das christliche Leben besteht darin, daß der Mensch den in sich vorhandenen göttlichen Keim *immer mehr* entwickelt, «bis Gott alles in allem ist» (1 Kor 15,28). In seinen großartigen Ausführungen über das Neue Gesetz (I–II, 106) hat der hl. Thomas gelehrt, daß dieses nicht in erster Linie in einem geschriebenen Gesetz besteht, sondern in der Gnade des Heiligen Geistes, die ganz gewiß höhere Forderungen stellt als das Gesetz mit seinen Mindestvorschriften. Es geht dabei vielmehr um eine Symbiose mit dem Göttlichen. Christ sein ist nicht dasselbe wie Franzose oder Deutscher, hoch oder niedrig sein. Es ist eine niemals voll verwirklichte Realität. Kierkegaard hat das mit folgenden Worten ausgedrückt: «Man ist niemals Christ im vollen Sinne des Wortes, sondern immer nur ein Mensch, der Christ wird oder wieder Christ wird.» Das Neue Testament betont häufig diesen Prozeß der *Umwandlung* zu einem göttlichen Sein. Erinnern wir uns der Worte des Evangeliums, die diese Idee des Fortschrittes und Wachsens aussprechen.[25] Es ist daher gar nicht verwunderlich, daß eins der härtesten Worte, welche die Heilige Schrift dem Herrn in den Mund legt, sich gegen diejenigen richtet, die in einer Mittelmäßigkeit verharren: «Wärest du doch kalt oder warm! Da du aber lau bist, nicht kalt und nicht warm, will ich dich ausspeien aus meinem Mund» (Apk 3, 15–16).

So muß sich auch die Sünde in diesem Zusammenhang der Dynamik des Reiches Gottes darstellen. Sünde heißt zum Ziel machen, was Mittel ist. Sünde heißt sich weigern, Menschen, Dinge und Ereignisse im Hinblick auf das zu betrachten, was da kommen soll: die Wirklichkeit Gottes. Die Sünde tötet den Fortschritt des Geistes und leugnet den Sinn der Geschichte.

In Anbetracht dessen sind wir auch nicht erstaunt, daß die christliche Moral der *Hoffnung* einen so ungeheuren Wert beimessen muß, deren Wesen in einer positiven Haltung der Zeit gegenüber besteht.[26] Die Hoffnung gründet sich auf die Sicher-

heit des Fortschrittes und die Gewißheit, daß die totale Wirklichkeit, das Absolute, auf das wir zugehen, sich nach und nach immer mehr enthüllt. Die Hoffnung ist die Tugend der geöffneten Zeit und ihrem Wesen nach prophetisch, schreibt Gabriel Marcel.[27] Daher beschränkt sich das Sein des Christen auch nicht auf das, was jetzt, *im Augenblick*, ist, sondern umfaßt, was sein soll und sein wird in dem Augenblick, in dem die Zeit in der Ewigkeit aufgeht.

Die Moralkatechese muß das christliche Leben als Vorgang der Verwirklichung der eigenen Persönlichkeit und des Wachsens des Reiches Gottes in Übereinstimmung mit dem Sinne der Heilsgeschichte darstellen, die in die Weltgeschichte eindringt. Es ist ein Fortschritt, der sich auf die Hoffnung gründet, daß Gott am Ende alles in allem sein wird. Diese Moralkatechese, die durch die Sakramentenlehre belebt wird, wird unserem Leben als Christen eine außerordentliche Dynamik verleihen, um so mehr, als der moderne Mensch allem gegenüber sehr empfänglich und aufgeschlossen ist, was Fortschritt, historische Dynamik, Selbstverwirklichung usw. bedeutet.

Eine praktische Folgerung dessen, was wir eben gesagt haben, wird darin liegen, daß, wer diese Moral des Fortschrittes anerkennt, nicht dem Irrtum verfallen wird, den Christen danach zu bewerten, ob er im Augenblick viel sündigt oder nicht, ob er das ganze Gesetz erfüllt oder nicht (Sündenmoral und Gesetzesmoral), sondern nach seiner *Grundhaltung* dem Rufe und Anspruch Gottes gegenüber. Ist der Sünder, der ehrlich und aufrecht kämpft, um zu einer immer stärkeren Reue über seine Rückfälle in die Sünde zu gelangen, schlechter als der Mittelmäßige, der sich zwar keine schweren Fehler vorzuwerfen hat, aber ein Christentum ohne Fortschritt lebt und nicht die Zeit ausnutzt, die Gott ihm gewährt, um im Geist zu reifen und zu wachsen?

Ich bin Anhänger einer Definition der Moral, welche die Dynamik, die ihr innewohnt und wesentlich ist, deutlich herausstellt: in diesem Sinne erscheint mir die Definition von P. Sertillanges: «Die Moral ist die Wissenschaft von dem, was der Mensch *sein soll*, ausgehend von dem, *was er ist*», so ungemein fruchtbar. Ich bin nicht immer und voll und ganz ich selbst. Ich werde es nicht sein, solange ich nicht weiß, wie ich sein soll, welche Möglichkeiten in mir ruhen, wer und was ich sein soll, woher ich komme und wohin ich gehe, weshalb ich in der Zeit lebe und weshalb ich in die Ewigkeit eintreten muß, usw. Das sind die Grundprobleme jedes menschlichen Seins, die wir heute wie zu allen Zeiten voll Angst aufwerfen: Eine Moral, die dem Sinn der Geschichte gemäß ist, muß darauf bedacht sein, auf diese Fragen die gebührende Antwort zu geben.

3. Moral und Personalisierung

Ziel der christlichen Moral ist die Vergöttlichung des Menschen durch Christus – er ist das Sakrament unserer Begegnung mit Gott[28] – durch eine höchstmögliche Steigerung der im Menschen schlummernden Kräfte, derart, daß er im vollen Umfang seine zeitliche Verantwortung auf sich nimmt.

Wir haben vorhin auf die Entdeckungen hingewiesen, die der Mensch in jüngster Zeit über sich selbst und sein eigenes Wesen gemacht hat. Die Geschichtsphilosophen und -theologen haben eine anthropozentrische Schau der Welt vertieft, ohne daß diese notwendig eine Leugnung Gottes voraussetzte. Zwischen Geschöpf und Schöpfung besteht keine Möglichkeit eines Wettkampfes. Doch ist es ein Irrtum zu glauben, man müsse, um die Größe und Transzendenz Gottes zu retten, den Menschen und alles Geschaffene degradieren. Wenn einmal grundsätzlich ein Schöpfer- und Erlösergott anerkannt ist, d.h. ein unendliches Sein, dann hat alles übrige seinen Standort auf einer Ebene totaler Abhängigkeit. Gott und Nicht-Gott lassen sich weder addieren noch subtrahieren. Je mehr wir die Größe des Menschen als König des Universums und durch das Blut Christi vergöttlichtes Wesen – ohne dabei je seine Schwächen und Mängel zu vergessen – bejahen, um so mehr bejahen und bestätigen wir die Größe und Weisheit Gottes, der eine Welt geplant hat unter Führung eines Wesens, das fähig ist, bis zu ihm aufzusteigen und ihr einen Sinn zu geben.

Die christliche Perspektive des Sinnes der Geschichte wirkt im höchsten Maße personalisierend, wenn der Mensch fähig ist, sich klar und deutlich seiner Sendung und Aufgabe in der Welt bewußt zu werden, einer Sendung, die in ihrem geistigen Charakter bereits die Transzendenz berührt.

Die Moral für unsere Zeit muß diese Seiten der Persönlichkeit des Menschen herausarbeiten und das Bewußtsein einer solchen Verantwortung wecken. Ich glaube, daß es nicht wenig ist, was uns in dieser Hinsicht, ausgehend von der Theologie des hl. Paulus,[29] die Exegese zu lehren und die Mo-

ral über das «Christsein» zu sagen und zu erklären hat.

4. Moral und Sozialisierung

Ich verwende hier den Begriff «Sozialisierung» im weiten Sinne, zur Bezeichnung des Phänomens der gegenseitigen Abhängigkeit der verschiedenen menschlichen Gruppen voneinander und der Teilnahme aller Menschen an denselben kollektiven Verantwortungen: Phänomene, die mit dem Fortschritt der Geschichte immer deutlicher zutage treten. Die christliche Moral kann sich nicht darauf beschränken, sie festzustellen. Sie muß sie im höchsten Maße steigern und anerkennen, daß sich auch durch sie hindurch die Heilsgeschichte vollzieht.

Es ist interessant, das erstaunliche Zusammentreffen der grundlegendsten Forderungen der christlichen Offenbarung über die menschlichen Beziehungen – Forderungen einer totalen Hingabe und Großmut dem Nächsten gegenüber im Sinne einer schenkenden Liebe – und der erwähnten Phänomene der Sozialisierung, die sich in unserer heutigen Welt immer mehr durchsetzen, zu beobachten. Diese Forderungen fallen wiederum mit den Erkenntnissen der modernen Psychologie zusammen, die auf der Notwendigkeit intersubjektiver Beziehungen für die Reifung der menschlichen Persönlichkeit besteht. Wir rühren damit an eins der konstituierenden Elemente des Sinnes der Geschichte.

Die christliche Moral kann sich nicht damit begnügen, die scholastischen Thesen über die Nächstenliebe und die entsprechende nachfolgende Kasuistik zu wiederholen. Die menschlichen Beziehungen zeigen heute eine Problematik und Formen sozialer Beziehungen, die ebenfalls auf den verschiedenen Ebenen – der psychologischen, der ökonomischen, der kulturellen und der religiösen – vollkommen neu sind.

Zweifellos verschwindet im gleichen Maße, wie die Geschichte voranschreitet, immer mehr der Status der Christenheit. Die Kirche verliert ihren privilegierten und beherrschenden Platz in der Kultur, in der Kunst, in der Politik usw. Ja offenbar verliert die Kirche auch ihren weltlichen Klerikalismus, um schließlich nichts anderes mehr zu sein als ein Sauerteig göttlichen Lebens inmitten der Masse, so wie Christus es beschrieben und verlangt hat (Mt 13,33). Überdies sind die Jünger Christi – soweit sie es nicht immer gewesen sind – zur «pusillus grex» geworden. Das bedeutet jedoch in keiner Weise, daß sie gewisse Formen der moralischen Erziehung und Katechese beibehalten könnten, welche die Christen zu einem desinkarnierten Spiritualismus führen, in ein «Ghetto», in dem sie sich abschließen und sich einen künstlichen Lebensraum schaffen, in den die Christen sich «flüchten» und in dem sie sich vor einer dem Untergang geweihten, heidnischen Welt «schützen» können. Die christliche Existenz, die Heilsgeschichte, ist, wie wir gesehen haben, aufs engste mit dem Geschick der Menschheit verbunden und keineswegs anderer Art als das, was manche als profanen Gehalt des menschlichen Lebens bezeichnen. Die irdischen Aufgaben und kollektiven Verantwortungen zum Aufbau einer neuen, besseren Welt verpflichten den Christen ebensoviel oder sogar mehr als den Atheisten, wenn diese bessere Welt auch zweifellos für beide etwas anderes bedeutet.

Leider bleibt unsere Moraltheologie immer noch sehr stark auf die Individualmoral ausgerichtet, als Moral der vom Ganzen der christlichen Existenz isolierten Einzelhandlung. Die große Mehrzahl der Christen ist sich immer noch nicht des kollektiven Charakters der Sünde bewußt geworden. Wir müßten stärker die sozialen Verantwortungen auf politischem, beruflichem, kulturellem Gebiet und im Bereich der Beziehungen zwischen den verschiedenen Menschengruppen betonen. Das sind die *wahren Verantwortungen* des Christen in einer sozialisierten Welt; und das sind die Ebenen, auf denen das Christentum seine Rolle dem Atheismus gegenüber zu spielen hat, der seinerseits der Kollektivverantwortung gegenüber außerordentlich aufgeschlossen und empfänglich ist. Denken wir nur an die Unruhe, die Schriftsteller und Denker wie Marx, Malraux, Camus, Sartre u.a.m. in dieser Hinsicht an den Tag legen.

5. Das Leben der Tugend

Als letztes soll betrachtet werden, was eine Berücksichtigung des Zeitfaktors für das Tugendleben des Menschen bedeuten kann. Wir haben gezeigt, wie die Zeitlichkeit den Fortschritt ermöglicht. Doch müssen wir hinzufügen, daß die Zeitlichkeit in unseren Tagen den Weg des Menschen zur Vollkommenheit in einer ganz anderen Weise bestimmt als in früheren Jahrhunderten.

Im ersten Teil dieser Ausführungen haben wir den interessanten Artikel von P. Antoine (vgl. Anm. 7) zitiert, in dem er durch einige graphische Darstellungen, welche die Konstante der Zeit zu

dem Fortschritt und der Entwicklung in Beziehung setzen, die im höchsten Maße auffallende Akzeleration der Geschichte verdeutlicht, in dem Sinne, daß in einem Zeitabschnitt «X» in den vergangenen Jahrhunderten der Fortschritt sehr gering war, während heute in demselben Zeitraum die Akzeleration des Fortschrittes enorm ist. Derartige empirische Feststellungen zeigen eine Tatsache, die wichtige Folgerungen für das Tugendleben des modernen Menschen mit sich bringt. Weder die Pädagogik noch die Moral dürfen sie übersehen.

Der moderne Mensch lebt in einer Überflutung durch eine Vielzahl von Ereignissen und durch die Geschwindigkeit der Entwicklung und des Fortschrittes. Er hat nicht genügend Zeit, um über sie nachzusinnen und von ihnen eine effektive Erfahrung zu gewinnen. Überdies besitzt die Erfahrung nicht mehr denselben Wert wie früher, da die Realität ungeheuer beweglich ist und die Situationen ständig neu sind. Die vorgefaßten Lösungen und schematischen Formeln werden schnell unzureichend. Das Tugendleben, wie es früher die jungen Menschen von den Alten lernten, muß heute immer noch der Jugend beispielhaft vorgehalten werden; doch kann man sich nicht mehr damit begnügen, daß sie *ohne weiteres* die Gewohnheiten, Verhaltens- und Reaktionsweisen ihrer Vorfahren nachahmt.

Dasselbe läßt sich auf dem Gebiet der Berufsausbildung beobachten: Die Techniker und Wissenschaftler müssen sich ständig neu informieren, um nicht den Anschluß zu verlieren und um mit ihren Erkenntnissen auf der Höhe des Augenblickes zu bleiben. Diese Situation der gesteigerten Beschleunigung macht auch verständlich, daß der alte Mensch, des Wirbels der ständigen Veränderungen müde, sich verzweifelt an das Feststehende und Überkommene klammert und seinen Blick voll Heimweh auf die Sicherheiten vergangener Zeiten richtet. Dem jungen Menschen dagegen scheint es, daß das Vergangene ihm für den gegenwärtigen Augenblick nicht genug bietet, und sein Blick richtet sich auf die Zukunft, um für sie bereit zu sein. Wie läßt sich das Gesagte im Bereich der Moral konkret anwenden?

Wir wissen, welche Rolle die Tugend der Klugheit in der aristotelischen Moral spielt, die Thomas in sein eigenes theologisches System eingebaut hat. Sie ist nach Aristoteles die Berechnung des Handelns aufgrund der Erfahrung. P. Antoine aber macht mit Hilfe einer sehr aufschlußreichen graphischen Veranschaulichung darauf aufmerksam, daß in Anbetracht der Akzeleration der Geschichte eine retrospektive Klugheit nicht mehr genügt. Es ist nicht allein möglich, daß gegenwärtige Situationen vollkommen von allen früheren Situationen verschieden sind, die die Erfahrung registriert hat – die künftige Situation wird zweifellos auch eine Vielzahl von heute noch unvorhersehbaren Elementen einschließen. Daher muß die Klugheit, wenn sie Klugheit bleiben will, in unseren Tagen zu einer entschieden *prospektiven* Tugend werden.[30] Dabei versteht sich von selbst, daß sie einer Ergänzung durch die Theologie der christlichen Zeit, des καιρός bedarf, das heißt des *absolut ursprünglichen* Augenblickes, in dem Gott sich dem Menschen kundtut und ihn durch seine Gnade zu einer adäquaten und großmütigen Antwort anregt, die das Gesetz der Mindestforderungen überwindet.

Das gesamte aristotelische Schema der Abhandlungen über die Tugend verlangt eine Konfrontierung mit der modernen Anthropologie und den menschlichen Einstellungen und Verhaltensweisen, die eine industrielle und städtische Zivilisation dem christlichen Menschen von heute suggerieren.

Eine andere Überlegung zum zeitlichen Ablauf führt uns zu einer Kritik der kasuistischen Moral. Jacques Leclercq hat auf die Gesetze der kurzen Periode und der langen Periode aufmerksam gemacht, Gesetze, die zuerst und ursprünglich auf ökonomischem Gebiet beobachtet worden sind. So haben die Vertreter der ökonomischen Wissenschaft festgestellt, daß manche Gesetze sich in einem langen Zeitraum bestätigen, andere dagegen in einem kurzen.[31] Diese Beobachtungen lassen sich auch auf das menschliche Verhalten übertragen. So ist zum Beispiel die kasuistische Moral eine Moral der kurzen Zeiträume: sie befaßt sich stark mit der konkreten Handlung und nur wenig mit dem Ausbau des Künftigen. Sie mißtraut der Zeit und hält sich an das unmittelbar Gegebene. Dagegen wird eine theologisch wohl fundierte Katechese die *grundlegenden Haltungen* der menschlichen Person und eine Moral der Tugenden betonen und dadurch eine Moral für lange Zeiträume schaffen. Ihre Früchte werden sich zweifellos erst nach längerer Zeit einstellen, doch werden sie reifer und dauerhafter sein. Besteht doch die Aufgabe der Moral darin, die Gewissen so zu bilden, daß die Verpflichtungen nicht unter dem Zwang der Vorschrift oder der Auflage des Gesetzes erfüllt werden, sondern auf Grund der in der Tiefe liegenden inneren Forderungen des christlichen Lebens. So darf zum Beispiel bei der Kindererziehung die Auferlegung

einer Verpflichtung niemals einer Katechese vorausgehen, die in der Weise überzeugt, daß die Verpflichtung von selbst aus dem Gewissen des Kindes erwächst – gewiß mit Unterstützung der Gesetzesvorschrift.

Die Treue den grundlegenden Forderungen des Evangeliums gegenüber, die bereits zu tief verwurzelten Überzeugungen geworden sind, müssen wir als eng verbunden mit unserer Zeitlichkeit ansehen. Dann können sie *für die Dauer der Zeit und ihre Krisen* lebendig und wirksam bleiben – mögen diese zeitlich bedingten Krisen physiologischer Natur sein (Pubertät, Wechseljahre, Krankheiten und Altern) oder soziologischer Natur (Prüfungen, Wechsel des Lebensraumes, Arbeit, Wirtschaft, usw.), oder schließlich Krisen in den zwischenmenschlichen Beziehungen (Freundschaften, Ehe, Untreue, Todesfälle, usw.). Die Gnade befreit uns nicht von diesen Wechselfällen der Zeit, hilft uns aber ihre Heilsbedeutung als «Zeichen der Zeit» zu erkennen und schenkt uns die Gewißheit, daß «denen, die Gott lieben, alles zum Besten gereicht» (Röm 8, 28).

Abschließende Zusammenfassung

Die Moraltheologie unserer Zeit, die noch nicht geboren ist, muß – mehr als irgendeine andere theologische Disziplin – in ihrem neuen Aufbau die fruchtbarsten Beiträge der empirischen Wissenschaft, der Anthropologie und der Geschichtsphilosophie und -theologie einbauen.

Zur Bewegung der Rückkehr zu den Quellen muß bei einer erneuerten Moral ein Bemühen um eine größere Inkarniertheit und ein Aufgeben des elfenbeinernen Turmes der Zeitlosigkeit, in den sie sich geflüchtet hatte, hinzutreten. Wir haben von der Materie, vom Menschen, von den Ereignissen und den «Zeichen der Zeit» im allgemeinen als neuen «loci theologici» gesprochen. Sie bilden zweifellos den Platz der Begegnung zwischen Gott und den Menschen. Die zeitliche Bedingtheit wird, wenn sie klug angenommen, analysiert und – unter Vermeidung jedes unfruchtbaren und intranszendenten Narzißmus – potenziert wird, dem moralischen Leben des Christen einen größeren Realismus und eine stärkere Dynamik verleihen, wenn in der Zeitlichkeit eine besondere Dichte der Gnade entdeckt wird. In diesem Sinne stellt die Konstitution «Gaudium et Spes» einen echten Fortschritt in der amtlichen Lehre der Kirche über den Menschen und die zeitlichen Wirklichkeiten im allgemeinen dar. Denn der Mensch befindet sich im Besitz eines göttlichen Keimes, der ihn in die Ewigkeit treibt, und verbindet in sich selbst das Zeitliche und das Ewige.

[1] Die Konzilskonstitution «Gaudium et Spes» über die Kirche in der heutigen Welt stellt einen großen Fortschritt in dieser Richtung dar. In demselben Sinne besitzen die Worte Pauls VI. bei seiner Abschlußansprache zum Zweiten Vatikanischen Konzil eine besondere Bedeutung: «Ihr modernen Humanisten, die ihr auf die Transzendenz der höchsten Dinge verzichtet, solltet dem Konzil zumindest das Verdienst zuerkennen und fähig sein, unseren neuen Humanismus anzuerkennen: Auch wir kennen mehr denn irgendein anderer eine ehrfürchtige Verehrung des Menschen... Doch gibt es auch noch einen anderen Aspekt, den wir gerne herausstellen möchten: dieser ganze Reichtum in der Lehre richtet sich nur noch auf eine einzige Sache: dem Menschen zu dienen.» (Docum. Cath. 63 (1966) 1462, 59ff).

[2] C. Dumont, Anthropocentrisme et formation des clercs: Nouv. Rev. Théol. 87 (1965) 449–465; J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin (München 1962).

[3] M. D. Chenu, Corporalité et temporalité, L'Evangile dans le Temps (Paris 1964) 432.

[4] J. M. Gonzáles-Ruiz, Fonaments biblics per a una teología del món = Questions de vida christiana 26 (1965) 88–100; ders., Dimensiones cósmicas de la soteriología paulina: XIV Semana Biblica Española (Madrid 1954) 83–101.

[5] A. Hayen, Le «Cercle» de la connaissance humaine selon St. Thomas: Rev. Phil. de Louvain 54 (1956) 589.

[6] J. Lacroix, Marxismo, existencialismo, personalismo. Presencia de la eternidad en el tiempo (Barcelona 1962); frz. Orig.: Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'Eternité dans le temps (Paris 1960).

[7] J. H. van den Berg, Metabletica ou la Psychologie historique (Paris 1962); P. Antoine, L'Homme et le Temps: Rev. de l'Action Pop. (mai 1964) 178, 517–536.

[8] N. Dunas, Fe cristiana y mundo, El anuncio del Evangelio hoy (Barcelona 1964) 211–212; L'annonce de l'Evangile aujourd'hui (Paris 1962).

[9] K. Marx, National-Ökonomie und Philosophie (Stuttgart 1953) 235.

[10] Inf. Cath. Intern. (15 juin 1965) 242, 3–4 und 26–28.

[11] M. D. Chenu, La pensée contemporaine pour ou contre dieu? aaO. 172–183.

[12] M. D. Chenu, Corporalité et temporalité aaO. 434.

[13] K. Löwith, L'Histoire universelle et l'événement du salut: Dieu Viv. 18 (1951) 59–60.

[14] R. Garaudy, Le communisme et la morale (Paris 1960) 71.

[15] Wir entwickeln und ergänzen hier eine Idee von Mouroux über den zeitlichen Rhythmus (vgl. J. Mouroux, El misterio del Tiempo [Barcelona 1965] 34–35; Le mystère du Temps [Paris 1962]).

[16] R. Panikkar, La Misa «consecratio temporis»: La Sempiternidad, Sanctum Sacrificium: V Congreso Eucaristico Nacional de Zaragoza 1962, 75–93.

[17] Vgl. P. Pidoux, A propos de la notion biblique du Temps: Rev. de Théol. et Phil 3 (1952) 2, 120–125; J. Barr, Biblical Words for Time (Naperville 1962).

[18] Mouroux schreibt: «Ein einziges Mal tritt das Schöpferwort in die Schöpfung, in das Werden und in die Zeit ein als Mensch durch seinen menschlichen Leib und seine Seele, «Tempus implens corporis». Doch wenn die absolute Transzendenz sich in eine menschliche Immanenz verwandelt, dann um eben in dieser Immanenz eine absolut einmalige Präsenz der Transzendenz sicherzustellen. Das

Wort wird Fleisch, um der Welt durch seine Menschheit hindurch das Sein, den Sinn und den Wert zu geben; die schöpferische Kausalität geht von dem Augenblick an durch die Menschheit Christi hindurch. Indem es seine eigene Menschheit als grundlegende Mittlerschaft zwischen Gott und der Welt zur Existenz bringt, schafft das Wort in sich das Sein für die ganze Welt. Da die Ewigkeit als Urgrund der Zeit in Jesus Christus buchstäblich gegenwärtig und wirksam wird, schafft von diesem Augenblick an das Ewige in Person die Welt des Zeitlichen und läßt die Zeit als Mittlung der gesamten Existenzbewegung durch seine Menschheit in der Zeit und sein verzeitlichendes Bewußtsein entstehen. Die Zeit der Welt ist im voraus und auf immer in jedem ihrer Teile und in ihrer Ganzheit durch Jesus Christus gegründet, ausgerichtet und abgemessen» (J. Mouroux aaO. 97–98).

[19] Hl. Thomas, Summa Theologica I–II, 98–108.

[20] J. H. Newman, Apologia pro vita sua (London 1893) 81–83.

[21] Mt 13,31ff; Mt 13–33; Mt 13, 24–30 und 36–43; Mt 25, 1–13; Lk 12, 35–40.

[22] Pius XII., Ansprache an die Professoren und Alumnen des Seminars von Anagni, vom 20. April 1949.

[23] Docum. Cath. 60 (1963) 1411, 21–22.

[24] C. Tresmontant, Essais sur la pensée hebraïque (Paris 1956) 26.

[25] Vgl. Anm. 21.

[26] J. Daniélou, Evangile et monde moderne (Tournai 1960) 102.

[27] G. Marcel, Structure de l'espérance: Dieu Viv. 19 (1951) 75 bis 77.

[28] E. Schillebeeckx, Christus, Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960).

[29] J. M. González-Ruiz, La dignidad de la persona humana según S. Pablo (Madrid 1958).

[30] P. Antoine, L'Homme et le Temps: Rev. de l'Action Pop. (mai 1964) 178, 524–525.

[31] J. Leclercq, Perspectivas cristianas de nuestro tiempo (S. Sebastián 1953) 61–83; Penser chrétiennement notre temps (Paris 1951).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ILDEFONS LOBO

Geboren am 20. September 1936 in Barcelona, Benediktiner, 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an der Internationalen Hochschule für Sozialwissenschaften, am S. Anselmo und an der Academia Alfonsiana in Rom, doziert Moraltheologie in der Abtei Montserrat, veröffentlichte 1966 eine Einführung in das Konzilsdekret «Perfectae caritatis» und ist Mitarbeiter an: Questiones de vida cristiana.

Peter Benenson

Naturrecht und geschriebenes Recht

Meinungen eines Juristen

Die Produktion von Gesetzen ist eine der bestbeschäftigten Industrien in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts. Parlamente arbeiten bis spät in die Nacht hinein und können doch den ungeheuren Arbeitsanfall der legislatorischen Tätigkeit, die die Regierung verlangt, nicht bewältigen. Um der Zeitnot der Parlamente Herr zu werden, ist es dabei zu einer allgemeinen Praxis geworden, gesetzgeberische Vollmachten an verschiedene Ministerien zu delegieren. Da aber auch die Ministerien mit dem herrschenden Tempo nicht Schritt halten können, gibt es heute eine ganze Flut von subdelegierter Gesetzgebung, wie die Juristen es nennen, das heißt von Verordnungen und Bestimmungen verschiedener Behörden und Ämter, die sich auf die Autorität eines Ministeriums stützen. Die ungeheure Masse von Gesetzen, welche die Pressen der Regierungsdruckereien verläßt, ist mehr als ein einzelner Jurist bewältigen kann. Er ist gezwungen, zu Auszügen (abstracts) und Registern (indexes) zu greifen, wenn er sich einen Weg durch die Flut der neuen Gesetzgebung bahnen will. Der Mann auf der Straße aber geht völlig und hoffnungslos darin unter.

I. DAS GESCHRIEBENE GESETZ IN EINER INDUSTRIELLEN GESELLSCHAFT

Diese Gesetzesschöpfung als Ganzes läßt sich zutreffend als geschriebenes Recht bezeichnen. Es unterscheidet sich von dem (ungeschriebenen) Gewohnheitsrecht, insofern es nicht irgendwie eine Kodifizierung von Verhaltensweisen und Traditionen des Volkes darstellt. Es ist vielmehr zur Ordnung und Regelung der sich wandelnden Formen und Bedingungen der industriellen Gesell-

schaft bestimmt. Es wird von oben her auferlegt. Es kommt also nicht von unten. Das geschriebene Recht unterscheidet sich ebenso vom Naturrecht, insofern es in hohem Maße ein Zeichen für die Aufsplitterung der Welt und der Menschheit in einander ausschließende souveräne Staatsgebiete ist. Seine Verbindlichkeit beruht auf der Autorität des Staates und nicht auf dem allgemeinen, gesunden menschlichen Empfinden.

Hand in Hand mit dem Anschwellen der Gesetzesflut geht der erschreckende Anstieg der Zahl derjenigen, die benötigt werden, um dem Gesetz zur Geltung zu verhelfen. Das sind keineswegs nur Polizeibeamte sondern auch Zivilbedienstete, deren Aufgabe es ist, zu inspizieren, zu prüfen, zu untersuchen, zu überwachen und zu berichten. Sie alle müssen von der Gesamtzahl der im Produktionsprozeß aller Zweige – Nahrungs-, Montan-, Industrieproduktion – Tätigen abgezogen werden. Die Unkosten für ihre Besoldung und ihre Unterbringung in immer neuen Gebäuden sind einer der Gründe für das ständige Ansteigen der Steuern, das nach Auffassung vieler qualifizierter Beobachter wiederum einer der Hauptgründe für Gesetzesübertretungen wird.

Ein führender britischer Sozialist – jetzt ist er Minister – äußerte seinerzeit die Meinung, sobald die Gesamthöhe der Steuerbelastung 40% übersteige, werde das Gesetz des abnehmenden Profits wirksam. Ob die von ihm angesetzte Höhe zutreffend ist, darüber läßt sich streiten. Aber eins ist so gut wie sicher: Sobald die Besteuerung eine bestimmte Höhe überschreitet, beginnen auch die gesetzestreuen Schichten der Gesellschaft, sich ihren Verpflichtungen zu entziehen. Ist dieses Stadium aber einmal erreicht, so wird es zunehmend schwieriger, auch nicht-fiskalischen Gesetzen Geltung zu verschaffen, denn die Gruppen innerhalb der Gemeinschaft, denen eine eigene ausgeprägte Tradition abgeht, neigen von Natur aus dazu, dem Beispiel der besser Situierten zu folgen. Es ist heute modern, der jungen Generation ihre Ungebundenheit und Gesetzesverachtung vorzuwerfen, doch hat sie den mangelnden Sinn für die Verpflichtung, dem Geist des Gesetzes zu entsprechen, von einer älteren Generation von Steuerhinterziehern gelernt.

Zitieren wir einen anderen hervorragenden Engländer unserer Zeit, einen heute führenden Richter, Lord Denning: Die Leute «gehorchen dem Gesetz, weil sie wissen, es ist etwas, das sie zu tun haben». Diese Feststellung spiegelt das Denken der Periode wider, in der der Richter ein junger Mann war. Es ist sehr fraglich, ob die heute junge Generation ihre Haltung dem Gesetz gegenüber in der gleichen Weise formulieren würde. Viele würden sagen, der Hauptgrund, weshalb sie ihm gehorchen, sei die Furcht vor Strafe. Der gewaltige Umfang der «Gesetzesproduktion» hat notwendig die Einschätzung der Gesetze und die Achtung vor ihnen schwinden lassen. Es ist etwas vollkommen anderes, ob ich aus Überzeugung und innerstem Antrieb das mosaische Gebot: Du sollst nicht stehlen – annehme, oder ob ich im Augenblick einer Regelung folge, die bestimmt: Fahrzeuge von mehr als drei Tonnen Gewicht dürfen an Wochentagen mit ungeradem Datum zwischen 9 und 18 Uhr nur auf der rechten und an Wochentagen mit geradem Datum nur auf der linken Straßenseite parken.

Der Verfasser dieses Artikels ist fest überzeugt: Wenn die Gesetzgebung nicht gewisse Grundsätze für die Schaffung neuer Gesetze berücksichtigt, werden unweigerlich unsere hoch industrialisierten Gesellschaften in Anarchie verfallen, weil die Achtung vor dem Gesetz nachläßt; dieser Prozeß wird beschleunigt durch die erhöhte Steuerzahlung, die notwendig wird, um die Unkosten für die Geltendmachung der Gesetze zu bestreiten, die wiederum notwendig wird, weil die Bevölkerung immer weniger der Auffasung ist, es sei ihre sittliche Pflicht, dem Gesetz zu gehorchen – ein wahrer Teufelskreis. Positiv ausgedrückt bedeutet das: Gesetze, die geachtet werden sollen, müssen mit dem allgemeinen Willen des Volkes übereinstimmen. Dieser Satz stammt aus der klassischen Theorie des Naturrechtes, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entwickelt worden ist.

II. ACHT GRUNDSÄTZE FÜR DIE GESETZGEBUNG IN INDUSTRIEGESELLSCHAFTEN

Mit Recht stehen die Juristen dem Begriff «allgemeiner Wille» mit Argwohn gegenüber; denn es ist kein exakter Begriff. Doch läßt sich durch ihn am besten der beherrschende Wunsch des Menschen, an der Schaffung einer harmonischen Gemeinschaft mitzuwirken, ausdrücken. Er ist das Hauptelement des Gemeinschaftsgeistes. Gesetze, die nicht an diesen Geist appellieren, sind schlechte Gesetze; und wie alle schlechten Gesetze zerstören sie letztenendes die Gemeinschaft, die ihre Urheber zu schützen wünschen.

Die durchschnittliche Höhe des Gemeinschafts-

geistes variiert historisch und geographisch gesehen. Die Grundsätze der Gesetzgebung, die hier betrachtet werden, gelten für die in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts in Westeuropa, Nordamerika und Australien herrschende Gesellschaftsform. Es sind keine unwandelbaren Grundsätze. Für sie trifft vielmehr zu, was der Dichter Tennyson sagt: «Die alte Ordnung wandelt sich, und räumt den Platz der neuen; Und Gott erfüllt sich selbst auf viele Weisen, Daß nicht ein guter Brauch die Welt verdürbe.»

1. Die Gleichheit in der Anwendung

Der erste von den acht Grundsätzen lautet, daß jedes Gesetz auf jeden Bürger in der gleichen Weise angewandt wird. Nur wenige werden diesen Grundsatz ablehnen, und die meisten Gesetzgeber werden sagen, er verstehe sich von selbst. Doch ist in den heutigen Gesellschaften eine Klasse von Bürgern entstanden und immer größer geworden, die vom Gesetz ausgenommen ist: die Mitglieder der Exekutive. Hier ein Beispiel, das im Herbst 1966 in England sehr häufig zitiert wurde. Während die gesamte private Industrie und alle Dienstleistungsbetriebe zu einem Preisstopp gezwungen wurden, hat gerade zu diesem Zeitpunkt die Post den Preis für Briefmarken und Ferngespräche erhöht. – Ein anderes allgemeineres Beispiel für das Nichtbetroffensein der Exekutive von den allgemein gültigen Gesetzesvorschriften ist die Ausnahme, die ihr gestattet, Privatbriefe zu öffnen und Telefongespräche zu überwachen. Ganz eindeutige, der Polizei erteilte Vollmachten, Nachrichtenverbindungen zu überwachen, steigern die Möglichkeit der Verbrechensentdeckung. Doch darüber sind sich nur wenige Gesetzgeber klar: Durch die Gutheißung von Gesetzen, die innerhalb der Gesellschaft von der Beobachtung ihrer Vorschriften ausgenommene Gruppen schaffen, tragen sie zur Bildung einer Atmosphäre bei, in der mehr Verbrechen begangen werden.

2. Verständlichkeit

Der zweite Grundsatz lautet: das Gesetz muß faßlich und bestimmt sein. Auch hier wird man schnell mit allgemeinen Worten der Zustimmung bei der Hand sein, aber dabei bleibt es. Ein ständig größer werdender Teil der Gesetzgebung, welche die wirtschaftliche Tätigkeit der Gesellschaft betrifft, läßt sich gerade noch nach einem sorgfältigen Studium verstehen; doch manches, dafür bietet England ein ausgezeichnetes Beispiel, ist ein völlig unverständliches Kauderwelsch. Zugegeben, es ist bisweilen schwierig, verwickelte ökonomische Begriffe und Vorgänge in die alltägliche Sprache zu übersetzen, doch allzuoft versucht man es nicht einmal ernstlich. Die Gesetze werden in einer Regierungsdienststelle von einem parlamentarischen Routinier entworfen, der sich im Laufe der Jahre einen für Aussenstehende völlig unverständlichen Fachjargon angeeignet hat; man bemüht sich aber nicht, für die Gesetzgebungsmaschinerie neue Leute heranzuziehen, die in einer verständlichen Sprache schreiben können. Auf der anderen Seite ist der Zeitdruck bei der Gesetzgebungstätigkeit so stark, daß die Parlamentsmitglieder von den hinteren Bänken weder die Gelegenheit noch überhaupt die Möglichkeit haben, in deutlicherer Sprache abgefaßte schriftliche Abänderungsanträge vorzulegen. So nehmen die im Fachjargon abgefaßten Gesetze ihren Weg durch das Parlament und werden oft von keinem verstanden, nicht einmal von dem Minister, der sie vorlegt und sich dafür einsetzt, aber auch nicht von dem Oppositionssprecher, der für ihre Ablehnung spricht: beide stützen sich auf eine von irgendeinem Spezialisten ihres Mitarbeiterstabes verfaßte kurze Information. So kam es vor einiger Zeit zu einer in aller Welt aufsehenerregenden Debatte über den Umfang des Eigentumsrechtes beziehungsweise der Kontrolle, die dem Staat an der Produktion eingeräumt werden sollte. Doch der einfache Grundsatz, daß ein die wirtschaftliche Tätigkeit betreffendes Gesetz, das nicht in einer normalverständlichen Sprache abgefaßt werden kann, besser überhaupt nicht verabschiedet wird, setzt sich nur selten durch. Doch hier liegt der wunde Punkt. Es gibt Situationen, die vom Gesetz nicht erfaßt werden können – zum Teil weil sie einen allzu intimen und persönlichen Bereich betreffen, zum anderen Teil, weil sie zu verwickelt und unpersönlich sind.

3. Gebt dem Volk Gelegenheit zu sprechen, ehe das Gesetz verabschiedet ist

Der dritte Grundsatz: das Volk muß wissen, daß es eine angemessene Gelegenheit gehabt hat, Vorstellungen zu erheben, ehe ein Gesetz verabschiedet worden ist, das seine Interessen beeinträchtigt. Die Bürger der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts erkennen nicht allein, daß es für sie praktisch unmöglich ist, in den Vorgang der Gesetzgebung ein-

zugreifen – sie ziehen es auch vor, sich von den meisten Gelegenheiten fernzuhalten, die ihnen dazu geboten werden. Die geringe Teilnahme an Versammlungen und Wahlen frei gebildeter Körperschaften zeigt, daß der Bürger von heute Verwaltungsaufgaben lieber Spezialisten überläßt. Daher nimmt auch unter den Freizeittätigkeiten die Übernahme von Tätigkeiten im Dienste der Öffentlichkeit nur einen äußerst dürftigen Platz ein. Heute begnügen die Menschen sich damit, daß die, von denen die Gesetze geschaffen werden, ihre Angelegenheiten in die Hand nehmen, vorausgesetzt sie selbst behalten das Recht auf Einspruch, wenn ein Gesetz geplant ist, das ihren Interessen zuwider läuft. Der alte Merksatz – Vox populi suprema lex, der Volkswille ist höchstes Gesetz, müßte entsprechend umformuliert werden in – Ante legem clamor populi, Laßt das Volk sprechen, ehe das Gesetz verabschiedet wird. In dieser Formulierung paßt es ebensogut für autoritäre wie für demokratische Staaten. Und man könnte nachweisen, daß beide: kommunistische und ständisch aufgebaute Staaten, nur unterschiedliche Versuche darstellen, diesen Grundsatz durch institutionelle Zusammenfassung von Arbeitern mit gleichen ökonomischen Interessen in die Praxis zu übertragen. Ist aber das Volk einmal soweit, daß es jede Hoffnung aufgibt, jemals ein Gesetz ändern zu können, so verläßt es sich auf seinen gewaltsamen Sturz wie es derzeit in Südafrika der Fall ist. Die weißen Südafrikaner haben sich nicht klar gemacht, daß es durchaus möglich ist, ja in ihrem eigenen Interesse liegt, die Wünsche und Anliegen der farbigen Afrikaner zu berücksichtigen, auch ohne daß daraus gleich mit Notwendigkeit ein Parlament mit überwältigender farbiger Mehrheit entsteht. In der heutigen Gesellschaft ist der Mensch ein ökonomischer Faktor, eine ökonomische Kraft, und nicht Symbol einer Rasse.

4. Das Gesetz muß vernünftig sein

Die nächste Forderung ist, daß das Gesetz vernünftig sein muß. In einer Gesellschaft, die ein zunehmend höheres Bildungsniveau erreicht, sind die einzelnen nicht mehr bereit, Gesetze allein deshalb anzunehmen, weil sie von Menschen geschaffen sind, die auf einer höheren Bildungsstufe stehen als sie selbst; es muß ihnen genügend klar sein, daß das Gesetz mit ihrer eigenen Vernunft und ihrem eigenen Verständnis in Einklang steht. Ein Beispiel dafür bietet die unterschiedliche Beachtung der Verkehrsampeln auf der einen und der Geschwindigkeitsbegrenzungen auf der anderen Seite. Jeder denkende Mensch muß erkennen, daß an einer Straßenkreuzung der Verkehrsstrom auf einer der beiden Straßen die Vorfahrt haben muß. Weniger offensichtlich ist es dagegen, daß die ideale Höchstgeschwindigkeit in besiedelten Gebieten 50 km in der Stunde beträgt. Manche wenden dagegen ein, es sei ebenso gefährlich zu langsam zu fahren, als zu schnell, und die wirkliche Gefahrenquelle in der Stadt wie auf dem Land liege im Überholen. Die moderne Gesetzgebung befaßt sich in beträchtlichem Umfang mit Verkehr und Transport; die große Masse der Gesetzesvorschriften wendet sich dabei an den Mann auf der Straße, weil dieser erkennt und erlebt, daß er unmöglich irgendein Ziel erreichen kann, wenn keine Verkehrsregelung erfolgt. Doch wo irgendeine neue Regelung eingeführt wird, die nicht so unmittelbar als vernünftig und sinnvoll erkennbar ist, wie das grüne und rote Licht der Verkehrsampeln, muß nachdrücklich versichert werden, daß die betreffende Regelung praktisch erprobt ist und sich als vorteilhaft erwiesen hat. Gesetzliche Regelung nach und auf Grund von praktischer Erprobung stellt eine wichtige Entwicklung in der technisierten Gesellschaft dar. Ein Punkt verdient, hervorgehoben zu werden. Der Mensch ist nur dann bereit, die Ergebnisse von Versuchen und Erprobungen anzunehmen, wenn er weiß, daß sie in der Presse frei diskutiert werden können. Berichte von Ergebnissen, die in staatlich kontrollierten oder beeinflußten Zeitungen veröffentlicht werden, täuschen nur wenige Leser.

5. Neue Gesetze sollen keine bestehenden Gewohnheiten verletzen

Ein weiterer Grundsatz, wenn man erreichen will, daß Gesetze befolgt werden, lautet: Das Gesetz darf der bestehenden Gewohnheit nicht zuwiderlaufen. Hier haben wir zweifellos eine zutreffende Feststellung der gegenseitigen Beziehungen zwischen Gesetz und Sittlichkeit. Insofern Sittlichkeit mit der Vernunft übereinstimmt, zeigen Gesetze mit einem moralischen Gehalt eine gewisse Fähigkeit, Gehorsam zu wecken. Doch die sittlichen Grundsätze einer Gesellschaft stimmen nicht immer mit der Vernunft überein; sie hängen weithin von dem ab, was die einzelnen in ihrer Kinderstube gelernt haben. In manchen Ländern, in denen die Zahl der Kirchenbesucher niedriger ist als die der Ladenbesitzer, sind die moralischen Grundsätze nichtsdestoweniger offiziell christlich. Die Eltern

unterweisen ihre Kinder weiter in den Grundsätzen und Vorschriften der christlichen Moral und erwarten von der Schule, daß sie dasselbe tut, obwohl sie diese moralischen Grundsätze und Vorschriften selbst längst nicht mehr beobachten. Je älter wir werden, desto größer ist daher die gefühlsmäßige Anhänglichkeit, mit der wir auf unsere Kindheit zurückblicken; ja wir hängen so stark an unseren Jugenderinnerungen, daß wir instinktiv bestrebt sind, die sittlichen Grundsätze, von denen sie beherrscht waren, der folgenden Generation aufzudrängen. Daher wandeln sich die sittlichen Grundsätze der Gesellschaft bedeutend langsamer als alles übrige in ihr. Und doch wandeln sie sich. Im Staat New York gilt der Ehebruch heute noch formell als Gesetzesverletzung, doch ehebrecherische Verbindungen sind so allgemein anerkannt, daß es einen allgemeinen Aufruhr geben würde, wollte die Polizei dieses Gesetz in Anwendung bringen. Auf dem Gebiet des persönlichen Verhaltens, soweit es auf die Unterweisung der Kinderstube und der Schule zurückgeht, muß der Gesetzgeber sorgfältig Rücksicht nehmen und darf auf keinen Fall eine herrschende Gewohnheit verletzen.

6. Die Erzwingbarkeit

Die sechste Forderung ist die Erzwingbarkeit des Gesetzes. Das heißt: ein Gesetz sollte mit einem, seinem Gegenstand angemessenen Kosten- und Kraftaufwand erzwingbar sein. – Manche Fremde, die nach England kommen, sind von der großen Anzahl lizensierter Wettbüros schockiert. Und zweifellos stellen sie auch eine wenig erfreuliche und unernste Seite des englischen Lebens dar. Doch trifft der Vorwurf ins Leere, die Regierung, die als erste die Wettbüros zugelassen habe, habe «das Wetten legalisiert». Tatsache ist, daß zu diesem Zeitpunkt bereits das Wetten an den Straßenecken so verbreitet war, daß es unmöglich erschien, es auszurotten, und lächerlich, dies zu versuchen. Sieht eine Regierung sich einer derartigen Situation gegenüber, so ist es besser, das Glücksspiel durch entsprechende Steuern, die allen vernünftig erscheinen, einzuschränken, als durch Einsatz der Waffe des Gesetzes. Denn wenn die Bürger nicht erkennen, daß das Gesetz tatsächlich einen starken und wirksamen Arm hat, wird nicht allein dieses einzelne Gesetz der Mißachtung verfallen, sondern alle anderen mit ihm. Kehren wir einen Augenblick zum Thema der fiskalischen Gesetzgebung zurück: Bemüht man sich hier tatsächlich, allzu streng den Grundsatz «bis zum letzten Pfenning» zu befolgen, kann das Gesetz zur Steuereintreibung sehr leicht aus einer Sammelschale zu einem groben Sieb werden. Wenn die zur Ermittlung der Gesetzesbrecher erforderliche Zeit so lang ist, daß er sich inzwischen in Sicherheit bringen kann, wird das Gesetz binnen kurzem unerzwingbar. Bedeutend besser ist ein weniger feines System der Steuereintreibung, das aber schnell zu handhaben ist, als die Schaffung einer überzüchteten Maschinerie, die sich nur im Schneckentempo bewegt. Um allgemein annehmbar zu sein, muß ein Gesetz ohne übermäßigen Kraft- und Kostenaufwand und mit einer gewissen Schnelligkeit durchsetzbar und erzwingbar sein.

7. Ein Gesetz darf nicht rückwirkend sein

Der Grundsatz, daß ein Gesetz nicht rückwirkend sein darf, ist weithin anerkannt. Der Grund dafür liegt darin, daß das Gesetz zu einer bestimmten Zeit zuverlässig und streng sein muß. Rechnen die Bürger mit der Möglichkeit, daß die Regierung plötzlich ein Gesetz erlassen könne, das von ihrer Bank Zahlungen verlangt, die über ihren Vermögensstand hinausgehen, so werden sie aufhören, ihrer Bank Geld anzuvertrauen. Ebenso werden sie, wenn sie fürchten, daß eine heute legale Tätigkeit morgen rückwirkend für illegal erklärt werden kann, nicht wissen, woran sie sind und sich auf Untätigkeit oder geheime Tätigkeit zurückziehen. Der Grundsatz einer Ablehnung rückwirkender Gesetze müßte im Sinne der Zustimmung des allgemeinen Willens erweitert werden. Das bedeutet konkreter gesagt: Eine bevorstehende Änderung in den geltenden Gesetzesbestimmungen muß vor dem Inkrafttreten hinreichend bekannt gemacht werden. Überstürzt geschaffene und verabschiedete Gesetze sind mit großer Wahrscheinlichkeit schlechte Gesetze; Eile bei der Erzwingung ruft nur Nervosität und eine Umgehung des Gesetzes hervor. Die Bürger müssen genügend Zeit bekommen, sich ihrem Rhythmus entsprechend mit den Änderungen des Gesetzes abzufinden. Nicht jeder Betrieb verfügt über einen ständigen Rechtsberater.

8. Die Verfügbarkeit

Und als letztes muß ein Gesetzestext leicht verfügbar sein. Das heißt er muß ohne übermäßigen Zeit- und Kostenaufwand erreichbar sein. Dabei geht es nicht darum, sicherzustellen, daß ein Text

von jedem Gesetz irgendwo auf dem Rathaus oder in der städtischen Bibliothek liegt, er muß vielmehr ausgeliehen und in Ruhe gelesen werden können. Ja mehr noch: er muß so ediert werden, daß er sich bequem mit einem laufenden Register versehen und erschließen läßt. Ignorantia legis haud excusat – Unkenntnis des Gesetzes ist keine Entschuldigung, sagen die Juristen, doch diese Maxime gilt nur unter der Voraussetzung, daß vom Gesetzgeber die Aufmerksamkeit jedes Einzelnen auf das Gesetz gelenkt worden ist. Es läßt sich darüber diskutieren, ob der Bürger auf Grund eines Rechtsanspruches oder einer Angemessenheit gedruckte Ausgaben der Gesetzgebung kostenlos zur Verfügung gestellt bekommen soll. Jedes Mitglied eines Clubs dürfte auf Grund seiner Eintrittserklärung das Anrecht auf ein kostenloses Exemplar der Statuten erhalten. Sollte da der Bürger, der seine Steuer bezahlt, nicht zumindest ein Anrecht auf kostenlose Überlassung eines Abdruckes der Staatsgesetze haben? Dagegen ließe sich sagen, daß die meisten Leute bekanntlich Dingen, für die sie nichts zu bezahlen haben, nur wenig Aufmerksamkeit widmen. Die richtige Lösung dürfte sein, daß der Text aller Gesetze kostenlos verfügbar gemacht und automatisch all denen geliefert würde, bei denen mit einem Interesse zu rechnen ist – daß indessen für den Einband und das praktisch unerläßliche Stichwortregister ein Kostenbeitrag erhoben würde.

Acht Grundsätze zur Förderung einer größeren Achtung vor dem Gesetz: Gleichheit in der Anwendung; Verständlichkeit in Ausdruck und Formulierung; vorherige Anhörung derjenigen, deren Interessen betroffen sind; Vernünftigkeit und Einsichtigkeit; Schonung und Berücksichtigung herrschender Gewohnheiten; entsprechend leichte Erzwingbarkeit; hinreichende Bekanntmachung und allgemeine leichte Verfügbarkeit. Würden diese Grundsätze allgemein befolgt, so gäbe es überhaupt weniger geschriebenes Recht, als es heutzutage wirklich gibt. Aber wäre das unbedingt ein Übel? Alle sind sich einig, daß die Verkehrsregelung im Interesse der Gemeinschaft als ganzer und jedes einzelnen für seine Person liegt. Würden jedoch an allen Ecken und Enden andere Verkehrszeichen aufgestellt, so wäre das Ergebnis – wenn auch jedes einzelne in seiner Bedeutung klar und verständlich ist – insgesamt eine totale Verwirrung. In ähnlicher Weise kann es auch zuviele verschiedene Gesetze in einer staatlichen Gemeinschaft geben. Der Mensch ist immer noch ein Wesen, in dem instinktive und triebhafte Kräfte wirksam sind. Können sie sich am Ende nicht einmal mehr die Nase putzen oder über ein Rasenstück gehen, ohne sich zuvor zu überlegen, ob sie damit nicht etwa eine Gesetzesbestimmung verletzen, so führt das zu argen Enttäuschungen.

III. NATURRECHT UND GESCHRIEBENES RECHT

Es wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die eben entwickelten Grundsätze aus den Lehren des Naturrechts abgeleitet sind. Gibt es nun ein eigenes System des Naturrechtes, das mit dem staatlichen Gesetz in Konflikt geraten und es gegebenenfalls außer Kraft setzen kann? Viele ausgezeichnete Theologen und Juristen haben lange Abhandlungen über das Naturrecht geschrieben. Mit einigem Zögern vertritt der über bedeutend weniger Wissen verfügende Verfasser dieses Artikels in einem sehr begrenzten Bereich einen für die heutige Zeit gedachten, praktischen Gesichtspunkt.

Gott hat die Welt geschaffen, von der der Mensch ein Teil ist. Die Schöpfung der Welt ist ein Prozeß des Ordnungsschaffens aus dem Chaos. Der Mensch ist die höchste Form des Lebens auf der Erde, denn er ist die Kraft, die am meisten fähig ist zur Schaffung einer harmonischen Ordnung, welche seine eigene Existenz sowie die aller anderen Arten erhält. Das Streben des Menschen nach einer Harmonie auf Erden ist also ein Ausdruck des Willen Gottes. Die Methode des Menschen, die Harmonie zu fördern, besteht in der Bildung immer größerer Gemeinschaften. So ist das Verlangen des Menschen, Teil einer Gemeinschaft zu werden, in ähnlicher Weise ein Ausdruck des göttlichen Willens. Der Umfang, in dem jeder Einzelmensch wünscht, einer größeren Gemeinschaft anzugehören, ist individuell, sowie nach Zeit und Ort verschieden. Das Verlangen eines mittleren Durchschnittes, zu einem gesonderten Staat zu gehören, das man bisweilen als «Allgemeinwillen» bezeichnet, muß von den Gesetzgebern des Staates berücksichtigt werden, andernfalls wird dieser Wunsch, ihm anzugehören, versiegen und ein Ende nehmen – und der Staat selbst letztenendes auch.

Im weiteren Fortschreiten dieses Gedankens erstrebt der Mensch einen immer weiteren Umfang der Harmonie. Non progredi regredi est – keinen Fortschritt machen heißt Rückschritte machen. Dieses Suchen nach einer umfassenderen Harmonie bedeutet ein Aufgehen der Funktionen einer

Gemeinschaft in einer anderen, größeren. Es wird nicht mehr lange dauern, bis der Mond in den Bereich menschlicher Regierungsgewalt gerät. Auf der Erde beheimatete Gemeinschaften werden sich dieser Erweiterung des Gesichtsfeldes anzupassen haben; Gemeinschaften, die nicht dazu fähig sind, werden verkümmern und zu Grunde gehen, denn die Reife und Mannhaftigkeit einer Gesellschaft läßt sich an ihrer Fähigkeit ablesen, sich den Weiterentwicklungen auf technologischem Gebiet anzugleichen. Dieses Gesetz gilt nicht allein für den Dinosaurier, es ist ein gemeingültiges Gesetz Gottes.

Zu unserer Zeit, in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts, gibt es eine immer größer werdende Schar von Männern und Frauen, die hingebungsvoll eine einzige Weltgemeinschaft zu schaffen suchen. Gegenwärtig arbeiten sie daran, den verschiedenen internationalen Konventionen und der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, welche die ersten Ansätze für ein internationales positives Recht bilden, zur Wirksamkeit zu verhelfen. Zur Motivierung und Rechtfertigung des Vorzuges, den sie der Internationalität vor dem Nationalstaat geben, berufen einige dieser Reformer sich auf ihre Version des Naturrechtes. Sie vertreten den Standpunkt, es gebe gewisse unwandelbare, von Gott inspirierte Anordnungen, die den Vorrang jeder anderen Art von Gesetzgebung gegenüber besäßen. Ein Beispiel ist das Gebot des mosaischen Gesetzes: «Du sollst nicht töten». Ein Ziel, das durch die Schaffung einer Weltgemeinschaft erreicht werden soll, ist die Ausschließung von Kriegen zwischen den einzelnen Staaten und die Vermeidung der sinnlosen Tötung von Menschen. Irrig ist dagegen – das sei hier bemerkt – ein Naturrechtsbegriff aus dem ein absolutes Verbot jeglicher Tötung abgeleitet wird. Tiere und Pflanzen müssen getötet werden, um Nahrung zur Verfügung zu stellen. Richtig ist dagegen die aus dem Naturrecht begründete Idee, daß der Mensch im Zusammenhang mit seiner Bestimmung, aus dem Chaos Ordnung zu schaffen, immer umfassendere Gemeinschaften zu bilden sucht. Daraus folgt, daß alles, was der Festigung und dem schließlichen Heranwachsen einer Gemeinschaft dient, die einmal die ganze Erde umfaßt, mit dem Naturrecht in Einklang steht. Im übrigen aber ist für eine Gemeinschaft – sei es die eines kleines Dorfes oder die der gesamten Erde – nichts lebensnotwendiger als ein allgemein anerkanntes System von Rechtssatzungen, das gewissermaßen ihr Rückgrat bildet. Daher bilden solche Grundsätze, die eine allgemeine, willige Annahme von Rechtssatzungen bewirken, einen wichtigen Bestandteil des Naturrechtes, und davon wollte dieser Beitrag handeln.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

PETER BENENSON

Geboren am 31. Juli 1921 in England, Advokat, Ehrenkassier des Internationalen Sekretariates der katholischen Juristen und Präsident der Amnesty International und des Rates für die Menschenrechte (Human Rights Advisory Service).

Heinz-Horst Schrey

Jenseits von Naturrecht und Positivismus

Die Begründung des Rechts in der evangelischen Theologie der Gegenwart im deutschen Sprachraum

1. Geschichtlicher Ausgangspunkt

Kennzeichnend für die theologische Ethik des Protestantismus um die Jahrhundertwende waren vor allem zwei Merkmale: einmal die von Kant her stammende Betonung der Gesinnung und der sittlichen Autonomie, also der freien inneren Bejahung des Guten durch das sittliche Subjekt, sodann die Freigabe der materialen Normen in den einzelnen Sachgebieten im Begriff der Eigengesetzlichkeit. Hinzu kommt die Vorherrschaft des Historismus und des romantischen Erbes, die Hervorhebung des Individuellen und historisch Einmaligen, also ein Irrationalismus, der die Theologie allergisch machte gegen jeden Verdacht einer in generalisierenden Allgemeinbegriffen und abstrakten Vernunftwahrheiten sich bewegenden Ethik. Es konnte auch zu naiven Identifizierungen kommen, etwa wenn der allgemeine Kulturfortschritt mit dem Fortschreiten des Reiches Gottes und seiner Verwirklichung in der Welt gleichgesetzt wurde. Die lange Tradition der Einheit von Thron und Altar zusammen mit dem Bündnis der Theologie mit dem deutschen Idealismus hatten vor allem auf dem Felde der politischen Ethik ein großes Vertrauenskapital angesammelt; der Staat konnte nichts anderes sein als eine sichtbare Verkörperung des Sittlichen, und die von ihm gesetzten Rechtsnormen mußten notwendig im Einklang mit der Moralität stehen. Von diesen Voraussetzungen aus konnte man sich relativ leicht mit dem Rechtspositivismus abfinden, der im Recht eine Setzung des Staats, ein Produkt der Macht sieht. Sollten die staatlichen Normen von denen der individuellen Moral abweichen, dann half hier der irrationalistische Hinweis auf den verborgenen Gott, der auch im Töten noch lebendig macht und dessen Liebe auch harte, paradox anmutende Formen annehmen kann. Man war nicht darauf vorbereitet, in den Auswüchsen der Politik in Imperialismus und Kolonialismus oder in der kapitalistischen Entwicklung einen prinzipiellen Bruch mit den überlieferten Normen der christlichen Zivilisation zu sehen. Dazu bedurfte es vor allem zweier Ereignisse: einmal des weltgeschichtlichen Zusammenbruchs der beiden Weltkriege sowie der Erfahrung mit den totalitären Diktaturen, sodann eines theologischen Neuaufbruchs jenseits des herkömmlichen Subjektivismus und Irrationalismus.[1]

Im folgenden soll versucht werden, die im Zusammenhang mit der Luther-Renaissance und der Wiederentdeckung der Bibel sich vollziehende Neubegründung der Ethik, insbesondere im Blick auf die Rechtsethik, darzustellen.

2. Ansatzpunkte für eine evangelische Ethik des Rechts

Die Politisierung und Ideologisierung des Rechts im Dritten Reich hatte dazu geführt, daß die Grenzen des reinen Rechtspositivismus sichtbar wurden und die Frage nach einem überpositiven Recht laut wurde. Sowohl die praktische Rechtsprechung[2] wie die Rechtsphilosophie[3] gingen nach 1945 von einem überpositiven Recht aus, an dem die Gesetzgebung zu bemessen ist. Als metaphysisches Fundament boten sich einmal die katholische Naturrechtslehre sowie die moderne Wertphilosophie (M. Scheler, N. Hartmann) an. Aber auch die evangelische Theologie sah sich gerufen, hier ihren Beitrag zu leisten. Der gemeinsame, auch ökumenisch anerkannte Ausgangspunkt war der geoffenbarte Wille Gottes; er allein konnte die den Christen bindende Autorität sein. So war es 1949 in den «Richtlinien für die Auslegung der Heiligen Schrift» von der internationalen Studiengruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen in Wadham College als gemeinsame Überzeugung aller im Weltkirchenrat zusammengeschlossenen Kirchengemeinschaften ausgesprochen worden. Wie erfahren wir Menschen aber diesen Willen Gottes? Darüber daß er in irgendeiner Weise offenbar geworden ist, bestand bei allen christlichen Kirchen

Übereinstimmung. Allerdings gingen die Meinungen erheblich auseinander, wenn es um die Feststellung ging, worin der geoffenbarte Gotteswille hinsichtlich des Rechts zu erkennen sei. In Wadham konnte nur insoweit Einigkeit erzielt werden, als «keine Lehre, die dem biblischen Standpunkt klar widerspricht, als christlich angesehen werden kann», nicht dagegen in der Frage der Verbindlichkeit von Tradition, Vernunft und Naturgesetz. Es ist also «in erneuter Schärfe die alte und schwierige Problematik aufgebrochen, ob der Mensch ausschließlich auf die göttliche Offenbarung in der Hl. Schrift angewiesen ist, um den Willen Gottes zu erkennen, oder ob er dazu mindestens ein Stück weit auch auf anderem Wege, etwa kraft seiner vernünftigen Erkenntnis der göttlichen Werke in Natur und Geschichte in der Lage ist».[4]

Es ergeben sich entsprechend dem trinitarischen Dogma für eine theologische Begründung des Rechts vier verschiedene Ansatzpunkte: 1. das Recht ist im Walten Gottes, des Schöpfers, und den von Ihm der geschaffenen Welt eingestifteten Schöpfungsordnungen begründet; 2. Das Recht ist aus dem Walten Gottes, des Erhalters, und den von Ihm der gefallenen Schöpfung zu ihrer Erhaltung eingestifteten Erhaltungsordnungen zu verstehen; 3. das Recht kann mit der zentralen Heilstat Gottes, des Versöhners, der Erscheinung der göttlichen Gerechtigkeit in Jesus Christus, in Zusammenhang gebracht werden. Als vierte Möglichkeit zeichnet sich eine solche ab, welche die Wahrheitsmomente der bisher genannten theologischen Begründungen in einer heilsgeschichtlich-trinitarischen Synthese zusammenfaßt. – Ein Versuch, das Recht allein vom 3. Glaubensartikel her zu begründen, liegt nicht vor und würde als schwärmerischer Existentialismus abgelehnt.[5]

3. Die Begründung des Rechts in der Lehre von den Schöpfungsordnungen

Als Vertreter dieser Richtung seien die beiden Lutheraner *P. Althaus* und *W. Elert* sowie der Reformierte *E. Brunner* genannt. Auch sie halten daran fest, daß der Wille Gottes, der auch für das Recht maßgebend ist, nur durch seine Offenbarung erkannt werden kann. Das heißt für diese Vertreter einer natürlichen Theologie aber nicht, daß dieser Wille nur in der Hl. Schrift erkannt werden kann, denn es gibt außer der Heilsoffenbarung in Jesus Christus noch eine ursprüngliche Selbstbezeugung Gottes in Natur und Geschichte, eine allgemeine oder Ur-Offenbarung. Diese ist «nicht wesentlich an den Glauben gebunden, ... an die biblische Geschichte, sondern natürlich, menschlich, vorchristlich».[6] *Brunner* betont, daß «der christliche Schöpfergedanke zur Anerkennung einer Schöpfungsoffenbarung nötigt; denn was wäre das für ein Schöpfer, der nicht seinem Geschöpf den Stempel seines Geistes aufdrückte!»[7] Der Mensch erfährt diese natürliche Offenbarung in seinem Gewissen oder in der Reflexion auf seine Existenz. Das ermöglicht es dann *Brunner*, in seinem Buch «Gerechtigkeit» (1943) angesichts der Zerstörung der abendländischen Gerechtigkeitsidee an die antike Tradition, vor allem Aristoteles, anzuknüpfen.

Von diesem Ansatz aus ergibt sich nun die Begründung des Rechts in den Seinsordnungen der Schöpfung. *Brunner* betont: der Wille Gottes tritt uns nicht in einem über dem Sein schwebenden Sollen entgegen, sondern aus dem Seienden selbst heraus.[8] Wenn auch Gott nicht der immanente Welt-logos ist, sondern der Welt-gesetzgeber, so ist doch das Weltgesetz «Manifestation seines Schöpferwillens ... Hinter dem Suum cuique steht als die Ur-ordnung, die festsetzt, was einem jeden zukommt, der Wille des Schöpfers, die Schöpfungsordnung».[9] – Für *Althaus* gehört das Recht, zusammen mit Ehe, Volkstum, Staat, Wirtschaft zu den Schöpfungsordnungen, unter denen er «die unerläßlichen Bedingungen des geschichtlichen Lebens der Menschheit» versteht, die der Schöpfer «durch Instinkt und Vernunft der Menschen hindurchsetzt».[10] *Althaus* versteht diese Ordnungen, entsprechend der Tradition des lutherischen Aktualismus, als geschichtlich variable Größen, denn «Gottes Schaffen setzt nicht die Einzahl der abstrakten Ordnung an sich, sondern die Mehrzahl der konkreten Gestalten der Ordnungen, nicht die Statik einer fertigen Welt mit natürlichen, ewigen, unwandelbaren Gestalten der Ordnungen, sondern die Dynamik, die zu immer neuen Gestalten drängt». Dies entspricht dem Doppelsinn, den der Begriff der Schöpfung schon bei Luther hatte: er meint einerseits das Schaffen Gottes (creare) als ewige Aktivität, dann aber auch das Ergebnis dieses Schaffens (creatum).[11] Es entspricht also lutherischer Tradition, wenn der Begriff der Schöpfung nicht statisch-platonisch, als ewige Seinsordnung, sondern als geschichtlich-dynamische Werdeordnung verstanden wird. Das bringt einmal eine Entfernung vom klassischen Begriff des Naturrechts, sodann eine Annäherung an die in der geschichtlichen Gegenwart geltenden Ordnungen mit sich. An dieser Stelle liegt freilich auch die Schwäche die-

ser Position, denn hier kann die Ideologisierung und Politisierung in das theologische Gedankengebäude einbrechen. *Althaus* weiß zwar darum, daß die Ordnungen notwendig mit Sünde durchflochten und daher «ihre jeweilige geschichtliche Gestalt kritisch zu prüfen sei, ob sie dem Gottessinn der Ordnungen entspricht»[12], aber er betont ausdrücklich, daß sie «ihren Sinn nicht nur in der Bändigung des durch die Sünde der Menschheit entstandenen Chaos» hätten und also nicht als Erhaltungs- oder noachitische Ordnungen bezeichnet werden könnten. Die Ehe ist also nicht nur nach Paulus ein Heilmittel gegen Unzucht, sondern eine ursprüngliche Ordnung der Zuwendung der Geschlechter, und der Staat nicht nur remedium peccati, sondern eine ursprüngliche Ordnung der Fürsorge und des Schutzes. Stärker als *Althaus* betont *Brunner* die normative Bedeutung der Ordnungen. Sie sind «nicht bloße Lebenskreise, *in* denen, sondern Ordnungen, *gemäß* denen wir zu handeln haben, weil uns in ihnen Gottes Wille entgegenkommt».[13] Noch stärker wird diese normative Funktion in dem Buch «Gerechtigkeit» hervorgehoben.

Auch der andere Erlanger Lutheraner, *W. Elert*, spricht von natürlichen Ordnungen (Ehe, Familie, Volk, Staat), die der «rein naturgesetzlichen Schicht der Schöpfungsordnung»[14] angehören und ein unaufhebbares Seinsgefüge bilden, in das Gott «als Schöpfer und Herrscher der Welt den Menschen... einfügt».[15] Wir haben es hier mit dem kreatorischen und gubernatorischen Tun des Gesetzgebers Gott zu tun. Normativ ist diese Seinsschicht noch nicht, denn über die lagert sich eine zweite Ordnungsschicht, ein Sollgefüge, aus dem «sich die Frage des rechten Gebrauchs oder Mißbrauchs» jener natürlichen Ordnungen beantworten läßt. Gott verhält sich dabei gesetzgebend, wobei *Elert* die juridische Analogie noch weiterführt, wenn er sagt, daß Gott die Menschen als der Richter zur Rechenschaft zieht. *Elert* gibt eine eingeschränkte Bedeutung des Naturrechts zu: sie ist wie der Dekalog vor allem den Menschen seines Widerspruchs gegen Gott überführende Instanz (vgl. Röm 2).

Das Problem der Ordnungen ist im Luthertum der Gegenwart auch mit einer anderen theologischen Nomenklatur diskutiert worden: der Lehre von den zwei Reichen. Im Reich der Welt herrscht Gott mit Gewalt und Schwert, im Reich der Gnade mit Geist und Wert. Gerade diese Lehre gab den theologischen Vorwand ab für die Autonomie des sittlichen Subjekts im Bereich des weltlichen Handelns und die Eigengesetzlichkeit der dort herrschenden Regeln. Sie ist deswegen in besonderer Weise in das Feuer der Kritik geraten. Bei aller Verschiedenheit der Auslegung im einzelnen, wofür die beiden Artikel von *Althaus* und *Heckel* im Evang. Kirchenlexikon[16] ein aufschlußreiches Beispiel bieten, ist doch das eine heute erkannt: daß Gott der Herr in beiden Reichen ist und nur die Weise seines Regimentes im Staat und in der Kirche verschieden ist. Selbst wenn das Handeln im Reich der Welt sich seiner Form nach von dem im Reich der Gnade unterscheidet, darf das nicht zu einer doppelten Moral führen, vielmehr ist Gott in beiden Reichen die Ehre zu geben. Es ist freilich kritisch gegen Luther eingewandt worden, er sei uns in seiner Lehre hier etwas schuldig geblieben[17], und habe ähnlich wie übrigens auch Calvin uns nicht ausreichend darüber belehrt, «daß und inwiefern denn beides zusammengehört».[18]

4. Die Begründung des Rechts in der Lehre von den Erhaltungsordnungen

Für die profane Rechtsphilosophie ist das Verhältnis von zeitloser Norm und geschichtlichem Wandel der Rechtsbegriffe das schwerste Problem. Für die evangelische Rechtsbegründung ist es die Entfremdung des geschichtlichen Menschen von den Urordnungen durch die Sünde. Das hat seine Konsequenz sowohl für das Sein des Menschen wie dessen Erkennbarkeit, denn wenn die Realität der Entfremdung ernst genommen wird, ist sowohl die Idee einer intakt gebliebenen Seinsordnung wie einer intakten Vernunft, durch die jene Ordnung erkannt wird, hinfällig. Und selbst «wenn wir solche objektiven Ordnungen gelten lassen» hilft uns das wenig, denn sie werden für uns Menschen erst dann relevant, «wenn wir sie erkennen und uns irgendwie verstehend zu ihnen verhalten».[19]

Diesen Überlegungen sucht jene zweite Variante der Ordnungstheologie Rechnung zu tragen, die von *W. Künneth* und *H. Thielicke* vertreten wird; auch *Fr. Gogarten* wäre hier zu nennen, wenngleich er nicht zu den typischen Vertretern einer Ordnungstheologie gerechnet werden darf. *Künneth* versteht die Ordnungen nicht als Ur-ordnungen der Schöpfung vor dem Fall, sondern als gnädige Erhaltungsordnungen Gottes, der seine Schöpfung trotz der Entfremdung nicht im Stiche läßt. «Die ‚Erhaltungsordnung' ist die gegenwärtige Gestalt der schöpferischen Wirksamkeit Gottes an der gefal-

lenen Welt».[20] Auch die Rechtsfindung, so bruchstückhaft sie immer sein mag, ist «notwendiger Dienst an der Erhaltungsordnung Gottes».[21] *Thielicke* geht davon aus, daß durch die Sünde eine totale Störung des gesamten Kosmos eingetreten ist,[22] und daher ist die Welt nicht als «Trägerin eines schöpfungsmäßigen ordo, sondern als Äon zwischen Sündenfall und Gericht» zu verstehen. Darum sind Staat und Recht keine Schöpfungsordnungen, sondern «Strukturformen des gefallenen Daseins», und es stehen diese menschheitlichen Urordnungen in dem Zwielicht, daß sie einerseits durch und durch menschlich sind, zum andern aber «Notverordnungen der göttlichen Geduld zur Erhaltung der gefallenen Welt». Darum ist «die Rechtsordnung, theologisch gesehen, die Art und Weise, in der Gott dem gefallenen, aber zur Rettung aufgerufenen Menschen hinsichtlich seines irdischen Miteinander gerecht wird und ihn nicht an der Wunde, die diesem Miteinander im Fall zugefügt wurde, verbluten läßt».[23] – In ähnlicher Weise kann auch *Gogarten* davon reden, daß «der Staat seinen Sinn und seine Begründung von daher bekommt, daß er jene die menschliche Existenz in ihrem Selbstsein bedrohende Macht des Bösen bannt».[24]

Daß diese Ordnungen nichts Statisches sind, ontologische ordines, sondern Anordnungen oder Aufträge Gottes, ordinationes, betont in besonderer Weise *D. Bonhoeffer*. Er zieht dem Begriff der Ordnungen den des *Mandats* vor. «Der Träger des Mandats handelt in Stellvertretung, als Platzhalter des Auftraggebers. Recht verstanden wäre auch der Begriff der ‚Ordnung' hier verwendbar, nur daß ihm die Gefahr innewohnt, den Blick stärker auf das Zuständliche der Ordnung als auf die die Ordnung allein begründende göttliche Ermächtigung, Legitimierung, Autorisierung zu richten, woraus dann allzu leicht die göttliche Sanktionierung aller überhaupt existierenden Ordnungen und damit ein romantischer Konservatismus folgt, der mit der christlichen Lehre von den vier göttlichen Mandaten nichts mehr zu tun hat.»[25]

5. Rechtfertigung und Recht – die christologische Begründung des Rechts

Mit *Bonhoeffer* haben wir im Grunde schon den Übergang zum nächsten Typus der theologischen Rechtsbegründung vollzogen, denn er findet die Offenbarung von Gottes Gebot in Jesus Christus allein und nicht in einem natürlichen Vernunftvermögen des Menschen. Die christologische Richtung bemängelt an den bisher dargestellten Formen der Rechtsbegründung, daß sie sich nur um den Willen Gottes, des Schöpfers und Erhalters, drehen, aber «daß inzwischen Gottes neue Tat geschehen ist und alle Bezogenheiten umstößt – nämlich die Inkarnation –, das wird durchaus außer Betracht gelassen!»[26] Es geht auch dieser Richtung durchaus nicht darum, ein nur für Christen gültiges «christliches Recht» zu entwerfen, denn «das Recht ist tatsächlich für alle da, für Gläubige und Ungläubige», sondern darum, daß es in einen Bereich gehört, in dem Jesus Christus König ist. Damit wird ein ganz anderer theologischer Ansatz sichtbar, als er in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre vorliegt, denn diese Lehre geht von der Verschiedenheit der beiden Reiche aus, wobei die in dieser gefallenen Welt geltenden Normen der Gerechtigkeit auf das Gesetz des Erhaltergottes zurückgeht, während Christus der Herr des anderen göttlichen Reiches ist. Die menschlich-bürgerliche Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit vor Gott sind daher zwei verschiedene Arten von Gerechtigkeit, wobei sich die eine auf das äußere, die andere auf das innere Leben der Menschen bezieht. Nun aber fragt Karl *Barth*, der Hauptwortführer der christologischen Richtung, ob diese Unterscheidung zulässig sei, vor allem wenn sie als strenge Scheidung verstanden wird. «In welchem Sinne kann und darf und muß man... unterscheidend, aber doch auch verbindend in einem Atemzug ‚von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit' reden?»[27] Es geht also nicht um eine Gleichsetzung der beiden Gerechtigkeiten; das wäre die Position der Schwärmer, die das künftige Reich Gottes jetzt schon vorwegnehmen und das Liebesgebot verrechtlichen wollen. – Wie sieht aber *Barth* den Zusammenhang? Nicht in der Form zweier unverbundener Bereiche, sondern als zwei konzentrische Kreise, die eine gemeinsame Mitte haben, nämlich Jesus Christus. Die Christengemeinde ist der innere, die Bürgergemeinde der äußere Kreis. Zwischen beiden besteht eine Gleichnisfähigkeit und Gleichnisbedürftigkeit. «Die Gerechtigkeit des Staates ist in christlicher Sicht seine Existenz als ein Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes.»[28] Weil die Bürgergemeinde diese geheime Mitte hat, ist sie nicht darauf angewiesen, aus dem «löcherigen Brunnen» des Naturrechts zu schöpfen, sondern findet ihr Maß an Jesus Christus. Gewiß ist die Bürgergemeinde auf diese fragwürdige

Instanz des Naturrechts oder was sie dafür hält und ausgibt angewiesen, aber christlich betrachtet kann diese Instanz höchstens gelten als Norm, die ihrerseits sich an einer ihr übergeordneten Norm orientiert und nicht selbst normierende Kraft hat. Aus diesem Ansatz ergeben sich nun sehr konkrete Verhaltensnormen. Vor allem wird die innere Ordnung der Gemeinde vorbildlich und beispielhaft für die Ordnung der Welt. Weil es Christus um den Menschen ging, muß auch die Christengemeinde «im politischen Raum immer und unter allen Umständen in erster Linie des Menschen und nicht irgendeiner Sache sich annehmen»,[29] ob diese nun Kapital oder Staat, Ehre der Nation oder kultureller Fortschritt heiße. Die Christengemeinde als Zeugin der Rechtfertigung, also der Aufrichtung und Befestigung des Rechtes des Menschen gegen Sünde und Tod, wird «auf alle Fälle da zu finden sein, wo die Ordnung darauf gegründet ist, daß von der Beugung unter das gemeinsame als Recht Erkannte und Anerkannte, aber auch vom Schutze dieses Rechtes keiner ausgenommen, daß alles politische Handeln unter allen Umständen durch dieses Recht geregelt ist».

Der französische Jurist *J. Ellul* gelangt über einer Betrachtung der verschiedenen Bundesschlüsse Gottes mit der Menschheit zu dem Ergebnis, daß «das Recht ausschließlich in Jesus Christus begründet» sei.[30] *Ellul* konzipiert das Recht nicht in ontologischen Kategorien, sondern in aktualistischen und eschatologischen. Der Wille Gottes als Grund der Gerechtigkeit ist kein starres Prinzip, aus dem wir ein System ableiten könnten. «Er ist stets Akt. Das entspricht streng dem, was uns die Bibel über die Gerechtigkeit Gottes lehrt: sie ist allein im Akte des Urteils zu finden.»[31] Diese Gerechtigkeit in ihrer Vollgestalt wird erst im Endgericht erscheinen. Von diesen Voraussetzungen aus kommt *Ellul* zu einer kritischen Einstellung zum Naturrecht, denn «es gibt kein Recht, das der Natur des Menschen inhärent wäre, da nämlich Gott allein das Recht schafft. Dieses ist daher notwendig geoffenbartes Recht und nicht Naturrecht».[32]

Eine interessante Verbindung der lutherischen Lehre von den zwei Reichen und der christokratischen Rechtsbegründung liegt bei *J. Heckel* vor, dem verstorbenen Münchener Kirchenjuristen. Er geht aus von dem Begriff des mystischen Leibes Christi (Corpus Christi Mysticum), der sich in Kirche und Staat gliedert, über die beide Christus der Herr ist. Diesem Reich steht das Reich der Welt feindlich gegenüber, das vom Teufel beherrscht wird. So verbindet *Heckel* den augustinischen Dualismus der beiden feindlichen civitates mit der lutherischen Konzeption von den zwei Regimenten.[33]

6. Die heilsgeschichtlich-trinitarische Begründung des Rechts

Der vierte nunmehr zu erwähnende Ansatz einer theologischen Rechtsbegründung kann als ein Versuch angesehen werden, die Einseitigkeiten der bisherigen Richtungen zu überwinden. 1949 wurde vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in Göttingen ein Gespräch über die christliche Begründung des Rechtes geführt,[34] dem sich in den folgenden Jahren ökumenische Konferenzen über die gleiche Thematik anschlossen (1950 in Treysa).[35] «Das Recht als Daseinsverfassung des Menschen wurzelt in der Tatsache, daß Gott sein Schöpfer ist» – heißt es in der 2. These von Göttingen. Diese Aussage wird nun aber heilsgeschichtlich differenziert, mit dem Rechtsbruch des Menschen gegenüber Gott und seiner Rechtfertigung in Christus in Zusammenhang gebracht. Der Bereich der iustitia civilis, d. h. der Erhaltungsordnung Gottes wurde als Bereich der «fremden» Gerechtigkeit Gottes betrachtet und eine Äquivalenz mit der «eigentlichen» Gerechtigkeit Gottes abgelehnt. Trotz dieser Hinneigung zur lutherischen Unterscheidung der Bereiche wird dann doch wieder betont, daß man das Gesetz nicht isoliert vom Evangelium als ein «Prinzip» verstehen dürfe; denn eben das führt im modernen Säkularismus zur totalitären Perversion. Die Verbindung zwischen 1. und 2. Glaubensartikel sowie zur materialen Rechtsetzung stellt These 5 her: aus der Tatsache der Schöpfung und Erlösung ergibt sich die Achtung vor dem Menschen als ein Grundelement rechtlicher Ordnung. – In Treysa wurde eine ähnliche Linie eingehalten und vor allem die noetische Bedeutung der Christologie hervorgehoben, d. h. ihre Bedeutung für die Erkenntnisse vom Wesen des Rechtes. «Unsere Erkenntnis von Wesen, Ursprung, Gültigkeit und Funktion des menschlichen Rechts entspringt aus dem Glauben an das Evangelium von Jesus Christus» (B I 1). Auch diese Aussage führt nicht zur Konstruktion eines christlichen Rechtes, wohl aber dazu, «die Gestalt menschlichen Handelns im Lichte der kommenden, im Kommen verborgen wirksamen Christusherrschaft und von der Vollendung der Zeiten her zu bestimmen».[36]

In die Reihe dieser Versuche gehören auch die Besinnungen über den Begriff der Institution, die aus dem Arbeitsbereich der Eherechtskommission der EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) stammen.[37] Hier wurde ebenfalls eine Synthese versucht zwischen historischer Variabilität und ontologischer Kontinuität, wenn die Institutionen definiert wurden «als rechtlicher Ausdruck typischer Beziehungsformen, die zwar weitgehend gestaltet werden können, aber in ihrem Ansatz vorgegeben und im Grundriß unverfügbar sind» (These III5).

Wir stehen am Ende dieses Versuches, die wichtigsten Ansätze der theologischen Neubegründung des Rechts auf evangelischer Seite darzustellen. Bei allen Unterschieden im einzelnen ist doch eine gemeinsame Tendenz festzustellen: die Grundfrage nach dem Recht aus der alten und unfruchtbar gewordenen Alternative von Naturrecht und Positivismus herauszuführen und «einen energischen Durchbruch zu einem Jenseits von Naturrecht und Positivismus zu wagen, durch welchen die Spannungen zwischen beiden, wenn nicht aufgehoben, so doch relativiert werden könnten».[38] Es ist die ökumenische Bedeutung dieses Versuchs, daß er aus der Mitte des biblischen Glaubens herkommt und zur Lösung nicht nur eines Problems der Tradition, sondern einer brennenden Gegenwartsfrage hinführt.

[1] Man war sich in kirchlichen Kreisen schon 1918 darüber im klaren, daß mit dem 1. Weltkriege eine «Weltwende» heraufgezogen sei; vgl. K.-W. Dahm, Pfarrer und Politik = Dortmunder Schriften zur Sozialforschung 29 (Köln-Opladen 1965); den Irrationalismus in der Philosophie von Nietzsche bis zum Faschismus stellt besonders heraus G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft (Neuwied und Berlin 1962).

[2] Das Bundesverfassungsgericht hat schon in seiner ersten Entscheidung ausgesprochen, daß «es die Existenz überpositiven, auch den Verfassungsgeber bindenden Rechts anerkennt und... zuständig ist, das gesetzte Recht daran zu messen» (Juristenzeitung 1951, 729).

[3] Vgl. G. Radbruch, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht: Rechtsphilosophie (Stuttgart [4]1950) 347ff; H. Coing, Rechtsphilosophie (Berlin 1950).

[4] So H. Simon, Der Rechtsgedanke in der gegenwärtigen deutschen evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung des Problems materialer Rechtsgrundsätze (Dissertation der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Bonn, 1952) 49.

[5] Vgl. Kirche und Recht. Ein vom Rat der Evang. Kirche in Deutschland veranlaßtes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts (Göttingen 1950) 51.

[6] P. Althaus, Die christliche Wahrheit I (Gütersloh 1947) 74.

[7] E. Brunner, Die christliche Lehre von Gott I (Zürich 1946) 138.

[8] Das Gebot und die Ordnungen (Tübingen 1933) 109; auch 192.

[9] Gerechtigkeit 57. – Über Brunner vgl. I. H. Pöhl, Das Problem des Naturrechtes bei Emil Brunner = Studien z. Dogmengesch. und system. Theol. 17 (Zürich-Stuttgart 1963).

[10] Theologie der Ordnung ([2]1935) 9ff.

[11] Vgl. D. Löfgren, Die Theologie der Schöpfung bei Luther (Göttingen 1960). – Löfgren überzieht allerdings den Schöpfungsgedanken bei Luther, weil er auch das Handeln Gottes des Erlösers und Versöhners als Modalitäten des Schöpfungshandelns Gottes versteht.

[12] ebd. 29.

[13] Das Gebot und die Ordnungen 275.

[14] Das christliche Ethos (Tübingen 1949) 113.

[15] ebd. 82.

[16] P. Althaus und J. Heckel, Zwei-Reiche-Lehre: EKL (Göttingen 1959) 1928–1936 (Lit.); vgl. auch J. van Laarhoven, Luthers Lehre von den zwei Reichen. Notizen über ihre Herkunft: Concilium 2 (1966) 501–506.

[17] E. Wolf, Luthers Erbe?: Ev. Theol 6 (1946/47) 82–114; abgedruckt in Peregrinatio II (München 1965) 52–81.

[18] K. Barth, Rechtfertigung und Recht ([3]1948) 4.

[19] H. H. Schrey, Naturrecht und Gottesgerechtigkeit: Universitas 5 (1950) 426.

[20] Politik zwischen Dämon und Gott (Berlin 1954) 139.

[21] ebd. 169.

[22] Theologische Ethik I (Tübingen 1951) 698ff.

[23] ebd. III/3, 375.

[24] Politische Ethik (Jena 1932) 213.

[25] Ethik (München 1949) 22ff. – Bonhoeffer versteht unter den vier göttlichen Mandaten Gottes Gebot in Kirche, Ehe und Familie, Kultur und Obrigkeit.

[26] J. Ellul, Die theologische Begründung des Rechtes (München 1948) 10.

[27] K. Barth, Rechtfertigung und Recht (Zollikon-Zürich [3]1948) 3.

[28] Christengemeinde und Bürgergemeinde = Kirche für die Welt 7 (Stuttgart 1946) 29.

[29] ebd. 32.

[30] Die theologische Begründung des Rechts = Beiträge zur Evang. Theologie 10 (München 1948) 74.

[31] ebd. 34. [32] ebd. 51.

[33] Vgl. J. Heckel, Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie M. Luthers = Abhandlungen d. Bayr. Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Kl., H. 36 (München 1953); kritisch dazu P. Althaus, Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik: Luther-Jahrbuch 24 (1957) 40ff.

[34] Die Referate, der Verhandlungsbericht und die Thesen des Göttinger Gesprächs sind zusammengefaßt in dem Heft Kirche und Recht (Göttingen 1950).

[35] Die Treysa-Konferenz 1950 über das Thema «Gerechtigkeit in biblischer Sicht», hrsg. von der Studienabteilung des Ökumen. Rates der Kirchen (Genf 1950); vgl. auch H. H. Walz – H. H. Schrey, Gerechtigkeit in biblischer Sicht (Zürich-Frankfurt 1955).

[36] E. Wolf, Zum protestantischen Rechtsdenken: Peregrinatio II (München 1965) 206.

[37] Zusammengefaßt in Recht und Institution (Witten 1956); vgl. auch R. P. Calliess, Eigentum als Institution (München 1962).

[38] So E. Wolf, Rechtfertigung und Recht: Kirche und Recht 23; vgl. auch Kl. Ritter, Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus = Glaube und Forschung 10 (Witten 1956); H. H. Schrey, Recht, christl. Begründung: Evang. Soziallexikon (Stuttgart [4]1963) 1005 bis 1009.

HEINZ-HORST SCHREY

Geboren am 16. September 1911 in Freiburg i. Br., 1934 in der Evangelischen Landeskirche Baden ordiniert. Er studierte in Tübingen, Berlin und Marburg, doktorierte 1938 in Theologie und habilitierte sich 1946. Theologieprofessor an der Pädagogischen Hochschule und an der Universität Berlin 1957–1961, zurzeit Rektor der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. Er veröffentlichte: Auseinandersetzung mit dem Marxismus (1963) und ist Mitarbeiter an: Universitas.

Stanley Kutz

Gedanken zur Tugend der Wahrhaftigkeit

Was sich über die Tugend der Wahrhaftigkeit in einem bestimmten Zeitalter oder in einer bestimmten Kultur sagen läßt, hängt zum großen Teil von der Art der epistemologischen Grundsätze und Voraussetzungen ab, unter deren Einfluß die bewußten Kommunikationsbemühungen in dem betreffenden Zeitraum oder in der betreffenden Kultur vonstatten gehen. Aus diesem Grunde wird es außerordentlich schwierig, Überlegungen über die Tugend der Wahrhaftigkeit zum gegenwärtigen Zeitpunkt anzustellen, denn im Zentrum der gegenwärtig in Gang befindlichen Erneuerung des katholischen Lebens und der katholischen Theologie vollzieht sich nicht mehr und nicht weniger als eine epistemologische Umwälzung.[1] Wem das Verständnis für die zentrale Bedeutung der epistemologischen Frage beim Suchen nach einer adäquaten begrifflichen Fassung des «neuen Lebens» in der katholischen Kirche von heute nicht aufgegangen ist, wird in den folgenden Bemühungen nur wenig Sinn finden.

Wenn ich die traditionelle Form der begrifflichen Fassung des Vorganges der Wahrheitserfassung und -mitteilung betrachte, so dürfte sie sich folgendermaßen darstellen lassen (wobei ich bitte, mir eine weitestgehende Vereinfachung zu gestatten): Der Mensch erfaßt Wahrheit, wenn der Geist des «Subjektes» einen wahrheitsgetreuen Eindruck oder eine wahrheitsgetreue Vorstellung von einem außerhalb dieses Geistes existenten «Objektes» empfängt. Wahrhaftigkeit besteht dann in dem korrekten Ausdruck des empfangenen Eindruckes beziehungsweise der empfangenen Vorstellung durch Wort oder Gebärde, und zwar in einer Art und Weise, daß er von den Augen, den Ohren oder dem Geist anderer menschlicher Personen unverfälscht empfangen werden kann. Oder kurz gesagt: Der Vorgang der Wahrheitserkenntnis und -mitteilung wurde in traditioneller Weise analog dem Sende- und Empfangsvorgang verstanden, den wir bei der Übermittlung elektrischer Wellen durch die Sende- und Empfangsanlagen des Rundfunks haben.[2]

Implizite liegt diesem Bild eine epistemologische Auffassung zugrunde, die unsere Kenntnis von Dingen und physischen Realitäten als Modell für unsere gesamte Kenntnis und Erkenntnis, einschließlich unserer Kenntnis und Erkenntnis von Personen, personalen Eigenschaften und Dispositionen ansieht.[3] Die Folge davon ist, daß die Wahrheit nach Art eines objektivierten Besitzes angesehen wird und die Normen für das Festhalten und die Weitergabe dieses «Besitzes» sich immer mehr den für Besitz und Austausch von dinglichem Eigentum geltenden Gesetzen angeglichen haben.

Diese Art, die Wahrheit und die Tugend der Wahrhaftigkeit zu betrachten, mag zu einer Zeit recht nützlich gewesen sein, die sich über die Anerkennung des ihr zugrundeliegenden objektivierten Weltbildes einig war. Sie verliert jedoch ihre Brauchbarkeit in dem Maße, in dem das menschliche Bewußtsein sich auf die Ebene erhebt, auf der die Bewußtheit selbst (das heißt die Subjektivität und die Intersubjektivität) zu dem «Auge» wird, durch das man die Welt betrachtet. Der Mensch von heute neigt weniger dazu, seine Kenntnisse als eine Anhäufung von Fakten oder Wahrheiten anzusehen, die er anderen weitergeben oder veräußern kann, nach eigenem Gutdünken oder gemäß den Ansprüchen, die diese anderen darauf erheben. Er betrachtet seine Kenntnisse vielmehr als etwas, das eins ist mit seinem Bewußtsein, seinem Selbst, seiner Persönlichkeit, – und ihre Mitteilung an andere als einen Vorgang, der ein persönliches Verhältnis, eine Enthüllung und Hingabe des eigenen Selbst an den anderen bedeutet, und nicht eine Art wirtschaftliche Transaktion, die niemals über einen Austausch von Sachen oder Dienstleistungen hinausgeht.

In manchen Bereichen unseres Lebens sieht es ganz so aus, als habe dieser Wechsel des Gesichtspunktes im Hinblick auf die Natur der Wahrheit keinen nennenswerten Wandel in unserem praktischen Ausdruck der Tugend der Wahrhaftigkeit zur Folge. Als soziale Wesen erkennen wir, daß ein friedliches und schöpferisches Zusammenleben ein

hohes Maß von Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit in unserem täglichen Verkehr miteinander verlangt. Gerade auf diesem Gebiet spricht es natürlich für eine größere persönliche Reife und soziale Harmonie, wenn die Tugend der Wahrhaftigkeit als persönlicher Dienst aufgefaßt wird, den wir unseren Mitmenschen leisten, – mehr zur Bereicherung unseres gemeinsamen Lebens als im Sinne eines «Rechtsanspruches», den die Gesellschaft (die sehr leicht unpersönlich aufgefaßt wird) uns gegenüber geltend machen kann (nach Analogie des Rechtes des besonderen Bereiches).

Gegenwärtig aber taucht in der Problematik des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft vielmehr die Frage auf, ob es im Zeitalter der Computers, der Lügendetektoren und der elektronischen «Schnüffler» nicht notwendiger ist, das Recht auf Privatgeheimnisse zu betonen, als die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit. Es ist durchaus möglich, daß der Grad der Wahrhaftigkeit, der für ein glattes Funktionieren des öffentlichen Lebens erforderlich ist, eines Tages durch technologische Mittel sichergestellt und aus dem Bereich der freien Entscheidung herausgenommen wird. Praktisch ist diese Entwicklung bereits im Gange. Für den Staatsbürger wird es immer unmöglicher, der Steuerbehörde, dem Richter und einem Heer weiterer ausführender Organe der Gesellschaft, in der er lebt, anders als mit «Wahrhaftigkeit» gegenüberzutreten. Ob jemand diese Entwicklung begrüßt oder von ihr aufs höchste beunruhigt wird, – soviel ist klar: Sie lenkt unsere Überlegungen über die Tugend der Wahrhaftigkeit auf verschiedene Brennpunkte. Anstatt in erster Linie auf die Wahrhaftigkeit bei der Weitergabe von Tatsachen zu achten, sollten wir vielmehr auf die Wahrung der Treue zu uns selbst im Selbstausdruck und in der Selbstoffenbarung bedacht sein.

Diese Entwicklung der Dinge wird von uns vermutlich eine echte Vertiefung unseres Verständnisses der Wahrhaftigkeit verlangen. Sie wird uns nötigen, in unseren Überlegungen über die Eigenart und Vielfalt unserer persönlichen Beziehungen und den Grad der ihnen entsprechenden Selbstoffenbarung, kritischer und nuancierter vorzugehen. Auf der anderen Seite wird sie uns möglicherweise eine größere Unmittelbarkeit und Offenheit in unserem Ausdruck der Rechte auf einen Privatbereich und Privatgeheimnisse gestatten, wie sie mit unserem Wesen und unserer Stellung als menschliche Person gegeben sind.

Im Zusammenhang mit diesem letzten Punkt müssen wir uns für einen Augenblick mit der sogenannten «reservatio mentalis» befassen. Allein schon das Vorhandensein einer solchen Kategorie in unserem moralischen Denken und die Tatsache, daß wir in ihrem Zusammenhang eine recht sophistische Kasuistik entwickelt haben, lassen erkennen, wie stark wir uns instinktiv bewußt sind, daß wir ein natürliches Recht auf einen gewissen Grad von Privatleben und Privatgeheimnissen besitzen. Selbstverständlich hat nicht jeder das Recht zu wissen, «ob ich daheim bin» oder «ob ich zu tun habe» oder «was ich nächste Woche zu einer bestimmten Zeit tun werde», die er möglicherweise benutzen kann, um mich anzurufen oder sich sonst irgendwie an mich zu wenden.

Und doch verspüren die meisten von uns ein gewisses Unbehagen bei all den Ausflüchten und Vorspiegelungen falscher Tatsachen, die unsere moraltheologischen Lehrbücher für derartige Fälle zur Verfügung haben.[4] Denn wir betrachten wahrscheinlich die Wahrheit ein wenig wie einen Gebrauchsartikel, den wir durch den Umstand, daß wir Mitglieder einer Gesellschaft sind, irgendwie auf dem öffentlichen Markt feilbieten. Daher haben wir das Empfinden, daß jeder, der – durch Stellen einer Frage – den richtigen Preis bietet, dadurch das Recht auf einem bestimmten Anteil an unserer Ware gewinnt. Selbst wenn wir überzeugt davon sind, daß es von dem anderen taktlos war, die betreffende Frage zu stellen, fällt es uns immer noch nicht leicht, eine ablenkende oder irreführende Antwort zu geben, mit anderen Worten: eine betrügerische Warenlieferung abzugeben.

Betrachten wir aber die Wahrhaftigkeit mehr als eine Form personalen Selbstausdruckes, so werden wir, glaube ich, fähig sein, unseren Privatbereich in derartigen Fällen und Situationen wirkungsvoller zu schützen und mit besserem Gewissen. Wir sollten uns klar darüber werden, daß das Stellen einer Frage dem Fragenden noch lange kein Recht auf eine direkte Antwort gewissermaßen als Gegenleistung erwirbt. Wir sollten uns ferner darüber klar werden, daß die ausgesprochene Frage längst nicht immer die wirkliche Frage oder die wahre Absicht des Fragestellers zum Ausdruck bringt. Wenn wir aufgeschlossener werden für die tatsächlichen Bedürfnisse des Fragenden wie auch für die Eigenart seines Verhältnisses zu uns, erwächst uns damit auch die Fähigkeit zur Entfaltung einer größeren Vorstellungs- und Erfindungskraft in der Form unserer Antwort. Wahrscheinlich aber bieten sich uns damit bedeutend mehr Möglichkeiten als die

einer unmittelbaren Antwort auf der einen oder einer die Wahrheit verschleiernden «reservatio mentalis» auf der anderen Seite.

Mir scheint, das war auch die Art und Weise des Selbstausdruckes und der Selbstmitteilung, in der Jesus für gewöhnlich mit dem Volk verkehrte. Er fühlte sich keineswegs veranlaßt, alle Fragen unmittelbar zu beantworten – erst recht nicht, wenn sie ungerechtfertigt waren oder unvernünftige und unbillige Zumutungen enthielten. Manchmal antwortete er mit einer Gegenfrage (zum Beispiel als die Mutter von Jakobus und Johannes für ihre Söhne in seinem Reich Sonderrechte erbat, antwortete Jesus mit einer Frage, welche die wahre Natur seines Reiches offenbarte und das Unpassende der eben ausgesprochenen Bitte erkennen ließ). Häufig antwortete er mit einem Gleichnis, welches einer direkten Antwort auf die gestellte Frage auswich oder sie verschob, dabei aber nichtsdestoweniger eine geeignetere Antwort für die fragende Person darstellte. In einem Falle sieht es aus, als habe er wissentlich eine «Unwahrheit» gesagt. Seine Brüder fragten ihn, ob er zu einem Fest nach Jerusalem hinaufgehen wolle (um dort seine Wunder vorzuführen). Da antwortete er: «Ich gehe nicht zu diesem Fest.» Später aber ging er doch hin. Es scheint bedeutend einfacher und zutreffender, die Antwort Jesu in diesem Falle als gezielte persönliche Antwort auf die unerleuchteten Erwartungen seiner Brüder zu verstehen, als um jeden Preis zu versuchen, sie im Sinne einer «reservatio mentalis» zu motivieren.

In diesem Licht gesehen wird es deutlich, daß die wahrhaftigste Antwort auf eine Frage (das heißt diejenige, die am besten der Person des Fragestellers Antwort gibt) nicht in jedem Falle die tatsachengemäßeste Antwort ist. In Wirklichkeit kann die rein tatsachengemäße Antwort häufig eine Methode sein, sich den Fragesteller vom Leib zu halten oder ihn in seiner Unwissenheit zu belassen, anstatt ein Mittel echter Mitteilung und Gemeinschaft mit ihm zu werden. Doch ist es solange schwierig für uns, für ein derart nuanciertes Verständnis der Wahrhaftigkeit aufgeschlossen zu werden, wie wir an einer «objektivierten» Epistemologie und Theorie der Mitteilung festhalten. Die Gleichnisse Jesu sind eine Quelle der Unklarheit, ja selbst ein Anstoß für den Menschen, der erwartet, die Wahrheit ließe sich nur in klar definierten Begriffen und Urteilen aussprechen, und dessen Vorbild menschlicher Mitteilung der Gerichtssaal oder Marktplatz ist.

Eins läßt sich aus der von Jesus verwendeten Form der Mitteilung deutlich erkennen: daß die Wahrheit und die Verpflichtung der Wahrhaftigkeit nicht allein dem Sprecher, sondern ebensogut dem Hörer aufgegeben ist. Wahrheit kann nur «zustande kommen», wo zumindest bei zwei Personen eine Offenheit für einen Mitteilungsvorgang vorhanden ist. Es wäre buchstäblich (wenn auch nur teilweise) wahr, zu sagen: «Die Wahrheit liegt im Ohr des Hörers», – oder wie Jesus es formulierte: «Wer Ohren hat zu hören, der höre.» Der Grund dafür, daß es in unserem Leben und in unserer Welt so wenig Wahrheit gibt, liegt nicht so sehr darin, daß sie nicht gesprochen, sondern daß sie nicht gehört wird. Die Zahl der Menschen, die ständig bewußt und vorsätzlich zu Ausflüchten greifen, ist vermutlich in der Geschichte der Zivilisation und des menschlichen Zusammenlebens nie sehr groß gewesen; doch gibt es scheinbar sehr viele Menschen, die mit dem «Hören» Schwierigkeiten haben: die «Unbeschnittenen an Herz und Ohren», wie es die Bibel formuliert. Vielleicht werden wir, wenn wir begriffen haben, daß die sittliche Tugend der Wahrhaftigkeit zu allererst durch ein tugendgemäßes Hören entwickelt wird, auch größere Fortschritte im Sprechen und Tun der Wahrheit machen.

Wir brauchen keineswegs zu denken, das eben über das Hören der Wahrheit Gesagte gelte nur für tiefe religiöse oder «spirituelle» Wahrheiten oder für enge Ich-Du-Beziehungen. Psychologische Untersuchungen haben weithin gezeigt, daß die Genauigkeit, mit der die Menschen auch die schlichtesten faktischen Wahrheiten aufnehmen, durch ihren augenblicklichen emotionalen Zustand oder ihre anhaltenderen psychischen Dispositionen, stark vermindert werden kann. Dieses verminderte «Hören» führt natürlich auch zu einem verminderten «Sprechen» der Wahrheit. Zweifellos dürfen viele Fälle von «Unwahrhaftigkeit» nicht als schuldhaftes sittliches Versagen auf Seiten des Sprechenden verstanden werden, sondern vielmehr als unvermeidliche Folge seiner verkümmerten oder verzerrten Fähigkeit, die Wahrheit zu hören und zu erfassen.

Die Tatsache, daß wir manches (oder vieles) von der Unwahrhaftigkeit in der Welt dem Einfluß unverschuldeter psychischer Dispositionen oder Verzerrungen zuzuschreiben haben, welche die Fähigkeit, die Wahrheit zu hören, vermindern, gestatten dem Moraltheologen oder dem Seelsorger nicht, sich von dem Interesse für diese Erscheinungen

zu dispensieren. Unwahrheit ist und bleibt ein Übel, sei sie schuldhaft oder nicht. Mag sie von bewußten Motiven herrühren oder von unbewußten Dispositionen: sie bringt dem Menschen, dem sie anhaftet, immer noch Enttäuschung und Unglück, und ebenso allen, die mit ihm in Verbindung stehen. Tatsächlich hat die Unwahrheit, die von psychopathologischen Einflüssen herrührt, wahrscheinlich bedeutend mehr zerstörerische Auswirkungen, als die bewußte und schuldhafte Täuschung. Denn diese kann auch der gewöhnliche Mensch entlarven und mit ihr fertig werden, während die erstgenannte Form für gewöhnlich nur von einem Fach-Psychotherapeuten erkannt und behandelt werden kann. Wenn unsere Moraltheologie und unsere pastorale Praxis dem wahren Heil (salus) des Menschen gilt, und nicht allein darauf bedacht ist, seine bewußten Fehler zu richten, dann wird sie sich mehr und mehr mit Problemen dieser Art zu befassen haben und sich enger mit den Heilungsmethoden verbünden müssen, die unmittelbar das Unbewußte und den emotionalen Bereich angehen. Dies ist selbstverständlich notwendig für ein tieferes Verständnis und eine wirksamere Pädagogik – nicht allein der Tugend der Wahrhaftigkeit, sondern ebensogut jeder anderen Tugend.

[1] Diese Tatsache ist glänzend dargestellt in der kürzlich veröffentlichten Untersuchung meines Kollegen, Professor L. Dewart, die den Titel trägt The future of belief (New York 1966). Leider kam mir dieses Buch erst in die Hand, als der vorliegende Artikel bereits fertig war, und es war mir nicht mehr möglich, Dewarts Erkenntnisse soweit einzubauen, wie ich es gern getan hätte.

[2] Die Inadäquatheit der Sender-Empfänger-Analogie für die begriffliche Fassung unserer Wahrheitserkenntnis ist am besten dargestellt von Gabriel Marcel, Le Mystère de l'Etre (Paris 1961).

[3] Vgl. E. Schillebeeckx, Christus, sacrament van de Godsontmoeting ([8]1965); Christus, Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960).

[4] Die Lehrbücher schieben häufig zwischen Fragesteller und Befragten noch eine dritte Partei ein, die Sekretärin oder das Dienstmädchen. Das hat die Wirkung, daß das moralische Unbehagen bei allen drei Teilen verringert wird. Unglücklicherweise aber können die meisten Menschen in solchen Situationen nicht auf den Dienst einer Sekretärin oder eines Dienstmädchens rechnen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

STANLEY KUTZ

Geboren am 4. Mai 1932 in Elrose (Kanada), Priester des Hl. Basilius, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Saskatchewan (Kanada), am St. Michael's College in Toronto und an der Universität München. Bachelor of arts, Doktor der Theologie (1962) ist er Assistenzprofessor und Sekretär der Theologischen Fakultät des St. Michael's College in Toronto. Er veröffentlichte den Beitrag: Conscience and Contraception in: Contraception and Holiness: the Catholic Predicament (1964) und ist Mitredaktor an: The Ecumenist.

Léonce Hamelin

Die Übertragungstechnik im Dienst der «Guten Sitten»

Die sozialen Kommunikationsmittel bilden ein dorniges Problem, das wieder und wieder Untersuchungen und Debatten hervorruft. Unaufhörlich verbreiten sie Werte, Ideologien und erwecken Sehnsüchte, zwischen denen zu wählen um so schwerer fällt, als der moralische Sinn der Völker abgestumpft ist. Gestern noch gehorchte die Gesamtheit der Menschen der Tradition. Jede Gesellschaft besaß eine Weltanschauung, die von Generation zu Generation weitergegeben wurde; jedes Volk hatte seine Kultur, die die Verhaltensweise der einzelnen in allen Lebensumständen vorsah. Eine solche Synthese ist heutzutage unmöglich. Die Menschen sind jetzt auf der Suche nach Werten, die sie ahnen, aber nicht definieren können.

Viel Gutes wurde von der Übertragungstechnik gesagt. Als aus der Güte des Schöpfers hervorgegangenes Hilfsmittel bringt sie der Welt eine unerreichte Möglichkeit der Information und Kultur, die alle Menschen bis in die entlegensten Gebiete erreicht. Daneben zeigt die Erfahrung die Gefahren eben dieser Instrumente. Die Kirche, die Christi Auftrag, die Heilsbotschaft zu verkünden, weiterführt, hat daher seit langem nachdrücklich gefordert, daß immer die moralische Ordnung zu respektieren sei: «Die Behörden, die sich mit gutem Recht um die Gesundheit der Bürger kümmern, haben die Pflicht, Gesetze zu erlassen und ernsthaft anzuwenden, um in Gerechtigkeit und Klarsicht die schweren Schädigungen der *guten Sitten* und des Fortschrittes der Gesellschaft zu verhüten, zu denen ein schlechter Gebrauch eben dieser Kommunikationsmittel führen würde.»[1]

Die «guten Sitten»: Hier haben wir einen lange Zeit abgedroschenen und unablässig wiederholten Begriff, bei dem man sich nicht allzusehr bei dem Sinn aufhielt, den er beinhalten könnte. Nirgendwo findet man eine offizielle Definition. Ebensowenig definieren die Juristen den zweifellos der Rechtssprache entlehnten Begriff.[2] In der umfangreichen Literatur über die Massenmedien, insbesondere das Kino, findet man ebenfalls nichts Präzises. Und während dieser ganzen Zeit neigt die heutige Welt mehr und mehr dem leichten Vergnügen zu; man macht sich frei von allem, was nach einer Einschränkung der Freiheit aussieht, und bleibt auf der Ebene einer sozialen Sittlichkeit, was das Problem nicht vereinfacht.

Was ist das nun, die «guten Sitten»? Es hat den Anschein, daß der Ausdruck dabei ist, eine klare Sinnentwicklung durchzumachen. Wir werden versuchen, sie im Stadium dreier verschiedener Auslegungen zu analysieren.

1. Traditionelle philosophische Interpretation

Die Pontifikaldokumente, selbst noch das Dekret Gaudium et Spes, setzen ohne jedweden möglichen Zweifel die «guten Sitten» mit der Naturmoral gleich. Vigilanti Cura, Miranda Prorsus und das Konzilsdekret Inter Mirifica (über die sozialen Kommunikationsmittel), um nur die wichtigsten zu zitieren, genügen als Beweis. Dieses letztere Dokument zum Beispiel verwendet unterschiedslos die Ausdrücke «Sittenordnung» (Nr. 6), «ethische Grundsätze» (Nr. 5), «Glaube und Sitten» (Nr. 10), «öffentliche Sitte» (Nr. 12). In ihrem Rundschreiben über die Sittlichkeit des Kinos vernachlässigen die italienischen Bischöfe diesen Begriff und verwenden dafür einen verständlicheren Ausdruck: Der Film soll «sich unter eine objektive Moralregel stellen, und diese Moralregel soll aus der Natur des Menschen selbst schöpfen».[3]

Ohne eine Definition des Begriffes zu geben, nehmen die Kommentatoren, zumindest die uns bekannten, eine Erklärung in Angriff, die ihn ebenfalls mit der natürlichen Moral gleichsetzt. So zählt Ludmann, als er von «guten Sitten» spricht, Tugenden auf wie Ordnung, Redlichkeit, Güte und Gerechtigkeit,[4] ein wenig in der Weise, wie Le

Senne vom Adel, der Treue, der Lauterkeit, der Fülle und der Seelenstärke als Ausstrahlungen des moralischen Wertes gesprochen hatte.[5] Das bürgerliche und das kanonische Recht beschränken die Anwendung des Begriffes ebenfalls auf die Imperative des Naturrechtes hinsichtlich der Ehrbarkeit, der Gerechtigkeit und Billigkeit.[6]

Der Ausgangspunkt einer solchen Identifizierung findet sich wenigstens zum Teil in der natürlichen Handlungsweise der Völker. Tatsächlich entdeckt man in jeder Gesellschaft eine Gesamtheit von unsystematischen Regeln, die in volkstümlicher Weise das Verhalten unter verschiedenen Lebensumständen bestimmen. Die «guten Sitten» werden so zu einem empirischen Begriff, der die Haltung eines anständigen Menschen bestimmt. Die Moral des anständigen Menschen, wir müßten sie eine einfache Sittlichkeit nennen, entspricht also einer Art zu leben, die sich, vor allen philosophischen Betrachtungen, aus der öffentlichen Meinung herleitet. Wenn die Kirche allerdings fordert, daß die «guten Sitten» geachtet werden, dann hat sie sicher nicht diese volkssoziologischen Verhaltensweisen im Blick; dies hieße Gewohnheiten kanonisieren, die vom Standpunkt der Moral her oft reformbedürftig sind. Zuerst einmal sind diese Verhaltensweisen nicht überall die gleichen und außerdem schwankt die Empfindlichkeit der Völker einigermaßen mit den Lebensaltern.[7]

Die philosophische Reflexion ihrerseits ist auf der Suche nach einem Naturbegriff, um danach eine diesem entsprechende Verhaltensregel auszuarbeiten. Aber was ist der Mensch? Will man diese Frage beantworten, dann muß man ihn unbedingt in der Gesamtheit seiner Realität betrachten und seiner Erfahrung einer bestimmten Wertordnung Rechnung tragen. Verwendet man konkrete Gegebenheiten, dann führen die philosophischen Betrachtungen zu einer Gesamtheit moralischer Dispositionen und höherer Werte, die den Naturbegriff begründen und gestatten, ihn aufzuhellen. Die «guten Sitten» werden dann bei Verhaltensweisen einer Gemeinschaft, welche die natürliche Moral definieren, zum Ausdruck der Natur.[8]

Dieser bei den Philosophen traditionelle Begriff[9] hat den Theologen als Annäherung bei der Ausarbeitung ihrer Moral gedient: «Es ist angebracht», so sagt Mgr. Delhaye, «daß die Christen sich mit dieser Moral befassen; sie ermöglicht ihnen den Dialog mit den Nicht-Christen und die Aufstellung einer gemeinsamen oder fast gemeinsamen Familienmoral, Sozialmoral und politischen Moral.»[10] Auch in der biblischen Moral wird die Präsenz der natürlichen Moral aufgezeigt, was die Aussage der Theologen bestätigt.[11] Es war also durchaus normal, daß die Pontifikaldokumente die «guten Sitten» mit jener von den Philosophen herausgearbeiteten und von den Theologen gebilligten Naturmoral gleichsetzten.

2. Zeitgenössische phänomenologische Interpretation

Der obenstehende Begriff hat es heute schwer, anerkannt zu werden, zumindest in dem Sinn von Wertbeständigkeit, den wir ihm lange Zeit beigelegt haben. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war die Kultur aufgebaut auf einem Begriff von der Natur, der fest genug war, um jede Generation mit einer Art sicherem Schutzwall zu umgeben. Nun haben seit etwa 1880 Wissenschaft, Technik und Philosophie nach und nach dieses beruhigende Bild abgebaut. Zuallererst bestreitet der Dynamismus eines Bergson die Rechte der Intelligenz und der Vernunft. Die Existentialphänomenologen geben den Gefügen der rationalen Erkenntnis den Rest. Der früheren Universalität der menschlichen Natur, im Abstrakten betrachtet, folgt die Untersuchung besonderer und zufälliger Situationen, die unser Verhalten bedingen.

Diesen Betrachtungen aufgeschlossen, haben sich die Theologen zuerst zögernd,[12] dann immer sicherer[13] dazu bereitgefunden, ihren Standort zu überprüfen. Die Kirche unterstützt jetzt diese neuen Ansichten. Wie die Philosophie, so war auch die Theologie immer auf der Suche nach einem universalen Menschen gewesen; wir müssen feststellen, daß man dieses abstrakte Wesen nirgends finden kann. «In unseren Tagen ist es noch schwieriger als früher, die Synthese zwischen den verschiedenen Disziplinen und Zweigen des Wissens zu vollziehen. Während nämlich die kulturellen Elemente an Masse und Verschiedenheit zunehmen, verringert sich zugleich für jeden Menschen die Fähigkeit, sie wahrzunehmen und untereinander in Einklang zu bringen, so daß das Bild des universalen Menschen mehr und mehr verblaßt. Dennoch ist jedem Menschen weiterhin die Pflicht auferlegt, die Integrität seiner Person zu wahren, in der die Werte der Intelligenz, des Willens, des Bewußtseins und der Brüderlichkeit vorherrschen, die alle ihren Grund im Schöpfergott haben und die auf wunderbare Weise in Christus geheilt und erhöht wurden.»[14]

Zwei Realitäten, deren Gesetze zu respektieren

sind, stehen sich in dieser Reflexionsarbeit ständig gegenüber. Einerseits kennt in der paulinischen Sicht jeder Mensch, wenn auch verworren, seine moralische Pflicht und neigt zu ihrer Erfüllung; dies konstituiert ihn zu einem verantwortlichen Wesen. Außerdem wird diese moralische Sicht, obwohl absolut und universal, historisch auf zufällige und provisorische Weise herausgearbeitet. Die manchmal beträchtlichen Moralunterschiede erklären sich also aus der Freiheit des Menschen hinsichtlich der Art und Weise, wie er seine natürliche moralische Schau und seine Verhaltensregel miteinander in Übereinstimmung bringt; eine Moral, welche die zwingende Kraft eines Instinkts hätte, wäre insofern keine «Moral» mehr, als sie nicht mehr auf der Freiheit des Menschen beruhte. Bei den Menschen ist die Art und Weise, wie sie das konkret Gute wahrnehmen, recht verschieden und hängt weitgehend von den Situationen und den sozial-kulturellen Milieus ab. Die konstanten Werte muß man aus diesen ganzen Gegebenheiten und auf schwierige Weise herausfinden. Und gerade weil die evidente Bestimmung in bezug darauf, was konkret das Gute ausmacht, im Menschen fehlt, sind die moralischen Werte Gegenstand einer ständigen Anpassung. Es ergibt sich also die zwingende Notwendigkeit, mit allen Menschen guten Willens einen wirklichen Dialog zu führen, der sich mit dem Rhythmus einer in Umwandlung begriffenen Welt weiterentwickelt. Von diesen Betrachtungen ausgehend wird eine neue Moral herausgearbeitet, deren Hauptmerkmale die Unabhängigkeit von jedem Determinismus und eine ausgeprägte Neigung zur Befreiung sind. Die Schwierigkeiten, die Geister nach einer solchen Moral zu bilden, sind schon vorauszusehen.[15]

Diesem Bemühen schließt sich derzeit die Kirche an. In unseren Tagen muß ein Theologe «evolutionär» sein,[16] das heißt, fähig einer echten Treue zur Botschaft Gottes und zugleich zur Würde der menschlichen Person und den von unserer Zeit entdeckten Werten. Selbst die Nicht-Christen haben mehr oder weniger tiefgehend teil an der Offenbarung. Deshalb sind die Formulierungen immer in einem gemeinsamen Bemühen kontinuierlicher Vertiefung zu überprüfen.

Von den Kommunikationsmitteln zu verlangen, daß sie die Garanten der «guten Sitten» sein sollen, heißt von ihnen fordern, «Instrumente zu sein im Dienst eines echten universalen Bewußtwerdens».[17] Was heißt das nun? Im unmittelbarsten Sinn, um den Pontifikaltexten wieder eine aktuelle Färbung zu geben, müßte man sagen, daß die «guten Sitten» gleichzusetzen sind mit jener neuen Naturmoral, die man soeben entdeckt. Es bleibt also noch das Problem der Ungenauigkeit des Begriffes. Um besser verstanden zu werden, lehnen es daher die Theologen ausdrücklich ab, *Moral* und *Sittenlehre* einander gleichzusetzen.[18] Für sie behält also der Begriff «gute Sitten» den Sinn einfacher Sittlichkeit, wie wir ihn weiter oben definiert haben.

Dennoch kann man die Schwierigkeiten, die eine solche Stellungnahme mit sich bringt, voraussehen. Für den Mann auf der Straße bedeutet der Ausdruck praktisch nichts mehr. Es werden darin die Werte, die konkret die Würde der menschlichen Person garantieren, nicht genügend präzisiert. Er braucht besser definierte Gegebenheiten.

3. Vorgeschlagene pastorale Interpretation

Welche Bedeutung soll man den «guten Sitten» beimessen, damit der Begriff unsere Zeitgenossen noch anspricht? Es wäre illusorisch, zu meinen, daß die moralische Autorität, welche die Kirche genießt, noch immer genügend Macht hat, um die Massenmedien zum Guten hinzuleiten; noch illusorischer wäre es zu glauben, es reichte aus, eine Verurteilung auszusprechen, und alle Welt ordne sich dann gefügig unter. Will man einen Einfluß ausüben, dann muß man es fertigbringen, mit den Verfechtern eben dieser Kommunikationsmittel einen Dialog zu führen.

Anhand verschiedener Feststellungen können wir die Eigenschaften freilegen, welche man zum Dialog und zur Sicherung der «guten Sitten» braucht. Wir sind hier also nicht auf der Suche nach einer Definition, sondern eher nach einer klugen Haltung, die sowohl für den Produzenten gültig ist, der sein Werk verwirklicht, als auch für den Verbraucher, der aufgerufen ist, darüber zu urteilen. Amédée Ayfre führt uns auf diesen Weg. Seine Untersuchung bezieht sich auf die Kunst und in besonderer Weise auf die kinematographische Kunst; sinngemäß geändert kann sie jedoch auf die modernen Kommunikationsmittel angewandt werden.[19]

Die erste Feststellung lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den kulturellen Wert der Mittel sozialer Kommunikation. Diese üben einen tiefreichenden Einfluß auf die sozialen Sitten aus; er wurde oft und gern analysiert.[20] Ebenso richtig ist es aber, wenn man sagt, daß sie vor allem und in erster Linie Zeugen des moralischen Niveaus der Völker sind.[21] Infolgedessen fordert die Wahrheit von ihnen, daß

die Tatsachen, die sie berichten, authentisch sind.

Die zweite Feststellung ergibt sich aus der ersten. Wenn die Verfechter dieser Techniken, um wahrheitsgetreu zu sein, auf Beschreibungen zurückgreifen müssen, die sich gegen die «guten Sitten» zu wenden scheinen, dann gebietet ihnen die Ehrlichkeit, dies mit dem ernsten Willen zu tun, der menschlichen Person den schuldigen Respekt entgegenzubringen.[22] Der ambivalente Gebrauch, den man von den Mitteln sozialer Kommunikation machen kann, ist nämlich allen bekannt. Für die einen bilden diese Kommunikationsmittel eine Handelsware, bei der es einzig und allein auf das Verhältnis Produkt-Verbrauch ankommt, das auf dem Gesetz von Angebot und Nachfrage beruht. Nur wenige sehen sie als Ausdrucksmittel der menschlichen Person an, mit allem, was das an Ehrfurcht und Forderungen mit sich bringt. Die Eliteklasse ist gewöhnlich stark in der Minderzahl.

Fügen wir letztlich noch hinzu, und dies ist unsere dritte Feststellung, daß ein Werk immer mehr oder weniger das Abbild seines Autors ist. Die absolute Objektivität existiert nicht; unweigerlich wird man hinter dem Wort, dem Bild oder dem Ton die Person wahrnehmen, die dies hervorgebracht hat. Der Ausdruck, er mag beschaffen sein, wie er will, ist Suggestionsträger. «Selbst die Nachrichtenprogramme oder die Photos von Paris-Match drängen schon den Geist zu einer gewissen Vorstellung des Ereignisses hin.»[23] Die Sorge des Gestalters muß also darauf gerichtet sein, die materielle Wirklichkeit zu überwinden, um ihr einen Sinn zu geben.

Von diesen Betrachtungen her ergeben sich drei Eigenschaften, deren die Gestaltungen bedürfen, um moralisch gültig zu sein: die Aufrichtigkeit, die Redlichkeit und die Echtheit. Zuerst die *Aufrichtigkeit:* «Das Werk ist in seiner Konstitution nur dann wahrhaft moralisch, wenn es aufrichtig die Persönlichkeit eines verantwortlichen Autors oder der verantwortlichen Autoren widerspiegelt.» Dann die *Redlichkeit*: «Es geht hier darum, das zu respektieren, wovon man spricht und diejenigen, zu denen man spricht.» Und letztlich die *Echtheit:* «Echt ist der Film (die Gestaltung), der zustande kommt durch die höchste Verbindung der Zeichen und des aus den Ideen zu entnehmenden Sinnes, dessen Wahrheit sich mit Evidenz aufdrängt. Unecht dagegen ist das Werk, das in Ermangelung der inneren Einheit seines Sinnes und seiner Form, seines Zweckes und seiner Mittel versucht, mehr zu scheinen, als es ist, oder wenig und schlecht als das erscheint, was es sein will.»[24]

Zweifellos ist es möglich, zu einer teilweisen Übereinstimmung über die verschiedenen Werte zu gelangen, anhand derer die «guten Sitten» definiert werden können; eine sichere Tatsache bleibt jedoch: die Ehrfurcht vor den Grundbegriffen, die wir soeben aufgezählt haben, sichert gleichzeitig die Ehrfurcht vor den «guten Sitten». «Wenn die Moral der Kunst als solcher nur ein Kapitel einer vollständigen menschlichen Moral bilden kann, dann besteht sie nicht nur darin, einige allgemeine Prinzipien auf einen Sonderfall anzuwenden, sondern sehr wohl darin, im zweifachen Licht der Werte und der Tatsachen eine Praxis herauszuarbeiten, die wirklich in die dieser abgegrenzten Welt eigenen Strukturen eingreift... Die moralische Bedeutung eines Werkes müßte zuerst um ihrer selbst willen freigelegt werden, unter Bezugnahme auf jene Werte, die wir als wesentlich erkannt haben: die Aufrichtigkeit, die Redlichkeit und die Echtheit.»[25]

Seit dem II. Vatikanum hat die Kirche in vielen Punkten, bei denen sich Schwierigkeiten ergeben, ihre Haltung geändert: anstatt zu verdammen, zu ächten, schlägt sie heute vor.[26] Warum sollten es ihr die Sittenrichter nicht nachtun? Warum schlagen sie nicht, anstatt die «guten Sitten» zu definieren und diejenigen zu verdammen, die ihren Definitionen nicht entsprechen, eine von der Klugheit diktierte Haltung vor? Dennoch wollen wir uns keine Illusionen machen! Die Umgestaltung der Massenmedien steht nicht unmittelbar bevor. Noch lange Zeit wird es Journalisten geben, die auf Popularität aus sind, Fernschreiber auf der Suche nach dem «Prozentsatz» und Filmleute auf der Jagd nach dem Dollar, und dies auf Kosten des Wahren, des Schönen und des Guten. Bewahren wir trotz enttäuschender Anzeichen die feste Hoffnung der Kirche, denn wir wissen, daß es nicht immer des Erfolges bedarf, um im Bemühen zu verharren.

[1] Dekret Inter Mirifica über die Mittel sozialer Kommunikation, Nr. 12.

[2] Vgl. A. Bride, Bonnes mœurs: Catholicisme II, 150–151.

[3] Veröffentlichung in Rom am 20. März 1961.

[4] R. Ludmann, Cinéma, foi et morale = Rencontres 46 (Paris 1956) 21.

[5] R. Le Senne, Traité de Morale générale (Paris 1949) 710–711.

[6] Vgl. A. Bride aaO.

[7] Vgl. J. Leclerc, Saisir la vie à pleines mains. Un traité de morale (Paris 1961) 170.

[8] Vgl. O. Lottin, Morale fondamentale = Bibliothèque de Théol. 1

(Tournai 1954) 110–111; vgl. auch: B. Häring, Das Gesetz Christi (Freiburg 1954).

9 Vgl. Ph. Delhaye, Permanence du droit naturel = Analecta Medeavalia Namurcensia 10 (Löwen, Lille, Montreal 1962).

10 aaO. 127.

11 Vgl. unter anderen: C. Spicq, Théologie morale du N. T. = Etudes Bibl. I (Paris 1965) 394ff; I. Husik, The Law of Nature, Hugo Grotius, and the Bible = Hebrew Union College Annual 2 (1925) 394 bis 417; A. N. Wilder, Equivalents of Natural Law in the Teaching of Jesus: The Journal of Religions 25 (1945) 125-135; K. Hamel, Loi naturelle et loi du Christ: Sc. Eccl. 10 (1958) 49–76; Ph. Delhaye aaO. 31ff, 115f; P. Grelot, Sens chrétien de l'A.T. (Paris 1962) 175ff.

12 Vgl. Ph. Delhaye aaO. 18: «Die Existentialisten haben nicht unbedingt unrecht, wenn sie gegen eine gewisse Auffassung von der menschlichen Natur protestieren, die sie von vornherein zu einer für die geschichtliche Entwicklung unempfindlichen Idee macht. Gewiß gibt es diese Natur wie eine gemeinsame Grundlage der Menschen, aber auf dieser Grundlage gibt es tausenderlei individuelle Variationen, denen man sogar in der Moral Rechnung tragen muß.»

13 Vgl. M. Oraison, Pour une morale de notre temps (Paris 1964) 37ff; I. Lepp, Die neue Moral (Würzburg 1964) 69–97; K. Rahner, Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1956) 327, Anm. 1: «Anders ausgedrückt: Wir denken die abstrakte Natur des Menschen immer unvermeidlich im Blick auf das Modell des Menschen, das uns die Erfahrung bietet. Der Mensch wird aber nie ganz ausgelernt haben bis zum Ende seiner Geschichte hinsichtlich der Frage, was Wesen und was bloß faktisches Modell an ihm ist. Die ganze Geistesgeschichte des Menschen ist Zeuge dafür. Denn darin erfährt er immer wieder neue Weisen seiner einen Wesensverwirklichung, die er apriorisch seinem Wesen nie hätte ableiten können. Und an der neuen Weise erlebt er aufs neue die Differenz zwischen Wesen und geschichtlich konkreter Verwirklichung, deren Synthese er vorher für mehr oder weniger unauflöslich gehalten hatte.»

14 Konstitution Gaudium et Spes über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 61.

15 Die Beklemmung, welche dieses Problem der Schulbildung hervorruft, findet ihren Niederschlag in mehreren zeitgenössischen Dokumenten. Sie bringen keine Ordnung in das Problem; zumindest können sie es erhellen. Vgl. Half our Future, A Report of the Central Advisory Council for Education (England), Her Majesty's Stationery Officer (1963); General Education in a Free Society, Report of the Harvard Committee: Harvard University Press (1962); General Education on School and College, A Committee Report by the Members of the Faculties of Andover, Lawrenceville, Harvard, Princeton and Yale: Harvard University Press (1964); Development of Moral and Spiritual Value through the Curriculum of California High Schools, California State Department of Education (1952) und Moral and Spiritual Values in Education, Los Angeles City School publication, n. 580 (durchgesehene Ausgabe 1954); Programmes et instructions commentées, Enseignement élémentaire (hrsg. von Lebattre und Vernay) (Paris 1962); Rapport de la Commission Royale d'enquête sur l'enseignement dans la Province de Québec III: Zweiter Teil des Berichtes (Quebec 1964) 205–233.

16 I. Lepp (aaO. 77) schreibt «revolutionär», aber er erklärt, welchen Sinn er dem Begriff gibt: «So verstanden, ist jede echte Moral notwendig *revolutionär*, wobei man *Revolution* selbstverständlich dialektisch verstehen muß, das heißt ihre Bedeutung nicht im Umsturz und in der Zerstörung dessen, was ist, erblicken darf, sondern in der Neuschaffung dessen, was sein soll.»

17 aaO. 86.

18 aaO. 80: «Wenn wir den Begriff einer statischen und unwandelbaren menschlichen Natur ablehnen..., so neigen wir deshalb noch keineswegs den Theorien der soziologischen Schule zu, die Moral und Sittenlehre identifiziert. Die Sittenlehre... kann nur die Sitten einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Epoche registrieren. J. Leclerc seinerseits lehnt es ab, Moral und Sittenlehre zu vermengen (aaO. 170–172), bei ihm aber sind *Sittenlehre* und *Morallehre* zwei Ausdrücke, welche dieselbe Realität meinen: «Diese neue Lebensart wird man *Sittenlehre* oder *Morallehre* nennen, die Neuheit der Worte und Methoden aber darf uns nicht über die Neuheit des Denkens täuschen. Es handelt sich einfach um die alte Moral des anständigen Menschen, die mit einem Apparat wissenschaftlicher Beobachtung dargelegt wird, an den die früheren Generationen nicht dachten» (S. 158). Er wird dann diese Sittengeschichte mit der Naturmoral gleichsetzen (S. 159). Zur Klärung des Problems ist zu bemerken, daß es bei der Frage Moral vier Stufen gibt: die *Sittlichkeit:* einfache Volksmoral (gut ist, was sich gehört); die *Sittengeschichte:* soziologische Moral (Systematisierung der Volksmoral); die *Naturmoral:* Moralphilosophie (allgemeine, in Entwicklung begriffene Moral); die *übernatürliche Moral:* Moraltheologie (Gesetz Christi). Die ersten drei Realitäten können unter den Begriff gute Sitten fallen.

19 A. Ayfre, Conversion aux images? = 7e art 39 (Paris 1964). Leider wird dieser Gegenstand von den meisten Autoren der vielfältigen Literatur über das Kino nur gestreift. Aus den bekannteren Werken: C. Ford, Le cinéma au service de la foi = Présences (Paris 1953); R. Ludmann, Cinéma, foi et morale = Rencontres 46 (Paris 1956); Cinéma, Télévision et Pastorale = Recherches pastorales 7 (Paris 1964); B. Häring aaO.; A. Fournel, Le jugement moral et le cinéma: Lumière et Vie 10 (1961) 69–84.

20 Der Einfluß der Übertragungstechnik wurde viel kommentiert. Man hat physische und psychologische Gründe herausgestellt, welche den Bann des Kinos z. B. erklären können, aber es ist vielleicht noch nicht gelungen, die Zonen dieser Beeinflussung abzugrenzen. Vgl. A. Gemelli, Cinéma et psychologie: Rev. Intern. du Cinéma 2 (1950) 32ff; Cinéma, Télévision et Pastorale 73–75.

21 Vgl. Cinéma, Télévision et Pastorale 27–28; R. Ludmann aaO. 17–18; Konst. Gaudium et Spes, Nr. 61–62: «Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung. Denn sie bemühen sich um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden...» (Nr. 62).

22 Das Thema ist oft aufgenommen worden. Das Dekret Inter Mirifica faßt die Problemstellung zusammen: «Zum Dritten: Die Schilderung, Beschreibung oder Darstellung des sittlich Bösen kann gewiß auch mit den sozialen Kommunikationsmitteln zur besseren Erkenntnis und Ergründung des Menschen beitragen. Sie kann die Erhabenheit des Wahren und Guten offenbaren und dabei besonders wirksame dramatische Effekte erzielen. Doch auch sie muß sich den ethischen Forderungen unterordnen, wenn sie nicht eher Schaden als Nutzen stiften will, vor allem bei Themen, deren Behandlung eine gewisse Zurückhaltung gebietet oder die im erbsündlich belasteten Menschen leicht niedrige Instinkte wecken.» (Nr. 7).

23 A. Ayfre aaO. 12.

24 aaO. 192–193. Man erblicke hierin nicht eine Verurteilung der Arbeit des katholischen Filmdienstes. Er hat seine Aufgabe: die Aufgabe, die Gewissen zu unterrichten. Sein Wirken wird aber nur insoweit wirksam sein, als er sich von der klugen Haltung leiten läßt, die wir zu definieren versuchen.

25 aaO. 198–199.

26 Vgl. Konstitution Gaudium et Spes, Nr. 47.

Übersetzt von Margarete Meixner

LÉONCE HAMELIN

Geboren am 4. Dezember 1920 in Narcisse (Kanada), Franziskaner, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte am S. Antonio in Rom und doktorierte 1948 in Moraltheologie. Er ist Professor an der Universität Montreal und Direktor der Zeitschrift: La vie des communautés religieuses. Er veröffentlichte 1962: Un traité de morale économique au XIVème siècle.

Coenrad von Ouwerkerk

Säkularität und christliche Ethik

Typen und Symptome

Um das Stichwort Säkularität wollen wir in diesem Bulletin einige Tendenzen gruppieren, die im Augenblick, ausdrücklich oder unvermerkt, Einfluß auf die christliche Ethik haben. Säkularität ist ein Modewort und hat mit allen Erscheinungen dieser Art gemeinsam, daß es unverkennbar ein bestimmtes Lebensgefühl wiedergibt, aber anderseits auch eine gewisse Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit hat, die es untunlich machen, von einer scharf umschreibenden Definition auszugehen.[1] Säkularität und Säkularisierung weisen auf den Prozeß (und die Aufgabe) hin, innerhalb des Glaubens Mensch und Welt mit ihren eigenen Werten ernst zu nehmen; sie können aber auch die Bedeutung einer Ablehnung jeglicher Transzendenz zu Gott hin haben und folglich die Ablehnung jeglicher Gegenwart Gottes im menschlichen Dasein und einer unmittelbaren Beziehung zu Gott bedeuten. Daneben begegnen wir innerhalb der Theologie allerlei Meinungen und Tendenzen, die sich als säkulär* anbieten und als solche durch einen gemeinsamen Zug charakterisiert werden: Sie alle wollen fertig werden mit der Lage des Christen in der Welt von heute.

Angesichts der Vieldeutigkeit des Wortes Säkularität und der Vielgestaltigkeit der Tendenzen, die diesen Namen tragen, wollen wir von einer sachlichen Darstellung der verschiedenen Bewegungen innerhalb der heutigen säkulären theologischen Ethik ausgehen und so die variierende Bedeutung des Wortes und die dahinter wirkende Mentalität erhellen.

* Der Übersetzer wählt das Wort «säkulär», weil das Wort «säkular» – das sich eigentlich zuerst anböte – bereits durch andere Bedeutungen gefüllt ist.

Wir sehen ab von einer chronologischen Darstellung der verschiedenen Etappen, in denen die Säkularität innerhalb der christlichen Ethik sich angemeldet hat und aufgetreten ist, weil die Anfänge dieser Bewegung nur schwer aufzufinden sind und die verschiedenen Phasen oft einander zeitlich überschneiden. Wir haben auch nicht die Absicht, in diesem Bulletin einen Bericht über alle Publikationen zu geben, die sich auf dieses Thema beziehen. In unsren Möglichkeiten und in unsrer Bewegungsfreiheit durch die beschränkte Zugänglichkeit der Literatur gehindert und wegen der unübersichtlichen Mannigfaltigkeit der Probleme, die mit dieser «Säkularität» zusammenhängen, bescheiden wir uns damit, einige Typen und Symptome zu beschreiben, in der Hoffnung, daß so trotzdem noch ein gewisses Bild davon entsteht, was sich auf diesem Gebiet in der christlichen Ethik abspielt. Dabei werden vor allem reformatorische Stimmen zu Wort kommen: eine Folge der Tatsache, daß gerade in der reformatorischen Literatur das Phänomen der Säkularität innerhalb der christlichen Ethik ausdrücklicher und häufiger zur Sprache kommt. Im katholischen Denken ist eine gewisse säkuläre Mentalität unverkennbar vorhanden, sie spricht sich aber schriftlich nicht so klar aus, sondern zeigt sich mehr in Gespräch und mündlicher Diskussion.

1. Konfrontation der katholischen Moraltheologie mit dem Phänomen der Säkularität

Die Zeit liegt noch nicht so weit zurück, daß sich katholische Moraltheologen einer zu philosophischen und profanen Tendenz der Moraltheologie widersetzten und für eine ausgesprochen theologi-

sche und vor allem christologische Moral eintraten.[2] Christologische Neuorientierung ist lediglich ein einziger Aspekt und eine einzige Phase in der ganzen Erneuerung der Moraltheologie nach dem Kriege,[3] aber sie war sicherlich darin die markanteste und einflußreichste Eigenart. Eine erste bewußte Begegnung mit den Wissenschaften vom Menschen kommt zustande, das Interesse für die «réalités terrestres» bricht sich unbefangen Bahn, aber gleichzeitig (wir wollen darin keinen Widerspruch und keine Inkonsequenz sehen) tritt man unumwunden für die theologische Bindung und den eigengearteten christlichen Inhalt der Moraltheologie ein. Für diese Autoren ist der christliche Charakter des ethischen Lebens auch inhaltlich klar zu beschreiben; er ist der selbstverständliche Ausgangspunkt jeder Normsetzung. Das Christliche ist das Selbstverständliche, das Weltliche das Problematische; eine Gnadenmoral wird einer natürlichen, naturrechtlichen Ethik gegenübergestellt, und das manchmal mit solcher Einseitigkeit und Neigung zum Supranaturalismus, daß sich Buys in den vierziger Jahren zur Warnung vor einem «evangelischen Puritanismus» in der katholischen Moraltheologie berechtigt sah.[4] Wir wollen hier nicht den (u.E. in jeder Hinsicht berechtigten) Versuch verurteilen, eine christologische Morallehre aufzubauen, sondern lediglich auf den Optimismus und den problemlosen Charakter vieler dieser Versuche hinweisen, um sichtbar zu machen, wie sehr sich seitdem das Denkklima, auch in der katholischen Morallehre, geändert hat: Heute ist in Lehre und Praxis für viele gerade der Platz Christi in der Morallehre ein echtes Problem geworden. Wir wollen hier nun einige Fragen formulieren, die man regelmäßig hört: Was bedeutet Christus als Ursache des Heils, wenn es um die Ordnung eines Daseins in der Welt geht? Inwiefern normiert das christliche Gesetz, wie es uns in der kirchlichen Tradition überliefert ist, inhaltlich das weltliche Leben? Wie kann man auf das Evangelium zurückgreifen, wenn man vor so komplizierten und «irdischen» Problemen steht, als da sind: das Problem von Krieg und Friede, das Rassenproblem, das Problem der Weltbevölkerung? Die Fragen sind nicht neu, neu aber ist die Unzufriedenheit mit einer zu leichtfertigen Berufung auf Frohbotschaft, Bergpredigt, Nächstenliebe, mit einem Wort: auf Glaube und Evangelium. Vielleicht würden all diese Fragen heute nicht so scharf gestellt, wenn in der Moraltheologie der Nachkriegszeit das christliche Erwachen nicht so ausdrücklich und leidenschaftlich proklamiert worden wäre; man könnte vielleicht sagen: Was damals als befreiende *Botschaft* an die Moral weitergegeben wurde, wird jetzt in zweiter Instanz näher untersucht und kritisch befragt. So dürfte man, bei aller Mentalitätsverschiebung, trotzdem von einer geradlinigen Entwicklung sprechen.

Und doch möchten wir auch weiterhin von einer wirklichen Blickverschiebung, aber auch einer Verschiebung der Problematik reden, die in der Moraltheologie nach dem Kriege geschehen ist, und diese Verschiebung scheint uns (unter andrem) durch eine fast schockartige Konfrontation mit dem Problem der Säkularität verursacht zu sein, wenn das Wort auch erst viel später aufgetaucht ist. In drei Vorgängen oder – wenn man so will – in drei Erscheinungen hat sich die Säkularität innerhalb oder bei der katholischen Moraltheologie angemeldet: in der Situationsethik, in den Weltproblemen von Krieg und Frieden sowie der Bevölkerungspolitik (einschließlich Geburtenbeschränkung) und in dem Lehrsystem über Kirche und Welt, das mit der pastoralen Konstitution «Gaudium et Spes» einen vorläufigen Abschluß fand. Wir wollen hier nur kurz andeuten, wie diese Vorgänge in der Moraltheologie eine Unruhe hervorgerufen haben, die eindeutig mit der Frage der Säkularität zu tun hat.

Man kann natürlich die *Situationsethik*[5] als ein neues *inhaltliches* Problem sehen, vor das die Moraltheologie gestellt wurde, also als eine der vielen Teilfragen; man kann auch behaupten, daß es bei der Situationsethik vor allem um eine philosophisch-ethische Frage geht. Man unterschätzt dann aber das Problem, um das es geht; allein schon die Tatsache, daß sich die Situationsethik bis heute geradezu aufdringlich als Frage immer aufs neue wiederholt und im Zusammenhang einer säkulären Ethik wieder sehr in den Vordergrund tritt (vgl. z.B. J. Robinson und J. Fletscher[6]), gibt zu denken. Wenn wir alle Randfragen beiseite lassen und als Kernproblem der Situationsethik annehmen: Wie kann ich in dieser Welt Gottes Willen erkennen? – dann treten sogleich einige Kategorien in den Vordergrund, mit denen seitdem auch die katholische Moraltheologie gerungen hat, ohne bis heute eine Antwort gefunden zu haben: Kategorien, die als Aspekte des Problems der Säkularität von seiten der gläubigen Betrachtung auftreten. In der Situationsethik ist die Gegenwart Gottes durch Jesus Christus in der Welt von heute sowie die Frage nach dem Wirklichkeitscharakter der Leitung

durch den Geist zur Diskussion gestellt; Situationsethik verlangt Berücksichtigung der geschichtlichen Gebundenheit des menschlichen Daseins und des Sinns einer Moral aus dem Evangelium in einer völlig veränderten Weltsituation, wobei auch die Unübersichtlichkeit und Kompliziertheit der heutigen Welt sowie die Mündigkeit des Menschen gegenüber Mächten und Kräften «höherer Ordnung» der Radikalität und Autorität der aus dem Evangelium stammenden und kirchlichen moralischen Botschaft gegenübergestellt werden. Auf dem Spiel steht die Möglichkeit eines heiligen Lebens in einer sündigen Welt und damit die Bedeutung von Kraft und Gnade auch für Grenzsituationen und trotz menschlicher Kompromisse. Nicht nur innerhalb der reformatorischen, sondern auch innerhalb der katholischen Ethik stellt die Situationsethik theologische Fragen, die alle mit der Glaubenssituation des Christen in der Welt zusammenhängen.[7]

Die Kriegsproblematik und das Weltbevölkerungsproblem haben die Moraltheologie auf ganz besondere Weise dem Problem der Säkularität gegenübergestellt. Auch hier geht es nicht bloß um die Lösung *inhaltlicher* Fragen, sondern um Zugang und Erfassung. Natürlich erwartet niemand vom Evangelium konkrete Imperative für die Entscheidungen der Politiker und Planwirtschaftler,[8] aber vor dem Hintergrund dieser Reserve bleibt für viele doch die Unsicherheit lebendig, inwiefern (und wie) der Gläubige das Heil in Bezirken verwirklichen kann, wo die Welt offenbar ihren eigenen Lauf nimmt. Wenn wir das Ringen der christlichen Kirchen sehen, wenigstens die Richtung in den Problemen zu weisen, wird uns klarer, daß zunächst vielleicht unmißverständlich die Frage gestellt wird, woher und aus welchen Quellen die Kirche ihr Wissen von der Gestalt hat, die die Welt annehmen soll, wenn sie (die Welt) dem Reich Gottes wenigstens nicht Abbruch tun will. Der Zweifel am Mitbestimmungsrecht der kirchlichen Lehrautorität in Sachen der Ehemoral ist nur ein Symptom für eine tiefer liegende Unsicherheit, die sich auf den Zusammenhang einer eigenständigen Welt mit eigenen Strukturen und aus sich selbst verständlichen Werten und Zielen mit dem Heil bezieht, das doch in und nicht außerhalb dieser Welt verwirklicht werden soll. Härter denn je meldet sich in diesem Fragenkomplex die Schwierigkeit an, Glaube und Welt in Übereinstimmung zu bringen, und damit stehen wir mitten in der heutigen Problematik der Säkularität als theologischem Problem. Müssen wir z. B. die Kriegsethik von theologischen Voraussetzungen befreien, müssen wir sie «enttheologisieren»[9] und also säkularisieren, um eine adäquate, sachgerechte Lösung zu finden? Ist, um ein anderes Beispiel zu nennen, Gottes Offenbarung so weltnah (auch erkenntnismäßig), daß von ihr aus Licht auf die irdische Wirklichkeit von Ehe und Geburtenregelung fällt? Fragen, die mit der gläubigen Sicht auf die Welt zu tun haben, aber darum auch mit dem theologischen Status der christlichen Ethik.

Die Frage nach der Beziehung der Kirche zur Welt ist als theologische Theorie schon ein ehrwürdiges Traditionsgut, aber jetzt ist sie offensichtlich zu einer Lebensfrage geworden, auch innerhalb der katholischen Theologie. Unmittelbar vor dem zweiten Weltkrieg und kurz danach wurde viel über die «Weltverantwortung» des Christen geschrieben,[10] aber die Welt wurde von einer Kirche her begriffen, die theologisch und bezüglich des Glaubens *in possessione* stand, also die Überzeugung hatte, daß sie selber noch im vorteilhaften Status des Besitzers war. Der Weg der Kirche zur Welt war offensichtlich, und es kam darauf an, die Christen einer klaren Aufgabe bewußt zu machen. Seitdem hat für jeden, der Augen und Ohren hat, eine Verschiebung stattgefunden, die in der Konstitution «Gaudium et Spes» deutlich zu erkennen ist.[11] Die Eigenständigkeit der Welt wird anerkannt und der Glaube wieder als Glaube aufgefaßt, der einerseits vom Unsichtbaren lebt und sich anderseits inmitten der selbstverständlichen und greifbaren Werte dieser Welt bewegt, die – und das wird schärfer erfaßt als vielleicht je zuvor – wirklich eigenen Sinn, eigene Werte, eigene Normen hat. Man hat den Eindruck, daß uns eine einfache und einsichtige Übereinstimmung von Glaube (Heil) und Welt abgenommen wurde und der Erkenntnis Platz macht, daß zwischen beiden ein Spannungsverhältnis besteht, das nicht nur auf aszetischem Gebiet liegt oder in Ausdrücken von Sünde und menschlichem Unglauben wiederzugeben wäre. Im Folgenden wird sich ergeben, daß dies alles u. a. in dem dunklen Wort Säkularität zusammengefaßt wird. Man kann der heutigen Morallehre sicherlich nicht vorwerfen, daß sie für unsre moderne Welt kein Auge habe (schon die Publikationen, die sich mit Arbeit und Technik beschäftigen, beweisen das Gegenteil), aber hier ist wiederum nicht nur die Rede von einer Konfrontation mit neuen (und den so und so vielten) inhaltlichen Problemen, sondern mit einem Strukturproblem des christlichen Le-

bens in der Welt. Und dann ist es nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, die Moraltheologie fühle sich im Augenblick noch nicht in der Lage, mit dieser Welt ins reine zu kommen. Wie ein Unterstrom vieler konkreter Probleme hat sich die Welt unabweisbar der Moral präsentiert, und das ist wie ein Schock angekommen.[12] Im weiteren Verlauf dieses Bulletins wollen wir diese Konfrontation von christlicher Ethik und Welt anschaulich machen.

2. Theonomie gegen Heteronomie

Mehr als andere «radikale» Theologen hat Robinson einen Blick für den ethischen Aspekt der säkulären Theologie. Man kann sogar sagen, seine pastoralen Interessen und Sorgen machen ihn für praktische Lebensprobleme empfindsamer als für dogmatische Theorien. Mit Recht wurde denn auch bemerkt, daß man die berühmte Schrift «Gott ist anders» (Honest to God)[13] eigentlich von hinten nach vorn lesen sollte, indem man mit dem Kapitel «Die neue Moral» beginnt.[14] Die andern Kapitel sind der Versuch, die christliche Situationsethik Robinsons mit dogmatischen Gedanken zu unterbauen. Bei Robinson darf man nicht von der Abwesenheit Gottes oder vom Tod Gottes reden, sondern bei ihm ist es der Abschied vom supranaturalistischen Gottesbild, von einem Gott über und außerhalb der Welt. Daß es dabei nicht nur um Bilder und Worte geht, sondern um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Beziehung zu Gott, ist in der Diskussion um Robinson klar geworden.[15] Uns interessieren die Konsequenzen aus einem gewandelten Gottesbild für die christliche Ethik. Robinson setzt sich von einer supranaturalistischen Ethik ab, in der Gut und Böse in Geboten und Gesetzen festgelegt sind, die aus Gott abgeleitet werden. In solcher Sehweise wird den ethischen Normen eine Absolutheit zuerkannt, durch die bestimmte Taten immer verkehrt und immer Sünde sind.[16] Hinter dem Vorhang allerlei empirischer Verhaltensweisen innerhalb der Welt (z. B. des konkreten Verhältnisses zwischen Verheirateten) liegt eine Welt sogenannter absoluter Wirklichkeiten verborgen, die ihre Geltung behalten, auch wenn die erfahrenen Verhältnisse ihren innerweltlichen Sinn und Wert verloren haben (die Ehe bleibt unauflöslich, auch wenn das Verhältnis zwischen den Partnern menschlich zerbrochen und sinnlos geworden ist). Nach Robinson laufen in dieser Auffassung zwei Gedankengänge durcheinander: eine Art Metaphysik vorwissenschaftlicher Zeit und eine Theologie, die einen unmittelbaren Zusammenhang legen zu können meint zwischen Gottes Willen und den wandelbaren Verhaltensmodellen und Werten des Menschen in der Welt.[17] Von daher kommt die traditionelle Ethik zu einer legalistischen Interpretation der Bergpredigt, so daß der beispielhafte und prophetische Charakter der Bergpredigt verkannt wird. Diese Ethik nennt Robinson heteronom, weil sie ihre Norm von «außerhalb» entlehnt: Ihre Kraft ist die Akzentuierung absoluter, objektiver moralischer Werte, die jeden Relativismus innerhalb des Ethischen ausschließen; ihre Schwäche aber ist, daß sie das Fundament für die Richtigkeit ihrer Normen nicht in der Wirklichkeit und der Situation selber, sondern in einem Gott draußen sucht, der unglaubhaft geworden ist.[18] Diese Zurückweisung einer heteronomen Moral bedeutet für Robinson nicht Rückfall in eine autonome Moral à la Kant; es gibt eine dritte Möglichkeit, nämlich eine theonome Ethik, die das Transzendente nicht aus dem Menschen herausverlegt, sondern in die konkrete Beziehung zwischen den Menschen. In der Tiefe der einzigartigen Beziehung zwischen den Menschen, die gemäß ihrer Eigenbedeutung und ihrem eigenen Wert beurteilt werden muß, findet der Mensch das Heilige und absolut Unbedingte, dem er Gehör schenken soll. «Für den Christen heißt dies, die unbedingte Liebe Jesu Christi, des ‚Menschen für andere', als den letzten Grund unseres Seins, dem wir so begegnen, und als die Grundlage jeder Beziehung und jeder Entscheidung zu erkennen.»[19] Demnach gibt es nur eine einzige absolute Norm: die Liebe – nichts ist vorgeschrieben als die Liebe, die in jeder Situation ihre eigene Gestalt und Entscheidung finden muß, ohne Berufung auf inhaltlich vorgegebene absolute Normen.

In einer späteren Schrift «Christian Morals today»[20] versuchte Robinson diese Situationsethik näher zu charakterisieren und gegen den Vorwurf des Relativismus und Libertinismus zu verteidigen. Aus dieser Vortragsreihe wird klar, wie praktisch und pastoral die ganze Theorie Robinsons eingestellt ist: In drei Polaritäten (fixity and freedom, law and love, authority and experience) versucht er diese Ethik zu beschreiben, indem er den Akzent der traditionellen Morallehre im ersten Terminus des Begriffspaars wiederzufinden sucht, diesen aber gleichzeitig neu interpretiert. Festigkeit, Gesetz und Autorität beziehen sich nicht auf eine Art von absolutem Inhalt der Normen, sondern auf die Ab-

sicht und Richtung der Normen, und das ist die Liebe. Für viele war es eine Enttäuschung, daß Robinson nach seinen gewichtigen und revolutionär anmutenden dogmatischen Ausgangspunkten zu einer Situationsethik kommt, die nicht einmal als neue Variante der schon lange bestehenden Formen von Situationsethik angesehen werden kann. Auch wurde klar, daß bei Robinson bestimmte philosophische Mißverständnisse und Vorurteile eine Rolle spielen, die sich vielleicht gerade bei theologischen Ausgangspunkten bemerkbar machen. Trotzdem meinen wir, daß Robinson der traditionellen christlichen Ethik (auch der katholischen Moraltheologie) echte (und zwar ausgesprochen theologische) Fragen gestellt hat – wenn auch vielleicht in unglücklicher und wenig tiefsinniger Formulierung.

Bei Robinson tritt nämlich schon die Frage auf (der wir noch in manchen Varianten begegnen werden): Welchen Halt gibt mir Gottes Wille für mein ethisches Handeln in der Welt? Die Beziehung zu Gottes Willen wird in der Ethik problematisch, aber damit auch die Verbundenheit mit Gott im weltlichen Handeln. Die Antwort auf diese Frage lautet bei Robinson: Die Liebe zum Nächsten; aber man darf dabei nicht vergessen, daß das bei ihm eine Antwort des Glaubens ist.[21] Der Glaube an Jesus Christus macht der Liebe den Weg in die Welt frei, und mit ihr der Beziehung zu Gott. Für Robinson ist damit das inhaltliche Problem der Ethik nicht unmittelbar gelöst, denn die Liebe liefert keine gebrauchsfertigen Normen; der Inhalt des Handelns muß eigentlich aus der «Erfahrung», aus der empirischen Wirklichkeit der innerweltlichen Beziehungen selber abgeleitet werden, bei der die Liebe allerdings Richtschnur und Perspektive ist. Bei Robinson klingt schon das Thema von der Mündigkeit des Menschen an, der seinen Weg in der Welt selber suchen muß und dabei «glaubt», daß er bei Gott ist. Der Abschied von einer heteronomen Ethik bedeutet für Robinson nicht auch Abschied von Gott, wohl aber Abschied von einer selbstverständlichen Gottesnähe und einer selbstverständlichen Berufung auf seinen Willen angesichts der Ordnungen dieser Welt.

Daß diese Frage nach der Bedeutung der Kategorien «Wille Gottes», «Gesetz Gottes» offenbar ein echtes Problem aufreißt, welches den modernen Menschen beschäftigt, und daß eine gewisse Tendenz zur «Säkularisierung» dieser Bedeutung anscheinend auch außerhalb der Theologie auftritt, kann man an der These von Ricœur illustrieren, der in einem markanten Aufsatz meint, von einer Entmythologisierung der gangbaren religiösen Vorstellungen innerhalb der Ethik sprechen zu müssen.[22] Ricœur ist der Ansicht, das Ethische solle man das Ethische bleiben lassen, und man sollte nicht den Versuch unternehmen, den ethischen Wert bis in den Himmel zu projizieren. Wenn zwischen Religion und Ethik ein Zusammenhang hergestellt werden solle, dann nicht auf dem Weg über die Vorstellung von einem sogenannten Gebot oder Willen Gottes,[23] die sozusagen das Fundament der Ethik sein sollten. Der Wille Gottes (und das bedeutet sein Heilswille) klingt an die Grenzen der Ethik nur als Kerygma, das nicht auf einen mythischen Beginn eines im Anfang gegebenen Schöpfungsbefehls Gottes verweist, sondern auf das historische Faktum der Auserwählung in Jesus Christus. Nur durch ein Kerygma, also auf dem Weg über den Glauben, kommt die Ethik der innerweltlichen Beziehungen in Kontakt mit Gott: Weltlicher Auftrag wird umgedeutet zum Heil.

In diesem Gedankengang von Ricœur, den wir hier nur summarisch und unvollständig wiedergeben können, klingt das reformatorische Thema von Gesetz und Gnade durch; aber auffallend ist, daß man heute auch bei katholischen Ethikern ähnliche Gedanken findet. Wenn Arntz[24] (und in etwa auch Kwant[25] für eine Enttheologisierung ethischer weltlicher Probleme plädiert (wie z. B. beim Problem von Krieg und Frieden), dann meint er nicht nur, daß aus der historischen Offenbarung keine Argumente und Normen für bestimmte Verhaltensweisen oder menschliche Entscheidungen abzuleiten sind, sondern auch grundsätzlich, daß der Mensch für das Ethische nur auf die Welt verwiesen werden kann und darf, zu der der Gläubige genauso gehört wie der Nichtgläubige. Gott wirkt nicht direkt oder eindeutig in jedweder ethischen Lösung. Der Glaube (und also die Theologie) bewegt sich auf anderem Niveau, nämlich auf dem der letzten Sinngebung des Lebens, die das menschliche Verhalten nicht unmittelbar motiviert oder normativ erhellt.

Eine erste Charakteristik oder Richtung der Säkularität tritt also hervor: Die Beziehung Gottes zum ethischen Handeln ist für den modernen Menschen von der Welt her nicht mehr klar oder selbstverständlich; die Welt schließt sich ethisch durch sich selber auf. Nur der Glaube kann Gott und Ethik in Beziehung setzen; aber diese Beziehung liegt dann mehr auf dem Niveau einer Neuinterpretation

des Lebens als Heil, als auf dem neuer Motive oder anderer Normen.

3. Ethik einer mündigen Welt

Wir haben in diesem Bulletin Robinson vorangestellt, weil er eine schon lange vorhandene Tendenz zusammenfaßte, so daß sie für viele zugänglich wurde und so den Gang der säkulären Theologie ungestümer und schneller machte. Wir greifen nun zurück auf die Gestalt Bonhoeffers, der zweifellos am Anfang der säkulären Theologie steht, wie sie sich in den letzten Jahren entwickelt hat, wenn ihm auch große Namen wie die von Tillich, Bultmann, Ebeling und Fuchs vorausgingen. Für die christliche säkuläre Ethik ist er eine zentrale Gestalt.

Bonhoeffer ist ein ausgesprochener Ethiker; ein umfangreiches ethisches Werk ist unter seinem Namen erschienen, aber wir beschränken uns hier auf die Angabe einiger Themen, die erst in seinen letzten Gefängnisbriefen[26] klar hervortraten, obwohl auch da Verbindungslinien zu seinem früheren Werk zu entdecken sind. In kurzen, manchmal vagen und rätselhaften, aber anregenden Briefnotizen hat er eine Vision entworfen, die das Problem einer säkulären christlichen Ethik scharf stellt und die in allerlei Interpretationen bei späteren Autoren weitergewirkt hat.

Das Grundthema in Bonhoeffers Gefängnisbriefen ist der mündige Mensch, der ein weltlicher Mensch ist. In dieser Idee vom mündigen Menschen spielen mehrere zusammenhängende Motive und Charakteristiken mit. Zunächst ist der mündige Mensch ein areligiöser Mensch, der entdeckt hat, daß er Gott als sogenannte transzendente Lösung für die Nöte und Unbegreiflichkeiten des Lebens nicht nötig hat. Der moderne Mensch hat mit Recht Abschied genommen von dem «Deus ex machina» der Religion, der für alle menschlichen Defekte und Mängel eine Zuflucht außerhalb und über der Welt war. Dieser Abschied von einem Gott auf der anderen Seite der Welt oder über der Welt ist aber gleichbedeutend mit dem Abschied von einer Art überweltlichem Heil, das etwa verwirklicht werden müßte in geistlicher Innigkeit oder einem fernen, späteren Einstmals. Diese religiösen Auffassungen von Gott und Heil sind dem Evangelium fremd. Das Evangelium zeigt uns einen Gott, der «mitten im Leben jenseitig ist»; ihm geht es nicht um das Jenseits, sondern um die Welt. «Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium für diese Welt da sein...»[27] Darum bringt uns das Evangelium ein «geschichtliches Heil», aus dem eine Flucht in das Ewige nicht möglich ist. «Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden.»[28]

Ein Heil in der Welt, diesseits der Ewigkeit, weltlich; dies bedeutet auch, daß der ganze Mensch vom Evangelium angesprochen wird, nicht nur (wie das traditionelle Christentum das meistens tat) in seinen Nöten, sondern auch in seiner Größe, in seiner Freude, in seinen weltlichen Leistungen. Das Evangelium läßt die Welt deshalb in ihrem weltlichen Charakter stehen und gibt dem Menschen den Auftrag, weltlich zu leben. Was bedeutet aber in Wahrheit, und also ethisch, diese Weltlichkeit, diese Zeitlichkeit, diese Mündigkeit im Glauben des Evangeliums? Wir können nur aus einigen zusammenhängenden Texten vermuten, was Bonhoeffer da vor Augen gestanden hat. Bei einem Versuch, zusammenzufassen, könnte man sagen: Der Gläubige muß sich in dieser Welt seiner weltlichen Aufgabe ganz widmen, ohne zu erwarten, daß er sich dabei auf einen allmächtigen, helfenden, eingreifenden Gott stützen kann. Er darf dabei zwar *glauben*, daß dieses weltliche Handeln Gott mitten in dieser Welt sein läßt. Aber dieser gegenwärtige Gott ist ein ohnmächtiger und leidender Gott, der als solcher bei uns ist und uns hilft.[29] Dieses Leiden Gottes tritt wie ein unerwartetes und unausgearbeitetes Thema auf; vielleicht darf man es als Abwesenheit Gottes verstehen: als Leben in der Gegenwart Gottes, den man nicht sieht, der nirgendwo offenbar wird und den man nur im Glauben festhalten kann. Aber eines wird durchaus klar, daß es für Bonhoeffer nur eine einzige christliche Möglichkeit gibt, bei Gott zu sein oder im Heil zu stehen, nämlich sich rückhaltlos der Aufgabe in der Welt hinzugeben. Erst spät und ohne Vorbereitung kommt dann das bei späteren Autoren so oft wiederholte konkrete Thema: Gott kann man nur begegnen in der Begegnung mit dem Nächsten und in der selbstlosen Hingabe an ihn.[30]

Glaube und Heil sind deshalb bei Bonhoeffer weltlich und innerzeitlich zu nennen, weil sie nur in der Welt, in weltlichen Verhaltensweisen und weltlicher Gestalt verwirklicht werden können. Darum sieht er es auch als Aufgabe einer modernen Theologie, alle Grundkategorien des Evangeliums (wie Heil, Sünde, Buße, Gebet) nichtreligiös zu interpretieren – eine Aufgabe, die zu lösen ihm nicht mehr vergönnt war.[31]

Es liegt etwas Widersprüchliches in Bonhoeffers Gedanken, der einerseits die Anerkennung der großen Möglichkeiten des Menschen durch das

Evangelium deklariert, aber anderseits einen so kräftigen Akzent auf die Teilnahme des Menschen an Gottes Ohnmacht in dieser Welt setzt. Verantwortung war schon in seinem Ethik-Buch die Grundkategorie seiner ethischen Theorie; jetzt verbindet sich damit das Thema von der Abwesenheit Gottes. Die einfachste (weil geradlinigste) Interpretation des rätselhaften Bonhoeffer-Wortes «Leben in der Welt quasi Deus non daretur» wäre die, daß gerade der Glaube in seiner Beziehung auf das Unsichtbare dem Gläubigen den Mut, aber auch das Leiden auferlegt, selber seinen Weg zu suchen, in «abwesender Nähe» Gottes, an den man nur glauben kann.

Eine inhaltliche Ethik aus seiner Sicht hat Bonhoeffer nicht ausgearbeitet, nur die Skizze eines Schemas hat er uns hinterlassen. Wohl aber ist der Geist, die Geisteshaltung einer solchen christlichen Ethik klar charakterisiert, die bei späteren Autoren immer wiederkehrt: eine gewisse (aber bis zu welchem Grade?) Identifizierung von Heil und Weltlauf, eine Historifizierung und Mundanisierung (Verweltung) des Weges zum endgültigen Heil, und ein Aufruf zum (optimistischen?) Anfassen der Welt- und Lebensprobleme mit rein menschlichen Mitteln. Gerade der Gläubige wird diesen Auftrag und den Mut dazu in einem schmerzhaften Erfahren der Abwesenheit Gottes erleben. Es wird klar, daß man in weiteren Interpretationen zwei extreme Wege gehen kann, wie wir später sehen werden: entweder den Weg der Reduzierung des Glaubens auf die Ethik (van Buren) und also einer totalen und radikalen Ethisierung des Glaubens, oder den Weg eines fast tragischen Fideismus, der gegen alle Hoffnung im Weltlichen seine Hoffnung auf Gottes Segen setzt.

Letzteren Weg geht u. E. bis zu einem gewissen Grade Dorothee Sölle, eine deutsche Theologin, die in ihrem Buch «Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie ‚nach dem Tode Gottes'»[32] trotz ihrer Distanzhaltung gegenüber Bonhoeffer sein Grundthema in einer bestimmten Interpretation weiter ausgearbeitet hat. Mehr die Abwesenheit Gottes als «sein Tod» quält diese Theologie. Gott ist nicht sichtlich gegenwärtig, er hilft offenbar niemals, er greift nicht ein: Der Mensch ist auf sich selber angewiesen, er muß selber die Lebensprobleme lösen. In dieser Situation, der der Gläubige endlich ehrlich und mutig in die Augen sehen muß und die eine wirkliche (nicht nur eine scheinbare) Abwesenheit Gottes enthält, versucht Sölle die Bedeutung Christi als Stellvertreter Gottes beim Menschen und als Stellvertreter des Menschen bei Gott zu deuten. Auf dem schwierigen Umweg einer philosophischen Analyse des Phänomens der Stellvertretung und einer historischen Skizze ihrer traditionellen theologischen Interpretation kommt sie schließlich zu der These, daß der Mensch, der durch seine Hilflosigkeit immer auf Stellvertretung angewiesen ist, in Christus jemanden findet, der sich unsrer in Verfall geratenen Angelegenheit annimmt; er ist es, der an unsrer Stelle glaubt, hofft und liebt. Aber diese Stellvertretung durch Christus ist nur eine vorläufige: Der Mensch muß selber glauben, hoffen und lieben lernen, denn auf den Menschen kommt es Gott an.[33] Stellvertretung durch Christus heißt, daß er unsren Platz offenhält, damit wir ihn später selber einnehmen können. Wir brauchen Christus, damit Gott uns nicht kündigt. Dieser Platz aber, den wir selber einnehmen lernen müssen, ist unser Platz in der Welt: Wir müssen jetzt, in unsrer Geschichte und innerhalb unsrer Welt, als Kinder Gottes für die Welt Verantwortung tragen. In Christus, dem Menschen Gottes, kommt eine Freiheit auf uns zu, die uns von allen sich als absolut anbietenden Kräften und Mächten dieser Welt losmacht und uns unbefangen, uneigennützig und glaubwürdig für diese Welt öffnet. Der Gläubige muß deshalb weltlich leben lernen – und dann kommt auf einmal wieder, mit deutlicher Reminiszenz an Bonhoeffer, die etwas rätselhafte Umschreibung dieses Weltlichen: «Christus ist für uns, an unserer Stelle in das Leben getreten. Wir aber müssen selber leben lernen, indem wir das Menschliche und die ihm eigene Entfremdung nicht als etwas sehen, was Gott fremd ist, sondern als eine Weise seines Bei-uns-Seins.»[34] Auch hier wieder Weltlichkeit als mutige Verantwortung im Glauben gegenüber einem aussichtslosen und unlösbaren Leben, das von Gott keine Lösung erwarten darf und kann, aber gerade in diesem tragischen Fehlen als einer Form von Gottes Gegenwart *glauben* soll.

Was bedeutet diese Abwesenheit Gottes? Auch wieder, im Anschluß an Bonhoeffer: Gott ist als Arbeitshypothese überflüssig geworden und als mächtiger Gott nirgendwo erkennbar. Der naive Theismus ist endgültig abgetan.[35] Diese Abwesenheit muß nun als Gottes Sein-für-uns angenommen werden. In diesem Sein-für-uns hat Christus eine wesentliche Funktion, weil er Gottes Stelle bei uns vertritt. Vorläufig vertritt er Gott, steht er für ihn ein. Ohne Christus hätten wir keinen Grund, auf einen jetzt noch abwesenden und unsichtbaren

Gott zu warten. In Jesus ist die Möglichkeit des Wartens auf Gott klar geworden; das ist die Bedeutung seiner Auferstehung. Auch diese Vertretung ist aber vorläufig: Christus ist Stellvertreter Gottes, aber dadurch auch sein Vorbote.

Wer dieser Christus ist, wird bei Sölle nicht klar. Ist er mehr als ein Symbol, mehr als die Botschaft, die im Evangelium zu uns kommt?[36] Das ist eine der vielen Dunkelheiten, die nach Lesung dieses Werkes beim Leser zurückbleiben. Zweierlei ist bei Sölle wohl klar: Uns bleibt kein anderer gläubiger Weg, als selber die Verantwortung für die Welt in die Hand zu nehmen, ohne eine andere Anwesenheit Gottes dabei zu erhoffen als die seiner Ohnmacht und seiner Entäußerung. Der Mensch muß es wagen, total weltlich zu sein. Anderseits besteht die Hoffnung, daß darin Gott schließlich zu uns kommt (aus einer Zukunft?), und diese Hoffnung (von uns her und von Gottes Seite her) ist Christus.

Wiederum tritt die Autonomie der Ethik als weltlicher Auftrag scharf in den Vordergrund. Und man kann etwas nachfühlen von dem, was die Autorin meint, wenn man als gläubiger Mensch um sich schaut und ehrlich zu bekennen wagt, wie wir denn eigentlich leben: Wir tun, was sich uns als notwendig anbietet, ohne je etwas von einem Gott zu spüren, der auch nur irgend etwas innerhalb der Welt ändert. Aber besteht hier nicht die Gefahr, daß man sich außerhalb jeder christlichen Tradition stellt, wenn man eine Art fideistischer Parallelität von Glauben an einen abwesenden Gott und einem Leben in der Welt schafft, ohne daß der Zusammenhang angegeben wird? Wäre es da nicht folgerichtiger (aber auch das bedeutete Abschied von einer christlichen Ethik), wenn man, wie es die in den folgenden Abschnitten besprochenen Autoren tun, Heil und Welt radikal identifizierte, und zwar durch Reduzierung des Heils auf die Welt? Dann kann Christus vielleicht doch noch in Funktion bleiben: als eine Chiffre dafür, daß es Hoffnung gibt, aber ohne daß man diese Hoffnung umschreiben oder ihre Fundamente in irgendwelchen Wirklichkeiten aufweisen kann. Allerdings macht Sölle uns auf eine unleugbare Tatsache aufmerksam, mit der der Gläubige in seiner Ethik fertig werden muß: auf die täglich gestellte Aufgabe, die man in der Welt erfüllt, aus eigener Kraft und aus eigener Einsicht, und doch vor dem Dasein eines unsichtbaren Gottes. Eine mühelose Berufung auf aus sich selbst wirkende Gnade, wunderbare Erleuchtungen und gnadenvolle Wegweisungen kann sich keine christliche Ethik leisten. Die Frage von Sölle drängt sich weiterhin auf: Was bedeutet für eine gläubige Ethik die Berufung auf Gott? Man kann der Aufgabe nicht mehr entgehen, innerhalb der Ethik den Fundort Gottes klar (wenigstens theologisch klar) anzugeben. Der Glaube, der im Leben des Christen alles wandelt und doch (aufweisbar und sichtbar) nichts ändert, ist uns von Sölle (in der Nachfolge Bonhoeffers) als unumgehbares (und noch nicht gelöstes) theologisches Problem mutig vorgelegt worden.

4. Der Glaube, auf Ethik reduziert

Da wir uns auf jüngst aufgetretene Formen säkulärer Theologie beschränken und deshalb Gestalten wie Tillich u. a. beiseite lassen, wollen wir in diesem Abschnitt einige extreme Formen säkulärer «christlicher» Ethik vorlegen. Trotz aller Unterschiede in den Auffassungen eines van Buren, Altizer und Hamilton gibt es doch symptomatische und typologische Übereinstimmungen, die ihre Darstellung im Zusammenhang rechtfertigen.

Van Buren mit seinem Buch «Secular Meaning of the Gospel»[37] ist in unserm Zusammenhang ein Symptom, weil er so radikal Folgerungen aus einer säkulären Interpretation des Glaubens zieht. Über Gott zu reden, ist für van Buren von einer neopositivistischen Forderung her sinnlos. Darum will er Theologie wenigstens auf Christologie reduzieren. Van Buren ringt nicht mit der Abwesenheit oder dem betrauerten «Tod» Gottes, sondern wendet sich zur Rechtfertigung des Glaubens ohne Schwierigkeiten und ganz problemlos der historisch verifizierbaren Gestalt Christi zu. Glaube wird bei van Buren eine neue Sicht auf das Leben, eine neue Perspektive des Lebens, in dem ein Engagement beschlossen ist, das aus einem «discernment» (einer neuen «Entdeckung») aufsteigt, die aus der Geschichte Jesu gewonnen wurde.[38] Wodurch dieser «Glaube» entsteht (er hatte seinen Ursprung im Ostergeschehen, wie dieses für die Jünger Bedeutung bekam), wird nicht klar, aber seinen Inhalt sucht van Buren «weltlich» zu verdolmetschen, d. h. – bei ihm – angepaßt an die empirische Mentalität des heutigen Menschen, dem es auf eine moderne Lebensweise und auf eine volle Würdigung menschlicher Verhaltensweisen ankommt. Der Glaube überträgt von dem in seiner geschichtlichen Erscheinung erkennbaren Jesus eine Freiheit auf den Menschen (a contagious freedom), die ihn für den Nächsten freimacht.[39] Wir wollen hier nicht

auf Fragen eingehen, die der Gedankengang van Burens theologisch unmittelbar hervorruft: Was bedeutet Christus als Ursprung und Mittler der Freiheit, ohne Berufung auf einen transzendenten Gott? Wie soll man diese Übertragung der Freiheit verstehen, ohne in etwa auf den traditionellen Begriff der Gnade zurückzugreifen?[40] Für uns ist zunächst wichtig, daß van Buren mit seiner Ethik der Freiheit mit dem historischen Jesus in Verbindung bleiben und so in einer «christlichen Überlieferung» stehen will. Aber die Frage ist – wie wir im folgenden Abschnitt noch näher darlegen wollen, ob Christus hier nicht nur als Modell fungiert, als ein Vorbild, das keinen Anspruch auf irgendwelche Einzigartigkeit erheben, geschweige denn als *causa salutis* aufgefaßt werden kann. Wichtiger ist, daß die wirksame Kraft (und der eigentliche Inhalt) des Glaubens von van Buren in die Ethik verlegt wird. Der Glaube realisiert sich in der Freiheit, die dann als selbstlose Hinwendung zum Nächsten aufgefaßt wird. Diese Liebe in Freiheit ist dann nicht mehr, wie bei Robinson, Bonhoeffer und Sölle, auch nur noch irgendwie ein Fundplatz Gottes; sie ist eingesperrt zwischen den Grenzen der Welt, ist zu reiner Ethik geworden. Es findet eine Ethisierung des Glaubens statt und damit eine radikale Horizontalisierung. Bei den oben besprochenen Autoren war von dem biblischen Drama zwischen Gott und Mensch noch etwas übriggeblieben (manchmal sogar viel), hier aber wird der Glaube auf einen Kampf des Menschen gegen die seine Freiheit bedrohenden Mächte reduziert.[41] Säkularisierung hat hier, theologisch gesehen, ihren Endpunkt in einer Einschränkung des Glaubens auf einen rein innerweltlichen Auftrag gefunden (wobei die Geschichte Jesu wie ein Cantus firmus erzählt wird), ohne irgendwelche transzendenten und eschatologischen Perspektiven.

Das auffallende ist nun, daß da, wo van Buren den vollen Akzent seiner Christologie auf eine Ethik Jesu legt, diese Ethik in einer Freiheit zu bestehen scheint, die er immer aufs neue in einem sehr fließenden, ungenauen Begriff erwähnt. Darum können wir in dieser Richtung die ethischen Konsequenzen seiner Meinung nicht mit seinen eigenen Ausdrücken weiter vorlegen. Aber wichtig ist für uns zu bedenken, was eine solche Reduzierung des Glaubens auf Ethik für diese Ethik bedeuten würde. Denn es geht uns unmittelbar an, welche Bürde einer christlichen Ethik aufgeladen wird. Das Sein-für-den-Andern in radikaler Selbstlosigkeit soll nun auf einmal als selbstverständliche und tiefe Wirklichkeit (die dann offenbar wohl in der Erfahrung des Menschen beschlossen liegt), Wirklichkeit der Gnade und der Gottesbeziehung ersetzen. Als ob die Tiefe und Größe des ethischen Menschen so selbstverständlich und «empirisch klar» in unserer Welt angetroffen würden. Wo Glaube auf Ethik reduziert wird, droht ein Elitechristentum zu entstehen. Ob diese Elite mit dem säkulären Menschen zusammenfällt, den van Buren ansprechen will, ist zumindest zweifelhaft. Van Buren meint, in der Ethik eine erfahrbare Wirklichkeit gefunden zu haben, aufweisbar und darlegbar in dieser Welt; aber seine ganze Ethik steht im Zusammenhang mit Jesus, denn es geht um eine von ihm auf uns übertragene Freiheit. Diese Beziehung zu Jesus bleibt bei van Buren eine geheimnisvolle Wirklichkeit, die er mehr voraussetzt als darlegt. Und damit bekommt seine Forderung nach einer christlichen Ethik, die den Glauben vertreten soll, etwas Unwirkliches und auch Willkürliches.[42]

Ganz anders geben sich die Theorien der «Gott ist tot»-Theologen Hamilton und Altizer. Sie haben aber mit van Buren gemeinsam, daß auch bei ihnen die Theologie (der Glaube) auf die Ethik reduziert wird. Bei diesen beiden Autoren sind wir am Ende eines Weges angekommen, der von der traditionellen Theologie fortführt. Bei ihnen geht es nicht mehr um ein veraltetes Gottesbild, um Gottes Abwesenheit (Bonhoeffer, Sölle) oder um einen unerkennbaren Gott (van Buren), sondern um eine Negation des Gottes des Christentums. Für beide ist das Dasein Gottes mit der Mündigkeit und Selbständigkeit des Menschen in der Welt unvereinbar.[43]

Für Hamilton ergibt sich aus der Leugnung Gottes eine positive Hinwendung zur Welt, und damit meint er die Linie der Reformation weiterzuziehen, die mit dem Weg aus dem Kloster heraus zur Welt hin begann.[44] Was ihn an der christlichen Tradition noch fesselt, ist der Einsatz für Menschenwürde und Gerechtigkeit in der Welt und die Teilnahme am menschlichen Ringen darum. Mit beneidenswertem Optimismus, den man dann auch bei Harvey Cox wiederfindet, mißt er die Möglichkeiten des Menschen aus, die Welt zu einer besseren Welt umzuformen. Für ihn ist Säkularität auf gar keine Weise eine Bedrohung des modernen Menschen, sondern eher eine Möglichkeit zur Vertiefung der echt menschlichen Werte. Aber diese Hinwendung zur Welt ist auch für Hamilton an die Gestalt Jesu gebunden. Jesus ist für ihn ein «place to be», ein

Standpunkt, von dem aus der Mensch dazu kommt, sich seinem Nächsten uneigennützig zuzuwenden. Die Aufgabe des Christen ist, «Jesus zu werden», und das ist dasselbe wie Identifizierung mit den Nöten und Bedürfnissen des Nächsten. Er möchte eine «Nachfolge Jesu» entwickeln, die aber bis heute noch nicht über die Ansätze hinausgekommen ist.[45]

Klarer noch als bei Hamilton finden wir bei Altizer[46] die Vorstellung, daß eine Theologie der Situation unsrer modernen profanen Kultur nicht aus dem Wege gehen darf und daß sie, bei Fehlen jeden religiösen Bewußtseins im modernen Menschen, nach einer profanen Form der Christlichkeit suchen soll. Diese profane Form des christlichen Glaubens meint Altizer in den großen Gestalten der modernen Zeit zu finden, die versucht haben, in der Krise einer gewandelten Zeit Christi Gegenwart in der Welt neu zu entdecken (u. a. Nietzsche, Hegel, Freud). Daneben hat Altizer versucht, aus einem Gegensatz zwischen dem östlichen Mystizismus und dem Christentum die Eigenart des christlichen Glaubens zu erhellen. Mit dem Thema von der Inkarnation des Wortes tritt dann seine Grundthese langsam in den Vordergrund: Das Eigentliche des christlichen Glaubens ist Bewegung des Heiligen zum Profanen, nicht, um das Profane aufzuheben oder zu ersetzen, sondern um sich darin ganz zu inkarnieren. Es ist nicht die Rede von einer Teilnahme an oder einer Rückkehr zu einer ursprünglichen göttlichen Wirklichkeit, sondern vielmehr von einem Weg durch die Bewegtheit der Geschichte zum Ende hin. Zeit, Geschichte, Welt sind für Altizer die ausschließlichen Fundorte des Heiligen. Dieses Eingehen des Heiligen in das Profane bedeutet aber, daß sich Gott als das ewige und reine Sein entäußert hat (und entäußern muß), um in den Prozeß dieser Welt einzugehen, und daß Gott so das bewegliche, sich wandelnde, vorübergehende Sein dieser Welt angenommen hat. Der transzendente Gott ist dadurch ein der Welt immanenter Gott geworden, und das bedeutet seinen Tod. Jesus Christus ist dieser sich entäußernde Gott. Außerhalb des Menschen Jesus ist Gott nicht.

Die Befreiung aber von einem fernen, außerweltlichen Gott, der den Menschen beherrschte, bedeutet für den Menschen auch Erlösung zur Freiheit und Selbständigkeit. Der überlieferte Gott stand dem Menschen im Wege, und die profanen Propheten, an denen sich Altizer inspiriert, haben einen mutigen Versuch unternommen, sich von diesem Gott zu befreien. Aber es bleibt die Frage: *Wozu* wurde der Mensch befreit? Die Aufgabe in der Welt muß für Altizer auch wirklich eine Vergegenwärtigung Jesu sein, und diese Präsenz findet Altizer in Nietzsches Idee von der «ewigen Wiederkehr» (bei Altizer: Eternal Recurrence).[47] Das heißt jedoch nicht, daß der Mensch sich einfach in den ewigen, sinnlosen Kreislauf eines sich stets wiederholenden Weltprozesses untertauchen läßt; es heißt vielmehr, daß er (mit Nietzsche) diese ewige Wiederkehr will, oder mit anderen Worten, daß er zu jedem Augenblick mit all seiner Konkretheit, Sinnlosigkeit und Undurchsichtigkeit ja sagt. Niemals in den Trost der Ewigkeit oder einen göttlichen Sinn fliehen, sondern mutig dieses Leben leben, so wie es ist – das ist der christliche Auftrag. Auf diese Weise erscheint das Heilige im Profanen. Mit Worten Altizers: «Das Bekenntnis zu Jesus bedeutet Hinwendung zur Welt, zum Herzen des Profanen, mit dem Bekenntnis, daß Christus hier und nirgendwo anders gegenwärtig ist. Wenn wir nur einmal bekennen, daß Christus im sich anbietenden Augenblick ganz gegenwärtig ist, können wir die Welt wahrhaft liebhaben und auch ihren Schmerz und ihre Finsternis als Erscheinung Christi umarmen».[48] Mit andern Worten: Glaube ist Abschied von der Berufung auf einen ewigen überweltlichen Gott und ein Willkommgruß für einen Christus, der mitten in (oder identisch mit) der veränderlichen, zufälligen Welt ist.

Aus dem Gesagten ist wohl klar geworden, daß wir mit Altizer nicht nur die traditionelle Theologie, sondern auch das einfache Denken verlassen haben. Hier spricht ein Mystiker, ein Dichter, der kaum versucht, eine logische Synthese seiner Kritik auf dem traditionellen Christentum aufzubauen.

Unter einem anderen Aspekt aber ist Altizer eine wichtige Gestalt, auch im Zusammenhang mit einer säkulären Ethik. Wir begegneten eigentlich schon bei Bonhoeffer und Sölle der typischen Mystik einer Hinwendung zur Welt, gerade in Gestalt einer Art *compassio* (des Mitleidens). Gottes Abwesenheit ist die Anwesenheit eines leidenden, sich entäußernden Gottes, mit dem der Christ in seiner *compassio* mit der Welt solidarisch wird. Das Kreuz des Christus bei Bonhoeffer und Sölle, die *kenosis* (Entäußerung) Gottes in Jesus sind klassische Themen, die hier aufgenommen und umgedeutet werden, weil man – und das ist wichtig – sich christlich gedrängt fühlt, die Welt als solche zu akzeptieren. Der Glaube ist keine Flucht in den Trost einer «Überwelt», sondern das Aushalten, das Ertragen dieser Welt. Bei Bonhoeffer und Sölle be-

deutet das keine passive Mystik des Leidens dieser Welt. Wohl aber in etwa bei Altizer, so daß Ogletree in seiner ausgezeichneten Analyse vor der Leugnung jeglicher Ethik im Werk Altizers meint warnen zu müssen. Die Idee einer «ewigen Wiederkehr» oder – mit andern Worten – die Idee einer Identifizierung mit der tatsächlichen absurden Welt treibt Altizer eigentlich in die Richtung des «So sei es» und damit zu einer Form der Annahme von Gottes Willen, die er gerade zurückweisen zu müssen glaubte. Trotzdem meint Ogletree, daß auch bei Altizer Anknüpfungspunkte für eine Ethik seien; gerade eine totale und radikale gläubige Offenheit für die *praesentia Christi* (Gegenwart Christi) in diesem konkreten Augenblick kann den Menschen dafür freimachen, ohne Vorurteile und ohne jede Ideologie (z. B. die Ideologie von Gottes Willen, Gottes Vorsehung oder ewigen Gesetzen) die rechte Antwort und die adäquate Lösung für gerade diese Situation zu suchen.[49] Ich vermute aber, die Meinung Altizers (wie auch die Bonhoeffers und Sölles) weist in eine andere Richtung, nämlich in die einer Art fideistischen Ertragens der Qualen dieser Welt, weil im Sichtbaren einer aussichtslosen Welt für den Gläubigen der Unsichtbare gegenwärtig ist. Es käme eigentlich darauf hinaus, daß alle Versuche, die Welt zu ändern (und niemand wird diese Aufgabe leugnen), gemacht werden müssen, ohne daß man sieht, was sie vor Gott bedeuten. Der Glaube aber kann diese Diskrepanz zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren ertragen und dabei aushalten.

5. Säkularisierung als Glaubensauftrag

Wir sahen bisher, wie die Glaubenskrise um die Abwesenheit Gottes in unsrer heutigen Welt für fast alle säkulären Theologen eine Hinwendung zur Welt zur Folge hat: Die Welt wird der Fundort «Gottes». Bei den bisher besprochenen Autoren ist die Gottesproblematik der Ausgangspunkt einer säkulären Theologie und die Bejahung der Welt der Endpunkt des Gedankenganges. Bei dem amerikanischen Theologen Harvey Cox, dessen fesselnd und lebendig geschriebenes Buch «The secular city»[50] ein Bestseller mit weitreichendem Einfluß geworden ist, ist die Situation etwas anders. Erst gegen Ende seines Buches beschäftigt er sich ausdrücklich mit der Gottesfrage. Eigentlich ist sein Ausgangspunkt eine Darstellung der Situation des Menschen in der modernen Welt, die er als Säkularisierung charakterisiert, und Säkularisierung bedeutet für Cox im Kern die Anerkennung des Eigenwertes des Humanen sowie der Autonomie und Selbstverantwortlichkeit des Menschen. Natürlich bringt er diese Situation des Menschen in Zusammenhang mit dem Problem Glaube und Religion, aber auffällig ist, wie Krinkels m. E. mit Recht angemerkt hat,[51] daß für Cox Säkularisierung nicht primär oder allein ein Kennzeichen des gläubigen Daseins, sondern des menschlichen Daseins schlechthin ist. Säkularisierung ist nach Cox (der die Umschreibung van Peursens übernimmt[52] die Befreiung des Menschen aus der Vormundschaft von Religion und Metaphysik; aber das bedeutet gleicherweise die Befreiung von jeder Ideologie und von jedem System mit absoluten Ansprüchen. Nach Cox ist diese Emanzipation eine authentische Konsequenz des biblischen Glaubens, der vor allem in seiner alttestamentlichen Form eine Entsakralisierung des Lebens enthält, sowohl auf dem Gebiet der Politik wie der Ethik (damit knüpft er bei Friedrich Gogarten an). Im Augenblick findet diese Säkularisierung in Zusammenhang mit dem Verstädterungsprozeß statt, der die Welt zur «Stadt des Menschen» macht, die durch Anonymität und Veränderlichkeit, durch Geschäftigkeit und Profanität charakterisiert wird.[53] Den modernen Menschen beschäftigen keine Fragen um eine «andere» Welt, sondern er ist von der konkreten, vor ihm liegenden Welt fasziniert, die er durch gut überlegte Lösungen erneuern und verbessern will.

Im Rahmen dieses Bulletins ist es nicht möglich, Cox' faszinierenden Analysen des modernen Lebensgefühls und der heutigen Situation des Menschen im einzelnen nachzugeben. Für uns ist wichtig, daß sein Gedankengang in eine bestimmte Auffassung von «theologischer» Ethik einmündet, die wir jetzt zu skizzieren versuchen. Säkularisierung bedeutet für Cox nicht die Leugnung oder Ablehnung eines transzendenten Gottes, sondern eine Neuinterpretation der Beziehung Gottes zum Menschen und umgekehrt. Der biblische Gott ist ein Gott, den wir in der geschichtlich-gesellschaftlichen Realität dieser Welt entdecken; ein Gott, der den Menschen zu einer freien, selbstentscheidenden Partnerschaft einlädt; ein Gott, der innerhalb der Geschichte dieser Welt neue Möglichkeiten gibt. Gottes Wirken begegnen wir in allem, was die Theologen seit je «historische Ereignisse» genannt haben, was aber mit einem besseren Wort als «social change» bezeichnet werden könnte.[54] Diese Theologie des «social change» ist ein Kernthema in den Gedankengängen von Harvey Cox, und damit

führt er eine eigne Form säkulärer christlicher Ethik ein. Er beschreibt diese Theologie der gesellschaftlichen Umwälzung im Rahmen seiner Anschauung von der Aufgabe der christlichen Kirche; aber diese Funktion der Kirche in der säkulären Theologie wollen wir zusammenfassend in einem eigenen Abschnitt behandeln.

Bezeichnend für unsre Zeit ist ein schneller sozialer Wandel, der (bei Licht besehen) soziale Revolution genannt werden muß. Das Ausrichten, Beobachten und Gestalten dieses gesellschaftlichen Wandels ist Aufgabe der «Politik» in weitestem Sinne. Die Kernfrage für die heutige Theologie ist: Wie handelt Gott in dieser sozialen Revolution? Wer handelt eigentlich in dieser gesellschaftlichen Revolution: Gott oder der Mensch? Für Cox ist in der Gestalt Jesu klar geworden, daß hier von einer Partnerschaft von Gott und Mensch gesprochen werden muß, und diese Partnerschaft findet er in der Struktur jeder sozialen Revolution demonstriert: Einerseits befindet sich der Mensch in einer bestimmten Situation, die sozusagen über ihn kommt, die er nicht selber macht, die aber anderseits Ausgangspunkt seines Handelns ist. Ohne sagen zu wollen, daß die faktische Situation eindeutig Gottes Willen dartut, ist sie doch ein Hinweis auf den Weg, den Gott mit dem Menschen gehen will.[55] Das Reich Gottes, von dem das Evangelium spricht, darf zwar nicht mit dem Reich des Menschen, der «Stadt des Menschen» identifiziert werden, aber unser Aufbau der menschlichen Gesellschaft ist in jedem Fall unser Weg, der Realität des Reichs Gottes in unserer Zeit zu entsprechen. Das Reich des Menschen ist das sich jetzt schon verwirklichende Reich Gottes, wenn wir auch hoffen dürfen, daß es einer endgültigen Gestalt entgegenreift, die wir nicht vermuten und nur erwarten können.[56]

Eine Theologie (und eine Ethik) der gesellschaftlichen Umwälzung kann von der Analogie der faktischen Situation unsrer Welt mit der biblischen Idee des Reichs Gottes ausgehen. Eine revolutionäre Theologie muß von einer Kluft ausgehen, die sich zwischen der tatsächlichen Situation und einer neuen, projektierten und zu verwirklichenden Situation auftut. Nun, das heutige Reich des Menschen zeigt eine solche Kluft, weil wir uns bewußt sind, daß unsre technischen Möglichkeiten auf vielen Gebieten noch nicht durch ein konstruktives politisches Handeln ausgewertet und genutzt sind. Anderseits zeigt uns das Evangelium, wie der Gott der Schrift dem Menschen immer einen Schritt voraus ist und ihn bittet, aus dem Land, wo er wohnt, fortzugehen und in das Land zu wandern, das er ihm zeigen will.[57] Die faktische soziale Situation ist eine Gestalt, in der uns das Reich aufruft, was hinter uns liegt zu vergessen und nach dem vor uns Liegenden zu streben. Das nennt Cox die «ethical tension», wie die Schrift sie sieht: «... die ethische Spannung (Tendenz), wie die Schrift sie sieht, ist einigermaßen verschieden von der Spannung zwischen dem, was ist und was sein soll, wie sie für gewöhnlich in einer philosophischen Ethik formuliert wird. Der Leitfaden des Evangeliums ist kein kategorischer Imperativ; das Evangelium zeigt vielmehr in erster Linie das, was stattfindet, was geschieht, und lädt erst an zweiter Stelle zu einer konsequenten Umkehr in Haltung und Tun ein.»[58] In einer fesselnden, aber manchmal willkürlich anmutenden Exegese zeigt Cox dann, daß parallel und analog zueinander sowohl in der heutigen Weltsituation wie auch in der Schrift gleiche Ursachen für die Widerspenstigkeit des Menschen gegen die Veränderung angegeben werden und eine gleiche Katharsis (Reinigung) für diese Widerspenstigkeit genannt wird. Es ist immer wieder das Sichfestklammern an veralteten Denk- und Lebensformen und der fehlende Mut zur Reife und Verantwortlichkeit, die den Menschen daran hindern, zum revolutionären Handeln zu kommen. Und es ist immer eine soziale Katastrophe, aber auch eine Katastrophe des Evangeliums (Angebot des Reiches Gottes), die dem Menschen die Augen zur Umkehr öffnet. Manchmal hat man den Eindruck, daß Reich Gottes und soziale Katastrophe in Cox' Gedanken parallel auftreten; und manchmal hat man den Eindruck, daß die weltliche Situation eine Form des durchbrechenden Gottesreiches ist. In jedem Fall weisen beide – so Cox – in dieselbe Richtung von Lehren und Handeln, die durch das Kernwort «social change» wiederzugeben wären. Man kann «social change» auch mit Säkularisierung wiedergeben; dann bedeutet es, daß der Mensch lebt auf dem Schnittpunkt von Gottes Handeln, wie es sich in der Wirkung der Geschichte auf den Menschen äußert, und der antwortenden Wirkung des Menschen auf die Geschichte. Auf diesem Schnittpunkt liegt das Phänomen der Bekehrung oder (mit andern Worten) das Phänomen der Verantwortung, der Bejahung voller Rechenschaft und Haftung (accountability).[59]

Die ethische Aufgabe, die den Christen – laut Cox' Idee – erwartet, kann noch durch seine Auffassung vom «politischen» Handeln Gottes erhellt

werden.[60] Cox bringt nämlich den Begriff «Politik» in Verbindung mit Gott und meint, nach Ablehnung der mythischen und metaphysischen Redeweise bleibe die Möglichkeit, von Gott in «politischen» Ausdrücken zu sprechen. Er versteht dann unter Politik die Gesamtheit des Handelns, das die moderne Polis, die «Stadt des Menschen», gestaltet und aufbaut. Die Theologie wird im Licht der großen Ereignisse, in denen Gott handelte (Exodus und Ostern), die Lebensfragen der modernen Polis erhellen und eine Richtlinie aufstellen müssen. Im Anschluß an Lehmann[61] spricht Cox vom politischen Handeln Gottes, d. h. vom Handeln Gottes, das menschliches Leben lebenswert macht, dem das politische Handeln des Menschen entspricht, das denselben Zielen nachstrebt. Wir reden überall da auf politische Weise von Gott, wo wir unsren Nächsten zu verantwortlichem Handeln aufrufen, wo wir menschliche Beziehungen kultivieren, wo wir den Menschen von Vorurteil und Unreife befreien. In all dem steht der Mensch Gott gegenüber, der ihm wirklich gegenübersteht und nicht auf Welt oder Mitmensch reduziert werden darf; aber es ist ein verborgener Gott, der uns nur im Handeln an der Welt und für die Welt offenbar wird.[62]

Auch bei Cox begegnen wir der Tendenz, die Beziehung zu Gott in innerweltliche Handlungen zu übersetzen, wobei in seinem Denken, mehr als bei andern, das soziale Handeln in den Vordergrund tritt. Aufbau der Welt und Heil, Reich Gottes, kommen darin einander bis auf Haaresbreite nahe, wie auch Theologie und Ethik. Vor dem Hintergrund eines verborgenen Gottes, der sich nur in seinem politischen Handeln an der Welt manifestiert, entsteht Raum für revolutionäres Handeln, das eine vor allem gesellschaftlich interessierte und klar optimistische Ethik hervorbringt. Abgesehen davon, ob bei Cox der Glaube nicht lediglich als eine Entdeckung der säkularisierenden Tendenz der Bibel fungiert (vor allem in der alttestamentlichen Heilsgeschichte), kann man sich fragen, ob hier nicht ein übertriebenes Interesse für den technisch tüchtigen Menschen gezeigt wird; in dieser Ethik ist wenig Platz für die Nöte des Individuums und gibt es wenig Aussicht für die Lösung letzter Lebensfragen wie Leid, Enttäuschung und Tod, die den Menschen auch in seinem eigenen Reich aus allem technischen und gesellschaftlichen Handeln in die Not seines eigenen Herzens und in eine andere Weise des Glaubens zurückdrängen als in «politisches Handeln».

6. Die Funktion der Kirche angesichts einer weltlichen christlichen Ethik

Es ist auffällig, daß bei den säkulären Theologen, die wir an uns haben vorbeiziehen lassen, große Beachtung und Sorgfalt für Bedeutung, Stellung und Funktion der Kirche festgestellt werden muß. Ihr Augenmerk für die Bedeutung des Glaubens in einem weltlichen Leben und ihre Sorge für den Aufbau der Welt zwingen sie auch, die Kirche immer neu als eine «Instanz der Säkularität» innerhalb der Welt zu definieren. Es ist nicht unsere Aufgabe, hier die vielgestaltigen Versuche um eine neue Ekklesiologie zu beschreiben; uns interessiert hier lediglich die «ethische Funktion», die man der Kirche zuschreibt. Es wird denn auch nicht verwundern, daß für manche Theologen die Bedeutung der Kirche ganz und gar in ihrer ethischen Funktion aufgeht und sie auf die entsprechende Aufgabe reduziert wird. Wir wollen versuchen, unter diesem Gesichtspunkt die verschiedenen Ansichten zu gruppieren und zu charakterisieren.

Verallgemeinernd könnte man behaupten, daß eine Grundthese, der man in der säkulären Theologie immer wieder in verschiedenen Formen begegnet, diese ist: Die Kirche hat eine dienende Aufgabe in Hinsicht auf die Welt und ihre Nöte. Das Heil ist der Welt verheißen, in ihr soll das Heil verwirklicht werden, und die Kirche kann auf gar keine Art den Anspruch erheben, daß sie die Wirklichkeit des Heils exklusiv umfaßt. Ohne ihn zu den säkulären Theologen zählen zu wollen, kann man doch feststellen, daß die Ansichten Hoekendijks[63] für diese neue Kirchenauffassung von großer Bedeutung gewesen sind. Zentrale Gestalten wie Robinson[64] und Harvey Cox[65] berufen sich ausdrücklich auf ihn und nehmen für sich in Anspruch, seine Ideen weitergeführt zu haben. «In der biblischen Welt der messianischen Erfüllung geht es um das *Reich* für die *Welt*. Wir müssen konsequent an dieser fundamentalen Tatsache festhalten.»[66] Auf die Welt ist das Reich (Gottes) bezogen, für sie ist das Reich bestimmt. Darum ist die wesentliche Aufgabe der Kirche das Apostolat, d. h. die Weitergabe des Evangeliums an die *Welt*. Die Kirche lebt für die Welt. Sie kann nur am Evangelium teilhaben, wenn sie allen dienen will. Bei Robinson findet man gleichlautende Aussagen: Das Haus Gottes ist nicht die Kirche, sondern die Welt. Die Kirche ist der Knecht, und das erste Kennzeichen eines Knechts ist, daß er im Haus eines anderen wohnt und nicht im eignen Hause. Dienen ist die

eigentliche Aufgabe der Kirche, und dieser Dienst wird normiert durch die Nöte der Welt. Darum muß die Kirche Gestalt bekommen (auch was ihre Strukturen betrifft) rund um die Nöte der Welt.[67] Dienst an der Welt durch die Kirche wird der zentrale Begriff, durch den man die Kirche immer wieder zu orten und ihre Aufgabe zu umschreiben versucht. Zwar steht dieser Dienst in einem größeren Rahmen kirchlicher apostolischer Tätigkeit, denn das Apostolat umfaßt neben dem Dienst an den Nöten der Welt, auch das Kerygma (die verkündigende *representatio* des Schalóm – des Heils? –) und die Koinonia (die korporative Teilnahme am Schalóm),[68] aber im Dienst findet die säkuläre Theologie die klarste, spürbarste und ausdrücklichste weltliche Aufgabe der Kirche.

Die Idee einer «Servant-Church» kann in verschiedenen Richtungen weitergedacht werden, mehr theologisch (wie bei Hoekendijk), oder mehr praktisch-soziologisch (mit großem Interesse für die strukturellen Veränderungen, die eine Erneuerung der Kirche zur Diakonia erfordert, wie bei Robinson und vor allem bei Gibson Winter[69]). Wir wollen hier nur (als Beispiel für eine säkuläre Interpretation der Kirche) einige Formulierungen von Harvey Cox wiedergeben. Auch bei ihm finden wir das von Hoekendijk entlehnte Schema von der dreifachen Aufgabe der Kirche an der Welt. Die Kirche verkündigt (Kerygma) vor der Welt das Ende der Mächte, die die Freiheit und Mündigkeit des Menschen bedrohen; aber diese Mächte sollen konkret-weltlich interpretiert werden. Wie im Alten Testament geht es auch jetzt noch um die Befreiung durch Gott von politischer, kultureller und ökonomischer «Gefangenschaft».[70] Die Diakonia der Kirche setzt Cox unmittelbar in den konkreten Bereich der «Stadt des Menschen». Die Kirche hat dort die Aufgabe, die Gebrochenheit, die dem modernen Stadtleben anhaftet, zu heilen: völkische und rassische Spannungen, Konflikte zwischen Besitzenden und Armen, die Konkurrenz zwischen politischen Parteien.[71] Schließlich soll die Kirche die «Stadt des Menschen» (Koinonia als echte menschliche Gemeinschaft) sichtbar machen, indem sie bis in ihr eigenes Leben hinein demonstriert, daß in der Liebe die Gemeinschaft aller möglich ist, trotz Unterschieden und Gegensätzen.[72] Auf diese Weise ist die Kirche die «Avantgarde» Gottes (auch damit knüpft Cox an eine Terminologie und einen Gedanken Hoekendijks an).[73] Es wird deutlich, wie die Kirche in der Idee von Cox innerhalb der Welt fast ausschließlich als ethische Instanz auftritt (Ethik hier im weitesten Sinn aufgefaßt). Noch stärker kommt das in seiner Beschreibung der Kirche als «cultural exorcist» zum Vorschein.[74] Die Gesellschaft leidet an einer Art kollektiver Neurose: an Vorurteilen, Rachsucht, Einseitigkeit, Überempfindlichkeit für gewisse Werte, Blindheit für andere. Man kann mit Recht, so meint Cox, von sozialen Mythen sprechen, die das Unrecht fortdauern lassen und die Freiheit adäquaten gesellschaftlichen Handelns behindern. In Analogie zu dem, was Jesus für einzelne Kranke tat, hat die Kirche hier den Auftrag zur Entzauberung und Desakralisierung der sozialen Mythen. Man sieht auch hier wieder (und Cox ist hier ein Symptom), wie die Heilsvermittlung der Kirche unmittelbar konkretisiert wird, aber mit einer sehr speziellen Tendenz, nämlich in Richtung der sozial-kulturellen Problematik unsrer Welt. Man muß aber wohl im Auge behalten, daß die Kirche für Cox (und z. B. auch für Robinson, sicher für Hoekendijk und Winter) auch als ethische Instanz Kirche bleibt, weil in ihr etwas *ex parte Dei* in diese Welt durchbricht. Aber bei Cox ist dieses Handeln Gottes nur real in einer Umgestaltung der Welt, bei der der Mensch als Partner Gottes auftritt oder (mit biblischen Bildern, die er für den mündigen säkulären Menschen gern gebraucht) als «Sohn» und als «Verwalter» (stewart). Wir haben es hier offensichtlich mit einem ernsthaften gläubigen Versuch zu tun, den Ort der Kirche in der modernen Welt zu bestimmen. Zu welcher tiefen «kirchlichen Ethik» eine solche Besinnung im Stil von Cox Anlaß geben kann, sieht man in Paul Lehmanns Buch «Ethics in a christian context».[75] Dieses Buch liegt vor dem Auftreten der ausgesprochen säkulären Theologie, hat aber mit ihr die Inspiration gemeinsam. Für Lehmann ist die Kirche eine ethische Wirklichkeit, d.h. eine Gemeinschaft (eine Koinonia), in der durch Gottes Gnade Menschen zur Reife kommen, und dies bedeutet, daß der Mensch in der Gemeinschaft mit anderen er selber sein darf. Die christliche Kirche (Koinonia) ist Vorgeschmack und Zeichen in der Welt, daß Gott immer gehandelt hat und noch handelt, damit das menschliche Leben menschlich wird und bleibt.[76]

Ansätze für die Idee einer dienenden Kirche finden wir schon bei Bonhoeffer, für den das eigentliche Kennzeichen der Kirche das «Sein für den andern» ist; die Kirche will nicht als eine soundsovielte Einrichtung herrschen, sondern will sich selber, wie Jesus, immer nur verlieren an und für die Welt.[77] In seinem Ethik-Buch hatte sich Bon-

hoeffer schon ausführlich mit dem Verhältnis Kirche-Welt befaßt,[78] aber erst in seinen Gefängnisbriefen kommt er zu der Entdeckung der Kirche, die radikal für die Welt da ist. Sie soll der Welt einfach ansagen, was ein Leben in Christus ist, und dabei selber das Vorbild sein für das «Da sein für andere». Er bleibt aber in der Frage stecken, die er sich selber stellt[79]: Wenn man die Mündigkeit der Welt akzeptiert und die Welt in ihrer Weltlichkeit grundsätzlich bejahen will, wo ist dann der «Raum» der Kirche? Zu einer Antwort hat man ihm keine Zeit gelassen.

Schon aus der oben versuchten Skizze von der Arbeit Dorothee Sölles ist leicht abzulesen, daß in ihren Ideen die Kirche nur eine Funktion als Stellvertreterin haben kann. Die Kirche ist die Gruppe der Gläubigen, die bei Gott für jemanden einzustehen hat. Sie ist die Vertretung der Welt bei Gott. Sie gibt Gott Mut für seine Welt, so daß er nicht aufhört, auf diese Welt zu warten. Die Kirche ist eine Funktion der Welt. Die Kirche ist immer gegenwärtig, wo sie als Fürsprecher und Verteidiger der Welt auftritt. Sie kennt die Belange ihrer Klienten und bringt sie vor das Angesicht Gottes. Sie tritt zurück, wo die Welt ihre Aufgaben selber erfüllen kann, aber will überall einspringen, wo die Welt ihre Hilfe nötig hat.[80] Diese Kirche kann auch anonyme Gestalt annehmen; denn überall, wo echte Menschlichkeit verwirklicht wird, ist Stellvertretung und also Christenheit und Kirche. Die institutionelle Kirche hat die Aufgabe der Bewußtseinsbildung, die ausspricht und verantwortet, was an anderer Stelle in Wirklichkeit gegenwärtig ist.[81] Man darf aus diesen einzelnen zusammenfassenden Sätzen, die aus Sölles Werk herausgezogen wurden, wohl mit Recht schließen, daß auch für sie die Kirche primär eine ethische Aufgabe hat, nämlich den Aufbau der Welt, bei ihr aber vor dem Hintergrund eines Glaubens, der jedoch nicht eindeutig als Ursprung und Inhalt dieser Ethik auftritt. Bei Abwesenheit Gottes kann die Kirche nichts anderes tun als sich mit einer weltlichen Aufgabe zu belasten; denn eine unmittelbare Beziehung zu Gott gibt es auch für sie nicht. Zu welcher Art von Ethik Sölles Kirchenbegriff und Glaubensinterpretation führen, ist aus ihrem Werk nicht ersichtlich. Wahrscheinlich wird es die Ethik der Mitmenschlichkeit sein, die vor der Welt selber, was den Inhalt betrifft, genauer definiert werden muß.

Im Stichwortverzeichnis von van Burens Buch kommt das Wort Kirche nicht vor; die Kirche erhält in seiner theologischen Theorie denn auch wenig Gesicht. Trotzdem widmet er einen kurzen Abschnitt der «Kirche, ihren Werken und Worten.»[82] Kirche ist für ihn eine keineswegs geheimnisvolle, sondern durchsichtige, geschichtliche Wirklichkeit von Menschen, die an der Freiheit teilnehmen, mit der sie von Jesus her «angesteckt sind» und die vom Quell dieser Freiheit Kenntnis haben. Freiheit ist wieder der fast monoton wiederkehrende Begriff, durch den auch die Kirche definiert wird. Die Kirche wird immer wieder die ganz bestimmte Sicht auf das Leben, wie sie sich aus dem historischen Evangelium ergibt, mitteilen und wiederholen. Aber die Kirche hat auch eine ausgesprochen ethische Funktion, insofern sie in ihrer Verkündigung aufruft und mahnt. Was bedeutet aber der ethische Aufruf der Kirche? Für van Buren hat es keinen Sinn, das Charakteristische der ethischen Mahnung der Kirche im Hinweis auf Gottes Willen als Ursprung des ethischen Sollens zu suchen. Hinweis auf Gottes Willen bedeutet in der kirchlichen Predigt Verweis auf die Geschichte Jesu, auf das Ostergeschehen und auf die Sicht, die sich von da her auf das Leben ergibt. Die Kirche legt lediglich die logische Konsequenz einer bestimmten Haltung aus, die sich aus der christlichen Sicht ergibt. *Weil es Gottes Wille ist*, ist keine Auslegung des Motivs, warum man auf eine bestimmte Weise handeln soll, sondern Verweisung auf die historische Perspektive, die als Zusammenhang für ein bestimmtes Handeln fungiert.[83] Van Buren meint, daß sich vielleicht einmal ein besserer Ausdruck für «Wille Gottes» finden ließe, um darzutun, was die Kirche eigentlich meint und tut. Alle typischen «kirchlichen Akte» wie die Feier der Eucharistie, das Gebet, die Verkündigung der Frohbotschaft werden neuinterpretiert als Erscheinungsweisen, die mit dem Entdecken oder Verwirklichen einer christlichen Sicht auf Welt und Leben zu tun haben, und das mündet schließlich wieder ein in Freiheit. Eigentlich läuft die Aufgabe der Kirche darauf hinaus, den Weg der Freiheit zu gehen, der – konkret gesehen – ein Weg der Liebe ist. Im Augenblick soll die Kirche nicht viel mehr tun, als der Freiheit zur Anwendung zu helfen; denn dazu wurde sie befreit.[84] Man behauptet nicht zu viel, wenn man sagt, die Kirche sei für van Buren eigentlich eine der Weisheitsinstanzen der Welt, die durch Reflexion und Aktion ihren Beitrag für den Aufbau einer so menschlichen wie eben möglichen Welt zu leisten versucht. Doch bleibt bei ihm die Schwierigkeit bestehen, wie bei Sölle, woher die Kirche die Einsicht und die Kraft erhält, diese Aufgabe zu er-

füllen. Denn Zusammenhang und Verbundenheit nicht allein des Gläubigen, sondern auch der Kirche als solcher mit Christus, bleibt bei van Buren vage und rätselhaft. Folgerichtig gehen die späteren Gedanken van Burens denn auch in Richtung einer Kirche, die als christliche Gemeinde auf derselben Linie wie andere (wissenschaftliche, kulturelle) «Gemeinden» liegt. Die Kirche steht nicht nur im Dienst der Kultur, sondern ist einer ihrer Faktoren geworden, das soll heißen: sie ist eine der Weisheitsinstanzen der Welt, die ihren Beitrag zur Kultur leistet – nicht über, sondern neben anderen Instanzen.[85]

Für den Leser ist es vielleicht enttäuschend, daß er auch nach dieser Darstellung der Kirche in ihrer ethischen Funktion kein klares Bild davon hat, was säkuläre christliche Ethik bedeutet. Dagegen wird etwas anderes immer deutlicher: Eine säkuläre Ethik wird von diesen Autoren inhaltlich nicht näher umschrieben, weil die Ethik für sie gerade der *Weg* ist, Glaube und Kirche in der Welt und ihren Problemen einen Platz zu geben. Die Welt selber wird den Inhalt dieser Ethik bestimmen müssen. Das Verwiesensein auf die Welt ist vielleicht die Definition einer säkulären Ethik, und damit ist denn auch nicht der Inhalt, wohl aber die Inspiration, die bewegende Kraft und der Zielpunkt einer säkulären Ethik gegeben. Dieses Angewiesensein und Hingewiesensein auf die Welt, diese Beziehung zur Welt hat für alle Autoren einen Glaubensausgang und -ursprung: Gottes Handeln in der Welt, die «ansteckende» Freiheit Jesu, die Pro-Existenz Christi – kurz: das Evangelium als Kerygma, als Verkündigung, als Proklamation. Die Frage aber, die von den meisten Autoren offengelassen oder jedenfalls nicht klar herausgearbeitet und beantwortet wird, ist die, was dieses «Gnaden-Element» in einer säkulären Ethik noch bedeutet. Ihre Darstellung von der Kirche hat diese Frage in keinem Fall eindeutig beantwortet. Wir wollen versuchen, an Hand des christologischen Problems der gläubigen Ethik, die letzte Frage über die «Stelle Gottes» bei den verschiedenen Autoren noch einmal aufzunehmen.

7. Christus und die eine säkuläre Ethik

Was immer wieder überrascht und berührt, auch in den freisinnigsten Diskussionen um die Möglichkeiten einer christlichen Ethik, ist die Tatsache, daß man zwar von Gott Abschied nehmen, nicht aber von der Gestalt Christi loskommen kann, wie man diese auch immer interpretieren mag. Es ist auch bei allen besprochenen Autoren offensichtlich, daß sie behaupten, gerade dadurch eine christliche Ethik zu vertreten, indem sie im Handeln des Menschen in der Welt eine Beziehung zu Christus postulieren. Aber wo sie diesen Zusammenhang mit Christus herstellen, gehen sie fast induktiv vor: von der Welt auf Christus hin, im Gegensatz zum traditionellen Gedankengang, der seinen festen Standpunkt in Christus nimmt und von ihm aus dem Leben eine Norm und eine Art zu leben auferlegt. Die Bedeutung Jesu Christi für die Welt ist das Thema, das wie ein Cantus firmus in allen säkulären Diskussionen um die Ethik wiederkehrt.

Für Robinson ist Jesus der «Mensch für andere», in dem die Liebe die absolute Übermacht erhalten hat; weil Christus so ganz und gar «Mensch für den andern» war, weil er Liebe war, war er eins mit dem Vater. Diese Liebe für den Menschen ist auch unser Weg zu Gott. In Jesus wurde uns diese Liebe, dieses Sein für den andern, geoffenbart. Aber obwohl Robinson einen eigenen Abschnitt der Frage widmet: «Wer ist Christus für uns heute?»[86] und er von Partizipation spricht, wird doch die Übertragung der Liebe Jesu auf uns bei ihm nirgendwo klar. Offenbar setzt Robinson die klassische Auffassung der Orthodoxie von der *unio cum Christo* (Einssein mit Christus) voraus und will lediglich die Verhaltenskonsequenzen in neuen Ausdrücken annehmbar machen. Aber jedesmal, wenn Robinson von Christus als der Offenbarung der Liebe spricht, drängt sich die Frage auf, ob Christus lediglich ein Modell ist, das wir «kennen lernen», oder ob er auch *causa salutis* ist, Ursache neuen Verhaltens und Lebens. Mit offensichtlicher Zustimmung führt Robinson ein langes Zitat Bonhoeffers an,[87] in dem Bonhoeffer die Beziehung des Menschen in seinem weltlichen Verhalten zu Christus also zu umschreiben sucht: «Begegnung mit Jesus Christus enthält die Entdeckung, daß hier eine radikale Verkehrung des gesamten menschlichen Systems stattfindet; denn Jesus ist nur für andere da; er ist proexistent. Glaube will sagen: Teilnahme an diesem Jesus-Dasein.»[88] Auffallend, sowohl bei Robinson und Bonhoeffer wie aber auch bei anderen, ist die Leichtigkeit, mit der eine «Lebenseinheit» in der Welt, die von Christus herkommt, akzeptiert wird. Daß diese Neuheit *ethisch* umschrieben werden könnte (als Menschsein für den andern, als Pro-Existenz), ist nicht so problematisch, wohl aber ist der Ursprung dieser Neuheit problematisch. Ogletree fragt mit Recht, ob bei Leugnung jeder Transzendenz (jeder

vertikalen Transzendenz) überhaupt noch von einer Neuheit gesprochen werden kann, die nicht im Menschen und in der Welt ihren Ursprung hätte. Aber nochmals: Bonhoeffer und Robinson stehen noch zu sehr in der theologischen Tradition, aus der sie Gnade und *unio cum Christo* als selbstverständlich übernehmen, während sie, vielleicht ohne es klar zu wissen, lediglich die Terminologie der traditionellen Christologie in dieser Hinsicht verwerfen und neu zu interpretieren suchen.

Schärfer tritt das Problem des Ortes Christi in der Ethik bei van Buren hervor, und in gewissem Sinn auch bei Hamilton. Van Buren spricht vom «ansteckenden» Charakter der Freiheit Jesu; die weltliche Bedeutung der Auferstehung Jesu sei, daß seine Jünger das Erlebnis hatten, von etwas wie der Freiheit Jesu selbst ergriffen zu sein.[89] Ganz offensichtlich nimmt er (und auch Hamilton) an, daß die Möglichkeit für diese sich selbst hingebende Liebe ihre Wurzeln in der Antwort auf Jesu eigene Freiheit hat. Auch hier wieder Teilhabe an Jesus, Übertragung von ihm her auf den Menschen, aber trotzdem Ablehnung jeder transzendenten Bedeutung der Gestalt Jesu. Ogletree weist hier auf eine Inkonsequenz in van Burens Denken hin. Wie kann man der Gestalt Jesu eine ausschließliche und endgültige Bedeutung geben und von ihm Kraft zur totalen Umkehr erwarten, ohne in Jesus eine Realität oder eine Dimension anzuerkennen, die anders (transzendent, überirdisch?) ist als normale Ereignisse und Abläufe. Spricht van Buren, wenn er die Einzigartigkeit Jesu postuliert, nicht doch von Gott?[90] Die vagen Texte Robinsons und Bonhoeffers (und sie ließen sich durch ähnliche Texte anderer Autoren vermehren) und die Inkonsequenz van Burens zeigen uns ein echtes Problem, das sich augenblicklich in der christlichen Ethik anmeldet. Kuitert weist auf die Tendenz hin, Jesus auf ein Modell zu reduzieren, das in historischen und psychologischen Begriffen zu verstehen ist.[91] Gibt es lediglich eine Beziehung zu Christus in Erinnerung an sein Leben und seine Lehre, oder gibt es eine «Gegenwart» Christi, die das Leben der Welt trägt und begleitet?[92] Was im Augenblick offensichtlich an Jesus fesselt, ist seine Menschlichkeit; diese ist greifbar, läßt sich in praktischen Begriffen ausdrücken und ist auf die aktuelle Situation in der Welt anwendbar. Eine ethische Lehre des Evangeliums ist auf begrifflichen und menschlichen Wegen zu übernehmen und zu übertragen. Die Lehre Jesu vertritt seine Person; Glaubensgehorsam wird zur Anhängerschaft an eine Lehre. Aber Hingabe an seine Person und Verbundenheit mit seinem Leben fallen in einer säkulären Ethik aus. Jedenfalls hat die säkuläre Ethik der traditionellen christlichen Morallehre wieder die Frage zugespielt, was sie nun eigentlich mit einer *unio cum Christo* als Grundform des christlichen Lebens meine, und was es bedeute, daß die Gnade eine *lex indita* ist, eine innere Einladung zur Nachfolge Christi. Im Zusammenhang einer christlichen Ethik ist es für den modernen Menschen ebenso schwierig, Gott als Gesetzgeber anzunehmen, wie Jesus als innere Norm unsres Daseins. Die säkuläre Ethik hat gemeint, das Reden von Jesus als Gesetzgeber sei begreiflicher und unmittelbar inspirierend. Aber diese Begreiflichkeit geht auf Kosten der Einzigartigkeit Jesu, und auf diese Einzigartigkeit stützt sich die ganze Rechtmäßigkeit des Begriffs «christliche Ethik».

Zusammenfassung

In einem Rückblick wollen wir die Motive einer säkulären gläubigen Ethik zusammenfassen und die Fragen zu formulieren suchen, die sie an die traditionelle Moraltheologie stellt.

Der in Wirklichkeit unsichtbare Gott und damit die Realität der Beziehung des Menschen zu Gott ist das zentrale Problem der säkulären Theologie. Weil man Gott in dieser Welt und im menschlichen Leben nicht eindeutig begegnet, gibt man ihn als den transzendenten, fernen Gott auf und versucht, ihn als einen abwesenden oder ohnmächtigen Gott zu akzeptieren. Bei Abwesenheit eines klar aufweisbaren Gottes wendet man sich der Welt zu, um in ihr Gott indirekt zu finden. Die geheimnisvolle Realität einer Gottesbeziehung wird umgedeutet zu einer konkreten, spürbaren Beziehung zum Menschen. Damit tritt die Ethik als Glaubensauftrag in der Welt und an der Welt in die Mitte. Aber auch diese Ethik kann sich nicht auf einen Gott beziehen, der für das Handeln seinen Willen offenbart, sondern sie greift zurück auf das, was die Welt an Werten aufweist: Liebe, Freiheit, Mitmenschlichkeit. Aber die Gestalt Jesu ist in dieser Welt konkret und historisch als Quelle darzutun, als Modell und Inspirator eines freien, liebevollen Daseins in der Welt. Eine theologische Ethik wird ersetzt durch eine christologische, die aber, wie wir sehen, wiederum das Problem der Realität einer Verbundenheit mit Jesus aufwirft.

Durch diese mehr theoretisch-theologischen Fragen zieht sich ein anderes, mehr praktisches Motiv hindurch: die Wiederentdeckung des Wer-

tes der Welt in ihrer Eigenständigkeit und mit dem deutlichen Anspruch, den sie auf unser Leben und Handeln erhebt. Mündigkeit und Selbständigkeit des Menschen bedeuten gleichzeitig Abschied von einem eingreifenden und mithandelnden Gott, aber ebenso Entdeckung der Möglichkeiten des Menschen, diese Welt in die Hand zu nehmen und neu zu gestalten. Gottes geheimnisvolles Heilshandeln wird in ein Handeln in der Welt verlegt, das sich also nicht in einer Reihe übernatürlicher Ereignisse vollzieht, sondern identisch wird mit der Geschichte der Welt, mit den historischen Aufgaben, die die Welt stellt. Auch hier ist Jesus, der in die Geschichte eintritt, ein aufweisbarer Ausgangspunkt, Gott innerhalb der Welt und in ihrer Geschichte wiederzufinden. Christliche Ethik erhält den Auftrag, dieses Handeln Gottes durch ein sozial-kulturelles Handeln an der Welt nicht abbrechen zu lassen.

Als selbstverständliche Voraussetzung geht die säkuläre Ethik von einer optimistischen Sicht auf die Möglichkeiten für Weltbau und Weltzukunft aus. Die säkuläre Ethik ist durchzogen von einer Theologie der Hoffnung,[93] oder besser gesagt: Hoffnung ist die Situation, in der eine christliche Ethik als einzige Glaubenswirklichkeit in dieser Zwischenzeit entsteht. Soll man in dieser Zwischenzeit von einer Realität Gottes sprechen, die es noch nicht gibt, die man lediglich erwarten kann, die aber jetzt, in der Zwischenzeit, die Möglichkeit und die Notwendigkeit gibt, durch ethisches Handeln an der Welt dieser Zukunft entgegenzuleben? Zwischen dem Gedächtnis der historischen Wirklichkeit Christi und der Erwartung der neuen Welt, in der die Wirklichkeit Gottes wieder sichtbar werden wird, liegt der Glaubensauftrag, der christliche Ethik heißt. Mit anderen Worten: Die säkuläre Theologie neigt dazu, die Realität von Gottes Gegenwart heute – die von eigener Art ist, nun Christus fortgegangen und seine Wiederkunft noch keine Tatsache ist – in der Ethik zu suchen, im Handeln an der Welt. Weltlich ist diese Ethik in dem, was sie hier und heute tut, christlich ist sie dadurch, daß sie in Gedanken und Erwartung diese Welt mit Vergangenheit und Zukunft, wo Gott gegenwärtig ist, in Zusammenhang bringt und hält.[94] Man verstehe recht: Wir versuchen hier, die Intentionen der säkulären Theologen zu interpretieren, aber gleichzeitig dadurch das eigentliche Problem wiederzugeben, das die meisten von ihnen beschäftigt. Daß der Glaube die Neigung zeigt, sich in Ethik umrechnen zu lassen, ist der eigengearteten Situation gläubiger Menschen nicht fremd, nämlich in der Welt zu sein und sein zu sollen als solche, die den unsichtbaren Gott sehen.

Hinsichtlich der klassischen Morallehre, vor allem der katholischen, treten von der säkulären gläubigen Ethik her einige Fragen in den Vordergrund. Von der Möglichkeit, diese Fragen zu beantworten, wird es abhängen, ob die traditionelle christliche Ethik (vor allem in ihrer katholischen Signatur) der vorandrängenden säkulären Ethik gewachsen ist. Zunächst wird sich die christliche Ethik klarer über das aussprechen müssen, was sie meint (oder hinzufügt), wenn sie die Ethik auf den Willen Gottes begründet. Wir kennen die traditionellen Antworten, aber offensichtlich sind diese Mißverständnissen zugänglich und bilden so für den modernen Menschen kein «neues» Motiv, sich für seine ethischen Aufgaben anders (intensiver, ehrlicher oder hochherziger) einzusetzen. Welche Rolle hat ferner das Kerygma des Evangeliums (und in ihm die zentrale Gestalt Christi) im Hinblick auf die Ethik. Verkündigt sie lediglich, daß das menschliche Handeln (welches eigenständige Normen kennt, die sich nicht wandeln) für den zum Heil wird, der glaubt, oder hat sie in ethischer Hinsicht auch eine klare eigene Botschaft an die Welt? Aber mehr als die Frage nach der (inhaltlichen) Eigenart einer christlichen Ethik drängt die Frage nach der Bedeutung Christi (der Gnade, des Glaubens) als Grund, Kraft, Norm des menschlichen Handelns. Wie ist Christus jetzt im ethischen Handeln wahrhaft gegenwärtig? Die Ethik ist in der säkulären Theologie sozusagen ein locus christologicus geworden: Die *imitatio Christi* (Nachfolge Christi) wird mit Pathos verfochten. Worte wie «Teilnahme am Leben Christi», «sein Dasein teilen», «von seiner Freiheit angesteckt werden» findet man immer wieder. Es ist ein fast pathetisches Bedürfnis nach Verbundenheit mit Christus. Aber die Realität dieser Verbundenheit verlangt ausdrücklich nach einer modernen Interpretation, auf die Gefahr hin, daß innerhalb kurzer Zeit Christus für die reine Humanität Modell steht. Bevor man darauf mit Amen (Es sei so) antwortet, wird man doch erst versuchen müssen, die großen christologischen Themen der christlichen Ethik neu zu durchdenken.

Schließlich ist bei Anlaß aktueller Probleme wie Geburtenregelung und Krieg auch innerhalb der katholischen Moral die Frage nach der ethischen Aufgabe und Vollmacht der Kirche dringend geworden. Was sind die Quellen ihrer ethischen Ein-

sichten, und welche Garantien kann sie bei der Lösung ethischer Probleme bieten? Übertriebene Erwartungen bezüglich der ethischen Kompetenz der Kirche gehören wohl der Vergangenheit an, aber desto dringender ist die Frage nach dem Raum und den Grenzen, in denen man von einer «kirchlichen» Ethik sprechen darf und soll.

Wir haben nur diese Einzelfragen hervorgehoben; es gibt deren sicher mehr. Aber sie zeigen (und das ist unsere Absicht), daß die säkuläre Ethik, die wir in einigen Typen und Symptomen darstellten, echte Fragen angerührt hat. Man kann glücklicherweise sowohl in katholischen wie in reformatorischen Kreisen auf ernsthafte Versuche hinweisen, neue Antworten auf alte, aber heute wieder aktuelle Fragen zu formulieren.[95] Wir hoffen, daß für solche Fragen durch dieses Bulletin in weiteren Kreisen Interesse geweckt und über die Antworten mit nachgedacht wird.

[1] Außer auf die Definition des Begriffs der Säkularisierung in den verschiedenen Wörterbüchern verweisen wir auf die Arbeit von F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem (Stuttgart 1953).

[2] Klassisch in dieser Hinsicht ist noch immer Fr. Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi: Handbuch der katholischen Sittenlehre III (Düsseldorf 1934).

[3] Um nur einige Darstellungen der Tendenzen in der Moraltheologie zu nennen: G. Thils, Tendances actuelles en théologie morale (Gembloux 1940); F. Böckle, Bestrebungen in der Moraltheologie: Fragen der Theologie heute (Einsiedeln 1957) 425–466; J. Ford – G. Kelly, Contemporary moral theology I (Westminster 1958) 60–103; J. Walgrave, Standpunten en stromingen in de huidige moraltheologie: Tijdschrift voor theologie 1 (1961) 48–70 (Zusammenfassung in französischer Sprache).

[4] L. Buys, Onze moraaltheologie en de bergrede: Opstellen aangeboden aan Mgr. van Noort (Utrecht 1946) 34–59 (lateinische Übersetzung dieses Aufsatzes in: Studia Moralia II [Roma 1964], deren Herausgeber die Academia Alfonsiana ist, Institutum theologiae moralis).

[5] Nur zur Orientierung erwähnen wir hier einige grundlegende Studien der katholischen Seite: J. Fuchs, Situation und Entscheidung (Frankfurt a.M. 1952); K. Rahner, Situationsethik und Sündenmystik: Stimmen der Zeit 145 (1949/50) 330–342; ders., Über die Frage einer formalen Existentialethik: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1955) 227–246; ders., Zur Situationsethik aus ökumenischer Sicht: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 537–554; J. Ford – G. Kelly, Contemporary moral theology 1 (Westminster 1958) 104–140.

[6] J. Fletcher, Situation Ethics. The new morality (Philadelphia o. J.); aus anglikanischem Geist geschrieben.

[7] Vgl. J. Metz, Weltverständnis im Glauben: Geist und Leben 35 (1962) 165–184.

[8] Vgl. K. Rahner, Grenzen der Amtskirche: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 499–536; gegen klerikale Triumphalisten und laikale Defaitisten.

[9] Eine Anregung von J. Arntz, Bijbel, vrede, oorlog: Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap 4 (1964) 16–29, vor allem 27f.

[10] Eine kritische Literaturübersicht bringt A. van Rijen, De zin van het christelijk leven in de wereld (Caput selectum): Katholiek Archief 12 (1957) 265–352.

[11] Vgl. A. van Rijen, De christen in de wereld: Tijdschrift voor theologie 6 (1966) 318–333 (mit einer Zusammenfassung in englischer Sprache).

[12] Wenn man nur bedenkt, mit welchem Eifer das Problem «Welt» in der heutigen katholischen Theologie in allerlei Veröffentlichungen überdacht wird.

[13] J. Robinson, Honest to God (London 1963). – Im Folgenden zitieren wir die Fundstellen möglichst nach den ursprachlichen Ausgaben der Werke. Wenn eine deutsche Übersetzung greifbar war, verweisen wir auf diese.

[14] J. Robinson, Gott ist anders (München 1964) 109.

[15] Vgl. E. Schillebeeckx, Personale Begegnung mit Gott (Mainz 1964); ders., Neues Glaubensverständnis (Mainz 1964).

[16] Robinson aaO. 110f.

[17] aaO. 113f.

[18] aaO. 114ff. Parallele Gedanken findet man bei Fletcher aaO. passim.

[19] J. Robinson aaO. 118.

[20] J. Robinson, Christian morals today (London 1964).

[21] J. Robinson, Gott ist anders, 118ff.

[22] Paul Ricœur, Démythiser l'accusation: Démythisation et morale. Actes du colloque Rome 7–12 janvier 1965 (Aubier, Paris) 48–65.

[23] aaO. 55f.

[24] Vgl. J. Arntz, De betekenis van de theologie voor een strategie van de vrede: Annalen van het Thijmgenootschap 54 (1966) 155–186 (Zusammenfassung in deutscher Sprache).

[25] R. Kwant, Gods liefde en medemenselijkheid: Tijdschrift voor theologie 3 (1963) 267–283.

[26] Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (München 1951). Wir zitieren nach der Ausgabe von Siebenstern Taschenbuch-Verlag, Münster/Hamburg [3]1966. Die für unser Thema wichtigen Briefe sind die vom 30.4.44; 5.5.44; 25.5.44; 8.6.44; 27.6.44; 8.7.44; 16.7.44; 18.7.44 und 3.8.44. Die wichtigste Literatur über Bonhoeffer ist gesammelt in den vier Bänden: Die mündige Welt (München 1955–1963).

[27] Brief vom 5.5.44 aaO. 137.

[28] Brief vom 27.6.44 aaO. 166.

[29] aaO. unter anderem 178 und 183.

[30] aaO. 191.

[31] Vgl. G. Ebeling, Die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe: Die mündige Welt II (München 1956) 12–73.

[32] Dorothee Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie «nach dem Tode Gottes» (Stuttgart und Berlin 1965).

[33] Sölle aaO. 112.

[34] aaO. 116.

[35] aaO. 146.

[36] aaO. 151f.

[37] Paul van Buren, The secular meaning of the gospel. Based on an analysis of its language (London 1936). Siehe dazu Th. Ogletree, The «death of God» controversy (London 1966) 39–59, mit sehr guten kritischen Bemerkungen. Von anglikanisch-thomistischem Standpunkt her betrachtet erschien eine Kritik von E. Mascall, The secularisation of Christianity (London 1965).

[38] Van Buren aaO. 132.

[39] aaO. 141ff.

[40] Siehe die Kritik bei Ogletree, aaO. Vgl. H. Kuitert, De realiteit van het geloof. Over de anti-metafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling (Kampen 1966) 143f.

[41] Vgl. H. Kuitert aaO. 145f.

[42] Vgl. H. Kuitert aaO. 143.

[43] Eine grundlegende Kritik am deutschen Gebrauch des Begriffs Religion und an den daraus gezogenen Folgerungen auf einen «eingreifenden Gott» als Typ für eine religiöse Form des Glaubens schrieb A. Richardson, Religion in contemporary debate (London 1966) 17–29.

[44] W. Hamilton, The new essence of christianity (New York 1961, London 1961). Nach Lesung des Originals haben wir außerdem dankbar Gebrauch gemacht von der ausgezeichneten kritischen Zusam-

menfassung durch Th. Ogletree, The «death of God» controversy (London 1966) 26–38.

45 Vgl. Ogletree aaO. 55.

46 Die zwei wichtigsten Arbeiten des Theologen Altizer sind: Mircea Eliade and the dialectic of the sacred (Philadelphia 1963); ders., The gospel of christian atheism (Philadelphia 1966). Auch von Altizers Ideen gibt Ogletree eine ausgezeichnete Zusammenfassung aaO. 60–84. Hamilton und Altizer haben in einem gemeinsam geschriebenen Buch ihre Gedanken zusammengefaßt: Th. Altizer und W. Hamilton, Radical theologie and the death of God (New York 1966).

47 Altizer, The gospel of christian atheism 147–157.

48 Altizer aaO. 155f (zitiert bei Ogletree aaO. 77).

49 Ogletree aaO. 81f.

50 H. Cox, The secular city. Secularization and urbanization in theological perspective (London 1965; cheap edition London 1966, nach der wir zitieren).

51 M. Krinkels, Sekularisering. Een poging tot begripsverheldering: Theologie en Zielzorg 62 (1966) 273.

52 Siehe Anmerkung 1.

53 H. Cox aaO. 60–84.

54 H. Cox aaO. 105.

55 aaO. 111f.

56 aaO. 113.

57 aaO. 116.

58 aaO. 116.

59 aaO. 122f.

60 aaO. 248–257.

61 P. Lehmann, Ethics in a christian context (London 1963) 81–86.

62 H. Cox aaO. 257–268.

63 J. Hoekendijk, De kerk binnenste buiten (Amsterdam 1964) 41–55; englische Übersetzung: The church inside out (Philadelphia 1966, London 1966).

64 J. Robinson, The new reformation (London 1965) 72.

65 H. Cox aaO. 144f mit Anmerkung 11 auf Seite 145.

66 Hoekendijk aaO. 41.

67 J. Robinson, The new reformation, 88–100.

68 Hoekendijk aaO. 50.

69 G. Winter, The new creation as metropolis. A design for the church's task in an urban world (New York und London 1963). Von Bonhoeffer angeregt, sieht Winter die Aufgabe der Kirche im Dienst am Menschen im Kampf gegen die Mächte und Ordnungen, die einer echt menschlichen Gemeinschaft im Wege stehen. Diesen Auftrag hat die Kirche ganz und gar nicht erfüllt. Vor allem das prophetische Wort der Kirche wird den Menschen auf die echten Probleme hinweisen müssen, die seinen Einsatz erwarten. Dabei geht es um die konkreten gesellschaftlichen Probleme unsrer Zeit. Auch hier steht also wieder die sozial-ethische Funktion der Kirche bei Winter im Vordergrund.

70 H. Cox aaO. 127–132.

71 aaO. 132–144.

72 The church's koinoniac function: making visible the city of man aaO. 144–148.

73 Cox selber bezeugt den Einfluß Hoekendijks auf seine Gedanken über die Kirche aaO. 144.

74 H. Cox aaO. 149–163.

75 London 1963. Einige Gedanken Lehmanns (das politische Handeln Gottes) haben Cox beeinflußt. Von katholischem Standpunkt aus sind die «contextual ethics» Lehmanns ganz sicherlich mit Kritik zu betrachten. Letztlich kommt er zu einer Situationsethik, die manche Fragen aufwirft. Siehe dazu die scharfe Kritik an Lehmann und gleichzeitig an den «contextual ethics» vor allem der amerikanischen Richtung von J. Gustafson, Context versus principles. A misplaced debate in christian ethics: New theology (Nr. 3, edited by Martin E. Marty and Dean G. Peerman, New York 1966).

76 Lehmann aaO. 101.

77 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 193.

78 D. Bonhoeffer, Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge (München 1963), passim, vor allem 59–63.

79 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 163 (Brief vom 8.6.44).

80 D. Sölle, Stellvertretung 123 f.

81 D. Sölle aaO. 151 f.

82 P. van Buren, The secular meaning of the gospel, 183–192.

83 P. van Buren aaO. 186f.

84 P. van Buren aaO. 191 f.

85 Nach Angaben von Ogletree, The «death of God» controversy, 55 ff.

86 J. Robinson, Gott ist anders, 81 ff.

87 Robinson aaO. 82.

88 Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 191.

89 Van Buren, The secular meaning of the gospel, u. a. 90 und 128.

90 Auf diese Inkonsequenzen weisen sowohl Ogletree, aaO. 57–58, und Kuitert aaO. 143, hin.

91 Kuitert aaO. 143.

92 Vgl. C. van Ouwerkerk, Christus en de ethiek: Tijdschrift voor theologie (mit Zusammenfassung in englischer Sprache) 307–317. Die Realität des *Christus praesens* ist auch bei Kuitert das kritische Moment der säkulären Theologie: aaO. 152–213.

93 Eine Theologie der Hoffnung, die auf eine christliche Ethik des Einsatzes für die Welt hinausläuft, schrieb J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1966). Siehe vor allem das Kapitel «Exodusgemeinde. Bemerkungen zum eschatologischen Verständnis der Christenheit in der modernen Gesellschaft», 280–312.

94 Siehe in diesem Zusammenhang die ausgewogene Auseinandersetzung von Th. Beemer, De krisis van de moraaltheologie: De Kerk van morgen. Een postconciliair toekomstbeeld van de katholieke kerk in Nederland (Roermond-Maaseik 1966) 45–62.

95 Wir möchten hier auf einige Versuche hinweisen. Zunächst auf die obenerwähnte Studie von J. Moltmann. Ferner auf die Ansätze, die man bei K. Rahner in verschiedenen Aufsätzen findet, die gesammelt im sechsten Teil der «Schriften zur Theologie» (Einsiedeln 1965) erschienen sind; vor allem in den Abschnitten «Zur theologischen Anthropologie» und «Der einzelne in der Kirche».

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

COENRAD VAN OUWERKERK

Geboren am 15. Juli 1923 in Hilversum, Redemptorist, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte am Angelicum und an der Academia Alfonsiana in Rom und an der Universität Nijmegen, Doktorat in Theologie (1956) und Doktoratsexamen in klinischer und experimenteller Psychologie (1966). Professor für Moraltheologie und Pastoralpsychologie an der Redemptoristenhochschule in Wittem (Holland). Er ist mit der niederländischen Fassung des Werkes: Häring, Das Gesetz Christi beauftragt und ist Mitarbeiter an: Tijdschrift voor Theologie und Diakonia.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Einführung: Zeichen der Zeit[1]

Auf den ersten Seiten der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt – «Gaudium et spes» –, die das Zweite Vatikanische Konzil erlassen hat, lesen wir: Zu allen Zeiten ist es Pflicht der Kirche, «nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben» (4,1). Schon früher hatte der prophetische Johannes XXIII. in der Enzyklika «Pacem in terris» diese Kategorie «Zeichen der Zeit» gebraucht, um die Richtung anzudeuten, die ein *aggiornamento* einschlagen müsse. Die vier Teile dieser Enzyklika schließen mit einer Aufzählung der Zeichen der Zeit als von ebenso vielen Manifestationen der Werte des Evangeliums, welche die heutige Geschichte von innen heraus weitertreiben: Formung der Gesellschaft, Aufstieg der arbeitenden Schichten, Eintritt der Frau in das öffentliche Leben, Emanzipation der farbigen Völker, Planwirtschaft, Einswerdung der Welt, der fortschreitende Universalcharakter der verschiedenen Sektoren des menschlichen Lebens, angefangen vom ökonomischen Sektor bis hin zu den Bereichen der Zivilisation und Kultur.

1. Zeichen der Zeit als theologische Kategorie

Nicht so sehr die tatsächliche Anwesenheit des Ausdrucks «Zeichen der Zeit» erstaunt uns in diesen Texten, sondern mehr die theologische Kategorie, die sich daraus ergeben hat. Neben Schrift und Tradition, Liturgie und Spiritualität ist die lebendige Art und Weise des Menschseins Fundort für die Theologie. Paul VI. drückte das in seiner Ansprache an die Teilnehmer des römischen Theologenkongresses im September 1966 so aus: «Das Konzil ermuntert die Theologen zu einer Theologie, die sowohl pastoral wie wissenschaftlich ist; die in engem Kontakt bleibt mit den Quellen der Patristik und der Liturgie sowie vor allem mit den biblischen Quellen; die die kirchliche Lehrautorität achtet, besonders den Stellvertreter Christi; die Verbindung hat zum Menschlichen, wie es in der Geschichte und in der konkreten Gegenwart erlebt wird.»[2]

Diese Betonung der Zeichen der Zeit steht in Zusammenhang mit einer anderen wichtigen Tatsache in der Entwicklung der heutigen Theologie: dem immer klarer werdenden Bewußtsein, daß sich die Existenz der Kirche in der Geschichte vollzieht. Die Kirche steht nicht als statische Größe neben der dynamischen Entwicklung, die rund um sie vor sich geht; sondern sie ist *in* der Welt. Veränderung, Geschichte, Zeit, Entwicklung, sind nicht nur immer wieder wechselnde Kulissen, die einen Hintergrund für den unveränderlichen Menschen bilden: Sie gehören auch zur inneren Wirklichkeit des Menschen; und diese Menschen sind die Kirche. Es gibt nicht zwei Geschichtsabläufe, einen profanen und einen sakralen. Es gibt nur eine einzige Geschichte, und diese eine Geschichte steht sowohl zum Heil wie zum Unheil offen. Von daher haben die Zeichen der Zeit auch ihren Bezug auf die Heilswirklichkeit. Es ist nicht nur eine Mode-Laune oder ein unüberlegtes Mitlaufen mit der Mo-

derne, wenn die Theologie die Zeichen der Zeit unter der Perspektive des Heils zu deuten sucht, ohne in einen schwankenden Moralismus zu verfallen. Wie Chenu[1] erzählt, machte während der Debatte über die Offenbarung einer der Konzilsväter[3] die Bemerkung, die Tradition dürfe nicht ausschließlich als eine Scheuer verstanden werden, in der die Vergangenheit unversehrt gestapelt liegt – als ob man nur dies als geoffenbarte Wahrheit ansehen könne –, sondern sie müsse gesehen werden «in Zusammenhang mit den Weltereignissen, mit den verschiedenen Kulturen der Völker, wo die Kirche im Lauf der Zeiten heimisch wird». Wohl weise man, sagte er, auf den Zusammenhang der Offenbarung mit der konkreten Geschichte des Volkes Israel hin; aber man sollte auch auf den Zusammenhang zwischen der lebendigen Tradition und der Führung Gottes hinweisen, die in der Geschichte späterer Zeiten zum Ausdruck kommt.

2. Prägnante Bedeutung

Der Ausdruck «Zeichen der Zeit» hat denn auch in heutigen theologischen Publikationen eine sehr prägnante Bedeutung bekommen, vor allem wenn sie sich mit der theologischen Deutung des Weltgeschehens befassen. Nicht jedes Ereignis kann als Zeichen der Zeit angesprochen werden. In ihrer prägnanten Bedeutung setzt die Kategorie «Zeichen der Zeit» mindestens zwei Komponenten voraus: eine Zusammenballung von Fakten, die alle in dieselbe Richtung weisen, und die Bewußtwerdung dieser Richtung in der Menschheit. Wie diese zwei Elemente zusammengehören, sieht man am besten an den Tatsachen, die im Alten Testament erzählt werden. Das Bewußtsein, daß der Auszug aus Ägypten mehr ist als eine gewöhnliche Flucht, daß die Verschleppung nach Babylon mehr ist als eine selbstverständliche Kriegsgefangenschaft, erwacht erst beim Propheten. Der Prophet deutet diese Tatsachen, und er kann das, weil er sieht, wie sie einer neuen Zukunft, einem «Land der Verheißung» zustreben. Chenu führt das Beispiel der Französischen Revolution an: «Der Sturm auf die Bastille z. B. war als Unternehmen eines kleinen Häufleins Pariser Revoluzzer im Jahre 1789 ziemlich bedeutungslos, wie viele andere dieser Sorte; aber die Tatsache an sich war und wurde ‚bedeutungsvoll', so daß sie ein Jahrhundert lang in der ganzen Welt als Symbol dienen konnte» (aaO. 32). Daß Japan im Kriege 1918 Rußland besiegt, ist an sich ein unwichtiges Ereignis, aber es fördert das Bewußtsein, daß die Weißen nicht die selbstverständlichen Herrscher über die Farbigen sind. Es wird zum Zeichen für die Emanzipierung der Farbigen. Es geht also nicht darum, mit viel Scharfsinn die Einzelheit eines Ereignisses ins Licht zu stellen, sondern darum, in einem Konglomerat von Fakten die innere Kraft zu entdecken, die sie beseelt und die aus diesen Ereignissen ein bleibendes Symbol macht. Toynbee spricht in diesem Sinne von der Herausforderung, mit der sich die Geschichte an jede Kultur und auch an jede Religion richtet. Wenn eine bestimmte Kultur oder eine bestimmte Religion diese Herausforderung nicht mehr versteht oder keine Antwort darauf geben kann, so ist das für ihn das Zeichen, daß sie abgewirtschaftet hat.

3. Schema XIII, ein wichtiges Moment

Die Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil um Schema XIII schenken die Hoffnung, daß die Kirche diese Herausforderung verstanden und bejaht hat und so für sich selber Aussicht auf Zukunft gewonnen hat.

Wie Philips[4] anmerkt, war es bei den Debatten des Zweiten Vatikanischen Konzils einer der auffälligsten Vorschläge, als Kardinal Suenens gegen Ende der ersten Sitzungsperiode die Anregung gab, die Kirche nicht nur nach ihrem inneren Bau zu beschreiben, sondern auch in ihren Beziehungen zur Welt. Der Vorschlag rief geradezu Enthusiasmus hervor, der noch verstärkt wurde durch die pastorale Sorge der Konzilsväter und durch die Tatsache, daß die tonangebenden Auffassungen der verantwortlichen Leiter der Kirche durch eine realistische, positive und universale Sicht gekennzeichnet wurden. Die prophetische Sicht auf die Erneuerung der Kirche, die Johannes XXIII. bei Einberufung des Konzils geleitet hatte, kam erst bei den Besprechungen dieses Schemas zur vollen Geltung. Es geht ja nicht nur darum, daß die Kirche ihre helfende Hand bei jenen Nöten reicht, vor denen auch die Welt steht, um diese Welt bewohnbarer zu machen; es geht darum, daß sie diese Aufforderung der Welt und diese Zeichen der Zeit als Komponenten ihres eigenen Wesens zu verstehen beginnt. Und das gerade heute, da eine wissenschaftliche und technische Bildung einer rein profanen Welt stets mehr Raum schafft und damit dem Verschwinden der sakralen Welt in die Hand arbeitet.[5]

Der Mensch dieser profanen Welt begreift, daß

der Schwerpunkt seiner Existenz auf dem Gebiet der Humanisierung dieser Welt liegt. Er weiß sich für die menschliche Zukunft verantwortlich, und er begreift ebenso, daß er durch sein Wissen und technisches Können besser denn je ausgerüstet ist, die Verantwortung für diese Zukunft auf sich zu nehmen. Wenn von einer Begegnung zwischen diesem Menschen und der Kirche die Rede sein soll, so wird die Begegnung gerade auf dem Gebiet stattfinden müssen, wo dieser Mensch die Zukunft in die Hand nimmt, um dann gemeinsam zu entdecken, wie diese Zukunft Heil und Erlösung sein und wie sie absolut sein kann.

Als Schema XIII (damals noch Schema XVII) den Konzilsvätern in seiner ersten Redaktion vorgelegt wurde, war es noch nicht zu dieser Schau gereift. Es war nicht mehr als eine Wiederholung sozialer und politischer christlicher Grundsätze, die schon in den großen sozialen Enzykliken formuliert worden waren. Schema XIII konnte aber, wenn es auf der Linie Johannes' XXIII. bleiben sollte, kein *Lehr*stück sein; es mußte eine prophetische Vision sein. Man hat in diesem Zusammenhang früher schon einmal darauf aufmerksam gemacht, daß in der Enzyklika «Pacem in terris» jeder Paragraph, bis auf einen, einen Hinweis auf Texte Pius' XII. enthält. Aber trotzdem sind es keine reinen Hinweise: Durch eine lebendige Schau auf die Wirklichkeit sind sie als etwas ganz anderes zu verstehen denn als eine Anwendung abstrakter Grundsätze. So bezeugte auch die erste Redaktion des Schemas XIII mehr eine Tendenz zur Lehre als zur Klarheit einer Schau. Erst während der letzten Sitzung des Zweiten Vatikanums, am 7. Dezember 1965, tritt eine Redaktion zutage, in der die Aufgaben der Welt als autonome Aufgaben und doch auch als Heilsverwirklichung anerkannt werden. Politik, Sozialpolitik, Wirtschaft sind selbständige Größen, autonome Realitäten, die von der Kirche nicht bevormundet oder ohne weiteres von der Kirche belehrt werden können. Die dritte Welt, die im Werden ist, kann nicht in verschiedene Segmente auseinandergenommen werden, sondern muß im ganzen verstanden werden. Diese Einheit, diese Universalgesellschaft, dieses Mündigwerden muß von der Kirche als Zeichen der Zeit gelesen werden. Diese Sektoren sind nicht mehr privilegiertes Gebiet der Kirche, sondern sie machen, wie Chenu (aaO. 39) sagt, das gemeinsame Kapital von Gläubigen und Nichtgläubigen aus. Im Glauben verfügt der bewußte Christ über die Antenne, auf die moderne Welt zu hören – allerdings nur, wenn er die doktrinäre und autoritäre Haltung fahren läßt, von der aus er von vornherein und aus sich selber über eine Antwort auf alle Fragen verfügt. So wird er fähig, die moralischen Normen zu erkennen, deren aktuelle Anwesenheit in der Geschichte nicht der Kirche zu danken ist, selbst wenn man zugibt, daß das Evangelium dazu den ersten Anstoß gab. So ging es ja mit der Freiheit; so mit der Emanzipierung der eingeborenen Bevölkerungsgruppen; so mit dem Eintritt der Frau in die Gesellschaft; so mit dem Frieden unter den Menschen und der Einswerdung der Menschheit. So geht es mit vielen anderen Werten, die zwar in einem christlichen Garten gepflanzt und aufgezogen wurden, aber dann autonom auftraten und manchmal von antichristlichen Weltanschauungen sogar als etwas Neues vorgebracht wurden. Die Kirche muß sich von allem distanzieren, was in ihrer Lehre nach Ideologie schmeckt; nur so kann sie wirklich Kirche sein. So ist in Schema XIII nicht zunächst die Formulierung von Wichtigkeit, sondern mehr die Einstellung, mit der man auf dem Zweiten Vatikanum begonnen hat, die Wirklichkeiten der Welt als Zeichen der Zeit zu sehen. Die Formulierung des Schemas XIII will nicht den Charakter der Endgültigkeit tragen. Das Schema wird immer wieder überprüft werden müssen, Stück für Stück, indem man von der Wirklichkeit und der Erfahrung der Kirche in dieser historischen Welt ausgeht. Wohl zum ersten Mal in der Konzilsgeschichte richtet sich ein so «vorläufiger» Text – als bewußter Dienst an der Welt – an alle Menschen.

Dieses Bewußtsein ihrer Geschichtlichkeit und die Entdeckung der Zeichen der Zeit überfiel die Kirche jedoch nicht so unversehens. Hier spricht eine Auffassung von «Zeit» mit, die nicht nur das Ergebnis der heutigen Philosophie, sondern auch einer wissenschaftlichen Überlegung über das Heil ist, das als Geschichte in den beiden Testamenten gegenwärtig ist. Was ein Denker wie Cullmann über «Christus und die Zeit» sagt, erweist sich vor diesem Gespür für Geschichtlichkeit und für das Verständnis der Zeichen der Zeit nicht nur von theoretischer, sondern auch von höchst praktischer Bedeutung. Außerdem hat es mehr Verbindung mit der biblischen Auffassung von Geschichte als die Neuheit dieser Kategorie vermuten läßt.

4. Biblischer Hintergrund

Lohfink hat darauf hingewiesen, daß die Geschichte entweder als Wiederholung oder als Weg zur

Freiheit verstanden werden kann. Eine klassische Bildung wie die griechische ist niemals mit der Zeit und mit der Geschichte fertig geworden, weil sie Zeit und Geschichte nur als ewige Wiederkehr sehen konnten, als Kreislauf, von dem nichts wirklich Neues zu erwarten ist. Diametral dieser Auffassung entgegen steht das Vertrauen, mit dem Israel sich der Geschichte in einer unerschütterlichen Hoffnung auf die Zukunft als die eigentliche Verheißung hingibt. Zum besseren Verständnis der Kategorie «Zeichen der Zeit» mag es jedoch gut sein, diesen Gedanken etwas näher zu erklären.

Sowohl das griechische wie auch das jüdische Volk hat seine Urerlebnisse in einem literarischen Werk niedergelegt, das die Jahrhunderte überlebt hat und bis heute zum kulturellen Gepäck eines jeden gehört, der gebildet heißen will. Bei den Griechen gab der blinde Homer in der Odyssee dieser Urerfahrung Gestalt. Er erzählt von dem Menschen, der viel umhergetrieben wurde. Odysseus zieht von Hause fort. Er führt den Krieg gegen Troja und treibt ein Leben lang über die Meere. Aber schließlich kehrt er wieder heim: zu Penelope, nach Ithaka, in die sichere Geborgenheit seines heimatlichen Hauses. Sein Ausgangspunkt wird auch sein Ruhepunkt; der Ort des Abschieds wird auch der Ort des endgültigen Wiedersehns. Der Kreis ist geschlossen. Die Geschichte ist ein Kreislauf; symbolisch wird sie durch eine Schlange dargestellt, die sich in den eigenen Schwanz beißt; rituell wird sie begangen in der regelmäßigen Wiederkehr der Jahreszeiten. Es ist das Motiv der immerwährenden Wiederkehr, das sogar beim biblischen Prediger durchklingt, der sein biblisches Wappen anscheinend nicht ganz von griechischen Flecken freizuhalten wußte: «Nichts Neues unter der Sonne» (Pred 1,9–10).

Auch Israel besinnt sich auf seinen Anfang. Hier ist das Gegenteil des Motivs der ewigen Wiederkehr und der Verfestigung des Alten. Abram, der Heide, wird von Gott aus dem Heidentum der Amoriter fortgerufen. Er wird aus seinem Vaterland und seiner vertrauten Umgebung herausgerissen, um sich in das Abenteuer einer ungewissen Zukunft zu stürzen. Objektiv gesehen, ist das nichts anderes, als was jeder Nomade oder Zigeuner tut: er wechselt immer wieder vom einen Platz zum anderen. Diese Tatsache wird von Israel aber als *Zeichen* gesehen. Die Schrift sieht diesen Aufbruch Abrams nicht als schieres Abenteuer, sondern als die konkrete Form, in welcher der (bis in den Hebräerbrief gepriesene) Glaube Abrahams geschichtliche Gestalt annimmt. Er wird als ein erster Exodus angesehen. Dieser erste Auszug wird nicht nur das Modell für alle weiteren Formen des Auszugs bleiben, von denen in der Schrift erzählt wird, er wird auch zu einer Haltung, durch die sich das Volk Gottes selber charakterisiert. Gerade nach Überschreitung der Grenze zum Christentum – auf dem «Weg, den sie eine Häresie nennen», wie es in der Apostelgeschichte 24, 14 heißt – wird der Verfasser des Hebräerbriefs die reine Gestalt dieses Geschehens noch einmal als Urtyp des Glaubens zitieren: «Durch Glaube gehorchte Abraham, sobald er berufen wurde, und machte sich auf den Weg in ein Land, das er als Erbschaft in Besitz nehmen sollte; er zog fort, ohne zu wissen, wohin er gelangen werde» (Hebr 11,8).

Jakob zieht fort und sieht die Eiche des Mambre, seinen Ausgangspunkt, nie mehr wieder. Odysseus kehrt in die Geborgenheit seines Ithaka zurück. Zwei Geschichtstypen, die ganz verschiedene Gesinnungen wiedergeben. Bei Israel erscheint das Auszugsmotiv, das Fort und Vorwärts, als Gegensatz zum Kreislaufmotiv der Griechen. Bei näherem Zusehen drängt sich dieses Motiv in der ganzen Heilsgeschichte auf. Selbst die Vertreibung aus dem irdischen Paradies, wo der Cherub den Zugang zur ursprünglichen Geborgenheit von Eden versperrt, weist dasselbe Motiv auf: Auszug aus einem bestimmten Ort, ohne Möglichkeit der Wiederkehr, aber mit dem Vertrauen auf die Zukunft, wenn sie auch nebelhaft und ungewiß ist. Bei der Übersetzung des hebräischen Textes der heiligen Bücher ins Griechische wird dieses Motiv mit einem eigenen «terminus technicus» benannt; es heißt nun: «Exodus». Das ereignet sich im 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, vor allem für die Bedürfnisse der Diaspora-Juden im griechischen Kulturkreis. Das 2. Buch des Pentateuch wurde damals mit jenem Titel von außerordentlicher religiöser Geladenheit als «Auszug» benannt. Objektiv könnte man das Fortziehen des seßhaften hebräischen Nomadenstamms aus Ägypten eine banale Flucht nennen. Von Israel wird diese Flucht aber anders gelesen und durch das Motiv der Gegenwart Gottes in dieser Unheilssituation seiner objektiven Banalität entkleidet. Klingt nicht sogar im Gottesnamen Jahweh mehr durch als das metaphysisch anmutende «Er, der Seiende»? Liegt darin nicht auch die Bedeutung «Er, der dabei ist»; der ganz konkret in diesem tatsächlichen Geschehen gegenwärtig ist, so daß der Israelit niemals wie der Mensch der klassischen Zeit der Geschichte zu

mißtrauen braucht? Dasselbe gilt für manche Einzelheiten des Auszugs wie den Durchzug durch das Rote Meer, das Wüstenerlebnis, die Speisung der Pilger mit dem Manna Gottes. Es sind Stück für Stück Fakten, die als Zeichen für die Zukunft gelesen werden.

Für das Weiterwirken des Auszugsmotivs im Neuen Testament[6] wollen wir uns mit einigen charakteristischen Zügen begnügen. Die großen Selbstbezeugungen Jesu im Johannesevangelium, die sogenannten «Ich-bin-Formeln», erinnern unmittelbar an den Auszug: Ich bin der Weg; ich bin das Licht; ich bin das Brot. Sie werden nur verständlich, wenn man an den Wüstenzug denkt, an die Feuersäule, die den Israeliten vorauszog, und an das Manna. Die große Selbstbezeugung Jesu auf dem Tabor bringt den Helden des Auszugs, Moses, und den Propheten der Wüste, Elias, auf die Szene. Das Thema ihres Gesprächs ist für den griechischen Text offenbar der Auszug: «Zwei Männer waren mit ihm im Gespräch. Es waren Moses und Elias, die in Herrlichkeit erschienen waren und über den Auszug sprachen, den er in Jerusalem zur Vollendung bringen sollte» (Lk 9,31–32).

Diese fast zu flüchtige Übersicht über das Motiv des Auszugs in den beiden Testamenten läßt trotzdem schon genügend erkennen, daß es nicht ein rein literarisches Motiv ist. In diesem Auszugsmotiv, dem Motiv vom Glauben an die Zukunft Israels, konnte auch der Christ, der in der Apostelgeschichte noch Schüler, Jünger, Anhänger des Weges heißt, sein eigenes Lebenskonzept wiederfinden. Auch die Christen lesen die Tatsachen und die Geschichte als Heilstatsachen und Heilsgeschichte. Die Kategorie «Zeichen der Zeit» hängt eng zusammen mit dem modernen Schriftverständnis.

5. Theologische Überlegung

Hier liegt eine Gefahr. Man könnte meinen, «Zeichen der Zeit» wäre nichts anderes als eine Art frommer Auslegung der Fakten. Chenu (aaO. 34) hat davor gewarnt: «Wenn also die Christen als Kirche behaupten, den göttlichen Sinn oder den Frohbotschaftssinn der Ereignisse lesen zu können, so dürfen sie diese Ereignisse nicht unbewußt von ihrer innerweltlichen Wirklichkeit lösen; sie dürfen sie nicht spiritualisieren. In sich selber, mit ihrer vollständigen und eigenen Geladenheit sind sie Zeichen. Gerade in dieser *Realität* sieht die Kirche ja eine Anlage, die nach der Frohbotschaft ruft. Man muß sie respektieren und darf sie nicht mit apologetischen Methoden für sich beschlagnahmen wollen. Man muß sie nach ihren eigenen Gesetzen aushorchen, ohne sie vorschnell auf übernatürliche Ebene zu ziehen, was dann ziemlich rasch auf Mystifikation hinausläuft.» Darum kann alles bisher Gesagte erst in Zusammenhang mit den folgenden Dokumentationen von van Hulten und Chen richtig gelesen werden. Die Entvölkerung der Kirchen im Stadtinnern Amsterdams muß zuerst mit soziologischen Methoden als Tatsache begriffen werden. Man darf sich natürlich nicht auf diesen einen Fall beschränken, sondern müßte ihn auf London, Brüssel, Madrid, München, New York, Buenos Aires, Bombay und Tokio ausweiten. Und die Mission wird, so wird aus dem Bericht von Chen klar, beim Prozeß der Emanzipierung der farbigen Völker keine einzige soziologische Gegebenheit vernachlässigen dürfen, wenn Mission nicht zu geistlichem Kolonialismus werden soll. Dann erst können die Tatsachen als Zeichen gelesen werden. Und für dieses «Lesen» braucht es eher einen Propheten als einen Lehrer. In einer Zelle des Berliner SS-Gefängnisses schrieb der Priester und Soziologe Alfred Delp einige Tage vor seiner Hinrichtung im Jahre 1945: «Alle die wirklich Großen haben die Einsamkeit und die Einöde bestanden; und die großen Urfragen, die dort den ausgesetzten Menschen sich stellen.» Nur wer die Wüste wagt, hat eine Stimme. Wer nicht durch die Wüste ging, kann nur wiederholen, was er von andern gehört hat; er gibt den alten Worten keinen neuen Klang und findet keine neuen Worte. Er bringt – um mit Heeroma zu sprechen – nicht nur die Logik der Sprache nicht voran, sondern auch die Theologie der Sprache läßt er in dem Zustand, in dem er sie von seinen Vorgängern übernommen hat. Es wird wieder die klassische Kreisbewegung; der Auszug zur Freiheit und in die Zukunft findet nicht statt. Wohl bereichert man sich an der Kultur der Welt, an den «spolia gentium – dem Zierat der Heiden» (vgl. Ex 12,33–36), aber man fertigt daraus keinen neuen Opferaltar für Gott. Es ist also keineswegs eine leichte Aufgabe für die Theologie, zumal diese Zeichen der Zeit meistens eine Doppeldeutigkeit behalten. Es ist nur all zu wahr, was Schillebeeckx[7] sagt: «In manchen Fällen gibt es eine christlich gültige Vielzahl von Lösungen; in anderen Fällen ist es denkbar, daß nur eine einzige gültige und darum verpflichtende Lösung besteht, um unter gegebenen Umständen die Menschheit zu größerer Menschenwürde emporzuführen, wäh-

rend diese konkret-eine Lösung doch nicht aus den christlichen und menschlichen Normen abgelesen werden kann, die uns die Kirche vorhalten soll. Schema XIII müßte das deutlich herausstellen, nämlich daß im Zusammenhang mit dem konkreten Einsatz für eine bessere menschliche Welt die Grenzen der kirchlichen Hierarchie noch keine Grenzen für die Gläubigen sind, die in der Welt stehen. Oft wird sich erst in der Geschichte dartun können, ob eine bestimmte innerweltliche Entscheidung Zeugnis für einen prophetischen Blick oder für eine getrübte Einsicht war.» Unter dieser Perspektive können die zwei folgenden Beiträge gelesen werden.

[1] M.-D. Chenu OP, Les signes des temps: Nouv. Rev. Théol. 87 (1965) 29–39; M. van Caster SJ, Signs of the times and christian tasks: Lumen Vitae 21 (1966) 324–266; J. B. Metz, Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt: Hochland 56 (1964) 377–391; K. Rahner, Der Christ in seiner Umwelt: Stimmen der Zeit 90 (1964/65) 481–489; G. Bortolaso, L'uomo nell'orizonte del tempo e dell' eternità, in: Tempo ed eternità nella condizione umana: La Civiltà Cattolica 117 (1965) Nr. 2775, 232–240 und Nr. 2785, 48–55; L. Bini, Cristo e il tiempo. La teologia della Storia della Salvezza: La Civiltà Cattolica 117 (1965) Nr. 2773, 56–62. Ein gutes Beispiel für die theologische Deutung eines «Zeichens der Zeit» ist I. Maybaum, The face if God after Auschwitz (Amsterdam 1965) und A. Neher, L'existence juive (Paris 1962).

[2] L'Osservatore Romano vom 26. und 27. September 1966 für den lateinischen und italienischen Text.

[3] Erzbischof Marty von Reims auf der 93. Generalkongregation am 2. Oktober 1964.

[4] G. Philips, Die Kirche in der Welt von heute: Concilium 1 (1965) 458–467.

[5] J. Frisque, Premier bilan de Vatican II: Esprit 34 (1966), Nr. 354, 672–674.

[6] Vgl. Ps 114 und Ps 23, 1–4. André Gros, De Bijbel over levenswandel (Roermond 1963) 84 und 85, zeichnet eine vollständige Parallelität zwischen dem Auszug und dem Leben Jesu, wie es die Synoptiker erzählen; der Evangelist spannt seine Lebenserzählung in den Rahmen des in Christus wirklich gelungenen Auszugs. Vgl. J. Foliet, La spiritualité de la route (Paris 1936).

[7] E. Schillebeeckx, Wereld en Kerk = Theologische Peilingen III (Bilthoven 1966) 137.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Matthew Chen

Bekenntnis des Glaubens im heutigen Asien

Während in der nachkonziliaren Periode Gespräche und Verhandlungen zwischen den Bekenntnissen, zwischen den Kirchen oder zwischen Vertretern verschiedenen Glaubens auf hoher und höchster Ebene an der Tagesordnung sind, wird die Bedeutung lokaler und regionaler ökumenischer Entwicklungen häufig übersehen oder zu gering eingeschätzt. Bei seinen Ausführungen in Enugu im Jahre 1965 betonte Dr. W. A. Visser 't Hooft, der inzwischen zurückgetretene Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) die Bedeutung «kontinentaler Ratsbildungen» als «wichtiges Glied in der ökumenischen Gesamtkette» – zwischen dem ÖRK und den örtlichen, einheimischen ökumenischen Initiativen. Dabei bezog er sich ganz besonders auf «die außerordentlich große Bedeutung der von der East Asia Christian Conference entwickelten Pläne für eine Konferenz über ‚das Bekenntnis des christlichen Glaubens im heutigen Asien'».[1]

Wie geplant trat die East Asia Christian Conference (EACC, gegründet 1959) zu ihrer ersten Faith-and-Order-Konferenz in Hongkong zusammen, die vom 26. Oktober bis 3. November 1966 dauerte und unter dem leicht abgeänderten Thema: «Das Bekennen des Glaubens im heutigen Asien» stand. Über hundert Delegierte nahmen an den eine Woche dauernden Beratungen unter Leitung des ehemaligen Direktors des Tainan Theological College, Taiwan, Dr. C. H. Hwang, teil. Die Teilnehmer kamen aus fünfzehn asiatischen Ländern, sowie aus Australien und Neuseeland und vertraten mehr als zwanzig Kirchen, Glaubensgemeinschaften oder Weltorganisationen.[2] Den Haupteinfluß hatte die Süd-Asien-Gruppe, da sie auf der Konferenz die profiliertesten Kirchenführer stellte, wie Dr. D. T. Niles (Ceylon), Generalsekretär der EACC; Erzbischof Laksasa de Mel, anglikanischer Primas von Kalkutta; Dr. Russel Chandran, Rektor des United Theological College of

Bangalore, Indien, und Dr. John R. Flemming, Herausgeber des South East Asia Journal of Theology, Singapur. Von der ÖRK-Führungsgruppe in Genf waren in Hongkong Dr. Lukas Vischer von Faith and Order (Glaube und Kirchenverfassung) und Dr. W. A. Visser't Hooft vertreten; für den Letztgenannten war dies das letzte öffentliche Auftreten vor der Niederlegung seines Amtes als Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Die erste Faith-and-Order-Konferenz der EACC hatte ein ausgesprochen missionarisches und hoch aktuelles Thema gewählt. Die christlichen Gemeinschaften Asiens bilden verschwindend kleine Minderheiten, die verstreut unter der gewaltigen Masse von nahezu 2000 Millionen Menschen leben; doch sind sie sich zugleich bewußt und stolz darauf, «die erste Frucht Asiens für Christus» (Röm 16,5) zu sein. Die christlichen Gemeinden Asiens sind ganz wesentlich kerygmatische Gemeinschaften. Sie haben die sehr anspruchsvolle Sendung, den Völkern Asiens die Botschaft des Heiles zu verkünden und im heutigen Asien den christlichen Glauben zu bekennen.

Interkonfessionelle Einheit: «Vom Konfuzianismus zur Konfusion»?

Doch wurde sogleich klar, daß die Christen, sobald sie vom Bekenntnis des Glaubens und vom Zeugnisgeben für Christus sprechen, sich dem Ärgernis der Uneinigkeit unter den protestantischen Gruppen und Kirchen gegenüber sehen, um von den Spaltungen innerhalb der christlichen Gesamtfamilie gar nicht zu sprechen. Konfessionalismus steht in scharfem Widerspruch zu Konfession, Bekenntnis (*ὁμολογία*, consensus).

Man zitierte bei einer Gelegenheit den Ausspruch eines chinesischen Gelehrten: «Das Christentum führt China vom Konfuzianismus zur Konfusion!» Viele Asiaten würden bereitwillig das Evangelium annehmen, lehnen es aber ab, an eine Kirche zu glauben, die «in sich selbst gespalten ist». Sie werden den Christen entgegenhalten: «Schafft zuerst Übereinstimmung und Einheit unter euch selbst, dann kommt und erzählt uns, was wir glauben sollen!» Die Einheit der Kirche ist eine unerläßliche Bedingung für ein wirksames christliches Zeugnis: «... damit sie... eins seien, auf daß die Welt glaube...» Auf daß! Es besteht also ein innerer, logischer Zusammenhang zwischen der Einheit der Kirche und ihrer Glaubwürdigkeit. Wenn das irgendwo gilt, dann vor allem im Missionsland. So begann der Arbeitskreis «Einheit und Spaltungen» der Konferenz von Hongkong mit der Stellung der harten Frage: «Wie können wir angesichts unserer Trennungen und Spaltungen gemeinsam Jesus Christus bekennen?»[3] Die Dokumente der Konferenz in ihrer Gesamtheit betonen ebenso eindringlich wie die mündlichen Diskussionsbeiträge in den Vollversammlungen die «drängende Notwendigkeit» einer kirchlichen Einheit und legen den Gliedkirchen nahe, «sich für kühne Experimente in der Form richtungweisender Einigungsprojekte bereit (zu) halten».

Verschiedene Anzeichen schienen einen vorsichtigen Optimismus zu wecken. Und die asiatischen Kirchenführer waren im allgemeinen der Auffassung, daß es «für die Kirchen Asiens von überragender Wichtigkeit ist, trotz ihrer verschiedenen Namen als zusammengehöriges Volk *identifiziert zu werden und identifizierbar zu sein*» (im Original hervorgehoben). «Im Verhältnis dazu», hieß es weiter, «sind die Eigenarten der verschiedenen Denominationen von sekundärer Bedeutung.» Tatsächlich betrachten die Christen Asiens die Spaltungen und Trennungen zwischen den Bekenntnissen und Glaubensgemeinschaften als eine primär westliche Angelegenheit und fühlen sich keineswegs veranlaßt, die Trennungen zwischen den Kirchen zu verewigen, wo diese durch historische Umstände in Europa entstanden sind, für die jungen Kirchen im heutigen Asien aber keine Bedeutung mehr besitzen. Dieses sehr verbreitete Empfinden fand einen profilierten Sprecher, der ihm Ausdruck verlieh in Arne Sovik (Direktor der Abteilung für Weltmission des Lutherischen Weltbundes), der die Frage stellte: «Müssen wir, um Christen zu sein, Europäer werden und uns auf die ganze Geschichte der abendländischen Streitigkeiten und Spaltungen einlassen...?»[4] Hier zeichnete sich eine deutliche Übereinstimmung in den Auffassungen ab: Die Kirchenführer Asiens waren allgemein gewillt, sich intensiv um eine kirchliche Einheit zu bemühen.

Eine beachtliche Meinungsverschiedenheit ergab sich jedoch über die Frage, wie weit diese kirchliche Einheit gehen solle. Einige von den Delegierten dachten offenbar nur an ein gemeinsames Handeln auf dem Gebiet der Missionstätigkeit. Andere dagegen drängten auf eine organischere Einheit. Auf einer Vollversammlung erhob sich Dr. Visser't Hooft und erklärte: «Das Dokument nimmt nicht klar, überzeugend und nachdrücklich genug Stellung zur Frage der wirklichen Einheit.

Es könnte den Eindruck erwecken, wir dächten gegenwärtig nur an eine Zusammenarbeit, während die wirkliche Einheit noch gar nicht zur Diskussion stände. Ich möchte dagegen mit allem Nachdruck betonen: Bloße Zusammenarbeit ist nicht genug!»

Ferner waren die Delegierten offenbar auch darüber verschiedener Meinung, auf welche Weise man zur Einheit gelangen könne. Die Mehrzahl wollte die Einheit auf dem Weg über gemeinsames Handeln erreichen und zeigte ein großes Widerstreben, sich mit den traditionellen Problemen und Lösungen von Faith and Order auseinanderzusetzen. Dr. Lukas Vischers Eintreten für eine weiter- und tiefergehende Auseinandersetzung mit den inzwischen schon klassischen, aber immer noch lebenswichtigen Themen von Faith and Order, wie etwa dem Problem Schrift-Tradition, auf dem 1963 von der Konferenz in Montreal vorgezeichneten Weg, fand kein starkes Echo. Der revidierte Entwurf für die Entschließung erklärte in aller Liebenswürdigkeit: «Wir legen keinen Wert auf besonders kluge Lösungen» – nämlich für die Lehrfragen, die bis zum heutigen Tage die verschiedenen Bekenntnisgruppen voneinander getrennt halten.

Kulturelle Angleichung und soziales Engagement: «Confessiones Asiaticae»?

«Die christliche Gemeinschaft befindet sich in einem ständigen kulturellen Wandel» und muß den christlichen Glauben «vom Innenbereich der Hauptströmungen des Lebens der größeren Gemeinschaft aus (bekennen), an der die Christen jeweils teilhaben». Das bedeutet in der Praxis: Das Christentum muß den einheimischen Kulturen und Lebensformen angeglichen und in ihnen verwurzelt werden. Im Hinblick auf dieses Ziel sind einheimische Formen der Musik, Architektur, Malerei und Bildhauerei als willkommene Ausdrücke des christlichen Glaubens anzusehen. Doch muß dieser Vorgang der Angleichung an die einheimischen Kulturen und Lebensformen noch weiter und tiefer gehen: die Christen Asiens müssen die Denkformen entdecken, die ihrem jeweiligen geistigen Erbe entsprechen und ihnen im Licht des Evangeliums einen neuen Sinn und eine neue Tiefendimension geben. Doch der Arbeitskreis «Kultur und Gemeinschaft» insgesamt schien der durch den Leitgedanken der Konferenz: «das Bekennen des Glaubens im heutigen Asien» gegebenen Größenordnung des Problems nicht gewachsen. Man hätte erwarten sollen, daß der Arbeitskreis sich in größerem Umfang und eingehender mit dem Gesamtproblem des Wiederaufbaus und der Neuinterpretation des Christentums in einem vollkommen neuen Zeitraum: dem Asien-heute, auseinandergesetzt hätte. Doch konnte man fast sagen, die Beratungen in Hongkong seien in ihrem Ergebnis hinter der zweiten Generalversammlung der EACC von Bangkok im Jahre 1964 zurückgeblieben. Die Versammlung von Bangkok hatte zu einer Überprüfung des «christlichen Lebensstils» aufgerufen und zu einer kühnen Neuformulierung des christlichen Glaubens «in der Sprache der einheimischen Kulturen», nach dem Vorbild der Apostel Johannes und Paulus, die unbedenklich «die Terminologie der griechischen Philosophie, die Symbole der Mysterienreligionen und die Denkstrukturen der Gnosis in den Dienst des Evangeliums stellten».[5]

Bei der ersten Faith-and-Order-Konferenz der EACC ging der weitestgehende Vorstoß zu einer grundlegenden Neuformulierung des christlichen Glaubens nicht von dem Arbeitskreis «Kultur und Gemeinschaft» aus, sondern von dem Arbeitskreis «Einheit und Spaltungen». Im Rahmen dieses Arbeitskreises wurde der historische Charakter der traditionellen Konfessionen, zum Beispiel der Confessio Augustana, der Confessio Gallicana oder Scotica usw. – anerkannt. Doch darüber hinaus wurde ihre Adäquatheit radikal in Frage gestellt.[6] Die jungen Kirchen Asiens beschlossen, «ihre eigenen Bekenntnisformeln des Glaubens und des Zeugnisses (zu) entwickeln». Die Bedeutung dieses Entschlusses wird erst im Laufe der Zeit in vollem Umfang sichtbar werden.

Parallel zu der Notwendigkeit, «Confessiones Asiaticae» zu schaffen, zeigte sich die andere Notwendigkeit: eine asiatische Theologie zu entwickeln. Schon während der beratenden Versammlung in Kandy (Ceylon) (1965) war man sich allgemein darüber klar geworden, daß «die asiatischen Kirchen ihre theologische Aufgabe nicht ernst genug genommen haben, da sie es dabei bewenden ließen, die fertigen Antworten der westlichen Theologie und Bekenntnisschriften zu übernehmen».[7] Eine «situationsgerechte Theologie» (situational theology) muß von einem asiatischen Sitz-im-Leben aus entwickelt werden.[8] In diesem Zusammenhang dürfte es interessant sein festzustellen, daß bereits im Jahre 1949 ein bekannter Missiologe, der Benediktiner Thomas Ohm, eine «chinesische Theologie» in Aussicht gestellt hat, die dem Genius des chinesischen Volkes gemäß sein würde. Das-

selbe ließe sich von einer mit Hilfe der Vedanta- oder Bantuphilosophie aufgebauten Theologie sagen.[9]

Doch selbst eine Confessio Indiana oder Japonica oder auch eine chinesische Theologie würden kaum genügen, das Evangelium zum asiatischen Schauplatz in eine innere Beziehung zu setzen. Die Länder Asiens stecken selbst in einer schnell verlaufenden sozialen und ökonomischen Umwälzung und einer politischen Unruhe. Wenn die Christen nichts zu sagen wissen über den Hunger in Indien, den Krieg in Vietnam, die zunehmende Urbanisierung in Japan oder die Industrialisierung in Formosa, bleibt das Evangelium für die meisten asiatischen Völker weithin belanglos und vollkommen ohne jede Bedeutung. Ein soziales und politisches Engagement ist eine gebieterische Notwendigkeit. Andernfalls leben die christlichen Gemeinschaften außerhalb des Hauptstromes des Lebens Asiens. Andernfalls werden sie in die Rolle von Randerscheinungen gedrängt. Die Arbeitsgemeinschaften «Soziale Anliegen» und «Bekenntnis des Glaubens in der Politik» sahen sich bei ihren Diskussionen und Entwürfen einer doppelten Schwierigkeit gegenüber. Die erste: Welches ist die Sendung der Kirche an die Gesellschaft? Bei dieser Interpretation der sozialen Sendung der Kirche konnte man die Spannung zwischen den verschiedenen protestantischen Einstellungen und Standpunkten deutlich fühlen: «Der Protestantismus als Ganzes ist in zwei einander gegenüberstehende Lager geteilt. Das erste glaubt an die Dringlichkeit der sozialen Umgestaltung der Welt; das andere erklärt sich im Namen der eschatologischen Hoffnung als uninteressiert daran.»[10] Mit großer Mehrheit setzte sich die erste dieser beiden Richtungen durch. Nichtsdestoweniger ergaben sich manche Bedenken bei der Bestimmung der theologischen Grundlage für die sozialen Anliegen und Interessen der Kirche. Zum zweiten: ein Problem mehr praktischer Art. In manchen Ländern Asiens ist die politische Situation äußerst verwickelt und vielschichtig. Wieweit soll die Kirche sich auf die politischen Auseinandersetzungen einlassen? Vietnam und Indonesien konnten für diese Frage als typische Testfälle dienen.

Der Dialog mit Rom

Zu der ersten Faith-and-Order-Konferenz der EACC hatte das römische Sekretariat für die Einheit der Christen drei offizielle Beobachter entsandt: Joseph J. Spae CICM (Oriens Institute for Religious Research, Tokio, Japan), Samuel Rayan SJ (Lumen Institute, Ernakulam, Indien) und José A. Cruz SJ (Ateneo de Manila University, Philippinen). Zusätzlich war als «besonderer Gast» Theobald Diederich OFM (Studium Biblicum, Hongkong) eingeladen.[11] Die katholischen Beobachter wurden mit großer Herzlichkeit empfangen und beteiligten sich in den Diskussionsgruppen praktisch wie volle Tagungsteilnehmer.

Die offizielle Anerkennung eines Dialogs «auf der Ebene der Gleichheit» (Dekret über den Ökumenismus, Nr. 9) wurde als bedeutender Durchbruch zur ökumenischen Bewegung begrüßt. Hier wurde wiederum klar, daß die asiatischen Kirchen nicht die Absicht hatten, sich an der Art von theologischen Diskussionen zu beteiligen, wie sie gegenwärtig zwischen katholischen und evangelischen Wissenschaftlern im Westen stattfinden. «Der Dialog», stellte der Bericht des Arbeitskreises «Die römisch-katholische Kirche» fest, «braucht nicht genauso vonstatten zu gehen wie der, der gegenwärtig im Westen aufgenommen wird». Diese Feststellung bietet sich geradezu für recht mehrdeutige Interpretationen an. Sie läßt sich als Suche nach neuen Formen des ökumenischen Dialoges auffassen – aber auch als Entziehungsversuch.

Weitere konkrete Möglichkeiten wie etwa eine gemeinsame Bibelübersetzung oder gemeinsame Bemühungen, der Verweltlichung zu begegnen, wurden studiert und eine Anzahl besonderer Fragen wie die der Religionsfreiheit, des Proselytismus, der bekenntnisverschiedenen Ehen diskutiert. Doch auf das Ganze gesehen wurde der Dialog mit Rom durch das unmittelbarere und bedeutend drängendere Anliegen der Einheit zwischen den verschiedenen Kirchen, Bekenntnissen und Glaubensgemeinschaften innerhalb der protestantischen Familie in den Schatten gestellt. Solange unsere evangelischen Brüder ihre eigenen inneren Spaltungen nicht beigelegt haben, muß eine evangelisch-katholische Wiedervereinigung im Hintergrund bleiben.

[1] Der Bericht des Generalsekretärs des ÖRK an den Zentralausschuß anläßlich seiner jährlichen Versammlung, die diesmal in Enugu, Nigeria (Januar 1965) stattfand: Concilium 1 (1965) 532–536.

[2] Die EACC umfaßt folgende Länder bzw. Gebiete: Burma, Ceylon, Hongkong, Indien, Indonesien, Japan, Korea, Laos, Malaysia, Singapur, Okinawa, Pakistan (Ost- und Westpakistan), die Philippinen, Formosa, Thailand sowie Australien und Neuseeland. Zu der Tagung in Hongkong hatten folgende Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften offizielle Abordnungen entsandt: die Anglikaner, die Baptisten, die Basler Mission, die Kirche Christi von Thailand, die

Südindische Kirche, die Evangelische Gemeinschaft, die Independenten, die Lutheraner, die Methodisten, Mar Thoma, die Presbyterianer, die Philippinische Independentenkirche, die Reformierten sowie einige kirchliche Zusammenschlüsse, z. B. von Japan (Kyodan) und von den Philippinen. Die Abteilung für Jugendfragen des ÖRK, Genf, war vertreten durch Hiroshi Shinmi (Korea).

[3] Alle in diesem Artikel gebrachten Zitate aus dem Protokoll der Konferenz von Hongkong sind nach dem revidierten (maschinengeschriebenen) Entwurf gemacht. Die abschließende Version der Vorgänge der Konferenz von Hongkong wird im South East Asia Journal of Theology (Frühjahr 1967) erscheinen. Informationen sind zu erhalten durch Dr. J. R. Fleming, 6 Mount Sophia, Singapur.

[4] A. Sovik, Confessions and Confessing the Faith in Asia: The South East Asia Journal of Theology (Juli/Oktober 1966) (Sonderausgabe EACC Faith and Order) 89.

[5] The Christian Community within the Human Community, Protokollteil 2, mit Ergebnissen der EACC-Versammlung in Bangkok (1964) 15 und 52.

[6] aaO. 73.

[7] Confessional Families and the Churches in Asia, Report from a Consultation convened by the EACC and held at Kandy, Ceylon (1965) 21.

[8] Vgl. J. Fleming, Situational Theology: One People – One Mission, mit Berichten von den Situation Conferences der EACC (1963) 3–4.

[9] Vgl. H. Küng, Kirche im Konzil (Freiburg/Br. 1963) 199: «Muß die christliche Theologie unbedingt an den Aristotelismus gebunden sein – oder kann sie grundsätzlich auch mit Hilfe einer Vedanta-Philosophie oder Bantu-Philosophie usw. entfaltet werden?» Der Verfasser zitiert anschließend (200) Th. Ohm: «Es mag... wohl sein, daß eines Tages, wie Francis C. M. Wei verheißt, eine chinesische Theologie entsteht, wie vor Zeiten eine griechische und lateinische entstanden ist, eine chinesische Theologie, ganz gemäß dem Genius des chinesischen Volkes.» Th. Ohm, Die christliche Theologie in asiatischer Sicht (Münster/Westf. 1949) 47.

Zu der gesamten Frage der Angleichung oder Anpassung siehe das Werk von A. Santos Hernández, SJ, Adaptación misionera (Bilbao 1958) 617ff. Der Verfasser widmet zwei ausführliche Kapitel den kulturellen und philosophischen Anpassungen (mit außerordentlich reichhaltigen bibliographischen Angaben).

[10] B. Lambert, Le problème œcuménique I (Paris 1962) 251 (deutsch: Freiburg 1964).

[11] Der Verfasser dieses Artikels hat als «Gast» an der Tagung teilgenommen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MATTHEW CHEN

Geboren am 12. Oktober 1938 in Amoy (Fukien/China), Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte am Angelicum in Rom und an der Universität Hongkong. Lizentiat der Theologie, studiert in Hongkong weiter. Er veröffentlichte: Rapport sur le Concile Œcuménique (ursprünglich Artikel in chinesischer Sprache in: Vox Cleri Review).

Michael van Hulten

Innenstadt-Seelsorge in Amsterdam

Die Bevölkerung der Amsterdamer Innenstadt erreichte im Jahre 1889 ihren Höhepunkt, nämlich die Zahl von 310 067 Einwohner (während damals die Gesamtbevölkerung der Stadt 404 172 Einwohner zählte). Am 1. Januar 1955 war die Bevölkerung der Innenstadt schon auf 116 825 Einwohner gefallen, im Jahre 1960 auf 104 083, und am 1. Januar 1965 belief sie sich nur noch auf 87 632, bei einer Gesamtbevölkerung von 866 290 Stadteinwohnern; die Einwohner der Innenstadt zählten also nur noch 10,1% der Gesamtbevölkerung. Es ist zu erwarten, daß diese Zahl bis zum Jahre 1980 noch weiter fällt und etwa den Stand von 50 000 Innenstadteinwohnern erreichen wird.

Der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung blieb von 1947 bis 1960 einigermaßen gleich; die absolute Zahl fiel um ein Fünftel. Im Jahre 1947 war der Anteil 23,3% (30 297), im Jahre 1960 23,8% (24 049). Im Jahre 1980 wird die Zahl vermutlich auf etwa 14 000 amtlich gemeldeter Katholiken gesunken sein, von denen dann etwa 5 500 praktizieren dürften.

Von den Folgen dieser Entwicklung soll hier nur eine genannt werden: die immer größer werdende Überkapazität an Kirchen. Die neun Pfarrkirchen der Innenstadt haben z. Z. 7 670 Sitzplätze, von denen (nach Angaben der Pfarrer) 5 800 gut brauchbar sind.[1] Schon jetzt ist diese Zahl zu hoch für den normalen Gebrauch, der an Sonntagen von den Kirchen gemacht wird; denn in jeder Kirche werden am Sonntag vier bis fünf Messen gefeiert, und die Zahl der Kirchenbesucher beträgt nur 14 000. Diese Überkapazität wird bei der zu erwartenden weiteren Entvölkerung der Innenstadt und der Zunahme der Unkirchlichkeit noch wachsen. Ich vernachlässige dabei übrigens weniger (?) wichtige Faktoren wie die in der Innenstadt befindlichen Kapellen und andere Orte, wo Messe gefeiert wird, ferner die soeben geschaffene Möglichkeit, die Sonntagspflicht am Samstagabend zu erfüllen, wozu acht Pfarrkirchen Gelegenheit geben, und den sich möglicherweise bald ergebenden Fortfall der sonntäglichen Verpflichtung zur Mitfeier der Messe.

Eine wachsende Zahl praktizierender Katholiken ist für die Zukunft in der Innenstadt bestimmt nicht zu erwarten. Die traditionelle Schlußfolgerung wird also sein: Es werden Kirchen verschwinden müssen. Schon die Unterhaltungskosten, die ja durch die Pfarrangehörigen aufgebracht werden müssen, werden dazu zwingen. Ein Problem, das in allen sich langsam entvölkernden Stadtteilen, also auch so ziemlich überall in den Innenstädten auftreten wird.

Vielleicht müssen aber sogar alle zur Zeit existierenden Kirchengebäude verschwinden, weil sie nicht mehr da stehen, wo sie am meisten nötig sind, oder weil ihre Form und Einrichtung für die kirchlichen Bedürfnisse dieser Zeit nicht mehr geeignet sind. Es werden dann andere Kirchen gebaut werden müssen. Kleinere? Weniger auffällige? Kirchen, die mehr in das Wohn- und Arbeitsmilieu aufgenommen sind? – Vielleicht braucht aber auch keine einzige Kirche zu verschwinden. Vielleicht wird man sie lediglich auf andere Art und Weise in die Gesamtseelsorge eingliedern: etwa als City-Kirchen für ein größeres Stadtgebiet.

Situationsbedingte Aufhebung von Pfarreien und Abbruch oder Gebrauchsveränderung der Kirchengebäude scheinen sich zur Lösung des Problems am ehesten anzubieten. Über Umbau und neuen Aufbau der Seelsorge brauchte man dann am wenigsten nachzudenken. Eine Grenze wird verschoben, und alles kann im alten Trott weitergehen. Ganz aus der Lage heraus kann man dann seine Beschlüsse fassen, je nachdem eine Pfarrei zu wenig Pfarreiangehörige und dadurch zu wenig Geld hat oder eine Kirche wegen Baufälligkeit zum Abbruch zwingt.

Eine solche Entwicklung wäre allerdings zu befürchten! Sie läßt dem Zusammenhang der Entwicklungen, die heute in einer alten Innenstadt wie der von Amsterdam im Gang sind, kein Recht widerfahren. Die abnehmende Zahl der Innenstadt-

bevölkerung hängt mit einem Wandel in den Wohnungswünschen der Menschen zusammen, die freier wohnen, mehr Licht und Luft um sich haben wollen; aber auch mit einem Wandel in der Zusammensetzung jenes Bevölkerungsteils, der in der Innenstadt zurückbleibt oder sich gerade jetzt zugunsten und zudiensten der ganzen Stadt und eines großen Gebiets um sie herum in der Innenstadt niederzulassen beginnt.

Manche sagen, die Kirchen in den Innenstädten müßten wegen ihres Kunstwertes oder wegen ihres Symbolwertes erhalten werden; das scheint mir nicht richtig zu sein. Wenn eine Kirche wegen ihres Kunstwertes erhalten werden muß oder soll, kann sich das auf die Seelsorge nachteilig auswirken; außerdem ist es nicht Aufgabe der Kirche, Pfleger ererbter Kunst zu sein. Diese einst vielleicht zu Recht bestehende Aufgabe der Kirche ist heute von andren übernommen worden.

Auch der Symbolwert darf nicht überschätzt werden. Die Lage einer Kirche kann sicherlich sehr bedeutsam sein. Ich denke zum Beispiel an die St. Nicolaaskirche gegenüber dem Amsterdamer Hauptbahnhof, dem großen Einfallstor in die Stadt, oder an die Kirche «Moses und Aaron», die dem neuen Amsterdamer Rathaus am Waterlooplein gegenüber liegt und bald vielleicht *die* Trauungskirche in Amsterdam sein wird. Von leeren Symbolen haben wir jedoch nichts, und dazu rechne ich die vom Gesichtspunkt des «Symbolwertes» («Ich bin da!») vielleicht gut gelegenen, aber im übrigen leeren Kirchen.

Abbruch von Kirchen und Aufhebung von Pfarreien ist aber gewiß nicht die einzige Möglichkeit. Vorhandene Kirchengebäude sollten auch anders gebraucht werden können. Nicht mehr, wie jetzt, für festumgrenzte Pfarrgebiete, sondern für bestimmte Bevölkerungsgruppen der ganzen Stadt oder sogar der Umgegend.

Als Arbeits- und Besucherzentrum spielt die Innenstadt schon jetzt eine wichtige Rolle, die vermutlich und ganz sicher in qualitativer Hinsicht noch wachsen wird. Die sogenannte City-Entwicklung hat in jeder Innenstadt eingesetzt und macht Fortschritte. Will die Kirche zeigen, daß sie in alle Lebensbereiche hineingehört, so wird sie das in der Innenstadt sichtbar machen müssen, und zwar in anderen Formen als denen der traditionellen Pfarrgemeinde, die ihre Grundlage vor allem in den innerhalb ihres Pfarrbezirkes als wohnhaft registrierten Gläubigen hat. Man wird Formen finden müssen, die bei dem eigengearteten Wohn-, Arbeits- und Besuchermilieu der Innenstadt anknüpfen, wie es jetzt schon geschieht in der «Offenen Tür», in der Fremdenseelsorge, der «Viertelstunde für Gott», in Betriebsapostolat, Jugendwerk, Studentenseelsorge und wahrscheinlich noch vielen anderen, aber weniger bekannten Wirkweisen. Auch auf kirchlichem Gebiet wird dann die City-Funktion der Innenstadt Amsterdams deutlich. Bestimmte Formen der Seelsorge könnten in bestimmten Kirchen lokalisiert werden, wie auch bestimmte Gottesdienststile ihren bestimmten Ort bekommen könnten.

Ich denke z. B. an die Studenten, die schon jetzt als gesonderte Gruppe zusammenkommen und die Liturgie in eigenem Stil feiern. Sie tun das zur Zeit in einigen Schulkapellen und, an Hochfesten, in der Kirche der Lutheraner am Singel, der derzeitigen Universitätsaula, die im Herzen der Stadt zwischen dem Sitz des Rector Magnificus und der Universitätsbibliothek liegt. Die Künstler benutzen schon als eigne Kirche die Speicherkapelle «Ons Lieve Heer op Solder». Ähnlich könnten für die verschiedenen Ausländergruppen mehrere Kirchen da sein, aber auch zum Beispiel für die Jugendlichen, die sich in ihrer eigenen Pfarrkirche in den Außenbezirken oft nicht angesprochen fühlen.

Der Stil der Liturgiefeier könnte in einigen Kirchen auf die überlieferte lateinische Liturgie, in anderen auf die moderne niederländische Liturgie eingestellt werden, und den Gläubigen müßte es überlassen bleiben, für welche Kirche sie sich bei ihrem Kirchenbesuch entscheiden.

In der Innenstadt wäre das leichter zu verwirklichen, weil dort die Bevölkerung nicht nur abnimmt, sondern sich auch in der Zusammensetzung ändert. In den Cityvierteln wohnen relativ viele alleinstehende Männer und Frauen: weibliche Berufstätige, Selbständige und Akademiker. Die vorhandenen Familien sind ziemlich klein, und Personen, die in Amsterdam geboren sind, gibt es dort verhältnismäßig wenige. Verallgemeinert: Die Bevölkerung hat im Durchschnitt ein höheres soziales Niveau und ist geographisch beweglich. Es ist zu erwarten, daß der Zug aus der Innenstadt fort vornehmlich die vollständigen Familien mit heranwachsenden Kindern und die älteren Mittelständler betreffen wird: die «Traditionellen». Der Zug zur Innenstadt umfaßt, wenigstens zum Teil, Menschen der sozialen Peripherie.

Von der Bevölkerung her wird eine Änderung der Pfarrstruktur hier auf weniger Schwierigkeiten stoßen als anderswo. Das stimmt übrigens mit

einer schon festgestellten Erfahrungstatsache überein, daß der Geistliche, der eine Pfarre in der Innenstadt wünscht, oft in der kirchlichen Welt ein Außenseiter ist, da sich mit den üblichen Methoden der Seelsorge in der Innenstadt nicht arbeiten läßt. Es ist übrigens sehr fraglich, ob die Personalverantwortlichen der kirchlichen Behörde bei Ernennungen auf den besonderen Charakter der Seelsorge unter den Innenstadtbewohnern, Innenstadtarbeitern und -besuchern genügend Rücksicht nehmen.

Die Kirche in der Innenstadt wird künftig darauf bedacht sein müssen, das Gesicht der gesamten Stadtkirche für die vielen Zehntausende zu formen, die täglich die Innenstadt besuchen oder dort arbeiten.

Wie sich im gesellschaftlichen Leben überhaupt viele der hochentwickelten zentralen Ämter im zentralsten Teil der Stadt niederlassen, so könnten auch viele kirchliche Tätigkeiten dort ihre zusammenfassende Zentrale finden. Im Sitz des Dechanten auf dem Beginenhof gibt es schon eine Andeutung dieser zentralen Repräsentation.

Ein wirklich gutes Funktionieren der Seelsorge in Amsterdam, mit besonderer Aufmerksamkeit für die Großstadtproblematik und die nationale und internationale Situation Amsterdams, erfordert aber für Amsterdam einen eigenen Bischof: einen Mann, der bereit ist, in diese Stadtproblematik unterzutauchen und der Seelsorge ein neues Gesicht zu geben, neues Leben hineinzubringen, die Kirche für alle Amsterdamer wieder akzeptabel zu machen, anders als jetzt, wo so leichthin daran vorbeigelebt werden kann und die Kirchengebäude für die meisten kaum mehr sind als manchmal häßliche, manchmal schöne, aber ziemlich immer verschlossene Steinkolosse, die im Stadtleben keine wirkliche Rolle spielen. Es gibt viel mehr Aufgaben, die zentralisiert werden könnten und zentral nach außen hin sichtbar werden müßten (Öffentlichkeitsarbeit, Planung, Finanzierung), so daß außerdem viele Geistliche von berufsfremden Alltagsarbeiten frei werden und sich mehr ihrer eigentlichen Aufgabe, der Verkündigung der Heilsbotschaft widmen könnten.

Das alles forderte aber eine andere Pfarre: nicht mehr so klein und so selbständig wie die heutige. Mindestens in der Abmessung, wie jeder Stadtbewohner heute seinen Stadtteil erlebt, also praktisch: eine Pfarre Innenstadt, Altwest, Altsüd, Ost, Nord, Neuwest und Buitenveldert. Nicht mehr jene völlig selbständigen Pastorate und Kirchenverwaltungen, die allzu oft argwöhnisch und ängstlich-eifersüchtig ihr Pfarreigebiet abschirmen und verteidigen. Ein stärkeres Bewußtsein muß geweckt werden, daß zwischen den Stadtteilen ein Zusammenhang besteht, und dieser Zusammenhang muß sich auf kirchlichem Gebiet u. a. durch Zusammenarbeit der kirchlichen Amtsträger der ganzen Stadt äußern. Juridisch gesehen vielleicht dieselben Strukturen, tatsächlich aber gefüllt mit einem neuen Inhalt.

Das alles verlangt Revision und Neustrukturierung dessen, was in Hunderten von Jahren langsam gewachsen ist. Vieles davon ist – im Verhältnis zu den raschen Entwicklungen auf anderen Lebensgebieten – erstarrt und wird mit nüchternem Eifer aus seiner Erstarrung gelöst werden müssen. Die Kirche darf nicht bei den Nachzüglern stehen bleiben, sondern muß mit vorangehen und führend sein, um an der gesellschaftlichen Gestaltwerdung mitzuarbeiten.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

1 Genauere Daten über die Innenstadtpfarreien s. auf der Tabelle in meinem Artikel: De katholieke kerk in de binnenstad van Amsterdam: Streven 19, Nr. 6 (1966) 518.

MICHAEL VAN HULTEN

Geboren am 9. März 1930 in Djakarta (Indonesien), studierte an der Universität Amsterdam und doktorierte 1962 in Soziographie. Er ist Hauptsoziograph im staatlichen Dienst für die Poldern des IJsselmeeres und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Amsterdam. Er veröffentlichte: De katholieke kerk in de binnenstad van Amsterdam, in der Zeitschrift: Streven 14 (1966) Nr. 6.

KULT UND KUNST

3. Band
URSMAR ENGELMANN

Christus am Kreuz

Romanische Kruzifixe zwischen Bodensee und Donau
68 Seiten Text, 24 Seiten z. T. farbige Bilder
laminierter Pappband DM 12.80

Zur theologischen und kunstgeschichtlichen Deutung dieser Bildwerke vom gekreuzigten Christus – es sind sowohl Großkreuze als auch kleine Vortragskreuze aus Dorfkirchen und Kapellen des Bodenseeraumes – gesellt sich auch in diesem Band das Zeugnis des zeitgenössischen Wortes und Gebetes. Das Kreuz wird so nicht nur in Plastik und Relief, sondern auch in Glaube und Dichtung dargestellt: Der Leser erlebt zu den in bester Reproduktion wiedergegebenen Kreuzen, was Dichter und Beter in romanischer Zeit vor dem Kreuz empfunden haben. *Die Ostschweiz*

1. Band
JOHANNES DUFT

Hochfeste im Galluskloster

Die Miniaturen im Sacramentarium Codex 341 (11. Jahrhundert) mit Texten aus der Stiftsbibliothek Sankt Gallen.
84 Seiten Text, 8 einfarbige und 4 mehrfarbige Abbildungen, DM 10.80

Die Wiedergabe der herrlichen Miniaturen ist sorgfältig, der Text ein Zeugnis engster Vertrautheit.
Neue Zürcher Nachrichten

2. Band
WALTER MYSS

Bildwelt als Weltbild

Die romanische Bilderdecke von St. Martin zu Zillis, Graubünden.
80 Seiten Text, 20 Seiten Bilder, z. T. farbig, DM 11.80

... engagierte Kunstgeschichte im besten und modernsten Sinn. *Bündner Tagblatt*

Beuroner Kunstverlag
7207 Beuron

Einbanddecken

für den 2. Jahrgang
Concilium 1966 sind lieferbar:

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Rücken und Vorderseite

Preis pro Einbanddecke
je Halbjahr
(Heft 1 - 5 und Heft 6 - 10)
DM 2.80



Matthias-Grünewald-Verlag
65 Mainz, Postfach 847

Vorwort

I

Dieses Heft der «Grenzfragen» ist dem Thema «*Evolution*» gewidmet. Es bezieht sich darum vorzüglich auf ein *Grenzproblem zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, wenngleich der Begriff «Evolution» heute auch in anderen Bereichen – z. B. dem der Kultur- und Gesellschaftsgeschichte – Anwendung findet. Man wird wohl sagen dürfen, daß sich in dem Problem, das mit dem Stichwort «Evolution» bezeichnet wird, die Spannung zwischen theologischer und naturwissenschaftlicher Weltauslegung in exemplarischer Schärfe zusammenzieht. Dieser Spannung ist und bleibt die Theologie ausgesetzt. Obwohl sich der Glaube auf das Ganze der Wirklichkeit bezogen weiß, kann sich die Theologie nicht als eine Universalwissenschaft verstehen, welche die verschiedenen Wissenschaften schließlich doch nur als abgeleitete oder delegierte Funktionen eines totalen theologischen Erkenntnissystems betrachtet. Die Theologie selbst muß nüchtern mit einem bleibenden Pluralismus von Erkenntnisweisen rechnen, den sie in einem fruchtbaren Konflikt stets neu zu bestehen hat. Dieser Pluralismus verbietet der Theologie die Tendenz zur oberflächlichen Harmonisierung und Synthetisierung – etwa in dem Sinne, daß man «Unbestimmtheiten» oder «Löcher» im Kontext naturwissenschaftlichen Erkennens aufzudecken sucht, in die dann die Theologie hineinstößt. Die Theologie darf aber angesichts dieses Pluralismus auch nicht auf ein Prinzip der «doppelten Wahrheit» ausweichen oder sich auf einen reinen Fideismus zurückziehen, der alle außertheologisch begründeten Erkenntnisse als schlechthin irrevelant für den Glauben hinstellt und ihm eine «sturmfreie Zone» ein für allemal zu sichern sucht. Eine solche Sicherung gibt es nicht. Die Spannung bleibt; sie ist schließlich ein Ausdruck der kreatürlichen Situation des Glaubens im Horizont einer wissenschaftlichen Weltbestimmung. Das zweite Bulletin dieses Heftes über «Anfragen der Physik an die Theologie» bestätigt diese Spannung.

II

Das Thema «Evolution» ist sehr vielschichtig. Darum stellt ein Beitrag über «Aspekte der Evolution» den gegenwärtigen Fragestand dar. Ein weiterer Artikel informiert über die Entwicklung der kirchlichen Lehraussagen zur Evolutionstheorie. Ein konkretes Beispiel für diese Frage nach der theologischen Qualifikation der Evolution bietet auch das Thema «Monogenismus und Evolution», mit dem die sachliche theologische Diskussion des Evolutionsproblems einsetzt. Sie wird fortgesetzt mit Fragestellungen, die die «existentielle Spitze» des Problems betreffen: «Sünde in einer evolutiven Welt» und «Selbstmanipulation des Menschen». Ein in diesem Zusammenhang vorgesehener Beitrag zum Thema «Evolution und Unsterblichkeit» wurde nicht mehr rechtzeitig fertig, und dies nicht zuletzt wegen der ihm immanenten sachlichen Schwierigkeit; darum bringt das Generalsekretariat eine Dokumentation über dieses Thema. Das Thema «Evolutionärer Fortschritt und christliche Verheißung» stellt den Evolutionsgedanken in den umfassenden eschatologischen Horizont des Glaubens und berührt die Grundfrage nach dem Verhältnis von Evolution und Geschichte. Im Zusammenhang damit war ursprünglich auch ein Artikel geplant: «Evolution als Modell theologischer Zukunftsorientierung? Ein Beitrag zu Teilhard de Chardin». Der vorgesehene Text, der von seinem Autor wegen Erkrankung nicht mehr rechtzeitig fertiggestellt werden konnte, soll in eine spätere Nummer aufgenommen werden. Schließlich zielt das Thema «Naturrecht und Evolution» auf eine verwandte bedrängende Fragestellung. Über die gegenwärtige theologische Diskussion zu einem wichtigen Aspekt unseres Themas informiert das erste Bulletin «Urstandsfragen im Lichte der Evolutionsproblematik».

III

Natürlich impliziert das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft heute eine Fülle von wich-

tigen allgemeinen Fragen und Aufgaben. So z. B. das *hermeneutische Problem*, wie man über naturwissenschaftliche Grenzfragen in Theologie und Seelsorge sachgemäß sprechen kann. Oder das *wissenssoziologische* Problem: Inwieweit stehen alle unsere Erkenntnisweisen heute unter dem anonymen Druck eines heimlich monopolisierten Erkenntnisideals, nämlich des naturwissenschaftlich-technischen Erkennens? Inwieweit bestimmen schließlich naturwissenschaftlich-technische Denkmodelle unser allgemeines privates und öffentliches Bewußtsein? Inwieweit ist deshalb die in unserer Industriegesellschaft und in unserer verwissenschaftlichten Zivilisation vorherrschende Vernunft vor allem eine technologische Vernunft, die kein Organ hat für jene Rationalität und Verbindlichkeit, die der konkreten gesellschaftlichen Praxis und dem einmaligen geschichtlichen Handeln innewohnen? Dieses Problem kann nicht durch eine direkte, sondern nur durch eine *indirekte* Konfrontation von Theologie und Naturwissenschaft gelöst werden. Nämlich dadurch, daß sich die Theologie kritisch-befreiend auf jene *Gesellschaft* bezieht, in der diese exklusiv technologische Rationalität wirksam ist. Die naturwissenschaftlichen Grenzfragen der Theologie erfordern in zunehmendem Maße eine Theologie, die sich kritisch an der Bewußtseinsbildung in unserer technologisch bestimmten Gesellschaft beteiligt.

Diese allgemeine Thematik kommt unter verschiedenen Aspekten und mit je verschiedenen Wertungen zu Wort in den Beiträgen über «das Problem der technischen und wissenschaftlichen Evolution» und über «die religiösen Werte im technologischen Zeitalter», wobei der zweite Beitrag gewissermaßen von außen auf die Situation, die Krise und die Aufgabe «der Kirchen» in unserer technischen Zivilisation blickt. Zusammen mit dem Aufsatz über «naturwissenschaftliche Perspektiven und christliche Botschaft» bieten sie eine kritische Erläuterung des Ausgangspunktes von Theologie und Verkündigung im Horizont unseres technologischen Zeitalters.

J. B. METZ
W. BRÖKER
W. OELMÜLLER

Werner Bröker

Aspekte der Evolution[1]

I. EINLEITUNG

Seit über hundert Jahren beschäftigt die Evolutionstheorie auch das Denken christlicher Theologen. Anfänglich sahen diese – mit wenigen Ausnahmen – die christliche Schöpfungslehre bedroht durch den Gegensatz, der zwischen der neuen Hypothese und dem biblischen Schöpfungsbericht zu herrschen schien. Die Auseinandersetzung zwischen Theologen und Evolutionstheoretikern engte sich daher zunächst ein auf die Thematik: Bibel und Evolution. Diese Problematik ist heute so weit abgeklärt, daß der katholische Christ, ohne eigens zu einer detaillierten Begründung verpflichtet zu sein, von einer Vereinbarkeit der Entwicklungslehre und Offenbarungslehre und darüber hinaus auch wohl schon von einer Abstammung des menschlichen Leibes aus dem Tierreich sprechen kann. (Die Diskussion des kontinuierlichen Übergangs von hochkomplizierter, noch lebloser Materie zu lebendiger Materie gehört wohl kaum in den Rahmen einer theologischen Auseinandersetzung.) Die Devise lautet nicht mehr Schöpfungsbericht oder Evolutionstheorie, sondern Schöpfungsbericht und Evolutionstheorie. Beide, der Bericht und die Theorie, vermitteln den volleren Aspekt dessen, was theologisch «Schöpfung» genannt wird. Die Ruhe ist eingetreten durch die Aufgabe von Positionen, die durch Vorentscheidungen bzw. durch jahrhundertelange Lehrtraditionen bezogen worden waren.

Man würde sich aber irren, wäre man der Ansicht, durch diese «friedliche» Lösung, die sich in den letzten Jahrzehnten anbahnte, sei jegliche Problematik beseitigt, die die Evolutionstheorie der Theologie aufgibt. Auf die Theologie kommen von der Evolutionstheorie her Fragen zu, die z. T. zwar nicht die umfassende Bedeutung haben wie die nach dem Zueinander von Evolutionstheorie und Schöpfungsbericht, die aber doch Kernstücke christlichen Glaubens betreffen. Diese Fragen harren der Beantwortung um so mehr, als die Ergebnisse der bisherigen Evolutionsforschung nicht nur in den Protokollen der Spezialwissenschaften zur Einsicht aufliegen, sondern in einer großen Zahl von populärwissenschaftlichen Publikationen der breiten Öffentlichkeit zugänglich geworden sind. Man darf annehmen, daß der Begriff der Evolution, der heute schon als wesentlicher Bestandteil des Gedankengutes der westlichen Welt angesehen werden muß, das Denken kommender Generationen noch entscheidender prägen wird. Die Frage nach der *Werdewelt* wird in diesem Denken für viele, nicht zuletzt für die Forscher selbst, eine der nachdrücklichsten sein. Heute schon ist sie intensiv gestellt durch das veröffentlichte Werk Teilhard de Chardins, das vielleicht – wie auch immer man den Inhalt des Teilhardschen Entwurfs beurteilen mag – in der Geschichte des Denkens als dasjenige gelten wird, das mit einem Schlage das latente Fragen nach dem evolutiven Werden in weltweitem Maße bewußt machte. Die Zahl der theologischen Beiträge, die in der Perspektive Teilhard de Chardins dessen Thesen diskutieren, läßt erkennen, wie auch die Theologie von der Frage nach der Evolution berührt wird.

Wenn die Theologie sich auf die Fragen einläßt, die von der Evolutionstheorie her an sie gestellt werden, dann muß sie eine Grundvoraussetzung beachten. Sie darf nicht nur die Frage in ihrer bloßen Frageformulierung vernehmen, sondern sie muß auch bemüht sein, die Basis einer solchen Fragestellung zu begreifen. Diese zu beachtende Hintergründigkeit besitzt, wie es scheint, zwei verschieden dimensionierte Ebenen. Die erste ist die Ebene des persönlichen Betroffen-seins des Fragenden, der durch die Kenntnis des Evolutionsgeschehens zur Frage nach der Bedeutung des Geschehens gedrängt wird; die zweite ist die Ebene des sachlichen Inhalts der Evolutionstheorie, der die Basis allen weiteren Fragens darstellt. Diese Basis muß vorweg von allen gekannt sein, die sich etwa auch von theologischer Position aus mit den Problemkreisen, die sich von der Evolutionstheorie her ergeben, befassen. Das heißt aber, daß jeglicher theologischer Stellungnahme eine Einsicht in die unverkürzte und unbeschnittene Perspektive des ganzen Evolutionsphänomens, so wie sie die einschlägigen Wissenschaften aufzeigen, vorausgehen muß. Es käme einem Verzicht auf Vollgültigkeit gleich, würde man von Anfang an das Evolutionsphänomen im Bewußtsein bereits so modellieren, daß es einer inhaltlich beabsichtigten oder vorgegebenen Interpretation entspricht. Daraus folgt, daß die begründeten Darstellungen des Evolutionsphänomens durch die entsprechenden Wissenschaftsdisziplinen in vollem Umfang stets Kriterium auch für theologische Stellungnahmen sind und daß auch bereits angenommene Interpretationen stets neu überprüft werden müssen, wenn die zuständigen Wissenschaften neue Aspekte ihrer Forschungsobjekte aufdecken. Nur auf solche Weise läßt sich ein vages und unverbindliches Reden vermeiden, das dazu führt, daß häufig theologisches Reden über Evolution bei «Fachleuten» nicht ernst genommen wird.

Im folgenden soll nun versucht werden, kurz darzustellen, was man heute innerhalb der Naturwissenschaften unter der sogenannten ‚synthetischen Evolutionstheorie' oder Neo-Darwinismus versteht.[1a]

II. DIE PHÄNOMENE

1. Biologische Evolution

Die Erörterung muß ausgehen von den Beschreibungen des Transformationsphänomens, die die biologischen Wissenschaften geben. Diese Wissenschaften sind es gewesen, die dem Begriff Evolution die heutige moderne Prägung gegeben und ihn inhaltlich am reichhaltigsten gefüllt haben. Eine Gesamtdarstellung der naturwissenschaftlichen Theorie der Evolution des Lebendigen wäre aufzugliedern in zwei Teiltheorien, die zusammen die Evolutionstheorie in ihrer modernen Fassung ausmachen: allgemeine Evolutionstheorie und spezielle Evolutionstheorie. Eine solche Aufgliederung der Theorie besitzt den Vorteil der genaueren Unterscheidung zwischen dem, was an der Evolutionstheorie bereits als fester, weitgehend undiskutierter Bestandteil in das naturwissenschaftliche Denken eingegangen ist, nämlich das Evolutionsphänomen, und dem, was zum Teil noch der Hypothesenbildung offensteht, nämlich der (naturwissenschaftlich verstandenen) Kausalität des Evolutionsgeschehens. Diese Kausalität ist noch nicht so weit abgeklärt, daß sie eine Grundlage für theologische Diskussionen – wenn sie überhaupt für solche spezielle Teilgebiete nötig scheinen – abgeben.

Das Evolutionsphänomen nun, so wie es von den Evolutionstheoretikern gesehen wird, kann auf zwei Weisen dem Verstehen des Nicht-Fachmanns nahegebracht werden. Einmal kann man Schritt für Schritt zeigen, welche konkrete biologische oder kosmische oder historische Gestalt (morphologische und funktionale) in Raum und Zeit auf die andere folgt. Eine solche Darstellungsweise hat neben dem Vorteil der größeren Anschaulichkeit den Nachteil, daß sie eines großen Darstellungsaufwandes bedarf und daß sich bei einer nicht ausreichenden Ausführlichkeit der Verdacht auf eine Geradlinigkeit der Evolution kaum vermeiden läßt. (Und gerade die Nicht-Geradlinigkeit ist eine der Hauptaussagen der modernen Evolutionstheorie.) Eine zweite Darstellungsweise besitzt diese Nachteile nicht (und könnte der in ihr liegenden Gefahr der Unanschaulichkeit durch beliebig reich beigegebenes, beispielhaftes Illustrationsmaterial aus dem Wege gehen). Die Darstellungsweise stellt die von den Evolutionstheoretikern in bezug auf das Evolutionsphänomen herausgearbeiteten Grundverhaltensweisen des Evolutiven vor Augen, schafft so eine größere und bessere Durchschaubarkeit des Phänomens und läßt die für Grenzprobleme wichtigen Aspekte deutlicher sichtbar werden. Die folgende Darlegung soll auf letztere Weise (kurz und ohne Beispiele) das Evolutionsphänomen beschreiben.

Ein erstes und grundlegendes Element der bio-

logischen Evolution ist der «blutsmäßige» Zusammenhang alles Lebendigen, der durch das durchgehend generative Geschehen gewährleistet ist, und der der Grund ist für die prinzipielle Gleichartigkeit der Aufbau- und Funktionsstrukturen alles Lebendigen. Dieses in zeitlicher Aufeinanderfolge auseinander hervorgehende Leben hatte und hat die allgemeine Tendenz, sich auszubreiten und alle erreichbaren Räume der bewohnbaren Umgebung auszufüllen, einschließlich der durch den Ausbreitungsvorgang selbst erst entstandenen. Zu der Ausnutzung äußerer Möglichkeiten der Inbesitznahme, der räumlichen Ausbreitung tritt die mit der räumlichen Ausbreitung gekoppelte Tendenz der Verwirklichung innerer Möglichkeiten, das, was man als ein «Sichausleben» bezeichnen könnte.

Bei der Skizzierung des zweiten Grundelements evolutiven Geschehens, der Tendenz der äußeren und inneren Erfüllung, ist bereits ein drittes Element, das der Abänderung von anzestralen Formen in ihren nachfolgenden Generationen zu neuen Formen und Weisen des Lebens mitbeschrieben worden. Dieser Entwicklungsablauf erschöpft bei Tieren und Pflanzen alle denkbaren phylogenetischen Abänderungsmöglichkeiten. Die Evolution ist erfüllt mit dem «Durchprobieren» konstruktiver Abwandlungen, die die Formenmannigfaltigkeit zur Folge haben. Dieses Durchprobieren ist auch verantwortlich für die mancherlei biologisch tragbaren «Konstruktionsfehler», die im Reiche des Lebendigen auftreten.

Diese Evolution, deren Eigenart zunächst im steten Hervorbringen neuer Formen und Verhaltensweisen besteht, läuft aber nicht in einer statistischen Regellosigkeit ab, sondern zeigt ‚Orientierungserscheinungen', ‚Trends', d.h. anhaltende und vorherrschende Tendenzen. Dieses von manchen Forschern früher als «Orthogenesis» bezeichnete Phänomen innerhalb der Evolution erweist sich immer mehr als ein vielfach verschlungener und komplizierter Prozeß, der weit davon entfernt ist, eine strenge Rektilinearität und gleichmäßige Geschwindigkeit zu zeigen. Eine Vielzahl solcher, alle biologisch tragbaren Richtungen einschlagender Trends existiert in ebensolcher vielfältiger raum-zeitlichen Korrelation mit- und nacheinander. Eine anfängliche Analyse dieser enormen Komplikation des Evolutionsablaufes erfaßt jetzt schon eine beachtliche Anzahl von wesentlichen Regeln, die es bereits gestatten, mit hoher Wahrscheinlichkeit in sehr detaillierter Weise kürzere oder längere stammesgeschichtliche Abläufe vorauszusagen.

Dieses Evolutionsgeschehen, das durch die vielerlei Trends hindurch zu der Formenfülle des Lebendigen führt, ist nicht reversibel. Die Organismen kehren in der Regel nicht völlig zu irgendeinem anzestralen Zustande zurück.

Diese gerichteten, irreversiblen Abläufe der Evolution stellen, zusammengefaßt, Vorgänge dar, die organische Strukturen aufbauen, bewahren, kombinieren, integrieren, wieder abbauen oder weiterentwickeln und so auf zahllosen Linien die ungeheure Fülle unterschiedlicher Strukturen, Organe und Gestalten geschaffen haben.

Innerhalb dieser «Produktion eines ungeheuren Formenreichtums verschiedenartigster organischer Gestalten»[2] und Verhaltensweisen gibt es nun zweifellos auch noch eine Tendenz, «die sich im Gesamtverlauf der Evolution des Lebendigen äußert und über die Organisationsstufen hinweg zu immer neuen und höherrangigen Typen führt»,[3] ein Phänomen, das mit «biologischer Aufstieg»[4] bezeichnet worden ist. Es gibt in der Welt der Lebewesen eine durchgehende Entwicklung von niederen zu höheren Wesen, auch dann, wenn man vom Menschen absieht. Dieser Befund eines biologischen Aufstiegs ist allerdings – und das sei hier ausdrücklich vermerkt – keine allgemeine Erscheinung der Organismengeschichte, die sich ausnahmslos bei allen organischen Gruppen und Deszendenzreihen erkennen ließe. Zahllose Gruppen von Tieren und Pflanzen sind ausgestorben, andere zeigen einen Rückschritt oder eine Degeneration, wieder andere bleiben fast unverändert auf der gleichen Organisationsstufe stehen, noch andere entwickeln nur Anpassungsvervollkommnungen innerhalb ihres Bauplans. Die beiden Begriffe ‚Evolution' und ‚Fortschritt' lassen sich nicht einfach gleichsetzen.[5] Kriterien für diese Entwicklung zu einem höheren Strukturniveau lassen sich nur rückschauend vergleichend erkennen, z.B. vom heutigen hochentwickelten plazentalen Säugetiertyp aus – zu dem auch der Mensch gehört – auf die Organisation der vorzeitigen Reptilien, Amphibien, Fische und dergleichen.

In dieser Rückschau lassen sich jedoch wesentliche Elemente des biologischen Aufstiegs offenlegen. Diese sind: 1. zunehmende Differenzierung, die schließlich zu besseren zeitlichen und räumlichen Analysen der Umwelt führt, 2. zunehmende Integration zu morphologisch-psychologischen Einheiten (je reicher sich die Differenzierung entwickelt, um so durchgreifender wird zugleich die Subordination der Teile), 3. zunehmende Umwelt-

unabhängigkeit des Organismus, die mit zunehmender Differenzierung und sich steigernder Integration verbunden ist, die in ihren höchsten Graden meist zu einer Zunahme der individuellen Autonomie des Organismus und in einem gewissen Sinne zu einem Auswählen der Handlungsmöglichkeiten führt, zu einer Art sinnlichen Schätzungsvermögens oder sinnlicher Urteilskraft, die ein einsichtiges oder intelligentes Handeln ermöglicht. Als höchstes Produkt dieser Höherentwicklung, dieses Fortschrittes oder biologischen Aufstiegs sieht sich der Mensch an, der sich innerhalb einer Formenfülle des Lebendigen vorfindet, die ihrerseits zum großen Teil nicht aus dieser Tendenz der Höherentwicklung hervorgegangen ist.

Mit dieser knappen Darstellung dürfte eine Beschreibung des biologischen Evolutionsphänomens und damit der allgemeinen Evolutionstheorie gegeben sein, der sowohl Neodarwinisten als auch Finalisten zustimmen werden.

Diese Phänomenbeschreibung von biologischer Evolution kann mit guten Gründen nicht mehr in Frage gestellt werden. Sicherlich ist in Zukunft durch weitere biologische Forschung eine noch detailliertere Beschreibung möglich. Ja, hier und dort werden Änderungen am Bild vorgenommen werden müssen, mit allergrößter Wahrscheinlichkeit aber wird an der Gesamtkomposition nichts mehr geändert werden können. Es geht um eine wissenschaftliche Theorie, die sicherlich den Wahrscheinlichkeitsgrad besitzt wie gutgefügte Theorien historischer Wissenschaften. Ein Beweis des Gegenteils geht zu Lasten dessen, der die allgemeine Evolutionstheorie bezweifelt. Ein solcher Beweis wäre nur zu führen mit einem Material und mit einer darauf gründenden Alternativtheorie, die all die Phänomene, die die allgemeine Evolutionstheorie aufgreift, zwanglos auch in ihr System einbauen kann.

Mit den vorangegangenen Ausführungen über die Evolution der Organismen ist versucht worden, die heute anerkannte allgemeine Theorie, wenn auch nur in Umrissen, darzustellen. Die Evolutionsidee erstreckt sich heutzutage aber nicht nur auf das Reich der Organismen, sondern wird bereits um vieles weiter gefaßt und umgreift im Prinzip den Gesamtkosmos, die Gesamtschöpfung. Der Evolutionsgedanke neigt zum Universalismus, und die entsprechenden Wissenschaften selbst machen in immer größerem Maße der biologischen Evolution verwandte Prozesse zum Objekt ihrer Forschung. Vor allem handelt es sich über das Geschehen im Reich der Organismen hinaus um das Geschehen im Kosmos und das Geschehen in der Geschichte.

2. Kosmische Evolution

Das kosmische Geschehen, vor dem die Menschen der geschichtlichen Jahrtausende immer wieder in Faszination standen und das sie zu ergründen und zu erklären suchten, wird von physikalisch-astronomischen Wissenschaften immer mehr erkannt als ein Geschehen des Werdens und nicht bloß des im Grund statischen, unveränderlichen Gleichlaufes und Kreislaufes. Dieses Werden ist jedoch noch nicht in einer allgemein anerkannten kosmologischen Theorie zu fassen. Die mathematischen Entwürfe zeigen «noch so sehr den Charakter des Vorläufigen, daß man kaum von einem durchdachten Modell der Weltentwicklung sprechen kann. Einmal sind die mathematischen Schwierigkeiten sehr groß, andererseits ist das Beobachtungsmaterial dürftig».[6] Mögen diese Hypothesen selbst in den allgemeinen Aussagen über das Geschehen im Kosmos und des Kosmos noch so sehr divergieren, das eine Faktum ist Grundlage der mehr oder weniger wissenschaftlichen Spekulationen, Hypothesen und Theorien, nämlich die Veränderlichkeit des Geschehensmusters im Kosmos, dem eine verändernde Dynamik zugrunde liegt. «Die kosmologischen Theorien versuchen, das ganze Universum als eine einheitliche, von Materie- und Energieinhalt der Welt abhängige, in Raum und Zeit sich vollziehende Bewegungsentfaltung zu verstehen und den Gangrhythmus dieser Bewegung möglichst in die Sprache der Mathematik zu bringen.»[7] Nicht Statik, sondern Dynamik, die zu Veränderung führt, kennzeichnet kosmisches Geschehen. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne kann man mit angemessener wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit von einer kosmischen Entwicklung sprechen. Es handelt sich hier um eine kosmische Parallele zu dem oben genannten dritten Element organischer Evolution.

Daß es innerhalb des beständig sich ändernden kosmischen Geschehens Höherentwicklungen gibt, die etwa dem Kriterium der wachsenden Komplexität unterliegen und ähnlich wie im organischen Geschehen als ‚Trends' und als Verwirklichungen vielfältiger Möglichkeiten bezeichnet werden können, ist wahrscheinlich. (Man denke etwa an den Übergang plasmatischer Materie in den erkalteten Zustand, in dem sich Atom- und Mo-

lekularstrukturen bilden, an denen dann Gesetzlichkeiten auftreten, die der Atomphysik zugänglich werden.)

Ob man aber von einer einzigen, rektilinearen Höherentwicklung sprechen kann, muß dahingestellt bleiben. Eine solche Allgemeintendenz ist denkbar, unterliegt aber zumindest all den wissenschaftlichen Kriterien, die diese Typengruppe selbst betreffen. Wenn aber keine sichere Aussage gemacht werden kann über eine einzige, den Gesamtkosmos durchlaufende Linie der Höherentwicklung, sondern wenn mit Wahrscheinlichkeit von Höherentwicklung etwa im Sinne zunehmender Komplexität und Einheitlichkeit nur innerhalb von Teilprozessen des Kosmos die Rede sein kann, dann darf nicht gesagt werden, daß lebendige Materie den Gipfel einer einzigen durchgehenden Gesamtlinie von Höherentwicklung ausmache, wohl aber stellt lebendige Materie mit ihren hochmolekularen Eiweißstrukturen den Gipfel zumindest einer Entwicklungslinie dar, die in unserem Sonnensystem verlaufen ist. In gleicher Weise wie der Mensch als Gipfel biologischen Aufstiegs nicht Gipfel des *einzigen* Aufstiegs organischen Lebens ist, sondern Endglied einer Entwicklungslinie unter vielen anderen, so kann man lebendige Materie allgemein auch ansehen als *einen* Gipfel kosmischer Höherentwicklung, der, ähnlich wie der Mensch im organischen Bereich, alle anderen bekannten Entwicklungsstufen kosmischer Materie an Komplexität, Integration und dergleichen überragt.

Im Grundmuster des kosmischen und des organischen Reiches stellt sich also eine Art Gleichartigkeit dar, nämlich das Vorhandensein einer dynamischen Veränderlichkeit mit einer Vielfalt von Einzeltrends, die im Überblick unterschiedlich qualifiziert sind durch den erreichten Grad von Komplexität und Einheitlichkeit, die zu sagen erlaubt, daß sich das Entwicklungsphänomen in seiner Grundstruktur nicht auf das Organische allein erstreckt, sondern bereits ein wesentliches Bestimmungselement des kosmischen (und anorganischen) Geschehens ist.

Im Zusammenhang mit der Geschichte des Kosmos wird immer wieder der zweite Hauptsatz der Thermodynamik genannt, und zwar in einer Bedeutung, die etwa knapp und prägnant lautet: Der zweite Hauptsatz ist der Satz von «der Geschichtlichkeit der Natur».[8] Unter der Bedingung, daß dieser zweite Hauptsatz für den Kosmos als Ganzes gültig ist, wäre er im Verein mit der Dimension der Zeit ein Garant für die Unumkehrbarkeit der großen kosmischen Ereignisse. Die Zunahme der Entropie im Laufe der Zeit zusammen mit den gleichzeitig ablaufenden kosmischen Wechseln und Änderungen würde dann die Vorstellung eines grandiosen, unumkehrbaren Ablaufes des Kosmos rechtfertigen, dessen Richtung auf ein ‚Ende' zuginge.

In diese Gesamtentwicklung auf ein Ende zu – unter der Voraussetzung, daß der Entropie-Satz für den Kosmos als Ganzes gilt[9] – ist die organische Entwicklung eingelassen, da sich organische Entwicklung als Folge einer unter vielen anderen kosmischen Entwicklungen ereignet. Die organische Entwicklung hat in jedem Fall teil am Schicksal des Gesamtkosmos, an seinem ‚Aufstieg' und an seinem ‚Abstieg'. Das Schicksal des Lebens speziell auf dem Planeten Erde ist bereits geknüpft an den um vieles geringeren Horizont des Sonnensystems, dessen Entropie relativ selbständig zunimmt. Das Leben auf dieser Erde wird mit diesem Energieausgleich erlöschen.

3. Historische Evolution

Könnte man die Kosmogenese als die Basis der Biogenese oder die Biogenese als einen weiterführenden Teil innerhalb der Kosmogenese ansehen, so die Geschichte des Menschen als einen weiterführenden Teil der Biogenese, als «die dem Menschen als solchem eigene oder entsprechende Gestalt des Werdens».[10]

Der Geschichtslauf ist nicht ‚bloßes Geschehen', ‚bloßer Ablauf' oder gar Geschehen in ständig gleichen Zyklen, sondern ein echtes, unumkehrbares Werden in der Zeit, das immer wieder im Laufe der Jahrtausende neue Formen menschlichen Lebens und Verhaltens hervorgebracht hat. Geradezu verwirrend ist die Vielzahl des Neuwerdenden und des Vergehenden sowohl im mikrohistorischen als auch im makrohistorischen Bereich. Dieses Werden und Vergehen geschah und geschieht nun aber nicht in völliger Regellosigkeit, in statistischen Zufallszahlen, sondern strukturiert, d. h. in Trends, so daß fast immer ein geschichtlich begrenzter Weg einer Menschheitsgruppe verfolgt, d. h. eine raumzeitliche Gestalt wahrgenommen werden kann. Das Bild der Geschichte gleicht in überraschender Weise den Strukturen der biologischen Evolution (womit nichts gesagt ist über die Gleichheit oder Ungleichheit der je wirksamen Faktoren). Wie die biologische Evolutionslehre klargemacht hat, daß

es die Fülle der Formen nicht nur in heutiger räumlicher Ausbreitung im Nebeneinander gibt, sondern auch im zeitlichen Nacheinander, so tut es die Geschichtswissenschaft für die Fülle geschichtlicher Ausprägung des Menschseins. Menschliche Geschichte ist erfüllt von einer Dynamik, die in immer neuen Ansätzen Möglichkeiten des Menschseins zu realisieren sucht.

Ob das Moment der Höherentwicklung innerhalb dieses flutenden, dynamischen Geschehens eine Rolle spielt, ist nicht leicht abzusehen. Deutlich ist, daß für Einzelzüge der Geschichte beim Anlegen bestimmter Kriterien eine Höherentwicklung konstatiert werden muß. Als solche Kriterien wären etwa zu nennen: 1. die zahlenmäßige Ausbreitung der Menschheit über den ganzen Erdball, 2. die zunehmende Komplikation des Sozialgefüges, 3. die zunehmende Vereinheitlichung der Menschheit durch das ausgleichende Medium der Zivilisation, 4. die zunehmende Ausbreitung und Vertiefung von Wissen und technischem Können. Eine Zusammenschau der sich höherentwickelnden Einzelzüge läßt in einem gewissen Grade das Reden von einer allgemeinen Höherentwicklung – wenn auch unter tausendfachen Irrwegen, Fehlschlägen, Weltkriegen usw. – innerhalb der Gesamtgeschichte gerechtfertigt erscheinen. Man darf von der Geschichte des Menschen als einem Phänomen sprechen, das in seiner phänomenalen Grundstruktur weitgehend dem Phänomen der Phylogenese entspricht.

Dieser der biologischen Entwicklung entsprechende Aufstieg der Menschheit darf jedoch nicht mit einer Höherentwicklung der Menschheit schlechthin identifiziert werden, da eine solche Identifikation das Moment der menschlichen Freiheit und das der menschlichen Fähigkeiten, die an Freiheit gebunden oder deren Voraussetzung sind, als eine Grundkategorie von Geschichte außer acht lassen würde. Wer menschliche Freiheit nicht anerkennt und den Menschen total in das Ursachengefüge biologischen und kosmischen Werdens eingebettet sieht, oder wer Freiheit als nicht erkennbar heuristischer Prinzipien wegen aus einer Geschichtsbetrachtung eliminiert, wird sich mit der Hoffnung auf einen weiteren relativen Aufstieg der Menschheit zufriedengeben. Wer dagegen von Freiheit überzeugt ist, wird die skizzierte Höherentwicklung innerhalb der Geschichte des Menschen nicht ablehnen und in diesem Sinne auch optimistisch in die Zukunft schauen, er wird aber gleichzeitig erkennen, daß Geschichte in ihrem Zentralgeschehen, dort, wo für ihn die Freiheit agiert, keine oder zumindest nur sehr schwer erkennbare Höherentwicklung zeigt. Eine Höherentwicklung in diesem Zentralgeschehen müßte sowohl extensiv als auch intensiv Zunahme von Freiheit und eine Zunahme von Symptomen, die den Menschen als frei erscheinen lassen, zum Kriterium haben. Ob aber Freiheit im Laufe menschlicher Geschichte zugenommen hat, ist sehr fraglich, zumal es kaum auszumachen ist, wieweit diese conditio humana jemals bestimmendes Element der Geschichte gewesen ist. Der Anteil menschlicher Freiheit am Geschichtswirken entzieht sich der Analyse, da er durch wissenschaftliche Methode kaum von dem gleichzeitigen Verhaftetsein des Menschen an den Lauf der Dinge abgehoben werden kann; man kann nur in allgemeiner Form von Freiheit reden und sie vielleicht in hervorragenden Augenblicken der Geschichte vermuten, nie aber sind geschichtliche Situationen eindeutig in bezug auf den Verwirklichungsgrad von Freiheit zu vergleichen, nie kann man von einem Mehr oder Weniger an Freiheit bei einem solchen Vergleich reden und schon gar nicht von einem kontinuierlichen Anwachsen im Laufe einer Entwicklung. Von Menschen der Vorgeschichte läßt sich aussagen, wie ‚primitiv' ihre Zivilisation war im Vergleich zur heutigen, weltweit sich ausbreitenden, es kann aber nicht gesagt werden, wie ‚primitiv' ihre Freiheit gewesen ist.

Menschliche Geschichte – so kann man zusammenfassend sagen – stellt, soweit sie Kultur- und Zivilisationsgeschichte ist, ein Werden dar, das zu immer neuen Formen und Weisen menschlichen Lebens führt und in dem Sinne einem ‚Sichausleben' der Menschheit gleichkommt. Dieses Werden zeigt über die Fülle in Zeit und Raum hinaus immer wieder Höherentwicklungen, wenn man es an bestimmten Parametern mißt. Die Höherentwicklungen besitzen keine durchgehende Geradlinigkeit, sondern sind Produkte eines vielfältigen Suchens, Probierens und auch Irrens. Als dieses aufsteigende Werden gleicht menschliche Geschichte dem kosmischen und biologischen Werden, da es von gleicher Werdestruktur ist. Das so gekennzeichnete Werden kann in menschlicher Geschichte geprägt sein von menschlicher Freiheit, durch die das aufsteigende, neutrale Werden in positivem oder negativem Sinne qualifiziert werden kann. Ob diese qualifizierende Freiheit selbst wiederum reziprok einer Höherentwicklung unterliegt, ist wissenschaftlich nicht aufzuweisen.

Das bisher Gesagte läßt sich etwa wie folgt zusammenfassen: Evolution als ein dynamisches Ver-

ändern in der Zeit ist nicht nur ein Phänomen des Lebens (des Individuums, der Rassen und Arten), sondern ebensosehr ein Phänomen des Kosmos und der Geschichte. Veränderungen und Zeitlichkeit sind die Grundkategorien jeglicher Natur, und zwar in der Weise, daß beide nicht logisch aufeinander zurückzuführen sind, sondern miteinander gegeben erscheinen. Wie auch immer man Zeit heute (im Gegensatz zur antiken Auffassung) im besonderen charakterisieren mag, als ‚Erlebniszeit', als ‚physikalische Zeit', als ‚Zeit der Geschichte', immer ist mit ihr die Einmaligkeit des Ereignisses, die Unumkehrbarkeit des Geschehens, die stete Veränderung zu Neuem gegeben.

Dieses zunächst nur durch Unumkehrbarkeit in der Zeit charakterisierte Geschehen führt aber nicht zu einem regellosen Konglomerat von Formen und Funktionsweisen in Raum und Zeit, das lediglich statischen Verteilungsgesetzen unterliegt, sondern läßt Tendenzen, ‚Trends' erkennen, die man als Entwicklungseinheiten ansprechen kann und die sich sowohl als eine zeitlich-dynamische, als auch als eine räumlich-statische Ordnung kundtun. Diese Entwicklungseinheiten sind bedingt durch die Unteraktionen der der Materie (im weitesten Sinne) eigentümlichen Gesetzlichkeiten, einschließlich der erst im Zuge von Komplizierung materieller Strukturen auftretenden Gesetzlichkeiten, und durch die Materie (wiederum im weitesten Sinne) als Milieu. An den Entwicklungseinheiten lassen sich nach ersten allgemeinen Beobachtungen durch nähere wissenschaftliche Analyse Entwicklungsregeln ablesen, die je nach dem Genauigkeitsgrad der Analyse Voraussagen ermöglichen. Die erkennbaren Entwicklungslinien sind nicht schon in jedem Falle Höherentwicklungen; Tendenzen des Abstiegs sind ebensogut und ebenso häufig möglich und auch verwirklicht.

Der Begriff der Höherentwicklung selbst ist problematisch, da er von Kriterien abhängt, die der Mensch als solcher festlegt, und ist nicht wie etwa der der Gravitation dem Menschen *eindeutig* vorgegeben (abgesehen von der ‚Formulierung'), vielmehr unterliegt er der Vieldeutigkeit, je nachdem, was der Mensch als hoch oder niedrig anerkennt. Es ist verständlich, wenn in diesem Zusammenhang der Mensch sich als das Höchstentwickelte betrachtet und an sich selbst die Parameter der Höherentwicklung abliest.

Anhand der letztlich der menschlichen Struktur entnommenen Kriterien lassen sich relativ zum Menschen die vielfältigsten Typen von raum-zeitlichen Entwicklungseinheiten innerhalb des Kosmos beurteilen. Unter dieser Voraussetzung kann verschiedenen Entwicklungseinheiten auch eine Tendenz der Höherentwicklung zugeschrieben werden, da sie dem einen oder anderen Parameter oder gar mehreren gleichzeitig entsprechen. Von den sich in dieser oder jener Weise relativ zum Menschen höherentwickelnden Linien darf man aber nicht behaupten, sie entwickelten sich auf den Menschen hin, vielmehr divergierten und divergieren die meisten dieser Linien vom Menschen weg, enden lange bevor der Mensch überhaupt aufgetreten ist oder führen zu Produkten, die heute weit abseits vom Menschen stehen und die ungeheure Fülle der Formen und Weisen der unbelebten und lebenden Materie ausmachen.

Daß der Mensch das Höchstentwickelte unter allem Unlebendigen und Lebendigen ist, bedarf keines Beweises, sind doch die entscheidenden Parameter für Höherentwicklung in seiner Konstitution insgesamt enthalten und ihr entnommen. Vom Menschen aus rückwärts blickend, läßt sich aus den vielfältigen Verschlingungen der Entwicklungswege einer ausmachen, der sich wie ein roter Faden im Labyrinth der Entwicklung von den Anfängen der heutigen Weltstruktur bis in die Jetztzeit verfolgen läßt und dessen Ende der heutige Mensch in der Hand hält. (Hier sei noch einmal darauf hingewiesen, daß sich ein ähnlicher Faden für alle heute vorkommenden Formen von Materie zurückverfolgen läßt.) Von einer Geradlinigkeit dieses Fadens kann aber keine Rede sein. Er folgt vielfältigen Winkeln und Umwegen des Labyrinthes der Evolution, die viele gescheiterte Versuche und viele Irrungen auf dem Wege hin zum Menschen erahnen und auch erkennen lassen.

Ob dieser Faden – um im Bilde weiterzusprechen – durchgehend gewirkt ist, oder ob er an einigen Stellen zusammengeknüpft ist, läßt sich mit letzter Sicherheit heute noch nicht sagen, obschon viele Indizien auf ein durchgehendes Entwicklungsband vor allem an der Übergangsschwelle vom Anorganischen zum Organischen sprechen.

Evolution in der angedeuteten mehrfachen Schichtung und dem vielfachen Ineinander ist heute – den Menschen betont eingeschlossen – als ein Grundelement des Gesamtkosmos erkannt, so daß man mit Recht die Welt als eine Werdewelt bezeichnen kann. In diese durch die gewaltig vielfältigen Evolutionen sich auslebende Welt tritt dort, wo sie in Geschichte übergegangen ist, die Freiheit des Menschen ein – wenn man diese überhaupt an-

erkennt –, von der unsicher ist, ob sie selbst Entwicklungen unterworfen ist.

III. ‚GROSSARTIGKEIT' DES PROZESSES

Wenn auf diese Weise und mit diesem Inhalt Evolution bestimmt wurde, dann darf jedoch nicht übersehen werden, daß gerade menschlich bedeutsame Fragen, die an diese Evolution gestellt werden, ein Element des Evolutionsgeschehens treffen, das nur sehr schwierig in wissenschaftlicher Terminologie zu fassen ist, aber jeden, der sich intensiver mit ihr befaßt hat, unmittelbar anspricht: die Großartigkeit dieses Prozesses. Zwar lassen sich Zahlen nennen, die die Vorstellungskraft gemeinhin übersteigen und die schon die enormen Ausmaße des Prozesses erkennen lassen, jedoch reicht dieses Erkennen an jenes Staunen nicht heran, das den Menschen packt – und immer wieder packt –, wenn er die gewaltige Einheit und Geschlossenheit dieses vielfältigen Formenprozesses auf Grund des erforschten Materials sich vorstellt, obgleich es in den häufigsten Fällen nur in mehr oder weniger großen Ausschnitten vorliegt. Dieses Element des Staunens angesichts der Großartigkeit der Evolution ist – so unwissenschaftlich es klingen mag – der eigentliche Motor, der vor allem das Fragen in Gang bringt und hält.

IV. FRAGEN

Die als räumlich und zeitlich charakterisierte, in staunenerregender Weise ablaufende Evolution, besonders die der Organismen, ist dem Menschen fragwürdig geworden. Dem Menschen ist angesichts dieses Geschehens aller Ehrgeiz vergangen, Mitte des Kosmos zu sein, so wie er es bis zu Beginn der modernen Naturwissenschaften für selbstverständlich gehalten hat. Die erkannte zeitliche und räumliche Ausweitung des Kosmos macht die zentrale Stellung des Menschen fragwürdig. Das Denken dessen, der sich wie ein entthronter König des Alls vorkommt, sträubt sich dagegen, ein Universum als Anhängsel der Menschen-Erde zu betrachten. So ist die Zuordnung des Kosmos zum Menschen und des Menschen zum Kosmos fraglich geworden; die große Wirklichkeit richtet sich nicht mehr ohne weiteres nach menschlichen Forderungen, die seinem Wesen entsprechen. Die ‚Welt' führt ein Eigenleben, dem der reflexe Mensch unserer Tage sich einsam gegenüber sieht mit der großen Frage: Was soll die ungeheure räumliche Weite und zeitliche Tiefe des Kosmos? Hat diese Welt überhaupt einen Sinn, oder geht «zuletzt alles in der Nacht einer völligen Sinnlosigkeit»[11] unter? Beim Anblick dieses neuentdeckten Universums bekommt auch für den gläubigen Menschen die erste Katechismusfrage: Wozu ist der Mensch auf Erden? einen neuen Tiefgang, da sie heute in jene zu transponieren ist: Wozu ist der Mensch in diesem Universum, das Milliarden von Jahren vor ihm, und Milliarden von Lichtjahren von ihm weg auch existierte und existiert? «Hat das Schöpfungsganze eine Sinnmitte, hat seine kosmische und geschichtliche Bewegtheit ein gemeinsames Sinnziel?»[12] Evolutionslehre antwortet auf ein Wie, aber nicht ohne weiteres auf dieses Warum.

Der Mensch kann sich auf die Dauer nicht einfach mit der Erkenntnis zufriedengeben, daß Evolution ein Werden ist, daß sie Zeit hat, daß ihre Dauer schöpferisch ist. Er kann nicht Evolution als Tatsache anerkennen, sie behaupten «und sich dann wieder beruhigen, ohne zu versuchen, deren Wesen, Sinn und Ziel zu ergründen».[13] Der allgemeinen Frage: Warum ist dieses kosmische Ganze? kann der Mensch vor allem angesichts der gesamten historischen Bewegung der Menschheit nicht ausweichen. Wohin geht es? Was wird aus ihm? «Liegt es adäquat und auf die Dauer in der Ebene der phänomenalen Wirklichkeit?»[14]

Dieser großen Fragen wegen wird die Theologie mit ihren Aussagen nicht an «dem Weltbild des heutigen Menschen, für das ‚Evolution' Tatsache und durchgängiges Denkmotiv zugleich ist»,[15] vorbeireden dürfen. Die Theologie heute hat es aber nicht nur mit solchen Menschen zu tun, sondern die Ergebnisse der Evolutionsforschung selbst bekommen unmittelbare Bedeutung für die Theologie. Durch diese Ergebnisse ergibt sich ein vielfältiger Fragekatalog, der von dem Problem des Naturrechts über allgemein anthropologische Aussagen, etwa Monogenismus, Leib-Seele – Dualismus, über speziell theologisch-anthropologische Aussagen, etwa Urstands-, Erbsünden- und Sündenlehre, bis hin zur christlichen Konzeption innerweltlicher und endzeitlicher Zukunft reicht.

Wenn der Begriff ‚Natur' sich verändert hat, weg von der Auffassung einer statisch-hierarchischen Stufenform hin zur Auffassung von einem dynamischen Kontinuum, dem immer neue Chancen eröffnet sind, dann liegt die Frage nahe (mit dieser Frage wird nicht ohne weiteres die Antwort schon vorweggenommen), ob nicht auch der Begriff des Naturrechts neu abgeleitet werden muß.

Wenn eine spezielle naturwissenschaftliche Forschung es immer wahrscheinlicher macht, daß die Entstehung neuer morphologischer und funktionaler Lebensformen in Fortpflanzungsgemeinschaften (Populationen) und geregelt von deren Kollektivgesetzlichkeiten geschieht, ist nicht dann die Frage berechtigt, ob die Menschheit für sich eine Ausnahme, den Monogenismus, in Anspruch nehmen kann?

Ist es theologisch unbedingt nötig, den anthropologischen Leib-Seele-Dualismus aufrechtzuerhalten, und zwar so aufrechtzuerhalten, daß die eine Konstituente des Menschlichen, das Seelische oder die Seele, expressis verbis dem evolutiven Geschehen entzogen gedacht werden muß?

Wenn man den Menschen in das evolutive Geschehen eingebettet sieht, läßt sich dann nicht das, was den Menschen besonders bedrängt, etwa Krankheit, Not, Leid, Tod, als bitteres Ingredienz begreifen, das dem Evolutiven als solchem zugeordnet ist, auch der vormenschlichen Entwicklung zugehört und zu seiner Erklärung nicht der Annahme eines diesen Zustand begründenden menschlichen Urabfalles bedarf? Was heißt in diesem Zusammenhang dann Paradies?

Und wie ist theologisch die Sünde des rezenten Menschen zu bestimmen, wenn diese Sünde auch zu begreifen ist als Übel, das dem im Menschen erreichten evolutiven Strukturniveau natürlicherweise zueignet?

Was antwortet die Theologie, wenn sie um ihre Stellungnahme gebeten wird zu innerweltlichen Zukunftsplänen des Menschen, der gewillt ist, vor allem die Humanevolution immer mehr mit eigenen Händen zu steuern?

Welche Vorstellungen hat die Theologie von der Endzeit zu entwickeln, wenn immer deutlicher wird, daß das Materielle als Materielles von sich aus keinem Untergang entgegengeht, sondern in unbegrenzter Dauer fortexistieren wird auch dann, wenn die entwickelten unterschiedlichen Strukturen wieder zusammenbrechen und unter Umständen neu entstehen?

Dieser kleine Katalog aneinandergereihter Fragen allein macht schon deutlich, wie intensiv Theologie mit dem Evolutionsproblem befaßt ist und noch befaßt sein wird. Letztlich geht es für sie um das Ineinander von Heils- und Weltgeschichte. Und so mag zum Schlusse noch einmal das eine gesagt sein: Der Theologe, der sich mit diesen Fragestellungen auseinandersetzen will, benötigt als Basis ein ausgeprägtes Wissen über Evolution.

[1] Dieser Beitrag ist die Bearbeitung eines Kapitels des Buches: Der Sinn der Evolution, das in der zweiten Jahreshälfte 1967 im Patmos-Verlag (Düsseldorf) erscheinen wird.

[1a] Neuere Beschreibungen des Evolutionsphänomens, die verhältnismäßig leicht auch für den naturwissenschaftlichen Nicht-Fachmann zugänglich sind, befreien von einer ausführlichen Darlegung. Hingewiesen sei vor allem auf P. Overhage, Die Evolution des Lebendigen. Das Phänomen = Quaestiones Disputatae 20/21 (Freiburg im Br. 1964).

[2] aaO. 192.

[3] aaO. 204.

[4] Ders., Der ‚Biologische Aufstieg': Stimmen der Zeit 170 (1961/62) 418–429.

[5] G. G. Simpson, Auf den Spuren des Lebens. Die Bedeutung der Evolution (Berlin 1957) 147 (engl. The Meaning of Evolution [New York 1951]).

[6] J. Meurers, Kosmogonie: LThK VI, 573.

[7] H. Vogt, Das Sein in der Sicht des Naturforschers (Berlin 1964) 38.

[8] C. F. Weizsäcker. Die Geschichte der Natur (Göttingen [3]1956) 35.

[9] R. C. Tolman, Relativity, Thermodynamics and Cosmology (Oxford [6]1962) 486, mahnt zur Vorsicht: «Indeed, it is difficult to escape the feeling that the time span for the phenomena of the universe might be most appropriately taken as extending from minus infinity in the past to plus infinity in the future. The classical thermodynamic arguments against such a view must certainly be somewhat modified in the light of the increased possibilities of behaviour provided by relativistic thermodynamics, and would be subject to even more serious modifications if the principle of energy conservation should fail within the interior of stars as suggested possible by Bohr.»

[10] J. B. Lotz, Geschichtlichkeit und Ewigkeit: Scholastik 29 (1954) 488.

[11] K. Heim, Weltschöpfung und Weltende (Hamburg 1952) 132.

[12] J. Bernhart, Die unbeweinte Kreatur, Reflexionen über das Tier (München 1961) 45 f.

[13] G. Thils, Theologie der irdischen Wirklichkeiten (Salzburg 1955) 242.

[14] aaO. 270.

[15] K. Rahner, in der Vorbemerkung zu Overhage aaO. 5.

WERNER BRÖKER

Geboren am 23. März 1929 in Recklinghausen, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte in Münster, München und Bonn, doktorierte in Naturwissenschaften (1962) und Theologie (1967) und ist an der Universität Münster wissenschaftlicher Assistent. Er veröffentlicht 1967: Der Sinn der Evolution.

Zoltán Alszeghy

Die Entwicklung in den Lehrformulierungen der Kirche über die Evolutionstheorie

Zu einer ersten Begegnung zwischen dem kirchlichen Lehramt und dem Evolutionismus kam es im Jahre 1860 anläßlich des Provinzialkonzils von Köln. Als das Konzil die Grundsätze einer christlichen Anthropologie vorlegte, erklärte es, die Meinung, wonach der Mensch dem Leibe nach sich aus der spontanen Umgestaltung eines niederen Lebewesens entwickelt habe, widerspreche gänzlich der Heiligen Schrift und dem Glauben; ebenso stehe es im Gegensatz zur Heiligen Schrift, wenn man in Zweifel ziehe, daß das ganze Menschengeschlecht vom ersten Menschen, Adam, abstamme.[1]

Diese Stellungnahme blieb nicht ohne Einfluß auf die Vorbereitung des ersten Vatikanums. Schon im Mai 1869 machte ein Konsultor an den Zusammenkünften der Theologischen Kommission darauf aufmerksam, daß sich eine Theorie verbreite, wonach der Mensch ein Produkt der spontanen Evolution der Materie sei.[2] Auch in der Konzilsaula spielte man auf diese Theorie an.[3] Bei den Vorbereitungsarbeiten konzentrierte sich jedoch die Aufmerksamkeit auf den Polygenismus, dessen Zusammenhang mit der Evolution noch nicht hervorgehoben worden war. Beide Schemata über die katholische Lehre, die nacheinander dem Konzil vorgelegt wurden, sahen vor, die Abstammung aller Menschen von einem einzigen Menschenpaar als Glaubenssatz zu definieren.[4] Wie in den Konzilsakten wiederholt vermerkt wurde, bestand gegen das Projekt dieser Definition keine Opposition.[5] Einzig Msgr. Vérot, der etwas eigenwillige Bischof von Savannah, der zwar die Definition ebenfalls als möglich und opportun ansah, verwunderte sich darüber, daß in der Darlegung des Schemas gesagt wurde, die geologischen und ethnologischen Gründe, die von den Polygenisten vorgebracht würden, seien von keinem großen Gewicht.[6] Wie bekannt, wurde durch den vorzeitigen Abbruch des Konzils die gründliche Erörterung dieser Frage verhindert.

Gleich nach dem Konzil wurden Bestrebungen unternommen, zwischen der materialistischen Transformationstheorie und einem thomistischen Transformismus, der dem Wesensunterschied zwischen dem Menschen und den anderen Wesen der materiellen Welt Rechnung trägt, zu unterscheiden. Die Theorien von G. Miwart,[7] M. D. Leroy,[8] J. A. Zahm,[9] die in Italien von G. Bonomelli[10] übernommen wurden, sind gemeinsam der Auffassung, daß nur der Leib sich auf dem Weg der Evolution herangebildet habe. In dieses Substrat habe Gott die von ihm erschaffene, geistige Seele eingegossen. Während das Werk Miwarts zu keiner Reaktion von seiten Roms führte, wurden sowohl Leroy als auch Zahm und Bonomelli darauf aufmerksam gemacht, daß ihre Meinungen «von der zuständigen Autorität» als unhaltbar beurteilt würden, da sie der Heiligen Schrift und der «gesunden Philosophie» widersprächen.[11] Wie man durch offizielle Erklärungen erfuhr, handelte es sich bei der «zuständigen Autorität» um das Sanctum Officium.[12]

In dieser ganzen Angelegenheit liegt kein Akt des kirchlichen Lehramtes vor: Es wurde kein Erlaß veröffentlicht und keines der erwähnten Werke auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Bei den Interventionen gegen Leroy und Zahm handelt es sich also bloß um disziplinarische Maßnahmen, durch die man verhindern wollte, daß sich unter den Gläubigen Lehren ausbreiteten, die damals allgemein als glaubengefährdend angesehen wurden. In den offiziellen Kommentaren zu diesen Ereignissen unterstrich man denn auch die ungenügende wissenschaftliche Begründung des Evolutionismus und spielte auf die Möglichkeit an, die Frage von neuem in Erwägung zu ziehen, «sobald der Evolutionismus vor dem Tribunal der Wissenschaft sein Examen bestanden habe».[13]

Aus dem Jahre 1909 liegt das erste an die ganze

Kirche gerichtete Dokument vor, worin die Frage der Hominisation berührt wird.

In einer Reihe von Erklärungen der Bibelkommission über den geschichtlichen Charakter der ersten Genesiskapitel werden unter den «Tatsachen, die in diesen Kapiteln erzählt werden und die die Grundlagen der christlichen Religion berühren» und deren buchstäblicher geschichtlicher Sinn nicht in Zweifel gezogen werden dürfe, «die besondere Schöpfung des Menschen, die Bildung der ersten Frau aus dem ersten Menschen, die Einheit des Menschengeschlechtes» genannt (DS 3514).

Zweifellos verstand dabei die Bibelkommission die Einheit des Menschengeschlechtes im Sinn einer strikt monogenistischen Einheit. Zum mindesten läßt sich schwerlich voraussetzen, daß die Bibelkommission in ihren Worten über den Ursprung der Frau nicht behaupten wollte, daß diese dem Leibe nach von Adam abstamme. Der Ausdruck «peculiaris creatio hominis» ist weniger eindeutig; er wurde im allgemeinen so aufgefaßt, daß er eine besondere Aktion Gottes besagt, die nicht nur die Seele, sondern auch den Leib des ersten Menschen zum Gegenstand hatte; er scheint jedoch nicht einen Evolutionismus auszuschließen, der einen solchen Eingriff annimmt.[14] Auf jeden Fall war dieses Dokument einer evolutionistischen Erklärung der Hominisation nicht förderlich. Wer behauptet, besondere Eingriffe Gottes würden die Reihen der geschöpflichen Ursachen unterbrechen, um den Leib des ersten Mannes und der ersten Frau zu bilden, isoliert den Ursprung des Menschengeschlechtes von der Gesamtevolution und zerstört seine immanente Verständlichkeit, die den Hauptanziehungspunkt des evolutionistischen Weltbildes darstellt. Nach einer autoritativen Erklärung von 1948 (DS 3862) schloß jedoch die Antwort der Bibelkommission weitere Forschungen nicht aus.

Nach der unter den zeitgenössischen Theologen am weitesten verbreiteten Deutung erklären die unfehlbaren Dokumente, daß eine Behauptung wahr oder falsch sei, und deshalb verlangen sie eine innere Zustimmung theoretischer Natur. Die nicht unfehlbaren Dokumente hingegen wie zum Beispiel die Antwort der Bibelkommission beziehen sich auf die Sicherheit einer Lehre und fällen ein Urteil darüber, ob sie unter bestimmten kulturellen Umständen bejaht werden könne, ohne daß Gefahr bestehe, damit eine Glaubenswahrheit in Zweifel zu ziehen. Diese Dokumente haben somit eine eher praktische Bedeutung; sie machen darauf aufmerksam, welche intellektuelle Haltung die Gläubigen einnehmen müssen, um ihren Glauben nicht der Gefahr auszusetzen; darum verpflichten sie zu innerer Zustimmung (vgl. DS 2880; 3503), aber nur so lange, als man eine Meinung einer anderen vorziehen kann und solange die kulturellen Umstände, auf die sie sich beziehen, sich nicht gewandelt haben.[15]

Nun aber änderten sich die kulturellen Umstände, unter denen das Dokument von 1909 promulgiert worden war, mehr und mehr. Dieser Wandel äußerte sich darin, daß immer zahlreichere Theologen den theistischen Evolutionismus als mit dem Glauben vereinbar beurteilten, ohne daß dadurch Maßnahmen der kirchlichen Autorität ausgelöst worden wären, und selbst die Gegner des Evolutionismus schlugen von Edition zu Edition den theologischen Belang ihrer Opposition geringer an.[16]

So kam es zu einer neuen Intervention des Lehramtes, die dieser veränderten Situation Rechnung trug: die Ansprache Pius' XII. vom 30. November 1941 an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften.[17] In dieser Rede betonte der Papst den Wesensunterschied zwischen der Tierwelt und der Menschheit, der die Möglichkeit ausschließe, daß ein Mensch durch eigentliche Abstammung von einem niederen Lebewesen herkomme. Die starke Betonung des Fehlens sicherer und endgültiger Erkenntnisse in dieser Sache läßt jedoch späteren Lehrentwicklungen Raum.[18] Es läßt sich ja denken, daß zwischen dem ersten Menschen und einem niederen Lebewesen ein physisches Band besteht, das jedoch nicht eine eigentliche Abstammung ist. In diesem Fall würde Gott die Funktion der natürlichen Zeugung in dem Sinne wesentlich ändern, daß sie einen Organismus hervorbrächte, der nicht im eigentlichen Sinn «Sohn» des Organismus wäre, von dem er abstammt. In der gleichen Ansprache sagte jedoch der Papst mit einer gewissen Insistenz, daß die Frau vom Manne genommen sei.

Das Rundschreiben «Humani generis» (DS 3895 bis 97) ist ein neuer Schritt zu einer Versöhnung zwischen dem Evolutionismus und der Lehre der Kirche. In diesem Dokument wird nicht mehr vom Ursprung der Frau aus dem Manne gesprochen. In bezug auf den ersten Menschen wird positiv erklärt, die Diskussion über den Ursprung des menschlichen Leibes aus einer präexistierenden lebendigen Materie sei erlaubt, doch wird hinzugefügt, das Problem sei noch nicht gelöst und die Offenbarung erheische in dieser Sache große Zurückhaltung und Vorsicht; es sei deshalb notwendig, sich bereitzuhalten, eventuelle Entscheidun-

gen des kirchlichen Lehramtes über diese Frage anzunehmen. Wie das Rundschreiben lehrt, ist es den Katholiken jedoch nicht gestattet, den Polygenismus anzunehmen; die Enzyklika gibt als Grund nicht an, der monogenistische Ursprung des Menschengeschlechtes sei direkt geoffenbart, betont aber, es sei nicht ersichtlich, wie der Polygenismus sich mit dem Erbsündedogma vereinbaren lasse.

Spätere, nach dem Tod Pius' XII. erschienene Dokumente berühren das Problem des Evolutionismus nur indirekt. Man trägt der Möglichkeit der Hominisation auf dem Weg der Entwicklung Rechnung,[19] spricht jedoch von der Notwendigkeit, sich der Zurückhaltung zu befleißen, und unterstreicht die Tatsache, daß die Frage der Vereinbarung von Glaube und Evolutionismus noch nicht als endgültig gelöst gelten könne.[20]

Eine Ansprache, die Paul VI. vor kurzem an eine Gruppe von Theologen gerichtet hat,[21] nennt den Evolutionismus nicht mehr eine Hypothese, sondern eine «Theorie» und knüpft an ihre Anwendung auf den Menschen keine Bedingungen mehr außer die, daß jede einzelne Menschenseele unmittelbar von Gott erschaffen wurde und daß der Ungehorsam Adams, des «universalen Stammvaters», für das Schicksal des Menschengeschlechtes von entscheidender Bedeutung gewesen sei. Der Papst macht dazu die Bemerkung, daß der Polygenismus nicht erwiesen sei und nicht angenommen werden könne, wenn er die Leugnung des Erbsündedogmas in sich schließe.[22]

In dieser Dokumentenreihe[23] liegt nicht ein so radikaler Wandel vor wie zum Beispiel in der Frage nach der Echtheit des «Comma Joanneum» (DS 3681–82). Auch heute noch darf man nicht die vom Kölner Provinzialkonzil als irrig verurteilte Meinung vertreten, wonach die niederen Lebewesen von sich aus, also kraft ihrer Natur allein, sich bis zum Menschen entwickelt haben. Dennoch liegt ein Wandel vor, insofern das evolutionistische Weltbild, das im Licht der ältesten Dokumente des Lehramtes über diese Frage als für den Glauben gefährlich erscheinen konnte, heute das nicht mehr zu sein scheint, sofern man nur zugibt, daß die Evolution unter Leitung Gottes vor sich ging und daß der Mensch von den andern Lebewesen wesentlich verschieden ist.

Dieser Wandel erklärt sich vor allem im Hinblick auf die Art und Weise, wie der Evolutionismus selbst dargestellt wurde. Vor hundert Jahren war der Evolutionismus ein Instrument der materialistischen und atheistischen Propaganda, und darum brachte es eine wirkliche Gefahr für den Glauben mit sich, wenn man den Evolutionismus in seiner damaligen Form annahm.

Zudem sind die Argumente für den Evolutionismus heute zweifellos viel überzeugender. Das theologische Denken, das lange vorwiegend von der aristotelischen Erkenntnislehre inspiriert war, hatte für Hypothesen nicht viel übrig. Nun aber geht das evolutionistische Denken, wie fast alle Theorien der modernen Naturwissenschaften, gerade auf dem Weg der Verifizierung von Hypothesen vor. Diese Verifizierung bedeutet in der Praxis nicht, daß man jede andere Erklärung der Tatsachen (zum Beispiel durch wunderbare Eingriffe höherer Wesen) absolut ausschließt. Da man sich aber nicht einem System gegenübersah, «das auf evidenten Prinzipien, logischen Schlüssen und positiven Tatsachen gründet»,[24] hatte das katholische Denken die Tendenz, die Antinomie zwischen der «naheliegenden» Interpretation der Genesis und den naturwissenschaftlichen Theorien nach dem Schema des Gegensatzes zwischen dem Dogma und «trügerischen Meinungen, die so gedeutet werden, als ob sie von der Vernunft diktiert seien» (DS 3017) zu erklären. Eine tiefere Erkenntnis der legitimen Autonomie der Wissenschaften[25] ist geneigt, den Wert der Theorien, die sich auf rein wissenschaftliche Verifikation von Hypothesen stützen, höher einzuschätzen.

Vor allem aber trug der Fortschritt der Exegese, die zu einem Wandel in der Deutung von Gn 1–3 führte, entscheidend dazu bei, die kirchliche Autorität zu einer dem Evolutionismus weniger abgeneigten Einstellung zu bringen. Zu Beginn des Jahrhunderts herrschte die Tendenz vor, in jedem Teil der Erzählungen über den Ursprung der Welt und des Menschen nach einem wenn auch in poetische Form gekleideten geschichtlichen Kern zu suchen. Zudem dachte man, die Ehrfurcht gegenüber dem Worte Gottes verlange, es im buchstäblichen, geschichtlichen Sinn zu deuten, solange das nicht mit Gewißheit auszuschließen sei. Diese exegetischen Prinzipien mußten natürlich zu einer instinktiven Abneigung gegenüber dem Evolutionismus führen. Seitdem der sapientiale Charakter der Genesiserzählungen anerkannt und es immer mehr üblich geworden ist, sie als «biblische Ätiologie» zu erklären, braucht man im Worte Gottes nicht nach der Offenbarung einer wissenschaftlichen Theorie über den Ursprung der Lebewesen zu suchen.

Ein letzter Faktor, der das Mißtrauen der Kirche

gegenüber dem Evolutionismus mildern sollte, ist das vertiefte Verständnis der besonderen Einwirkung des Schöpfers zur Bildung des Menschen. Einerseits darf nicht angenommen werden, die Menschheit sei unabhängig vom Schöpfer entstanden, anderseits läßt es sich mit einem evolutionistischen Weltbild schlecht vereinbaren, den göttlichen Eingriff als eine Handlung Gottes, die sich auf der Ebene der Zweitursachen einschaltet, fixistisch zu deuten. Dieses Dilemma wurde dadurch überwunden, daß man nun die besondere Einwirkung Gottes als eine Handlung auffaßt, die durch die Erzeugung der Lebewesen hindurch wirkt, so daß jedes Lebewesen unter diesem besonderen, jedoch kontinuierlichen Einfluß am großen Werk der universalen Evolution mitwirkt.[26]

Wenn man die Lage abstrakt betrachtet, könnten spätere Interventionen des kirchlichen Lehramtes erklären, daß der Evolutionismus mit dem Glauben unvereinbar sei. Konkret gesehen, erscheint diese Möglichkeit jedoch ausgeschlossen. Die theologischen Einwände gegen den Evolutionismus sind schon reichlich genug entwickelt worden, und wenn das kirchliche Lehramt trotzdem in dieser Frage Freiheit gelassen hat, so beweist das, daß diese Argumente nicht überzeugen und daß vernünftigerweise auch nicht zu erwarten ist, daß in Zukunft neue, stärkere vorgebracht werden.

[1] Collectio Lacensis 5, 292.
[2] Mansi 49, 697.
[3] Mansi 50, 163–166; 51, 128.
[4] Mansi 50, 70; 53, 170; ebd. 175.
[5] Mansi 53, 212; ebd. 297.
[6] Mansi 50, 108; ebd. 165.
[7] On the Genesis of Species (London 1871); Lessons from Nature (London 1876).
[8] L'évolution restreinte aux espèces organiques (Paris-Lyon 1891); vgl. Revue Thomiste 1 (1893) 532–535.
[9] Evolution and Dogma (Chicago 1896); Evoluzione e dogma (Siena 1896).
[10] Vgl. La Civiltà Cattolica, serie 17, vol. 4 (1898) 362–363.
[11] Le monde, 4 mars 1895; Civ.Catt., s.17, v.5 (1889) 48–49; ebd. v.7 (1899) 125.
[12] Civ.Catt., s.18, v.6 (1902) 76–77.
[13] Civ.Catt., s.16, v.9 (1897) 202–203.
[14] L. Janssens, Sekretär der Kommission, zitiert in seiner Summa Theologica (7,675) die Antwort und schließt dabei nicht einen Evolutionismus aus, der einen besonderen göttlichen Eingriff bei der Bildung des menschlichen Leibes annimmt.
[15] Vgl. z.B. J. Franzelin, De traditione, thesis 12; L. Billot, Tractatus de ecclesia, thesis 19.
[16] Zu dieser Entwicklung vgl. E.C. Messenger, Evolution and Theology (London 1931); ders., Theology and Evolution (London 1949).
[17] Acta Apost. Sedis 33 (1941) 506–507.
[18] Vgl. die Interpretation von A. Bea in Biblica 25 (1944) 77.
[19] Acta Apost. Sedis 44 (1952) 870.
[20] Acta Apost. Sedis 42 (1950) 839; ebd. 45 (1953) 604.
[21] L'Osservatore Romano, 16 luglio 1966, 1.
[22] Die Ansprache wurde verschieden gedeutet. Vgl. z.B. P. Dubarle in Le Monde, 6 août 1966, 8; R. Rouquette in Etudes (1966) 381–391; L. J. Lefèvre in La pensée catholique 102 (1966) 29–37.
[23] Wer sich darüber näher orientieren will, vgl. J. A. De Aldama, El evolucionismo en Filosofía y Teología (Barcelona 1956) 237–252; M. Flick, Z. Alszeghy, Il creatore (Firenze [3] 1964) 274–303.
[24] So Civ. Catt. s.16, v.9 (1897) 202–203.
[25] Vgl. Pastoralkonstitution Gaudium et spes, Nr. 36.
[26] Vgl. J. de Finance, Existence et liberté (Paris 1955) 258–266; P. Overhage-K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Freiburg i. Br. 1961); M. Flick, Z. Alszeghy, Il creatore (Firenze [3] 1964).

Übersetzt von Dr. August Berz

ZOLTÁN ALSZEGHY

Geboren am 12. Juni 1915 in Budapest, Jesuit, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und doktorierte 1945 in Theologie. Er ist an der Gregoriana Professor, veröffentlichte (mit M. Flick) 1959: Il Creatore und 1964: Il Vangelo della grazia und ist Mitarbeiter am Gregorianum.

Harvey Cox

Fortschritt der Evolution und christliche Verheißung

Verschiedene Geschichtsepochen haben eine Vorliebe für verschiedene Aspekte der christlichen Lehre. In den Jahrzehnten unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg schienen die evangelischen Christen geradezu besessen von der Idee der Verborgenheit Gottes und der Sündhaftigkeit des Menschen. In den jüngsten Jahren haben die römischen Katholiken erneut die echte Universalität der Kirche und die Verschiedenheit der charismatischen Gaben entdeckt. In dem bevorstehenden Jahrzehnt wird ganz gewiß die Eschatologie oder das Verständnis der christlichen Verheißung die Bemühungen der besten theologischen Köpfe auf sich ziehen. Unsere jüngsten theologischen Entwicklungen haben sich vornehmlich auf den Gebieten der Christologie und der Ekklesiologie abgespielt. Doch haben sie eine gründliche Überprüfung – nicht allein der Lehren dieses Bereiches, sondern aller Lehren verlangt, so sehr sind die verschiedenen Bereiche des christlichen theologischen Denkens miteinander verflochten und voneinander abhängig. In ganz ähnlicher Weise werden unsere Denkbemühungen auf dem Gebiet der Eschatologie eine unbarmherzige Neueinschätzung und Neubewertung all unserer übrigen Lehren mit sich bringen, denn gerade die Eschatologie ist nicht ein beliebtes Thema auf der Liste der theologischen Auseinandersetzungen: Sie schafft die Perspektive, aus der heraus alles übrige verstanden werden muß.

Weshalb aber benötigen wir eine verfeinerte und biblisch fundierte Eschatologie? – Es gibt zwei Antworten auf diese Frage.

Der erste Grund, weswegen wir eine umfassendere theologische Arbeit auf dem Gebiet der Eschatologie brauchen, liegt darin, daß unsere gegenwärtigen Lehren auf diesem Gebiet eine Mischung von biblischen und quasi-biblischen Begriffen mit Vorstellungen und Ideen darstellen, die während der Geschichte der christlichen Lehrentwicklung aus der heidnischen kulturellen Umwelt übernommen worden sind. Wir müssen wieder auf die biblischen Quellen selbst schauen, erkennen, an welchen Stellen kulturelle Zusätze die biblische Eschatologie verzerrt haben, und den spezifischen Beitrag der Bibel selbst zu unserem Verständnis der Zukunft des Menschen herauskristallisieren. Wie wir im weiteren zeigen werden, erfordert dies, daß wir die prophetischen von den apokalyptischen und den teleologischen Strängen trennen.

Zum zweiten brauchen wir eine klare Bestandesaufnahme der christlichen Eschatologie, weil das Problem der Zukunft und ihres Verständnisses für den Menschen des späten 20. Jahrhunderts ein besonderes Interesse bekommen hat, während unser abendländisches geistiges Erbe uns keine adäquaten Kategorien dafür mitgegeben hat. Theorien des Fortschrittes der Evolution, die noch vor kurzem im intellektuellen Bereich in Mißkredit standen, werden wieder populär – nicht allein in der Sozialphilosophie, sondern ebenso in der Theologie. Dieses Interesse an der Entwicklung entspringt nicht so sehr der Wißbegier des modernen Menschen über seine Vergangenheit als seinem Interesse an der Zukunft. Der Mensch blickt zu seinen Ursprüngen zurück, um von dort aus einige Anhaltspunkte für sein künftiges Schicksal zu erhalten. Aber, wie wir im weiteren sehen werden, es gibt verschiedene Schwächen in den Kategorien der Evolution und in dem theologischen Modell, auf dem sie fußen. Nur die Wiederentdeckung einer lebendigen christlichen Eschatologie wird in der Lage sein, die bleibend gültigen Elemente der Evolutionsidee zu bestätigen und zu festigen, indem sie ihre Schwächen bloßlegt und ihnen eine neue Perspektive gibt.

I. APOKALYPTISCHE, TELEOLOGISCHE UND PROPHETISCHE ELEMENTE

Kurz vor Beginn der christlichen Ära war die hebräische Religion mit ihrer Eschatologie in eine Art Sackgasse geraten. Manche Rabbinen lehrten,

die messianische Zeit werde auf Erden und innerhalb der Geschichte eintreten. Andere glaubten unter dem Einfluß persischer Motive, sie würde erst mit dem flammenden Ende der gegenwärtigen historischen Zeit kommen. Das Christentum ererbte von Israel beide eschatologische Traditionen, und es sollte ihm nie mit vollem Erfolg gelingen, sie miteinander zu verbinden. Die eine Zeit las aus dem Neuen Testament, das kommende Reich Gottes werde diese Erde selbst umgestalten und erneuern. Eine andere Zeit glaubte aus ihm zu entnehmen, diese Erde müsse erst in Flammen vergehen, damit dann eine vollkommen neue, ursprüngliche Welt kommen könne. Die orthodoxe Trinitätslehre, die besagt, daß der Gott, der die Welt erschaffen habe, und der Gott, der sie erneuern werde, ein und derselbe sei, wirkte mildernd gegen eine rein negative, weltfeindliche Apokalyptik. Entsprechend wirkte der Beschluß der frühen Kirchen, die hebräischen Schriften mit ihrer massiven Weltverbundenheit als integrierendes Element der Bibel beizubehalten. Dadurch entging die christliche Theologie der Versuchung, zu einem weltverneinenden Kult zu werden. Doch nicht eher ist diese Schlacht gewonnen worden als zu dem Zeitpunkt, in dem das Christentum eine neue Krise zu bestehen hatte, von der es sich bis heute noch nicht genügend erholt hat. Als es aus Palästina in die hellenistische Kultur des Mittelmeerraumes vordrang, mußte es sich notgedrungen dem herrschenden Denksystem seiner Zeit anpassen, wenn es nicht als provinzielle jüdische Sekte abgeschrieben sein wollte. Die christlichen Theologen lösten diese Aufgabe, indem sie die hellenistische Philosophie, einschließlich einer teleologischen Geschichtsauffassung, annahmen. Die daraus entstehende Mischung von Hellenismus und Hebraismus bildete das intellektuelle Fundament für die gesamte Geschichte des Westens. Gott wurde zum ens, zum Sein selbst, und seine Attribute waren die Unwandelbarkeit, die Aseität und die Ewigkeit. Jahrhundertelang dauerten die Kämpfe darum an, wie Jesus göttlicher Natur gewesen sein konnte, wo er doch in der Geschichte lebte und Leid und Tod erlitt. Komplizierte Schemata über die zwei in einer Person vereinten Naturen wurden entwickelt, um für dieses Problem eine Antwort zu finden. Noch heute bewegen wir uns innerhalb der Annahmen und Denkformen, die in dieser erstaunlichen Synthese der Kulturen ihren Niederschlag gefunden haben.

So enthält das christliche Erbe drei verschiedene, ja sogar einander widersprechende Formen des Zukunftsverständnisses: Die apokalyptische, die ihren Ursprung in dem alten Dualismus des Vorderen Ostens hat, rechnet mit einer bevorstehenden Katastrophe, führt zu einer negativen Wertung und Einschätzung dieser Welt und glaubt nicht selten an eine Elite, die vor dem Untergang gerettet wird, wenn alles andere zu bestehen aufhört. Die teleologische, die in der Hauptsache aus dem griechischen Denken abgeleitet, aber vom Christentum angenommen worden ist, sieht die Zukunft als Erreichung eines dem Universum selbst oder seinem Urstoff selbst innewohnenden Zieles, als eine Entwicklung der Welt auf ein festgesetztes Ziel hin. Dieses Zukunftsverständnis gibt die Grundlage für Philosophien der sozialen Evolution ab. – Und schließlich die prophetische Form. Sie ist die charakteristisch hebräische Vorstellung von der Zukunft als freiem Feld der menschlichen Hoffnung und Verantwortung. Die Propheten Israels sagten nicht, wie es so viele volkstümliche Mißverständnisse nahelegen, «die Zukunft voraus»: Sie erinnerten an Jahwes Verheißung, um dadurch Israel zu moralischem Handeln in der Gegenwart zu bestimmen.

In dem langen Jahrtausend, in dem «eine Politik der Zukunft» nicht gerade die Hauptsorge des Westens war, konnten diese sehr verschiedenartigen Elemente in einer spannungsreichen Verbindung nebeneinander bestehen. Doch gab es auch in dieser Zeit Augenblicke, in denen die Synthese bedroht war, weil die Menschen – ein Joachim von Fiore (1132–1202), millenaristische und chiliastische Gruppen – von der Zukunft zutiefst fasziniert waren. Heutzutage aber ist die Ausrichtung auf die Zukunft kein Anliegen einer Minorität mehr, sondern die Grundstimmung der gesamten Kultur und Zivilisation. Daher aber werden auch die Widersprüchlichkeiten innerhalb der Tradition stärker empfunden, und eine beschleunigte Auflösung ihrer Synthese zeichnet sich damit ab.

Gegenwärtig erlebt die westliche Kultur eine Periode schneller und extensiver Säkularisation. In einer solchen Periode hält eine Gesellschaft – häufig ohne daß sie sich dessen voll bewußt ist, an Werten und Perspektiven fest, die von einer früheren, stärker religiösen Periode ihrer Geschichte geschaffen worden sind. Max Weber hat gezeigt, wie dies möglich werden konnte. Er wies nach, wie Haltungen und Verhaltensweisen, die aus dem religiösen Glauben des Calvinismus stammten, den Menschen weiterhin als Beweggründe dienten, wenn auch ihr

explizites religiöses Bewußtsein geschwunden war. Weber sprach in diesem Zusammenhang von einem «Geist» des abgestorbenen religiösen Glaubens und demonstrierte, wie die frühkapitalistische Gesellschaft auf säkularisierten Formen des Calvinismus fußte.

Auch heute wird unsere Zivilisation von Impulsen und Verhaltensweisen gelenkt, die säkularisierte Ausdrücke von früher ausdrücklich in religiösem Glauben wurzelnden Elementen sind. Das gilt ganz besonders für unser Verhalten der Zukunft gegenüber. Wir haben eben gezeigt, daß das Christentum Erbe von zumindest drei verschiedenen Überlieferungssträngen eschatologischen Denkens wurde: des apokalyptischen, des teleologischen und des prophetischen – die es mit mehr oder weniger Erfolg zu verbinden suchte. Die verschiedenen Haltungen unserer modernen Zeit der Zukunft gegenüber sind säkularisierte Formen dieser eschatologischen Grundkonzeptionen, Untertypen davon oder Mischungen aus ihnen. Eine kurze Untersuchung der verschiedenen Typen der heutzutage verbreiteten profanen Eschatologien bestätigt uns diese Behauptung.

II. MODERNE HALTUNGEN DER ZUKUNFT GEGENÜBER

Die Bilderwelt der klassischen Apokalyptik kannte sowohl eine Vision der Katastrophe und des großen allgemeinen Sterbens (das Dies irae) als auch den Lobpreis der wiederhergestellten und glorreichen neuen Welt, die sie ankündigen wollte. Wie der amerikanische Literarkritiker R.W.B. Lewis in dem Kapitel «Days of Wrath and Laughter» seines Buches «Trials of the Word» (New Haven und London, Yale University Press, 1965) zeigt, hat eine Folge von Generationen, die im Schatten der allgemeinen Säkularisation heranwuchs, deutlich die Tendenz erkennen lassen, die beiden traditionellen Komponenten zu trennen. Man sah entweder nur noch das neue Weltalter selbst bis zu einem vollständigen Erlöschen jeden realen Interesses an der Idee der Katastrophe – oder man konzentrierte sich auf den Untergang in der Feuersbrunst und vergaß darüber die neue Erde, welche die reinigenden Flammen heraufbringen sollten. Der erste Typ der so verstümmelten Apokalyptik feiert das Heraufkommen eines neuen Weltalters, ohne dabei von der vorbereitenden Katharsis Notiz zu nehmen. Er entstand namentlich durch das Erwachen einer ungemein hoffnungsgeladenen Grundstimmung im Gefolge der anfänglichen Errungenschaften und Ergebnisse der Amerikanischen und der Französischen Revolution. In seinem Aufsatz «Prophecy, Apocalyptic and the Historical Hour» in Pointing the Way (New York 1957) bezeichnet Martin Buber diesen Typ der Apokalyptik als «invertierte Apokalyptik» (inverted apocalyptic). Ihre ausgeprägt optimistische Form zeigt diese nichtkatastrophische Apokalyptik in den Dichtungen der Romantiker aus der Periode gleich nach der Französischen Revolution. In einer ganz charakteristischen Verflechtung heidnischer und biblischer Elemente schreibt zum Beispiel Wordsworth in The Excursion:

> Ich sang die Wiederkehr von Saturns
> Herrschaft – ein Reigen goldner Jahre,
> Denen gestattet ward herabzusteigen zu der Menschheit Segen.
> Verheißungen, von denen voll sind der Hebräer Schriften.
> (Zitiert von Lewis aaO. 200)

Obwohl die Marxisten durchaus das Bewußtsein von der Katastrophe der Revolution bewahrt haben, die zwischen der gegenwärtigen Ordnung und der kommenden, der «Herrschaft Saturns» steht, und obwohl andrerseits Marx selbst es abgelehnt hat, ein detailliertes Bild von der klassenlosen Gesellschaft zu entwerfen, hat Buber doch weithin recht, wenn er sagt, der Marxismus bleibe das beste Beispiel für die immanente Dialektik der «invertierten Apokalyptik». Wie wir im weiteren zeigen wollen, leiten sich die Zukunftstheorien des «evolutionären Fortschrittes» in der Hauptsache nicht von der apokalyptischen, sondern vielmehr von der teleologischen Schau der Zukunft ab. Doch finden sich beide Komponenten – die apokalyptische und die teleologische (aber auch eine prophetische) – in Marx' eigenem, so komplexen Denken. Und eine Form des revisionistischen Marxismus hat aus dem 19. Jahrhundert ihren Glauben an den evolutionären Fortschritt beibehalten.

Doch die romantische Verklärung der Französischen Revolution durch apokalyptische Möglichkeiten der eben beschriebenen Art währte nur wenige Jahre. Bald wichen sie weniger zuversichtlichen Zukunftsbildern. In unserer eigenen Zeit erleben wir das Aufkommen des entgegengesetzten Typs einer verstümmelten apokalyptischen Perspektive: Sie konzentriert ihren Blick unerbittlich auf die Zerstörung und den Terror, der da kommen soll, und läßt entweder nur wenig Interesse für das neue Weltalter erkennen, das dadurch eingeleitet

wird, oder glaubt überhaupt nicht an die Möglichkeit, daß ein neues Weltalter danach kommt.

Gründe für das Aufkommen dieser negativen Apokalyptik in unserer Zeit sind nicht schwer zu finden. Die gesteigerten Hoffnungen auf einen evolutionären Fortschritt, die am Beginn unseres Jahrhunderts standen, wurden zutiefst erschüttert durch Ereignisse wie Verdun, Auschwitz, Hiroshima. Eine ganze Generation wuchs heran in dem fast unerträglichen Wissen, daß ein paar alte Männer in den Hauptstädten der im kalten Krieg miteinander stehenden Mächte durch einen Knopfdruck ganze Völker vernichten konnten. Die gellenden Schreie der unterdrückten Rassen der Welt, welche die Geduld verloren haben, und der Anbruch der Unabhängigkeit für Dutzende ehemaliger Kolonialländer gab manchen aus den westlichen Gesellschaften das sichere Gefühl, daß ihr Stern im Sinken begriffen sei. Zurückgreifend auf die biblische Bildwelt der Negerprediger und als Warnung an die weiße Rasse, daß es vielleicht bald zu spät sein könnte, eine Aussöhnung der Rassen zustande zu bringen, schrieb der farbige amerikanische Schriftsteller James Baldwin folgenden Vers als Schlußwort eines Aufsatzes:

> God gave Noah the rainbow sign,
> No more water, fire next time!
> Gott gab Noe das Zeichen des Regenbogens:
> Keine Wasserflut mehr! – das nächste Mal Feuer!
> (James Baldwin, The Fire Next Time, New York 1963)

Doch Baldwin ist gar kein reiner Apokalyptiker. Für ihn und für manche andere, die ihm ähnlich sind, gilt das gleiche wie für die alten Propheten, die sich in ihrer Rhetorik apokalyptischer und visionärer Elemente bedienten, um so Israel zur Buße und Umkehr zu rufen, und die dadurch diese beiden Ausdrucks- und Darstellungsformen «prophetisch» machten. Wir würden sie daher völlig mißverstehen, wollten wir sie einfach unter die Apokalyptiker einreihen. Baldwin spricht sehr häufig, als sei es bereits zu spät, die verheerenden Folgen der jahrhundertelangen Rassendiskriminierung abzuwenden. Doch bei anderen Gelegenheiten läßt er klar erkennen, daß nach seiner Meinung noch Zeit ist, und die apokalyptischen Voraussagen dienen ihm dann vor allem dazu, die Bedrohlichkeit der Situation in möglichst eindrucksvoller Form auszumalen.

Außerdem gibt es aber auch noch einen Stil politischen Verhaltens, der in den letzten Jahren entstanden ist und den man sehr treffend als «apokalyptische Politik (politics of apocalypse)» kennzeichnen kann. Ein Ausdruck dieser politischen Form ist in Frank Kermodes Artikel «The New Apocalyptists» in Partisian Review (Sommer 1966) glänzend beschrieben. Kermode zeigt, daß einige der großen englischsprachigen Dichter und Schriftsteller des 20. Jahrhunderts Apokalyptiker gewesen sind. Als Beispiele nennt er Ezra Pound, William Butler Yeats, T. S. Eliot und James Joyce. Von diesen Beispielen aus weist er dann folgendes nach: Ist die apokalyptische Vision nicht mehr allein ein literarischer Kunstgriff oder eine Fiktion für den Aufbau und die Disposition von Ideen und Gedanken, sondern Grundlage für eine politische Ordnung, dann sind die Folgeerscheinungen im höchsten Maße unheilvoll. Das apokalyptische Denken läßt in der Phantasie die Gestalt des Auserwählten entstehen, der vor der Katastrophe gerettet wird und eventuell berufen ist, die kommende neue Welt zu beherrschen. Kermode macht im Anschluß daran klar, daß Yeats, Pound und Eliot samt und sonders faschistischen oder ultra-konservativen politischen Neigungen huldigten und erklärt im Hinblick darauf, daß «die apokalyptischen Träume sehr schlimme Träume sein können, wenn sie das Wachdenken des Menschen unter ihre Herrschaft bringen» (ebd. 349).

Frank Kermode hat recht: Wenn ein apokalyptischer Elitemythos zur Grundlage einer politischen Bewegung wird, sind die Folgen schrecklich, wie wir alle beim Faschismus gesehen haben. Doch gibt es eine andere, noch deutlicher nihilistische Form apokalyptischer Politik; die Anti-Politik der Gruppen, die jeden Glauben an irdische Programme verloren haben, sich von der ehrlichen Beteiligung an der politischen Ordnung zurückziehen, und deren einziges politisches Interesse darin besteht, diese Ordnung zu stören und zu schwächen. Solche Gruppen tauchen heutzutage in den Randbezirken sowohl der Linken wie der Rechten auf und werden zu einem zusätzlichen Hindernis für einen echten sozialen Wandel.

Mag das apokalyptische Denken nun romantisch, dem Elitemythos ergeben oder nihilistisch sein: politisch gesehen ist es immer destruktiv. Da das Christentum der Hauptträger der Apokalyptik in der modernen Welt gewesen ist, wenn auch seine Apokalyptik grundsätzlich mit anderen, versöhnenden und mildernden Elementen gemischt war, ist es ganz besonders wichtig, daß die christliche Theologie heute ihre eschatologischen Vorstel-

lungen läutert und reinigt. Dies ist nicht etwa ein Selbstzweck, sondern befreit uns von den Geistern vorchristlicher religiöser Zukunftsvorstellungen, die immer noch in unserem innersten Denken ihren Platz haben. Um diese ständig schweifenden Dämonen zu entlarven, müssen die Theologen auch die säkularisierten Formen einer entstellten Eschatologie, wie sie in anderen kulturellen und politischen Kundgebungen zutage treten, in ihre Kritik einbeziehen.

Das zeitgenössische teleologische Denken

Ebenso wie die Apokalyptik hat auch die Teleologie in ihrer säkularisierten Gestalt mehrere Untertypen hervorgebracht. Bei einer Variante der teleologischen Idee wird jedes Stadium der Weltentwicklung als Minderung und Absinken dem vorherigen gegenüber betrachtet. Das Leben beginnt in einem Goldenen Zeitalter und verliert nach und nach seine Vorzüge und Reize, bis es vollkommen ohne Wert und Bedeutung dasteht. Das Gesetz von Carnot und Clausius, der sogenannte «Zweite Hauptsatz der Thermodynamik» kann, wenn man ihn zur Grundlage eines Weltbildes macht, dieser Idee eine gewisse Gültigkeit verleihen. Die Welt erscheint dann als in einer ständigen Abstiegsbewegung befindlich und zu einem Zustand trägen Gleichgewichts tendierend. Aus dieser Perspektive betrachtet, verlangsamt sich jede Bewegung und kommt zum Stillstand, Kälte mischt sich in Hitze, und am Ende herrscht eine allgemeine leblose Äquivalenz. Obwohl sie in dem unerwünschten Zustand, den sie voraussieht, der negativen apokalyptischen Konzeption ähnlich ist, schließt diese Vorstellung des ständigen Abstieges keinen Untergang in einer alles ergreifenden Feuersbrunst ein. Die Welt endet, wie T. S. Eliot es ausgedrückt hat, «nicht mit einem Donnerschlag, sondern mit einem Wimmern». – Eine zweite Form der evolutionären Auffassung baut ebenso auf der teleologischen Idee auf, unterscheidet sich aber von der ersten in einem höchst wichtigen Punkt. Sie sieht die Welt und den Menschen in einer Entwicklung befindlich, doch diese Entwicklung bewegt sich letzten Endes auf den Zustand hin, der ihrem Ausgangspunkt gleich ist. Das τέλος wird zur Wiederholung der ἀρχή. Ganz natürlich entstand eine solche Theorie innerhalb von Gesellschaften, in denen die Menschen ihr Geschichtsbild vom Kreislauf der Jahreszeiten, von der Ebbe und Flut des Meeres und dem Umlauf der Himmelskörper ableiteten. Trotz einer nicht zu leugnenden Entwicklung vom Frühling zum Sommer und zum Herbst, kommt immer wieder danach der Winter und dann wieder der Frühling. Wie P. Walter Ong S J in seinem Aufsatz «Evolution and Cyclicism in our Time» (in seinem Buch In The Human Grain, New York 1967) zeigt, wissen wir heute, daß hier gar nicht ein so unbedingt zyklisches Modell vorliegt. Nicht einmal der Umlauf der Erde um die Sonne ist vollkommen gleichbleibend. «Im Universum, so wie wir es heute kennen», schreibt er, «gibt es kein wirkliches Modell, keine echte Analogie für zyklische Konzeptionen... Ganz offenbar hängen derartige zyklische Theorien von der Entwicklung des Kosmos und der Geschichte von einer Errichtung oder Konstruktion eines solchen Modells ab, für das niemand irgendwo im Universum ein genaues Gegenstück finden kann, und von der aller Wirklichkeit trotzenden Verwendung dieses Modells, als gelte es für die Wirklichkeit» (aaO. 73, 74).

Ob nun Ong recht damit hat, daß es im sichtbaren Universum keinen Beweis für exakt zyklische Vorgänge gibt – so viel ist sicher: Die populärste Form des Evolutionismus ist bis auf unsere Tage der Glaube an irgendeine Art von Fortschritt durch die Entwicklung. Er kann seine Wurzeln im Biologischen haben und auf eine mächtige geistige Kraft hinweisen, die eine Bewegung zu bisher ungeahnten Formen des Lebens lenkt und vorantreibt. Ja er kann noch bedeutend umfassender sein. Die große Beliebtheit von Pierre Lecomte du Nouy's Human Destiny (1947) und in jüngster Zeit der Werke von Teilhard de Chardin, ungeachtet der vielen Einwände, die von den Paläontologen gegen sie erhoben worden sind, rührt zweifellos von ihrem Bemühen her, dem Phänomen Mensch innerhalb eines sinnvollen, kosmischen Vorganges seinen Platz zu geben – eines Vorganges, in dem der Mensch keineswegs verloren ist, sondern als Schlüssel zum folgenden Stadium der Evolution des Kosmos angesehen wird.

Es ist nicht schwer, in dem sozialen Evolutionismus und dem teleologischen Modell, auf dem er fußt, ein Element der ὕβρις zu sehen. Der Mensch erfährt sich selbst als zielgerichtetes Geschöpf. Da er nicht glauben kann, daß der weite Kosmos um ihn herum sinn- und ziellos ist, projiziert er in ihn seine eigene Zielhaftigkeit hinein und gibt sich für gewöhnlich selbst einen entscheidenden Platz für das τέλος des Kosmos. Er hat das undeutliche Empfinden, daß es irgendwo eine Art zielhaft denkenden und handelnden Geist geben muß, daß die

Erscheinung eines ganzen Universums von solch ungeheurer Komplexität kaum durch reinen Zufall zustande gekommen sein kann. Diese Mischung aus Hoffnung und Wunschdenken bleibt selbst noch in einigen der höchst säkularisierten Völker.

Doch liefert der Evolutionismus ebensowenig wie die Apokalyptik eine Zukunftsperspektive, wie sie die Politik heute braucht. Gewiß, man kann einen gewissen Rückhalt aus der Überzeugung gewinnen, daß die Wirklichkeit sich auf ein vorherbestimmtes τέλος zu bewegt. Doch wenn diese Überzeugung für unser Planen bestimmend wird, kann sie die Vorstellungskraft hemmen und von tiefgreifenden neuen Initiativen abbringen. Manche teleologische Philosophie verdunkelt die Tatsache, daß die Geschichte vollkommen «offen» ist, kein vorherbestimmtes Ziel hat und nur dahin ihren Lauf nehmen wird, wohin der Mensch sie lenkt und nirgendwo anders hin.

Die Schwäche des teleologischen Denkens liegt darin, daß es unberechtigtermaßen die ἀρχή, den Anfang, betont. Das τέλος ist realiter die höchste Entwicklung der ἀρχή. Der ganze Eichbaum liegt nach dieser Auffassung in der Eichel eingeschlossen und braucht sich nur zu entwickeln und zu wachsen. Doch die Geschichte muß das Reich grundlegendster Freiheit und Verantwortlichkeit sein. Die Teleologie projiziert in die Geschichte hinein eine Denkweise, die von der Natur, das heißt dem Reich der Entwicklung und Notwendigkeit, abgeleitet ist. Wenn die nihilistischen Anti-Politiker eine moderne, säkularisierte Form der Apokalyptik bilden, dann ist die Teleologie die «Naturreligion» des modernen, säkularisierten Menschen. Als Naturreligion bringt sie den Menschen dazu, daß er sich in der atemberaubenden Größe des Kosmos ein wenig mehr daheim fühlt, ein wenig näher den Pflanzen, Sternen und Tieren. Doch hat sie ihre ernsten Nachteile. Sie verdunkelt den Charakter des Menschen als historisches Geschöpf, als Lebewesen mit Erinnerung und Hoffnung, das weiß: Wenn ich meine Welt zerstöre, kann ich die Schuld dafür nicht mehr auf Kräfte schieben, die sich meiner Kontrolle entziehen.

Das erregendste Kapitel in der Geschichte der Religion ist der titanische Kampf zwischen dem hebräischen Prophetentum und der Naturreligion der Kanaanäer. Es war ein Kampf zwischen zwei Menschenbildern. War der Mensch völlig in die Natur einbezogen und ihrer vielfältigen Vitalität und ihren Kräften wesensverwandt, oder war der Mensch ein historisches Geschöpf, von einem Gott gerufen, der in historischen Ereignissen tätig wurde und von ihm verlangte, daß er eine Verantwortung übernahm – für sich selbst und für seine Welt, die sich auf dem Weg in eine «offene» Zukunft befand? Das Prophetentum gewann diesen Kampf nicht, indem es den Menschen irrtümlich aus der Natur herausriß, noch dadurch, daß es das Historische in den Naturbereich einschloß. Es gewann ihn, indem es die Natur in die Geschichte hineinbrachte. Die kanaanäischen Fruchtbarkeitsfeste wurden zu Anlässen, Jahwes Verheißungen für die Zukunft zu preisen. Im Kreislauf von Säen und Ernten liegt keine echte Zukunft; so behält der Sieg des Prophetentums über die kanaanäische Baalsreligion, obwohl er vor Jahrtausenden stattfand, seine Bedeutung bis zum heutigen Tag. Er sichert den Bestand einer Zukunftsschau, ohne die Planen wie Politik unnütz und wirkungslos blieben.

Die prophetische Perspektive

Die jüngste Bibelwissenschaft lehnt die Idee ab, das Aufkommen des israelitischen Prophetentums bedeute einen radikalen Neuaufbruch in der hebräischen Religion. Der Glaube Israels war immer ein «Verheißungsglaube».

Aus mancherlei Gründen hat man das Prophetentum häufig mißverstanden und es mit Wahrsagerei und Voraussage von zukünftigen Dingen verwechselt. Die Wirklichkeit war vollkommen anders. Gewiß bedienten sich die hebräischen Propheten bei der Ausübung ihrer Sendung häufig der rhetorischen Gepflogenheit ihrer Zeit, zu visionären Ausblicken in die Zukunft zu greifen. Doch ihr eigentliches Anliegen war ganz anders. Es hatte unmittelbar nichts mit ihrem Ausblick auf die künftige Geschichte zu tun. Wenn sie von dem Zukünftigen sprachen, dann, um das Volk zur Änderung seines Verhaltens in der Gegenwart zu bewegen. Sie taten dies, weil sie glaubten, daß die Zukunft nicht unerschütterlich vorherbestimmt war, sondern geändert werden konnte. Wie Hastings in seinem Dictionary of the Bible ganz richtig sagt, besteht «die erste Aufgabe des Prophetentums darin, den Glauben des Volkes an das stereotype Ritual der Schicksalsbestimmung zu brechen» (808). Die jüdischen Schriften zeigen eine klare Unterscheidung zwischen Sehern (roeh) und Propheten (nabi). Der echte Seher, wie etwa Teiresias in Sophokles König Ödipus, kann nur deshalb die Zukunft voraussagen, weil die Götter bereits jedes Menschenschicksal vorherbestimmt haben. Der

Seher spricht nicht, um Reue und Umkehr zu wekken und dem menschlichen Handeln einen neuen Lauf zu geben, wie die jüdischen Propheten, sondern um jedermann warnend vor Augen zu halten, daß der Versuch, sich dem Schicksal zu entziehen, nutzlos ist.

Die Propheten sprechen von der Zukunft im Hinblick auf das, was Jahwe tun will, wenn sein Volk seinen Wandel nicht ändert. Jahwe ist frei, seine Absicht zu ändern. Die Zukunft ist nicht unverrückbar vorausbestimmt. Sicher ist nur, daß Jahwe, der verheißen hat, bei seinem Volk zu sein, es niemals verlassen wird. Wir sollten sorgfältig darauf achten, daß wir uns weder durch die literarische Form der Prophetien noch durch die Mißbräuche, die ein christlicher Fundamentalismus damit treibt, indem er sie als unechte Beweise für die christliche Botschaft heranzieht, von ihrem Hauptanliegen und ihrem zentralen Ansatzpunkt ablenken lassen: dem Verständnis der Geschichte als Zeit der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen für die Zukunft.

Gibt es heute ein moralisches Ethos, das ein Prophetentum zum Ausdruck bringt, entsprechend dem, was wir für die Apokalyptik und die Teleologie gesehen haben? Im Gegensatz zur Apokalyptik vertraut die prophetische Grundhaltung auf den Wert moralischen und politischen Handelns. Sie sieht die Zukunft dieser Welt nicht als ein Inferno, das irgendeine andere Welt ankündet, sondern als die einzige Welt, die wir haben und die einzige, die der Mensch in Übereinstimmung mit seinen Hoffnungen und Erinnerungen zu gestalten berufen ist. Die prophetische Mentalität lehnt die apokalyptische Vorstellung ab, daß diese oder jene Gruppe Auserwählter kosmischen Katastrophen entgehen könne oder bestimmt sei, die Überlebenden zu beherrschen. Sie sieht alle Völker unentrinnbar in die Zukunft der Welt verflochten.

Im Unterschied zur teleologischen Auffassung wandeln nach der prophetischen eher die *ἔσχατα* die *ἀρχή* als umgekehrt. In ihren Augen löst die Zukunft mit ihren mannigfachen Möglichkeiten die determinierende Gewalt der Vergangenheit, des Anfanges. Im Gegensatz zu den meisten Formen des teleologischen Denkens definiert das prophetische den Menschen vornehmlich als historisches Wesen und nicht so sehr als naturhaftes. Ohne seine Verwandtschaft mit dem Tier abzustreiten und zu leugnen, betont es nachdrücklich, daß die Freiheit des Menschen zu hoffen und sich zu erinnern, seine Fähigkeit, für die Zukunft Verantwortung zu übernehmen, keineswegs akzidentell ist, sondern seine eigentliche Natur ausmacht. Vor allem aber sieht die prophetische Mentalität alles im Lichte seiner Möglichkeiten für den Gebrauch und die Erhöhung des Menschen. Ohne den Einfluß historischer Zusammenhänge zu verwerfen, betont sie, daß unser Interesse an der Geschichte, sofern es nicht rein archäologisierend ist, aus unserer Ausrichtung auf die Zukunft erwächst. Wir schreiben und beschreiben immer wieder die Vergangenheit und bringen sie uns ins Gedächtnis, weil wir eine Sendung für die Zukunft haben. Die israelitischen Propheten beschworen die Erinnerung an die Vergangenheit – nicht um sie zu verherrlichen, sondern um dem Volk ins Gedächtnis zu rufen, daß der Gott des Bundes auch in der Zukunft immer noch etwas von ihm erwarte.

In ihren unerfreulichsten Formen trübt und verwischt die christliche Eschatologie die jüdische Zukunftsauffassung, indem sie apokalyptischen Ideen einen zu weiten Raum gewährt und mit teleologischen Konzeptionen Kompromisse eingeht. In ihren besten Formen dagegen macht die christliche Theologie eine Hoffnung auf die Zukunft, von der die Nicht-Juden sich bisweilen ausgeschlossen fühlten, in unmißverständlicher Weise zum Gemeingut aller. Durch Betonung der prophetischen Perspektive wird die christliche Theologie fähig, die gültigen Erkenntnisse der Teleologie (daß die Geschichte nicht statisch ist, sondern sich in einer bestimmten Richtung bewegt) sowie das lebendige Drängen der apokalyptischen Schau zu bestätigen, ohne damit indessen die einzigartige Erkenntnis des biblischen Glaubens zu opfern: daß die Zukunft grundsätzlich und zutiefst offen und unbestimmt ist und daß Gott die Menschen zur verantwortlichen Gestaltung dieser Zukunft ruft.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HARVEY COX

Geboren am 19. Mai 1929 in den USA, Baptistische Kirche, 1956 ordiniert. Er studierte an der Yale- und an der Harvard-Universität und doktorierte 1963 in Philosophie. Er war Assistenzprofessor für Theologie und Kultur an der Andover Newton Theological School und ist seit 1965 Theologieprofessor an der Harvard Divinity School. Er veröffentlichte: The Secular City (1965) und God's Revolution (1965) und ist Mitherausgeber von Christianity and Crisis.

Andreas van Melsen

Naturrecht und Evolution

1. Die Evolutionslehre als Anlaß zu einem neuen Nachdenken über den Menschen

Wenn aus der naturwissenschaftlichen Evolutionslehre die möglichen Konsequenzen für den Naturrechtsbegriff in die Diskussion geworfen werden, zeichnen sich beim ersten Blick zwei Probleme ab, die für nähere Untersuchung in Frage kommen. Zunächst zwingt die Evolutionslehre zu einem veränderten Naturbegriff, und die Vermutung liegt nahe, daß das nicht ohne Folge auf die traditionelle Auffassung vom *Naturrecht* bleibt, der ein älterer Naturbegriff zugrunde lag. Ferner geht von der Evolutionslehre die Vorstellung aus, daß die Entwicklung mit der Entstehung des Menschen nicht aufhört. Wenn sich aber der Mensch entwickelt, gilt diese Entwicklung dann nicht auch für das Naturrecht?

Trotzdem wäre es falsch, unsere Problemstellung auf diese beiden Überlegungen zu beschränken. Wenn wir nämlich wissen wollen, was die Naturwissenschaft zur Sache Mensch direkt oder indirekt lehrt – und um den Menschen geht es im Naturrecht –, dann dürfen wir nicht nur ins Auge fassen, was die Naturwissenschaft über den Menschen als *Objekt* der Naturwissenschaft lehrt, sondern ebenso, was sie lehrt, insofern der Mensch ihr *Subjekt* ist. Denn der Mensch ist es ja, der Naturwissenschaft treibt, und in der Forschungsarbeit gewinnt er mit einer besseren Kenntnis der Natur (und demnach von sich selber als Naturwesen) auch eine bessere Einsicht in sich selbst als das erkennende Subjekt. Er erfährt seine Erkenntnismöglichkeiten und wie sie benutzt werden sollen. Zwar gehört die Besinnung auf das, was die Naturwissenschaft im Lauf ihrer Entwicklung vom Menschen, insofern er Subjekt der Naturwissenschaft ist, aufgezeigt hat, nicht selbst zur naturwissenschaftlichen Disziplin – sondern es gehört zum Gebiet der Philosophie. Das aber vermindert nicht, sondern vergrößert eher die Wichtigkeit dieser Besinnung, vor allem bezüglich der sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Naturrechtsauffassung, die ja ebenfalls zum philosophischen Bereich gehört.

Nun ist es interessant, daß die Lehre der Naturwissenschaft über den Menschen als *Objekt* eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit dem zeigt, was die Naturwissenschaft über den Menschen als *Subjekt* lehrt. In beiden Fällen werden wir in eindringlicher Weise mit *Evolution* konfrontiert. Die Naturwissenschaft war nämlich die erste Wissenschaft, in welcher der Mensch Fortschritt und Fortschrittlichkeit als wesentliches Kennzeichen seiner wissenschaftlichen Tätigkeit entdeckte. Es lohnt zum Beispiel, darauf aufmerksam zu machen, daß im Werk des Thomas von Aquin nirgendwo der Gedanke auftaucht, daß Probleme, für die die Wissenschaft seinerzeit noch keine Lösung wußte, in der Zukunft aufgehellt werden könnten. Thomas wußte natürlich von einer Entwicklung im Denken, die in der Vergangenheit stattgefunden hatte; aber diese Entwicklung, so glaubte er, habe schon bei Aristoteles mehr oder weniger ihren Höhepunkt erreicht. Daraus erklärt sich nicht nur die hohe Autorität des Aristoteles, sondern auch die Tatsache, daß der Wissenschaftsbegriff des Thomas von der Idee geprägt war, die *prima principia* einer jeden Wissenschaft seien bereits bekannt, so daß der Schwerpunkt der wissenschaftlichen Arbeit ganz in das richtige Schlußfolgern aus den *prima principia* zu liegen kam.

Für die Sicht des Aquinaten auf das Naturrecht war das nicht ohne schwerwiegende Folgen, aber natürlich nicht nur für seine Sicht. Die ganze traditionelle Naturrechtslehre verrät einen Wissenschaftsbegriff, der zu ernster, weitgehender Überprüfung zwingt, welcher nicht einmal die Idee des Naturrechts selber entkommen kann. Deshalb sagten wir schon oben, daß wir uns nicht auf die Ergebnisse beschränken dürfen, die die Naturwissenschaft über den Menschen als ihr *Objekt* lehrt. Dafür greift ja alles zu sehr ineinander. Das war auch der Grund, warum wir die Aufmerksamkeit darauf lenkten, wie sehr die Entdeckung der Natur-

wissenschaft im 19. Jahrhundert (daß nämlich die Natur einschließlich des Menschen als Naturwesen keine statische Gegebenheit ist) mit demjenigen übereinstimmt, was die Naturwissenschaft über den Menschen als Subjekt der Wissenschaft schon ans Licht gebracht hatte. Die Idee der Naturevolution stimmte zur Idee von der Geschichte als Evolution. Und mochten damit beide auch noch nicht auf einen Nenner gebracht sein, sie stützten einander trotzdem. Der Mensch der neuen Zeit fing an, mit der Natur sich auch selber anders zu sehen.

Die Natur war kein ein für allemal gegebener, fester Komplex; zwar war sie Gesetzmäßigkeiten unterworfen, aber diese legten die faktische Naturordnung nicht fest. Das wurde aus der Naturevolution ersichtlich, aber noch mehr aus der Möglichkeit des Menschen, in die gegebenen Naturkonstellationen einzugreifen. Der Mensch entdeckte sich selber als jenes Wesen, das die verborgenen Naturpotentiale zur Entwicklung bringen mußte. Wissenschaft war nicht nur Betrachtung und Erkenntnis der Natur, sie offenbarte sich auch als Mittel, die Natur umzugestalten und so dem Menschen immer mehr anzupassen. Die technische Tätigkeit des Menschen übernahm also die Aufgabe der Naturentwicklung. Es ging aber nicht nur um einen Dienst der Wissenschaft an der Technik, es zeigte sich ebenso, daß die Technik im Dienst der Wissenschaft stand. Nur durch aktiven Eingriff in die Natur konnten sich Erkenntnis und Wissen vervollkommnen. Der progressive Aspekt der Wissenschaft zeigte sich mit dem experimentellen Aspekt eng verbunden. Nur indem man der Natur durch aktive Tätigkeit Gestalt gab, konnte das theoretische Wissen bestätigt werden; nur dadurch konnte offenbar werden, wieweit Erkennen und Wissen ein echter Griff nach den Dingen war. Allerdings konnte auch dieses experimentierende Erkennen nur ein vorläufiger Griff sein; immer mußte der Mensch für neue experimentelle Ergebnisse geöffnet bleiben, die eventuell dazu zwingen konnten, frühere Einsichten zu revidieren, aber die auf jeden Fall imstande waren, diese Einsichten zu bereichern und zu vertiefen.

Der Kernpunkt ist, daß die erwähnte Wechselwirkung nicht nur für Naturwissenschaft und Technik oder für andere Formen der empirischen Wissenschaft und entsprechender Praxis gilt, sondern auch für die Philosophie. Wir haben ja gesehen, wie beachtlich sich die Sicht des Menschen auf sich selber, auf die Natur und auf sein Verhältnis zur Natur gewandelt hat: durch die Wechselwirkung zwischen dem, was der Mensch anfangs darüber dachte, und dem, was mit der Praxis ans Licht trat, sowie durch die Notwendigkeit des Experiments und die Progressivität von Erkennen und Können.

2. *Konsequenzen für die Auffassung vom Naturrecht*

Welche Konsequenzen hat das nun alles für die Auffassung vom Naturrecht? Um das herauszufinden, gehen wir wieder von der thomanischen Auffassung von Naturrecht und Naturgesetz aus (meistens benutzt er den letzteren Ausdruck). Das Naturgesetz betrifft die *prima principia* der Ordnung des Handelns. Diese *prima principia* wurzeln in der menschlichen Natur und den in ihr mitgegebenen Finalitäten. Sie sagen, wie der Mensch gemäß seiner Natur handeln muß, wenn er der Absicht des Schöpfers entsprechen will. Das Besondere des Menschen als eines Vernunftgeschöpfs ist, daß er nicht wie die anderen Geschöpfe sein Ziel auf dem Weg über einen blinden Naturtrieb erreicht, sondern indem er seine Ziele als gut erkennt und wertet und ihnen so in Freiheit nachstrebt. Der grundlegende Satz vom Naturgesetz lautet deshalb bei Thomas: Das Gute soll getan und das Böse gemieden werden (S. Th. I–II, q. 94, a. 2). Obwohl Thomas also den Unterschied zwischen der menschlichen Natur und der Natur der übrigen Naturwesen betont, muß seine allgemeine Auffassung von Natur in seiner Sicht auf die menschliche Natur weiterwirken. Wir begegnen darin mehreren Momenten, die oben zur Sprache kamen. Besonders die statische Auffassung von *Natur* spielt eine große Rolle, und im Zusammenhang damit die statische Auffassung von der Wissenschaft. So fällt auf, daß Thomas großes Vertrauen in die Möglichkeit des Verstands setzt, zur unveränderlichen *essentia* durchzudringen und diese in Begriffen festzulegen. Nun benutzt Thomas Natur oft in der Bedeutung von Sein (*essentia*). Wenn er also vom Naturgesetz spricht, meint er damit in erster Linie das, was aus dem *Wesen* des Menschen folgt und mit seinem Wesen gegeben ist. Für sich betrachtet brauchte Naturgesetz also nicht viel mit dem Naturförmigen und dessen Gesetzmäßigkeiten zu tun zu haben. Aber so meint Thomas es nun auch wieder nicht; denn beim Versuch, den Inhalt des Naturgesetzes näher zu bestimmen, beruft er sich ausdrücklich auf die Ordnung in der Natur und deren Finalitäten. Zum (menschlichen) Naturgesetz gehört 1. was der Mensch mit allen Naturdingen gemeinsam hat,

2. was er insbesondere mit den Tieren gemeinsam hat, und 3. was ihn als Vernunftwesen spezifiziert (S. Th. I–II, q. 94, a. 2). Dadurch hat der Terminus Naturgesetz bei Thomas eine gewisse Doppeldeutigkeit. Einerseits weist der Ausdruck auf das (unveränderliche) Sein des Menschen hin, anderseits auf die (unveränderliche) Ordnung der Natur. Trotzdem wäre es falsch, diese Doppeldeutigkeit allein auf Konto der Doppeldeutigkeit des Wortes Natur zu buchen; damit würde man Thomas nicht gerecht. Hinter dem Hinweis auf die Naturordnung, um aus ihr den Inhalt des Naturgesetzes in sittlicher Richtung kennenzulernen, verbirgt sich auch der Gedanke, daß das Moralische in der Wirklichkeit irgendwie grundgelegt sein muß. Aus der Erkenntnis seiner selbst und seiner Stellung in der gesamten Naturwirklichkeit soll der Mensch ablesen, was recht ist. Denn in der Naturwirklichkeit und ihren Finalitäten offenbaren sich die Absichten des Schöpfers. Das Wort vom Naturgesetz umfaßt bei Thomas auch die Geschöpflichkeit des Menschen.

In gewissem Sinne kann man sagen: Die Grundlinie dieser Naturrechtsschau läßt sich auch heute aufrechterhalten unter der Voraussetzung, daß die Folgerungen aus der statischen Auffassung bezüglich Natur, Mensch und Wissenschaft daraus eliminiert werden. Damit ist keineswegs gesagt, daß diese Folgerungen letztlich von untergeordnetem Rang wären. Sie rühren ans Wesen und zwingen uns, das Ganze neu zu durchdenken, nachdem wir gelernt haben, das Verhältnis Mensch-Natur anders zu betrachten, als das früher möglich war. So hat die gestaltgewordene Naturordnung, wie wir ihr begegnen, ihren normierenden Charakter verloren; wenn die Natur von Gottes Absichten spricht, dann gerade durch den Hinweis, daß es der Auftrag an den Menschen ist, in die Naturordnung einzugreifen, um sie der Entfaltung des Menschen dienstbar zu machen. Damit wird der Fundort der sittlichen Ordnung ganz in das Wesen des Menschen verlegt. Wenn das an sich schon keine Kleinigkeit ist – die drastischste Konsequenz ist damit noch nicht zur Sprache gekommen.

Wir können diese Konsequenz kurz so wiedergeben: Einerseits muß der Inhalt des Naturgesetzes aus dem Wesen des Menschen herausgelesen werden, anderseits entfaltet sich dieses Wesen in der menschlichen Tätigkeit, die selbst wieder in Übereinstimmung mit dem Naturgesetz ausgeübt werden muß. Das scheint ein Teufelskreis zu sein: Erst in der Entfaltung zeigt sich das wahre Wesen des Menschen, erst daraus kann also das Naturgesetz erkannt werden, und trotzdem soll dasselbe Naturgesetz den Menschen zur Entfaltung seines Wesens führen. Die Schwierigkeit wird noch verschärft, wenn wir uns bewußt werden, daß die gemeinte Entfaltung immer auf einer Wechselwirkung von Theorie und Praxis beruht. Es ist also nicht möglich, von vornherein theoretisch auszumachen, in welcher Richtung die Entfaltung vor sich gehen soll, um sie daraufhin praktisch zu verwirklichen. Erst in der Verwirklichung selber wird klar, in welcher Richtung Entfaltung möglich ist. Aber folgt daraus nicht, so kann man mit Recht fragen, daß das Reden von Naturrecht und Naturgesetz als Zusammenfassung der unveränderlichen, fundamentalen sittlichen Prinzipien allmählich seinen Sinn verliert? Denn wenn vielleicht auch noch von einer menschlichen Natur im Sinn von Wesen des Menschen gesprochen werden kann – in Anbetracht dessen, daß dieses Wesen noch ungenügend bekannt ist, können daraus die darin verankerten sittlichen Grundsätze niemals genügend klar abgelesen werden. Die naheliegende Lösung für die skizzierte Schwierigkeit, daß es nämlich – obwohl das Wesen des Menschen nur ungenügend bekannt ist – trotzdem einen unveränderlichen Wesenskern geben kann, der durch alle Entwicklungen hin bleibt, bietet keinen Ausweg. Denn die Frage ist gerade, ob Ausdrücke wie «unveränderlicher Wesenskern» und ähnliche ihren Sinn und ihren Gebrauchswert nicht einer statischen Auffassung von Wirklichkeit und Wissenschaft entlehnen: Die Wirklichkeit wandelt sich zwar, aber nur akzidentell; die Wissenschaft entwickelt sich zwar, aber nur durch neue Anwendung *derselben* Grundsätze unter anderen Umständen. In einer dynamischen Auffassung vom Menschen, von der Wirklichkeit und der Wissenschaft ist es aber niemals möglich, ein für allemal das, was zum Wesenskern gehört, scharf von dem abzugrenzen, was nicht zu diesem Wesenskern gehört. Erst die Entwicklung selber kann das lehren; die Entwicklung bringt nicht nur eine neue Anwendung *derselben* grundlegenden Sätze mit sich, sie zwingt uns auch, die Grundsätze selber zu revidieren. Das ist wenigstens heute der Verlauf der Dinge in der Wissenschaft. Warum sollte die Ethik eine Ausnahme machen? Tatsächlich gibt es kaum Gründe, das anzunehmen, obwohl mancher Traktat, der von Naturrecht und Naturgesetz handelt, das tut und tatsächlich noch von derselben Wissenschaftsauffassung ausgeht, wie es Thomas tat. So etwas kann nicht gut gehen, und das zeigt sich dann darin, daß entweder neue

Entwicklungen und sich daraus ergebende neue Probleme völlig unbefriedigend behandelt werden, oder man läuft ganz und gar auf die andere Seite über und verwirft sogar die Idee des Naturrechts und Naturgesetzes, was dann die Tür für alle Formen der Situationsethik und des Relativismus weit öffnet. Trotzdem gibt es einen Ausweg aus diesem Dilemma. Dieser Ausweg erscheint, wenn man die Entwicklung von Naturrecht und Naturgesetz im Lichte dessen betrachtet, was die Entwicklung in der Wissenschaftsauffassung über die *prima principia* der Wissenschaft lehrt. Darauf müssen wir nunmehr eingehen.

3. Die Entwicklung der Wissenschaftsauffassung als Aufdeckung des Wesens des Menschen

Die Auffassung des Thomas, daß die letzten Grundsätze der Wissenschaft bekannt seien, läßt sich heute nicht mehr aufrechthalten, wenigstens nicht ohne gründliche Änderungen. Sie gilt nicht für die empirischen Wissenschaften, deren Grundsätze ja in der wissenschaftlichen Forschung selber gefunden werden und einer ständigen Revision unterworfen bleiben müssen. Sie gilt aber ebensowenig für die heutige Mathematik, so axiomatisch diese auch aufgebaut sein mag, so daß sie auf den ersten Blick der aristotelisch-thomistischen Wissenschaftsauffassung noch am meisten entspricht. Die Axiome eines mathematischen Systems beanspruchen ja nicht, Wirklichkeitskenntnis zu vermitteln; sie sind mehr oder weniger frei aufgestellt. Wohl könnte ein bestimmtes Axiomsystem auf ein bestimmtes Wirklichkeitsgebiet angewendet werden, z. B. auf die materielle Natur, aber das müßte empirisch festgestellt werden. Wie es in der Philosophie darum steht, werden wir weiter unten besprechen.

Zunächst müssen wir noch einmal auf die empirische Wissenschaft zurückkommen. Denn mit der soeben getroffenen Feststellung, daß durch die Entwicklung der Wissenschaft die Auffassung des Thomas bezüglich der *prima principia* beiseite geschoben sei, ist nur die halbe Wahrheit gesagt. Was Thomas nämlich *prima principia* nennt, fällt tatsächlich in zwei Kategorien von Grundsätzen auseinander, die wohl unterschieden werden müssen. Man kann nämlich sowohl sagen, es sei ein *Grundprinzip* der Naturwissenschaft, daß die experimentellen Fakten (also nicht die Theorie) das letzte Wort haben; man kann aber auch sagen, der Satz von der Erhaltung der Energie sei ein *Grundprinzip* der Naturwissenschaft. In beiden Fällen ist mit Recht von *Grundprinzip* die Rede, und doch unterscheiden sich diese Grundprinzipien wesentlich. Daß die Energie erhalten bleibt, ist ein von der Naturwissenschaft selber gefundener Grundsatz, der sich vielleicht durch neue experimentelle Ergebnisse ändern kann (und sich im Lauf der Geschichte auch geändert hat). Eine solche Änderung spielt sich ganz *innerhalb* der Naturwissenschaft ab, die dabei jedoch bleibt, was sie ist; lediglich ihr Inhalt ändert sich.

Ganz anders steht es mit dem anderen Grundprinzip: Daß die experimentellen Fakten in der Naturwissenschaft das letzte Wort haben, bestimmt nicht den sachlichen *Inhalt* der Naturwissenschaft, sondern sagt etwas über die *Art* der Naturwissenschaft, über ihren Wissenschaftstyp und die in ihr zu befolgenden Methoden. Gäbe die Naturwissenschaft dieses Grundprinzip auf, wäre sie nicht mehr Naturwissenschaft. Es ist mit anderen Worten ein *konstitutives* Prinzip der Naturwissenschaft. Entscheidend ist nun, daß in solchen konstitutiven Grundsätzen eine bestimmte Sicht auf die menschliche Erkenntnis und das menschliche Wissen enthalten ist, wie sie ja auch eine bestimmte Sicht auf das Objekt der Naturwissenschaft, die Natur, enthalten und also auf das Verhältnis von Mensch und Natur. Es geht um *implizite* Sichten, weil diese in der Naturwissenschaft nicht ausdrücklich erforscht werden (*in actu signato*); auf dem Weg über die Methode der Naturwissenschaft werden sie aber trotzdem angewandt (*in actu exercito*). Die ausdrückliche Besinnung auf diese Grundsätze geschieht in der Philosophie – wie es ja auch die griechische Philosophie war, die solche Menschen- und Naturvisionen entworfen hat, so daß eine Geisteshaltung entstand, in der Wissenschaft gedeihen konnte.

Trotzdem ist zwischen der griechischen Auffassung von Wissenschaft und der späteren ein großer Unterschied; wir haben darauf schon hingewiesen. Die Frage ist nun, wie es zu dieser neuen Auffassung gekommen ist. Nicht durch autonome philosophische Besinnung auf das menschliche Erkennen und Wissen, sondern durch das, was in der tatsächlichen Betätigung der Wissenschaft ans Licht trat. In dieser Betätigung wurden ja nicht nur neue *Inhalte* gefunden, auch methodisch fand eine Entwicklung statt, und zwar in voller Treue gegenüber der ursprünglichen Tendenz der griechischen Auffassung, daß das Ziel der Wissenschaft das uneigennützige Suchen nach der Wahrheit sei. Um dieses Zieles willen schien nicht nur das Sinnesor-

gan viel intensiver eingeschaltet werden zu müssen, als die Griechen es je einschalten wollten und konnten, sondern ebenso die Hand. So entwickelte sich die Naturwissenschaft von einer größtenteils rationalen über eine empirische zu einer experimentellen Wissenschaft. In der konkreten Betätigung der Wissenschaft und dem, was sich dabei ergibt, findet deshalb eine Entwicklung der impliziten Sichten auf das menschliche Erkennen und Wissen, auf die Natur und auf das Verhältnis Mensch-Natur statt. Oder anders ausgedrückt: Die konstitutiven *prima principia* der Wissenschaft zeigen in der aktiven Betätigung der Wissenschaft eine Wirkung, die ohne diese aktive Betätigung niemals ans Licht getreten wäre. Keine logische Analyse ist imstande, den ursprünglichen Reichtum, der in den Grundsätzen beschlossen liegt, zu entfalten; nur in der Ausübung, in der Betätigung der Grundsätze zeigt sich, was sie enthalten. Jetzt geht es in diesen Grundsätzen um eine Charakterisierung des Wesens des Menschen, allerdings von einer bestimmten Seite her betrachtet, nämlich des Menschen als Wissenschaftssubjekt; aber diese menschliche Seite ist nicht weniger wichtig.

Wir dürfen das oben Gesagte also auch so wiedergeben: In der Betätigung seines Wesens wird dem Menschen stets klarer, wer und was er ist. Daraus ergeben sich nun zwei wichtige Folgerungen. Die erste: Auch für die Philosophie gilt, daß sich ihre Thesen nicht deduktiv aus bestimmten *prima principia* ableiten lassen. Seit die Dynamik des menschlichen Daseins offenbar geworden ist, kann die Philosophie ebensowenig wie die Mathematik oder die empirische Wissenschaft länger als Wissenschaftstyp angeführt werden, für den die aristotelisch-thomistische Wissenschaftsauffassung noch gelten könnte. Auch für die Philosophie gilt, daß ihre *prima principia* mehr implizit als ausdrücklich bekannt sind. Diese Folgerung scheint dem «Wesen» der Philosophie zu widersprechen, die ja gerade die Aufgabe hat, das Implizite ausdrücklich (explizit) zu machen. Was hat sie deshalb an einem impliziten Wissen? Sollte man da nicht einfacher feststellen, die Philosophie habe den Versuch, das Wesen des Menschen in den Griff zu bekommen, aufgegeben? Das ist aber keineswegs der Fall. Denn wenn es auch wahr ist, daß der Mensch nur in der Betätigung seines Wesens entdeckt, wer und was er ist, so ergibt sich daraus doch auch, daß dies nur dann möglich ist, wenn die Anfangseinsicht ins eigene Wesen, aus der die «Betätigung» hervorgeht, schon wirklichkeitsgerecht ist. Die Wissenschaft konnte sich nur da entwickeln, wo der Mensch – wenn auch unvollkommen – von der wahren Art der Wissenschaft und also von der wahren Art seiner selbst als eines zur Wissenschaft Berufenen etwas gesehen hat. Und das gilt allgemein. Nur indem man sich auf das eigene Wesen besinnt, wird die mögliche Richtung, in der sich das menschliche Dasein entfalten muß, klar. Eine Überlegung wie die obige ist deshalb keineswegs relativistisch, wenn sie sich auch weigert, einer bestimmten Phase der Erklärung des Wesens Mensch absolute Bedeutung in dem Sinne zuzuerkennen, daß darin ein definitiver und unveränderlicher Griff nach dem Wesen möglich wäre. Denn der Prozeß der Menschwerdung geht immer weiter.

4. Konsequenzen für die Ethik

Es ist reizvoll, auch für die ethischen *prima principia* eine ähnliche Betrachtung anzustellen. Es ist aber nicht nur reizvoll, sondern es liegt im Rahmen ethischen Denkens, das von *Naturrecht* und *Naturgesetz* spricht, auch nahe. Die Grundinspiration für das Sprechen in solchen Ausdrücken ist ja die Überzeugung, daß die ethischen Grundsätze in der Natur, d.h. im Wesen des Menschen wurzeln. Wenn wir nun zu den *prima principia* der theoretischen Ordnung die Parallele der sittlichen Ordnung ziehen, so würde das bedeuten, daß auch in der sittlichen Ordnung die *prima principia* mehr implizit als ausdrücklich wirksam sind. Auch sie enthielten demnach viel mehr, als in einer bestimmten Phase der Geschichte ausdrücklich bewußt wird und ausdrücklich formuliert werden kann. Jede ausdrückliche Formulierung trägt stark den Stempel der betreffenden Zeit, also den Stempel der jeweiligen Möglichkeiten. Wenn sich im menschlichen Dasein neue Möglichkeiten abzeichnen, deren sittlicher Wert beurteilt werden muß, kann sich deshalb sehr wohl herausstellen, daß die traditionelle ethische Formulierung nicht ausreicht. Aber das hindert nicht, daß der Mensch in den neuen Entwicklungen auch Möglichkeiten für die Realisierung jener ethischen Werte sieht, die ihm immer schon am Herzen lagen. Der sich dabei abspielende Prozeß kann am besten als ein Prozeß des Anerkennens bezeichnet werden, der zugleich etwas vom Wiedererkennen hat. Das Neue kann manchmal dem widersprechen, was früher ausdrücklich formuliert wurde, trotzdem erkennt man und anerkennt man in dem Neuen das ethisch Wertvolle, weil man es als etwas wiedererkennt, das in den früheren Grundsätzen schon

beschlossen lag, wenn es auch früher nicht als Folgerung daraus abgeleitet wurde.

Ein einziges Beispiel möge verdeutlichen, was hier gemeint ist. Sklaverei wurde früher akzeptiert, man sah sie nicht in Widerspruch mit der menschlichen Würde; sie schien zur Naturordnung zu gehören. Trotzdem bedeutet die Ablehnung der Sklaverei keineswegs, daß man heute von einer ganz anderen Sicht auf den Menschen ausgeht als in früheren Kulturen, die die Sklaverei bejaht haben. Der Kern des früheren Menschenbildes war mit einer Vielheit von Dingen verbunden, die wir heute als zeitgebunden und akzidentell erkennen, die aber damals als solche nicht durchschaut werden konnten. Daraus folgt zwingend, daß auch unseren heutigen Einsichten in das, was zum Naturgesetz gehört, eine ähnliche Gebundenheit eigen ist. Die ethischen Kontroversen unserer Tage beweisen übrigens, wie sehr auch uns Klarheit fehlt. Im Zusammenhang damit sollen zum Schluß noch zwei Anmerkungen gemacht werden.

Erste Anmerkung: Es geht nicht an, die Tatsache ethischer Kontroversen lediglich negativ zu werten. Sie drücken ja auch die Dynamik des Menschen aus, der sich bewußt ist, noch nicht fertig zu sein, und der in vielen Richtungen weiterdenken und -handeln will. Früher konnte Uneinigkeit in Ethik wie in Philosophie tatsächlich als ein *scandalum* erscheinen. Die Uneinigkeit ließ sich anscheinend nur durch Mangel an klarem Denken erklären oder – was noch schlimmer war – durch unlautere Absichten. Daher auch die Absolutheit, mit der die verschiedenen Standpunkte verteidigt wurden. Heute darf man die Hoffnung hegen, daß vieles, was jetzt noch nicht klar ist, bald aufgehellt sein wird. Die Vergangenheit bietet dafür genügend Beispiele, so daß man dieses Vertrauen haben darf. Und eine zweite Bemerkung, die in einer ausschließlich theologischen Zeitschrift am Platze scheint: Wenn die Ethik mit so vielen Unsicherheiten behaftet ist, selbst was das ausdrückliche Wissen von dem betrifft, was denn nun eigentlich zum Naturrecht gehört, so ist die Versuchung groß, diese Unsicherheit durch Rückgriff auf die Offenbarung überwinden zu wollen und aus ihr eine authentische Interpretation dessen zu versuchen, was mit Sicherheit zum Naturgesetz gehört. Es kommt mir aber so vor, daß die gläubige Interpretation dessen, was Menschsein bedeutet, *mutatis mutandis* ähnlichen Beschränkungen unterworfen ist, wie sie oben für die sittliche Interpretation des Naturgesetzes dargelegt wurden. Auch die gläubige Interpretation kennt Entwicklung, auch sie kann die Dinge nicht zwingen. Die Versuche, sie dennoch zu zwingen, haben dem Christentum in neuester Zeit großen Schaden zugefügt; sie haben auch die Idee des Naturrechts in Mißkredit gebracht: nicht so sehr dadurch, daß zu Unrecht dazu gerechnet wurde, was nicht zum Naturgesetz gehört, als vielmehr durch eine Verkennung der Art und Weise, wie das Naturrecht als Zusammenfassung der ethischen *prima principia* fungiert. Darum haben wir in diesem kurzen Beitrag[1] über Naturrecht und Evolution der veränderten Sicht auf die Idee des Naturrechts mehr Aufmerksamkeit gewidmet – wozu die Evolution (in weitestem Sinne verstanden) auffordert – als den konkreten inhaltlichen Daten, die einer Änderung bedürfen.

[1] Eine ausführlichere Behandlung der ethischen Probleme findet der Leser in A. van Melsen, Natuurwetenschap en Ethiek (Antwerpen 1967), und eine Behandlung der Evolutionsidee in der Arbeit desselben Autors, Evolutie en Wijsbegeerte (Utrecht 1964).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ANDREAS VAN MELSEN

Geboren am 10. November 1912 in Zeist (Holland). Er studierte in Utrecht, doktorierte 1941 in Naturwissenschaften, ist seit 1945 in Nijmegen Professor für Naturphilosophie und seit 1953 außerordentlicher Professor für Naturphilosophie in Groningen, Dekan der mathematisch-naturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Groningen und Präsident des Rates des niederländischen Pastoralkonzils. Er veröffentlichte 1965: Evolution and Philosophy und arbeitet an verschiedenen philosophischen und naturwissenschaftlichen Zeitschriften mit.

Karl Rahner

Erbsünde und Evolution

I. DER AUSGANGSPUNKT

Zu den Problemen, die das Verhältnis «Erbsünde und Evolution» stellt, gehört u. a. die Frage, ob die Lehre von der Erbsünde den Monogenismus impliziert bzw. ob sie den Polygenismus sicher ausschließt oder nicht. Im Blick auf diese Frage kann der Versuch gemacht werden, entweder den Monogenismus *direkt* zu beweisen oder ihn *indirekt* als implizit notwendige Voraussetzung der Erbsünde in ihrem definierten oder sonst theologisch wirklich verpflichtenden Inhalt darzutun. Der direkte Beweis kann entweder unternommen werden aus den Quellen der Offenbarung oder in rational-natürlicher Erkenntnis. Wenn dieser zweite Weg auch für sich allein nie einen Satz von theologischer Qualifikation erbringen könnte, so würde er doch, wenn er sicher zum Ziel führte, das theologische Problem einer Versöhnungsmöglichkeit von Polygenismus und traditioneller Erbsündenlehre aus dem Weg räumen.

II. DIE THEOLOGISCHE QUALIFIKATION DER MONOGENISMUSTHESE

Die Frage, ob der Monogenismus auf einem dieser Wege als sichere Lehre bewiesen ist, kann auch gestellt werden als Frage nach der theologischen Qualifikation der Monogenismusthese. So gestellt, ist auf diese Frage in einzelnen Schritten wie folgt zu antworten:

1. Der alttestamentliche Befund

Der Monogenismus läßt sich aus dem AT nicht direkt beweisen. Wird nämlich das Genus litterarium von Gn 1–3 richtig bestimmt und gewürdigt und wird ferner die Weise, *wie* die Offenbarung vom Werden «des Menschen» (und somit und darin des *ersten* Menschen) sich vollzieht, richtig begriffen (nämlich als retrospektive Ätiologie), so gibt das AT keine Aussage über den Monogenismus her. Darüber scheinen sich heute wohl auch die führenden Alttestamentler einig zu sein. Ein indirekter Beweis aus dem AT kommt auch nicht in Frage, weil eine eigentliche Erbsündenlehre im Unterschied von einem Erbmangel nur begriffen werden kann von der Heiligung des Menschen durch das absolut *heilige* Pneuma Gottes im voraus zu seiner personalen sittlichen Entscheidung, eine solche Lehre aber im AT nicht gegeben war und nicht gegeben sein konnte. Ein bloßer Erbschaden (Tod usw.) gibt aber keinen Monogenismus her, schon weil er auch ohne sittliche Schuld entstanden gedacht werden könnte und dieses Entstehen nicht notwendig auf *einen* einzigen zurückgeführt werden muß.

2. Der neutestamentliche Befund

Das NT wiederholt (was die direkten Aussagen angeht) die Formulierung des AT. Über *diese* direkten Aussagen zum Werden des Menschen darf also ruhig dasselbe gesagt werden wie über die des AT. Das NT hat jedoch bei Paulus eine eigentliche Erbsündenlehre, so daß, wenn diese und die des Trienter Konzils richtig interpretiert werden, schon das NT die kirchliche Erbsündenlehre der Sache nach aussagt.

Die Frage also, ob von der neutestamentlichen Erbsündenlehre her der Monogenismus zwingend gefordert wird, kann auf die Frage verschoben werden, ob die kirchenamtliche Erbsündenlehre den Monogenismus eindeutig und sicher fordert. Aber schon hier darf gesagt werden: Wenn das NT bei Paulus die Erbsündenlehre formuliert unter Verwendung der Aussage von dem einen ersten Menschen Adam, so ist *diese* Aussage streng darauf hin zu prüfen, ob sie wirklich in diesem Zusammenhang mehr besagen muß als dort, wo sie außerhalb dieses Kontextes auftritt, die Formulierung des AT wiederholt und so für sich keine eindeutige Lehre vom Monogenismus hergibt.

3. Der dogmatische Befund

Der Monogenismus ist kein definiertes Dogma der Kirche. Die Theologen streiten über die Qualifikation dieser Lehre, ohne daß eine mildere Qualifikation vom kirchlichen Lehramt zensuriert wurde. Diese Tatsache schließt schon, genau genommen, ein eigentliches Dogma aus. Die Lehre des Trienter Konzils spricht zwar unter der Voraussetzung eines «physisch einen Adam». Aber sie spricht von der Erbsünde, sie spricht einfach in Wiederholung der Aussageform von Schrift und Tradition, sie wollte keine Definition des Monogenismus geben, weil weder die Frage noch die Absicht, sie zu beantworten, gegeben waren.

Eine implizite, streng verpflichtende Lehre über den Monogenismus als solchen kann also dem Trienter Konzil nur entnommen werden, wenn streng nachgewiesen wird, daß die Erbsündenlehre des Konzils selbst ohne Voraussetzung des Monogenismus nicht mehr gehalten werden kann. Von einem formellen Dogma des Monogenismus aus dem Trienter Konzil kann jedenfalls nicht die Rede sein. Auch die Formulierungen von Humani generis setzen in ihrem allein verpflichtenden Wortsinn nicht voraus, der Monogenismus sei vom außerordentlichen oder ordentlichen Lehramt her ein Dogma, eine so sicher und endgültig irreformable Lehre, daß ein Theologe schlechterdings nicht mit einer Veränderung der theologischen Position des Lehramtes rechnen dürfte. Was die Qualifikation des Monogenismus von der ordentlichen Lehrverkündigung her angeht, so ist auch von daher keine sichere Irreformabilität sicher festzustellen. Die Situation scheint mir *formal* für *heute* genauso zu liegen wie zwischen 1850 und 1900 hinsichtlich einer evolutionistischen Auffassung der Hominisation. Denn in jener Zeit konnte man diese These auch nicht als «frei» bezeichnen, und es hatte den Anschein, daß das Lehramt durch die einhellige Ablehnung dieser These durch die Theologen keine Reformabilität dieser These zuließ.

4. Monogenismus, philosophisch begründbar?

Ein philosophisch begründeter Monogenismus als solcher, solange er nicht sicher und allgemein angenommen ist, kann den Theologen leider nicht von der Frage dispensieren, ob etwa auch der Polygenismus mit der Erbsündenlehre vereinbar sei. Denn eine solche Vereinbarkeit kann wenigstens denkbar sein, auch wenn der Polygenismus in sich objektiv falsch wäre.

III. DIE NATURWISSENSCHAFTLICHE POSITION

Die überwiegende Mehrheit der Naturwissenschaftler plädiert heute unter Voraussetzung einer evolutionistischen Hominisation auch für eine polygenistische These, soweit sie unter der genannten Voraussetzung da überhaupt noch ein eigenes Problem sieht. Das ist zunächst von ihrem methodologischen Ansatz her verständlich. Die Naturwissenschaft sieht den Menschen als Moment an der Biosphäre und ihrer Geschichte. Sie vernachlässigt (wenigstens methodisch und sie als *solche* dies mit Recht) das Personal-Geistige am Menschen und hat so selbst keinen Grund, das Ereignis der Hominisation als nur einmal geschehen zu denken, zumal Biologisches auch sonst in vielen Fällen spezifisch derselben Art zu geschehen pflegt. Die positiven aposteriorischen Gründe für den Polygenismus bei den Naturwissenschaftlern sind nicht von einem Theologen darzulegen. Ihr Gewicht in sich abzuwägen, ist auch nicht seine Sache. Er kann nur die Tatsache feststellen, daß die heutige naturwissenschaftliche Anthropologie polygenistisch denkt.

IV. EINE THESE UND IHRE BEGRÜNDUNG

Das eigentliche Problem für den Theologen besteht also in der Frage, ob die Erbsündenlehre den Polygenismus sicher ausschließt oder nicht.

1. Die These

Ich will versuchen, folgende These zu begründen: Im gegenwärtigen Zustand der Theologie und der Naturwissenschaften kann nicht als sicher bewiesen werden, daß der Polygenismus nicht in Übereinstimmung zu bringen sei mit der rechtgläubigen Lehre über die Erbsünde. Es wäre darum besser, wenn das Lehramt darauf verzichtet, eine Zensur über den Polygenismus auszuüben.

Für die Erwägung dieser These setze ich das schon Gesagte und die allgemeinen methodologischen Prinzipien der Theologie als bekannt voraus. Ich setze auch die traditionelle Erbsündenlehre, sowohl was ihren definierten, als was ihren bisher allgemein rezipierten Inhalt angeht, voraus, ohne mich mit neueren Deutungsversuchen (etwa bei

Schoonenberg, Haag usw.) zu befassen. In dieser Hinsicht soll streng genommen nur der Monogenismus kontrovers sein, also die Frage, ob streng von einem *Menschen*paar alle jemals auf dieser Erde existierenden durch Zeugung abstammen. Im übrigen bleibe die traditionelle Erbsündenlehre unberührt.

Wir fragen nun: Kann jene freie Entscheidung, die am Anfang der Herkunft gebenden Menschheit (der humanitas originans im Unterschied zur humanitas originata) notwendig ist, um das Fehlen der Heiligkeit in der herkünftigen Menschheit von der Herkunft her zu einem Nicht-Sein-Sollenden zu machen, nur in einem einzigen (oder einzigen Paar) gedacht werden oder nur dann gedacht werden, wenn die humanitas originans von einem einzigen Paar gebildet wird? Oder ist das, was von der Erbsünde gesagt werden muß, auch ohne die Voraussetzung denkbar?

2. *Adam «und» Eva?*

Zunächst einmal muß der Theologe ernsthaft folgendes bedenken: Kann logisch und von der Sache her die Kirche einerseits eine anthropologische Evolutionstheorie freigeben, wie sie es tut (DS 3896) und den Polygenismus verurteilen? Es ist doch so:

a) Wenn man diese evolutionistische Hominisation freigibt, muß man sich «Eva» genauso entstanden denken wie «Adam». Alles andere ist ein fauler, ernsthaft nicht zumutbarer Kompromiß. Die Entscheidung der Bibelkommission über das Entstehen, über die «formatio primae mulieris ex primo homine» von 1909 (DS 3514) ist in ihrem ganz wörtlichen Sinn nicht mehr zu halten, wenn man eine anthropologische Evolution überhaupt (im Grunde auch *gegen* dasselbe Dekret) mit Pius XII. zugibt. Man kann für «Adam» nicht «evolutiv» denken und das für «Eva» leugnen. Daß dem so ist, zeigt auch die Argumentation der Theologen vor Pius XII. Sie haben vom Entstehen Evas und der genannten Erklärung der Bibelkommission her argumentiert, daß ein evolutives Entstehen Adams nicht in Frage komme. Dann aber kann man jetzt nicht umgekehrt Evolution für «Adam» zugeben und sie für «Eva» ablehnen. Wenigstens für ein Paar ist also der «Polygenismus» gar nicht mehr zu vermeiden.

Dann aber kann b) wenigstens mit Recht gefragt werden: Mit welchem zwingendem Grund will man einleuchtend machen, daß die voneinander unabhängige Herkunft zweier Menschen aus dem Tierreich sich auf diese zwei allein zu beschränken habe? Man kann für eine bejahende Antwort auf diese Frage zu allerlei Hilfshypothesen Zuflucht nehmen, an den arbiträren Willen des Schöpfers Berufung einlegen, sagen, daß auf jeden Fall eine Hominisation aus biologischen Gründen als selten gedacht werden müsse usw. Aber klingen solche Erklärungen dann nicht wie schlechte Kompromisse? Und wie wird dann (nebenbei gesagt) ohne mirakulöse Interventionen Gottes (die hier nicht angerufen werden dürfen) verständlich, daß dieser eine «Adam» diese eine «Eva» findet, wenn doch beide unabhängig voneinander evolutiv entstehen? Oder umgekehrt gefragt: Wenn sie, um sich zur Zeugung überhaupt zu finden, innerhalb *einer* größeren Population der dem Menschen unmittelbar vorausgehenden Prähominiden entstehen müssen, die den Lebensraum und die Chance des ersten Ereignisses des Menschen bildet, kann man dann noch im Ernst in dieser Population dieses Ereignis sich gerade zweimal und nicht öfter ereignen lassen?

3. *Leibhaftig-geschichtliche Einheit der humanitas originans unter polygenistischen Voraussetzungen*

Es ist zu bestreiten oder wenigstens in Frage zu stellen, daß eine leibhaftig – geschichtliche *Einheit* der humanitas originans nur unter der Voraussetzung des Monogenismus gedacht werden könne. Schon für eine allgemeine Biologie ist die wahre, *konkrete* genetische Einheit nicht das Individuum, sondern die Population, in der allein viele Individuen im selben Biotop mit demselben Idiotypus existieren können und Evolution sich ereignen kann, die notwendig des Selektionsdrucks einer Population bedarf und nicht von einzelnen Individuen geleistet werden kann. Eine Population ist immer mehr und ist als solche realer als die logische Species, die durch denkerische Summierung und Abstraktion aus vielen Individuen gebildet wird unabhängig von der Frage, ob sie selbst letztlich einmal (oder in näherer Vergangenheit) monogenetisch oder polygenetisch entstanden ist. Diese leibhaftig – geschichtliche Einheit kann auch von der humanitas originans behauptet werden, ohne sie auf ein Paar zu konzentrieren. Auch *polygenetisch entstanden ist die Menschheit eine leibhaftig-geschichtliche Einheit:* in der realen (d.h. durch reale Wirklichkeiten und nicht durch gedankliche Operation konstituierten) Einheit des physikalischen Daseins-

raums der nicht als leerer «Ort» gedacht werden darf; durch die reale Einheit der tierischen Population, aus der die Menschheit stammt, in der als *einer* nur der Selektionsdruck, die evolutive Tendenz real gedacht werden kann, die zur Hominisation führt; durch die Einheit des konkreten Biotops, in der allein die Menschen sich halten und fortpflanzen können, gleichgültig ob bloß zwei oder mehrere die erste Menschheit bilden; durch die konkrete menschlich-personale Interkommunikation, die auf jeden Fall nicht nur eine Folge, sondern ein konstitutives Moment der leibhaftig-*geschichtlichen* Einheit der Menschen als solcher ist, wenn es wahr bleiben soll, daß «Kultur» (Sprache usw.) zur «Natur» des Menschen selber gehört und nicht nur ein Luxus ist, ohne den der Mensch biologisch dennoch existieren könnte; schließlich durch die Einheit der Bestimmung auf ein übernatürliches Ziel und auf Christus hin, welche Bestimmung sich nicht nur primär auf die Menschheit als eine bezieht, sondern diese Einheit selbst radikalisiert. Es ist dabei noch folgendes zu bedenken: Wenn wir nicht unter der Hand in einen anthropologischen Polyphylismus abgleiten wollen, der doch heute auch von dem allergrößten Teil der naturwissenschaftlichen Anthropologen abgelehnt wird (und zwar aus naturwissenschaftlichen Gründen), dann darf der Biotop, in dem die Hominisation sich ereignet, auch wenn diese polygenetisch gedacht wird, nicht auf biologisch und menschlich völlig disparate und voneinander gänzlich getrennte Räume verteilt werden. Das wird man sagen dürfen, auch wenn die Naturwissenschaft heute nicht weiß, *wo genau* auf der Erde die Hominisation sich ereignet hat, und auch wenn man besser daran tut, sich diesen einen Raum nicht zu klein vorzustellen, um nicht später vielleicht in peinliche Verlegenheit zu kommen durch Neuentdeckungen der Paläontologie. Wir können uns also auch unter polygenistischen Voraussetzungen einen Raum der Hominisation vorstellen, in der die Menschen der humanitas originans eine reale biologische und geschichtliche Einheit in einer realen Menschheitsgeschichte durch real mögliche menschlich-personale Interkommunikation bildeten und vollzogen. Eine solche regionale Begrenztheit des Raumes der Hominisation, der dann auch eine ursprüngliche reale Einheit der Geschichte der Humanitas originans ermöglichen könnte, liegt dann auch noch profanwissenschaftlich nahe, wenn man annehmen kann, daß eine sehr *alte* Sonderlinie der Evolution auf den Menschen hin sich entwickelt hat.

4. Zwei Fragen

Unter dieser Voraussetzung einer real-geschichtlich-leibhaftigen Einheit der humanitas originans auch unter polygenetischen Bedingungen kann nun gefragt werden: Muß, um an der Erbsünde festhalten zu können, die Schuld am Anfang dieser humanitas originans so gedacht werden, daß diese nur in einem Paar konstituiert ist und dieses Paar schuldig geworden ist, so daß es und es allein der herkünftigen Menschheit die heiligende Gnade nicht vermitteln kann?

Genauer kann diese Frage, auf die nach unserer These *nicht* mit einem sicheren Ja geantwortet werden darf, in zwei Fragen unterschieden werden:

a) Kann gedacht werden oder nicht, daß in einer polygenetisch entstandenen, aber doch *einen* humanitas originans ein einziger Mensch (oder ein Paar) jene Schuld gesetzt hat, derentwegen die humanitas originata die Heiligung nicht durch die humanitas originans vermittelt erhält, und zwar so, daß dadurch weder die Erbsündenlehre aufgehoben wird, noch zu Postulaten gegriffen werden muß, die als willkürlich und so *nicht* wirklich die Erbsündenlehre rechtfertigend erscheinen müssen?

b) Kann gedacht werden oder nicht, daß die *ganze* humanitas originans (polygenetisch entstanden) in allen ihren Gliedern gesündigt hat und diese auf jeden Fall bestehende Einheit, durch eine gemeinsame Geschichte bestimmte und der humanitas originata gegenüberstehende Gruppe das Subjekt jener Schuld ist, die peccatum originale originans heißt, die Gruppe, die mit dem Wort «Adam» personifiziert als wirkliche Einheit vorgestellt zu werden pflegt?

5. Setzung der Schuld durch einen einzelnen – auch unter polygenistischen Bedingungen

Zur ersten Teil-Frage wird wohl zu sagen sein, daß gedacht oder mindestens nicht ausgeschlossen werden kann, daß auch in einer polygenistisch entstandenen humanitas originans die Frage, ob die Herkünftigkeit der humanitas originata Vermittlung der Gnade sei oder nicht, von *einem* entschieden wird. Wenn man diesen Satz würdigen will, muß erst von neuem das Mißverständnis wieder explizit ausgeschaltet werden, als ob in der Erbsünde der Schuldrest, der durch subjektive Schuld streng als solche konstituiert wird, auf die «Erbsünder» übergehe und so etwas dann doch nur bei denen gedacht werden könne, die *physisch* von die-

sem subjektiv Schuldigen abstammen. Da *dieser* Schuldrest überhaupt nicht übergeht, gleichgültig, ob der Erbsünde eine monogenistische oder polygenistische Voraussetzung gegeben wird, handelt es sich nur darum, ob sinnvoll gedacht werden kann, daß die persönliche Schuld eines einzelnen innerhalb der humanitas originans die gnadevermittelnde Funktion der Herkünftigkeit von dieser humanitas originans aufhebe. Auf diese Frage ist doch wohl zu antworten: Warum nicht? Wenn einerseits der Mensch unauflöslich personal *und* kommunitär ist und beide Aspekte sich immer gegenseitig *bedingen*, wenn die humanitas originans auf jeden Fall (ob poly- oder monogenistisch entstanden) eine leibhaftig-geschichtliche Einheit bildet und die humanitas originans als solche Einheit auf jeden Fall der humanitas originata gegenübersteht als die Einheit, die durch erste, freie, personale Entscheidungen die existentiale Situation der humanitas originata in vielfältigster Hinsicht bestimmt, dann ist nicht einzusehen, warum nicht die Entscheidung eines einzelnen *innerhalb* dieser Einheit und sie darum mitbestimmend sich auch auf die gnadevermittelnde Funktion dieser humanitas originans beziehen könne. Wenn man fragt, woher man denn so etwas wissen könne, ohne zu phantasieren, so ist schlicht zu antworten: Wir wissen es dadurch, daß wir wissen, daß wir einerseits sicher die Gnade *nur* durch Christus als Quelle und auch als Vermittlung haben und daß anderseits eine solche Vermittlung von der humanitas originans her bestehen sollte. Man kann natürlich noch weiter fragen, woher man *diesen Teil*punkt wisse. Er scheint in dem Offenbarungswissen, daß alle Gnade von Christus her stammt, noch eindeutig impliziert zu sein. Dazu kommt, daß man eine gnadenvermittelnde Funktion der Herkünftigkeit auch denken kann, wenn alle Gnade Gnade *Christi* ist. Man wird aber auf zwei Aussagen der neutestamentlichen Offenbarung verweisen können, in denen diese Teilvoraussetzung impliziert zu sein scheint. *Einmal:* die heilshafte und heilsgeschichtliche Solidarität der Menschheit umfassender Art. Diese besagt aber doch, daß man als einzelner das Heil als Angebot empfängt (empfangen sollte), insofern man Glied dieser Menschheit ist. *Zweitens:* die Heilsursächlichkeit Christi wird in der Schrift immer als solche gesehen, die sich an die *Sünder* und nicht bloß an die Menschen wendet, denen die Gnade als übernatürliche ungeschuldet ist. Ist diese Sündigkeit in der Schrift auch zunächst als persönliche konzipiert, so ist ihre Allgemeinheit (Kinder!) doch wohl nicht radikal durchzuhalten, außer man kennt eine gewisse Sündigkeit, die der personalen Entscheidung der einzelnen vorausliegt.

Dazu kann noch gesagt werden: Die geschichtliche Heilssituation wird auch immer durch die Entscheidung einzelner mitbestimmt. Man braucht zum Verständnis dieser Konzeption nicht zu jenen schrecklichen juristischen Konstruktionen zu greifen, die viele Erbsündentheorien der Schule seit dem 16. Jahrhundert belastet haben, nach denen durch ein «Dekret» Gottes «Adam» zum Mandatar der Menschheit (in unserem Fall wäre dies: auch der humanitas originans) bestellt wird. Denn diese Vorstellung ging nicht nur (wenigstens unterschwellig) von der falschen Voraussetzung aus, der subjektive Schuldrest Adams gehe auf seine Nachkommen über, sondern sie setzte vor allem die einzelnen Menschen individualistisch als isolierte Größen und mußte dann die Kluft zwischen ihnen wieder durch Dekrete Gottes schließen. Versteht man aber nicht nur biologisch, sondern auch geschichtlich den einzelnen von vornherein trotz Personalität und Freiheit *als* Glied der einen Menschheit, so daß die geschichtliche Entscheidung jedes Menschen schon immer und von vornherein eine Bestimmung der Situation aller *ist*, dann impliziert die vorgetragene Konzeption nicht notwendig eine Dekreten-Theologie. Sie sagt nur: Nur eine als *ganze* sündenlose humanitas originans kann der humanitas originata durch deren Herkünftigkeit von jener die Gnade vermitteln. Daß es mindestens sinnvoll so sein *kann*, scheint genügend verstehbar zu sein. Daß es so ist, wissen wir sicher nur, wenn wir

a) eine allgemeine Sündigkeitssituation der humanitas originata im voraus zur personellen Entscheidung der einzelnen als von der Offenbarung gelehrt voraussetzen,

b) mit der Möglichkeit eines polygenistischen Entstehens der humanitas originans rechnen und

c) vermeiden wollen, vorauszusetzen, daß alle einzelnen in der humanitas originans persönlich Sünder waren.

Zur weiteren Verdeutlichung ist noch zweierlei ausdrücklicher zu bemerken. *Einmal:* Die persönliche Sündenlosigkeit als solche gibt kein Anrecht, daß die Herkünftigkeit vom Unschuldigen gnadenvermittelnd sei. Auch Unschuldige in dieser humanitas originans könnten (oder müssen) nur als durch Herkünftigkeit gnadevermittelnd gedacht werden, insofern sie Glieder dieser einen Mensch-

heit (des Urbundes Gottes mit der Menschheit) sind. Ist also diese eine Menschheit durch die Sünde mitbestimmt (und dies ist auch durch die Sünde eines einzelnen durchaus denkbar), so hört eben diese eine humanitas originans auf, durch Herkunft gnadevermittelnd zu sein, und darin auch alle einzelnen, auch wenn sie persönlich schuldlos sind. *Ferner:* Auch eine polygenistisch entstanden gedachte Menschheit braucht und darf, so sie nur als leibhaftig-geschichtliche Einheit gedacht wird, nicht verstanden werden als homogene Masse von gleichen einzelnen. Von allen Dimensionen der menschlichen Existenz her kann es in dieser Einheit einzelne geben, die in besonderer Weise die gemeinsame geschichtliche Situation aller bestimmen und so diese Einheit und Situation «repräsentieren». Von da aus ist nochmals die Möglichkeit deutlicher, daß ein einzelner schon mit seiner Entscheidung die humanitas originans als gnadenvermittelnd aufhebt, selbst wenn jemand nicht annehmen wollte, daß jede Sünde jedweden Gliedes dieser humanitas originans dies tut.

6. «*Adam*» *als Ausdruck der allgemeinen Schuld der humanitas originans*

Wir kommen zur zweiten Teilfrage und sagen: Es ist durchaus denkbar, daß die humanitas originans in *allen* ihren Gliedern am Anfang sich Gott versagt hat und so alle zusammen jenes Subjekt «Adam» bilden, das durch Schuld die gnadenvermittelnde Funktion der Herkünftigkeit der humanitas originata aufhebt. Wird diese Voraussetzung einer *allgemeinen* Schuld der humanitas originans gemacht, dann scheint mir überhaupt keine zwingende Schwierigkeit gegen einen polygenistischen Ursprung der Menschheit von der Erbsündenlehre her mehr gegeben zu sein. «Adam» als Sünder ist dann der plastische Ausdruck für eine auch heilsgeschichtliche Einheit der humanitas originans, die als ganze gesündigt hat mit den Folgen, die die traditionelle Erbsündenlehre dieser Sünde zuerkennt. Diese Vorstellung impliziert gar keine pelagianische oder erasmianische «Erbsündenlehre». Die Sünde der humanitas originans verbreitet sich nicht «imitatione», sondern «generatione» (DS 1513f). Denn diese humanitas originans steht eindeutig unterscheidbar einer humanitas originata gegenüber und sie konstituiert, soweit es auf ihre seinsollende, aber aufgehobene Funktion der Herstellung einer gnadenvermittelnden Herkünftigkeit ankommt, im *voraus* zur personalen Entscheidung ihrer Nachkommen eine Unheilssituation, die man mit vollem Recht Erbsünde nennt. Die Voraussetzung aber, die gemacht wurde, nämlich daß alle Menschen der humanitas originans Sünder waren, ist nicht so willkürlich, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Selbst wenn man daran festhält, daß auch beim Menschen die Population und nicht der einzelne (zeugungsfähige) Mensch die erste genetische Einheit ist, ist die humanitas originans auch bei polygenistischen Voraussetzungen sehr klein gewesen (zumal wenn man darin diejenigen wegläßt, die gar nicht in ein Alter geschichtlich-personaler Entscheidung gelangten). Auch unter der Voraussetzung des heutigen Monogenismus (d.h. des evolutionistischen Monogenismus) haben wir am Anfang eine «Menge» (nämlich zwei), die sündigte. Wenn wir ferner an die katholische Lehre denken, daß mindestens im infralapsarischen Zustand der Menschheit (und zwar von ungeheuer großer Zahl!) *allgemeine* Sündigkeit personaler Art (wenigstens läßlicher Sünde) vereinbar ist mit der *Freiheit*, dann ist eine solche Vorstellung bei der kleinen Zahl der humanitas originans erst recht nicht willkürlich. Der Unterschied in der supralapsarischen Freiheitssituation und der infralapsarischen ist hier nicht entscheidend. Sonst wäre Sünde in der supralapsarischen Situation der menschlichen Existenz überhaupt nicht denkbar. Vom früher Gesagten her ist auch die Freiheit der humanitas originans nicht als Freiheit isolierter Subjekte zu denken, die aus einer je einzelnen, absolut neutralen, ja positiven Freiheitssituation heraus plötzlich alle böse werden. Auch hier schon ist eine Freiheitssituation zu denken, in der alle kommunizieren und einer den anderen mitbestimmt (nicht zwingt!) in seiner je einzelnen Entscheidung.

7. *Zusammenfassung*

Es scheint zum mindesten nicht sicher und zwingend möglich, nachzuweisen, daß nur eine monogenistisch entstandene humanitas originans (also einer oder ein Paar) Subjekt jener ersten Schuld am Anfang der Menschheit sein kann, die das entstehen läßt, was wir Erbsünde im orthodoxen und traditionellen Sinn des Wortes nennen. Auch in einer polygenistisch entstanden gedachten humanitas originans läßt sich in einem einzelnen ihrer Subjekte oder in allen zusammen das Subjekt denken, das als erstes schuldig wurde und so jene Unheilssituation für die ganze humanitas originata begründete, die wir Erbsünde nennen. Voraussetzung

dafür aber scheint mir zu sein, daß diese humanitas originans eine leibhaftig-geschichtliche Einheit ist, die auch heilsgeschichtlich bedeutsam ist. Diese Voraussetzung aber scheint auch unter polygenistischen Voraussetzungen möglich zu sein. Es scheint somit auch kein Grund gegeben zu sein, der gebietet, daß jetzt das kirchliche Lehramt zum Schutz der dogmatischen Erbsündenlehre in den Streit um den Polygenismus eingreift.

KARL RAHNER

Geboren am 5. März 1904 in Freiburg (Breisgau), Jesuit, 1932 zum Priester geweiht. Er studierte in Freiburg (Breisgau) und Innsbruck und doktorierte 1936 in Theologie. Er ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen sind zu nennen: Schriften zur Theologie I–VII (Einsiedeln 1954–1966), er ist Herausgeber des Lexikons für Theologie und Kirche 1–10 (1957–1965) und des Handbuches der Pastoraltheologie I–II 1/2 (1964–1966).

Heimo Dolch

Sünde in evolutiver Welt

Die Fragestellung

Einer der häufigsten und wohl auch schwerwiegendsten Einwände gegen die Konzeption einer umfassend evolutiven Welt, wie sie im katholischen Raum in letzter Zeit z. B. von *Teilhard de Chardin* vorgelegt wurde, ist, daß hierin die Sünde ihren Ernstcharakter verlöre; sie wäre nicht mehr willentliche Verneinung des erkannten göttlichen Gebotes, sondern «Abfallprodukt» innerhalb des einen evolutiven Geschehens. So behaupte z. B. *Teilhard* er hätte eine «intelligible und plausible» Lösung, und diese bestünde darin, das Übel als «statistische Notwendigkeit von Unordnung innerhalb einer Menge im Blick auf Organisation»[1] zu betrachten – und diese Lösung sei strikt abzulehnen, da derart der dogmatische Begriff von Sünde mehr oder weniger völlig ausgehöhlt würde.

Die folgenden Erwägungen wollen diese Frage untersuchen. Dies könnte auf zwei Wegen geschehen: Einmal, indem die Aussage *Teilhards* in ihrer Gesamtheit untersucht und von daher seine Äußerungen über das spezielle Problem der Sünde legitimiert, zumindest der Versuch dazu unternommen würde.[2] Wir wollen diesen Weg hier nicht einschlagen, sondern ganz allgemein fragen: a. Was die Grundstruktur einer evolutiven Welt (bzw. Weltsicht) sei, b. Welche Stellung dem Menschen in einer derartigen Welt zukomme, und c. Wie von hier aus sein Handeln (bzw. seine Fehlhandlung) gekennzeichnet werden müsse.

Weil wir so allgemein fragen, werden wir zur Aussage *Teilhards* im speziellen keine Stellung nehmen, sondern seine Aussagen als Erläuterungsbeispiele heranziehen. Daß wir so allgemein fragen dürfen, ergibt sich daraus, daß wohl für die Mehrzahl der Christen heute (gleich ob sie die wissenschaftliche Entwicklungstheorie genau kennen oder nicht, ob sie *Teilhards* Werk bejahen oder nicht) für ihren aktuellen Glaubensvollzug nicht mehr eine Synthese von Schöpfungsglauben und Entwicklungstheorie zur Debatte steht, als würde es sich um das Zusammensetzen zweier in etwa selbständig gedachter und (wie die Geschichte ausweist) miteinander konkurrierender Größen handeln (diese problemgeschichtliche Situation ist vergangen).[3] Die Entwicklungstheorie ist doch der mehr oder weniger ganz allgemein angenommene Denkhintergrund (ob rechtens oder nicht, bleibe hier dahingestellt; es geht um die Tatsache), von

dem aus gefragt wird, ob und wie Schöpfungsglaube[4] verwirklicht werden kann. Und hierhin ist zweifelsohne eine der bedrängendsten Fragen, ob nicht Sünde in einer Welt des Prozeßhaften (sei dieses naturwissenschaftlich determiniert oder geschichtlich verhängt) und in einer Wirklichkeit des Menschen, die existentiell in die totale Fragwürdigkeit gestoßen oder tiefenpsychologisch zerfasert wird, zum Verschwinden gebracht wird.

Die Grundstruktur einer evolutiven Welt

Wie können wir die Grundstruktur einer evolutiven Welt wenigstens in einigen Zügen beschreiben? (Um mehr kann es sich ja hier allein schon aus Raumgründen nicht handeln.)

Vielleicht sollte man zunächst negativ so antworten: Wer die Eigenart dieser Weltsicht kennzeichnen will, indem er sagt, das Moment der Veränderung bzw. des Werdens im allgemeinen, das der Entwicklung im besonderen müsse gegenüber dem statischen Weltbild der Antike oder des Mittelalters stärker betont, deutlicher herausgestellt werden, trifft nicht das Eigentliche dieser neuen Sicht. Es geht hier nicht um ein Stärker-Betonen, Deutlicher-Herausstellen, sondern um eine grundsätzliche Wende! *Fr. Dessauer* hat dies klar herausgearbeitet; wir zitieren nur einen Satz von ihm und müssen ein tieferes Eindringen in den Sachverhalt dem Leser überlassen: «In der Galileischen Wende... bleibt natürlich *in der Ordnung der Wahrnehmung und der Erkenntnis* das körperliche, veränderliche Ding das erste in der Physik. Aber in der Abhängigkeitsordnung des Seins, dem kausalen Vollzug, dem Geschehen geht ihm der Primat verloren. Dinge sind wandelbare Erzeugnisse der wirkenden ‚Kräfte', die also hier früher kommen und die – das ist das entscheidende – wo immer sie auftreten, nach unwandelbar über alle Zeiten und Räume der Erfahrung gültigen *Gesetzen* wirken. Diese Wirkungs*gesetze* sind das Primäre.»[5] Das Erste und *Erstrangige* in dieser Sicht sind also die Gesetze bzw. Prinzipien; das Zweite und *Nachgeordnete* die Dinge, die Körper. Jene spannen den (Wirklichkeits-) Raum auf, *in* dem diese als Konkretionen, Bündelungen, Verflechtungen verstanden werden. *E. Nickel* beschreibt diese grundlegende Wende: «Nach unserm Weltverständnis ist die Wirklichkeit in ihrer ganzen Breite und Tiefe als *Aktualisierung* ‚vorgedachter' Strukturen zu beschreiben. Nicht Elemente materieller Konstitution sind das erste, von denen sich alles ableitet, sondern Elemente ‚vormateriellen' Seins, die sowohl zu Materie wie auch zu anderen Kategorien aktualisiert werden können, je nach ihrer ‚Bestimmung'.»[7] Diese ‚vorgedachten' Strukturen sind die «Werdebestimmer»,[7] die «Kraftlinien der Wirklichkeit».[8]

Wir erkennen: Genau weil in einer evolutiven Welt diese Prinzipien, Werdebestimmer, Kraftlinien das Erste und Erstrangige sind, genügt es nicht, das dynamische Moment zur Welt der Dinge hinzuzufügen, es deutlicher herauszustellen – nein: Von diesem Dynamischen ist auszugehen! Welt ist Prozeß, ist Strömung.

Wenn und insofern wir diese Prinzipien erkannt haben, wissen wir, wie Welt strömt, damit aber noch nicht, woher, wohin und wodurch sie strömt. Wer dies erkennen will, stellt letztlich eine theologische Frage – mag er Naturwissenschaftler oder Fachtheologe sein. Die beiden grundverschiedenen Möglichkeiten zur Antwort zeichnen sich sofort ab: Entweder antwortet man wie z. B. *A. Einstein*[9] oder *B. Rensch*[10] im Sinne eines Pantheismus *Spinozas* oder auf Grund des theistischen Offenbarungsglaubens. Nach diesem ist die Welt «ex ordine sapientis» hervorgegangen, damit sie das in verschiedener und vielfältiger Weise «repräsentiere», was in der göttlichen Gutheit einfältig und ungetrennt schon immer existiert.[11] Und wenn *Thomas v. A.* die Dinge (bzw. ihre Naturen) als Auslagerungen eines einen göttlichen Planes versteht, so wird man gleiches in bezug auf die Prinzipien bzw. Werdebestimmer tun dürfen:[12] In und durch sie wird vollzogen, was *Er* will, daß es geschehe.[13] Weil *Er* will und insofern *Er* in und durch diese Werdebestimmer will, ist *Er* stets aktiv.[14] Die Welt ist somit kein großes «Etwas», das ist und sich unter Umständen auch verändert, sie ist zuinnerst weghaft. «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» – heißt es Jo 14,6. Vielleicht haben wir diese Aussage noch nicht genügend durchdacht; Jesus ist nicht nur Wahrheit für die Gläubigen, sondern Wahrheit in sich; er ist nicht nur Leben für den, der an ihn glaubt, sondern Leben in sich. Ist nicht – a pari – Jesus auch nicht nur Weg für alle, die in ihm den Weg zum Vater finden, sondern weghaft in sich? Und ist nicht damit alles, was «durch ihn und auf ihn hin erschaffen ist» (Kol 1,16), weghaft?

Die Stellung des Menschen

Wenn wir nun die Frage, welche Stellung dem Menschen in einer evolutiven Welt zukomme, beantworten wollen, werden wir diesen nicht mehr so

einfach wie einst *Descartes* als singulären Punkt verstehen können, als die eine «res cogitans» gegenüber den «res extensae»: Auch er ist ebenso zufällig wie geplant eine Konkretion; auch ihn durchströmen, ihn bildend, die Wirkkräfte der evolutiven Welt. Die Forschungsergebnisse der Biologie, Verhaltensforschung, Anthropologie usw. erzwangen die Anerkenntnis dieser Tatsachen – sie ließen aber auch folgendes erkennen, was bei Behandlung unseres Themas von Theologen zuweilen wohl etwas zu wenig berücksichtigt wird: Entwicklung der Arten heißt nicht Nivellierung ihrer Unterschiede, sondern Deutung ihrer Herkunft! Zunächst marschiert nach allgemeiner Ansicht (vergl. die Aussagen *J. Huxleys*, *G. Heberers*, *B. Renschs* u.a.) der Mensch *tatsächlich* an der *Spitze* der Evolution (die Frage, ob er dies auch orthogenetisch angezielt tue, kann hier unbeantwortet bleiben), d.h. der Mensch ist zwar eine «Jeweilsgestaltung» (*G. Heberer*) der fundamentalen Größe «Leben in Materie und sich darin verwirklichend», aber nicht eine x-beliebige. Er ist einzigartig, da in ihm und (soweit wir wissen) nur in ihm die Evolution gleichsam zu sich selber kommt, er sich seiner selbst und ihrer bewußt wird, über sich und sie reflektiert. Die großen Prinzipien des Komponierens und Dekomponierens, des Ordnens und Entordnens sind auch in ihm wirksam – aber *eigenartig:* nicht als Entropie und Ektropie wie auf dem Niveau anorganischen wie organischen Seins, sondern menschförmig. Das Bewußtsein (das Prinzip der Ordnung, *Teilhard*) ersteigt das Niveau der Reflexion, der allgemeine Verwirklichungsdrang das Niveau der bewußten Gestaltung.

Damit ist schon das zweite erwähnt, das genauer zu beachten ist: Auch die extremsten Entwicklungstheoretiker leugnen nicht, daß es Bewußtsein, Entscheidung, Verantwortlichkeit und dergl. mehr gibt, sie meinen nur, mit einer bestimmten Methode und Gesetzlichkeit den *adäquaten* Grund dafür angeben zu können. Dagegen erheben Philosoph wie Theologe rechtens Einspruch, da der Mensch kein mit naturwissenschaftlichen Mitteln adäquat erforschbares Objekt ist. Das aber darf nicht zur Annahme verleiten, von seiten der Naturwissenschaftler würden immer Vorhandensein wie Eigenart des Bewußtseins (Geistes) geleugnet.

Sie werden es zumindest nicht in der Sicht *Teilhards* – dafür einige Belege. «Wesentlicher, meines Erachtens, als alle technischen Fragen der Weltgestaltung, stellt sich heute jedem von uns das *Wertproblem*, sofern wir nur mit vollem Bewußtsein unserer Bestimmung als lebende Wesen, d.h. unserer Verantwortung der ‚Evolution' gegenüber, ins Auge sehen wollen. Auf dem Strom, der uns trägt, beginnt sich weiter nach vorn ein Strudel zu bilden. Dieser Strudel ist sicher viel stärker als wir. Doch in unserer Eigenschaft als Menschen können wir ihn beurteilen, um darin zu steuern. Ich möchte... die verschiedenen Marschrichtungen durchgehen, die in diesem kritischen Augenblick dem offenstehen, der das Steuer hält, d.h. jedem von uns. Und schließlich entscheiden, welches der beste Weg ist, wird die *große Entscheidung* sein.»[15] Jede neue Erkenntnis läßt uns neue Determinismen erkennen und lädt uns eine weitere «Bürde der weiterzuführenden Welt» auf, die «unbestreitbar immer schwerer auf den Schultern der Menschheit» (62) lastet. Weil wir aber, «da wir Menschen wurden, das Vermögen erlangt haben, eine Zukunft zu planen und den Wert der Dinge zu beurteilen, können wir nicht mehr handeln, ohne daß selbst unsere Weigerung, Stellung zu beziehen, einer Entscheidung gleichkommt». (69) Diese Last aus Wissen haben wir Menschen heute, die wir den «Äquator der Hominisation» überschritten haben, zu tragen – kein «Zwang von außen», nur die «Einfügung von innen» (249) kann die menschliche Einheit dauern und wachsen lassen. So fordert *Teilhard* einen «Zuwachs an leidenschaftlichem Interesse» (158) für die Zukunftsgestaltung, ruft immer wieder in «die große Entscheidung» (57–85) und fragt, welche Kraft uns letztlich «die *Lust* an Voranschreiten trotz der Schatten des Todes zu erhalten» (309) vermag: Sollten «diese Formen der Anziehung, die unsere Einswerdung postuliert, im Grunde nicht an die Ausstrahlung eines (zugleich transzendenten wie immanenten) letzten Zentrums psychischer Sammlung gebunden sein – und zwar genau des Zentrums, dessen Existenz, da sie dem menschlichen Tun ein Tor ins Irreversible öffnet, unentbehrlich erscheint (höchste Voraussetzung der Zukunft!)?» (309)

Die Verantwortung des Menschen

In einer umfassend evolutiven Welt wird somit keineswegs innerlich notwendig Bewußtsein, Geistigkeit, Entscheidungsmöglichkeit und Verantwortung geleugnet – und wenn man auch nicht ohne weiteres *Teilhard* folgen mag in seiner Aussage, daß «eine Welt der Konvergenz..., welche Opfer von unserer Freiheit sie auch zu verlangen scheint, die *einzige*» (im Zitat gesperrt) ist, die «die

Würde und die Hoffnung des Seins rettet» (75) (noch weniger, wenn er allein daraus folgert, «daß sie wahr sein *muß*» ebd.), so wird man doch unter Berücksichtigung der Mentalität des heutigen Menschen sagen dürfen, daß diese Weltsicht – und sie vor allem! – ihm seine Würde und Aufgabe zu verdeutlichen vermag. Verlangt er ja, seine Ansichten weitestmöglich an der Erfahrung bzw. an den Ergebnissen der Naturforschung abstützen zu können. Der Mensch ist sicherlich nicht mehr so naiv als Mittelpunkt einer statisch gedachten Welt zu verstehen (auch hier bliebe freilich zu untersuchen, ob die Alten ihre Welt wirklich so statisch verstanden haben, wie manche Entwicklungstheoretiker und auch *Teilhard* behaupten!), deshalb hat er aber sein Königtum nicht verloren. Gerade die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse im allgemeinen und die der Evolution im besonderen lehren ihn detailliert, im «Phänomen» greifbar dieses sein Königtum zu erkennen: Er hat es nicht, er gewinnt es aber, indem und insofern er seine Aufgabe in Verantwortlichkeit erfüllt. Schon sehr früh schrieb *Teilhard:* «Der wahre Anruf des Kosmos ist eine Einladung, bewußt an der großen Arbeit teilzuhaben, die sich in ihm vollzieht: nicht indem wir in den Strom der Dinge hinabsteigen, vereinigen wir uns mit ihrer einzigen Seele, sondern indem wir mit ihnen um ein kommendes Ziel ringen» (13), und wenig später: Wir begreifen, daß «unser wahres Königtum darin besteht, als intelligente Atome dem im Universum begonnenen Werk zu dienen» (30). Wenn Welt Strömung ist und dieses nicht von einem dunklen Irgendwoher zu einem vagen Irgendwohin, sondern als kreatürliche Emergenz kraft göttlicher Immergenz, und wenn weiter dem Menschen darin Bewußtsein zukommt, so ist dessen Aufgabe nicht, im Strom naturgesetzlich mitgetrieben zu werden, auch nicht nur in einem spinozistischen «amor fati» das Hineingestellt-sein in die große Strömung zu bejahen, sondern sich zu entscheiden, sich einzustellen. Freilich gibt es hier im Grunde nur zwei Wahl-, Einstell-möglichkeiten, das Mit-machen und das Sich-sperren. In der einen und durch sie erfüllt er seine Aufgabe und gewinnt Annäherung auch an seine Erfüllung; in der anderen ver-tut er sie und verweigert sich selbst. Weil aber der Mensch konkrete Konkretion im bestimmten Hier und Jetzt und damit auch seine Freiheit immer eine «situierte»[16] ist, aktualisieren sich die beiden Grundeinstellungsmöglichkeiten in verschiedenen, bestimmten Objektsverwirklichungen, Produkten. Sind diese in der einen Ordnung, entsprechen sie dem Soll, sind sie gut; bleiben sie dieser Ordnung, dem Soll gegenüber zurück, dann sind sie Fehl- bzw. Abfallprodukte. Wir sind «in der Lenkung unseres Lebens ebensowenig frei, blind unseren Neigungen zu folgen, wie ein Schiffskapitän sich seinen Launen überlassen könnte, um den Weg zum Hafen festzulegen» (70).

Die Sünde in der evolutiven Welt

Wir erkennen: In evolutiver Welt wird keineswegs der Sünde ihr Ernstcharakter grundsätzlich genommen, das hängt vom jeweiligen Verständnis dieser Welt ab. Höchstens, so könnte man sagen, werden die Sünden gleichsam «hierarchisch» geordnet: Es gibt nicht eine Fülle von Sünden in horizontaler Ausbreitung, sondern eine eigentliche und deren phänomenal erkennbaren Auswirkungen. Die eigentliche ist die Verweigerung der Mitwirkung, die im Tun verwirklichte Verneinung der Grundbefindlichkeit des Menschen: Kapitän eines Schiffes zu sein, dem die Aufgabe zugewiesen ist, dieses (und damit sich selbst!) in der Kraft Gottes durch die Meerfahrt hindurch in den rettenden, parusialen Hafen zu bringen.

Wir sind uns klar, daß durch diese Erkenntnis nicht alle in unserm Thema angeschnittenen Fragen beantwortet sind – wir wollten nur einige grundsätzliche Erwägungen anstellen.

Wer behauptet, in evolutiver Welt (sicht) würde der Sünde grundsätzlich ihr Ernstcharakter genommen, begeht im Grunde denselben Fehler, den die machen, die aus der Existenz einer Selbstmordstatistik auf die Falschheit der These von der Freiheit des Willens schließen: Weil mit statistischer Wahrscheinlichkeit voraussagbar ist, wie viele Menschen sich an einem Tage x das Leben nehmen werden, könne es, so argumentiert man, diesbezüglich keine Freiheit geben. Man übersieht jedoch bei dieser Argumentation, daß in dieser Statistik – im Gegensatz etwa zur Unfall-Tod-Statistik! – genau nur über die Fälle gemittelt wird, die nicht durch Unfall oder Krankheit, sondern ausschließlich durch «Frei-Tod» eintreten. Diese Statistik eliminiert also nicht die Freiheit, sondern setzt sie *wesentlich* voraus! A pari *kann* sehr wohl in evolutiver Welt (sicht) von der Sünde als von einem mit statistischer Notwendigkeit eintretenden Abfallprodukt gesprochen werden, insofern sie dabei als die phänomenale Erscheinung, die Auswirkung der freiwilligen Verweigerung im Grunde verstanden wird.

[1] P. Teilhard de Chardin, La pensée du Père Teilhard de Chardin: Les Etudes Philosophiques 10 (1955) 581.

[2] Vgl. z. B. das 4. Kap. «Das Kreuz und das Übel» in G. Crespy, Das theologische Denken Teilhard de Chardins (Stuttgart 1963) 149–184.

[3] H. Volks Rektoratsrede (Münster 1955) «Schöpfungsglaube und Entwicklungstheorie» war zweifelsohne ein wichtiger Markstein auf dem Wege dogmatischer Besinnung, ebenso wie die ein halbes Jahrhundert früher gehaltene Rektoratsrede F. X. Kiefls (Würzburg 1909). Marksteine haben aber den Sinn, daß sie den Weg weiter weisen.

[4] Wir nehmen das Wort Schöpfungsglaube als Abkürzung für alles das, was der Christ über Gott selbst, über sich und die Welt und beider Vollendung in Ihm und durch Ihn glaubt.

[5] Fr. Dessauer, Der Fall Galilei und wir (Luzern 1943) 44–46. Vgl. ders., Naturwissenschaftliches Erkennen (Frankfurt 1958) 216–223.

[6] E. Nickel, Zugang zur Wirklichkeit (Fribourg 1963) 130.

[7] E. Nickel aaO. 129.

[8] N. Luyten, Teilhard de Chardin, Eine neue Wissenschaft? (Freiburg/München 1966) 54.

[9] Vgl. z. B. A. Einstein, Mein Weltbild (Amsterdam 1934) 21.

[10] Vgl. z. B. B. Rensch, Die philosophische Bedeutung der Evolutionsgesetze: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, hrsg. von H. Kuhn u. Fr. Wiedmann (München 1964) 179–206.

[11] Thomas v. A., De pot. III, 16 c.

[12] Genauer gesagt: Diese Werdebestimmer sind Teilauslagerungen des einen göttlichen Planes, da nach Thomas diese Abbildung nicht ein-deutig ist. «Omnia quae praeexistunt in causis realibus, praeexistunt etiam in divina praescientia, sed non e converso, cum quorumdam futurorum rationes Deus in se retinuerit, rebus creatis eas non infundendo...» De ver. XII, 3 c.; vgl. De pot III, 16 c.: «... non tamen omnis finis est forma.»

[13] De pot. III, 7 ad 16.

[14] De pot. III, 7 sed contra 5. prae.

[15] Teilhard de Chardin, Die große Entscheidung, Die Zukunft des Menschen (Olten/Freiburg 1963) 61. Da die folgenden Zitate aus diesem Sammelband entnommen sind, bringen wir gleich im Text die jeweilige Seitenangabe.

[16] Vgl. P. Schoonenberg, Mysterium iniquitatis: Wort und Wahrheit 21 (1966) 577–591, spez. 580.

HEIMO DOLCH

Geboren am 20. Juli 1912 in Böhlitz-Ehrenberg, 1947 zum Priester geweiht. Er studierte in Leipzig und Löwen, ist Doktor der Philosophie (1936) und Theologie (1951) und seit 1963 Professor in Bonn. Er veröffentlichte: Theologie und Physik (1951) und Teilhard de Chardin im Disput (1964).

Dominique Dubarle

Gefährdet die Art und Weise, in der der Mensch mit sich selbst verfährt, sein Menschsein?

So formuliert ist unsere Fragestellung recht vage. Eine nähere Auseinandersetzung damit ist nur möglich, wenn wir sie in jeder Hinsicht und in möglichst konkreter Form präzisieren. Diese Präzisionen werden uns aber bereits diese oder jene partielle Antwort ermöglichen. Doch ist es nicht leicht, daraus eine umfassende Antwort zu gewinnen, die einen echten philosophischen oder theologischen Wert besitzt. Auf jeden Fall müssen wir uns jedoch, ehe wir zum eigentlichen Thema kommen, einige recht elementare Gewißheiten vergegenwärtigen.

I. DAS WESEN DES MENSCHEN UNTER EINSATZ DES MENSCHEN

Das Wesen des Menschen – ein Ergebnis des historischen Prozesses

Wie man sagt, ist der Mensch «von Natur aus» ein animalisches Wesen, das aus der animalischen Natur hervorgeht. Zugleich aber ist er in unabwendbarer Weise berufen, sich durch seine spezifisch menschliche Entfaltung mehr und mehr im Sinne einer Aufwärtsentwicklung umzugestalten. Diese Um-

gestaltung ist ein historischer Prozeß. Zumindest drei Faktoren sind daran beteiligt: die naturgegebene animalische Kondition, die spezifisch menschliche Energie und schließlich die konkrete Unermeßlichkeit der Umstände – sowohl der des natürlichen Lebensraumes als der der menschlichen Umgebung selbst. Wie es sich mit diesen Faktoren auch verhalten mag: der Mensch ist nur dann er selbst, wenn er sozusagen nach seinem eigenen Wesen sucht und es von seiner anfänglichen Menschennatur ausgehend progressiv erobert, wenn er unter Nutzung seiner konkreten Bedingtheit und der gegebenen Umstände Leistungen vollbringt. Das menschliche Wesen ist ihm also keineswegs von Anfang an fertig gegeben; es kann vielmehr nur Ergebnis des historischen Prozesses sein. So weiß der Mensch im voraus nie, was dieses Wesen sein wird, zumindest nicht in absoluter Weise. Was am Ende des Prozesses Wert und Bedeutung des Wesens gewonnen hat, ist zu einem Teil Ergebnis seines Wollens – zum anderen aber auch der äußeren Vorherbestimmtheiten und der historischen Zufälle, mit denen sein Wollen sich in jedem Augenblick auseinanderzusetzen, beziehungsweise abzufinden hat.

Die spezifisch menschliche Energie des Menschen ihrerseits kann aber auf mindestens zweierlei Art und Weise als Komponente des historischen Prozesses wirksam werden. Sie kann sich als zwar bereits geistige und willentliche und damit schon menschliche, dabei aber doch noch vor allem spontane, sich ihrer selbst in ihren geistigen Entfaltungen und konkreten, praktischen Verbindlichkeiten noch nicht voll bewußte Energie darstellen. Das ist im großen und ganzen die Art und Weise der Energie, die kollektiv den Teil der gegenwärtigen Welt bewegt, der von der wissenschaftlichen Forschung und in ihrem Gefolge von der sozialen Leistung der Wissenschaft lebt. – Doch kann diese spezifisch menschliche Energie sich auch in einer zu höherer Klarheit, Einsicht und Selbstkontrolle gelangten Form darstellen, die allein wahrhaft frei ihre Wege wählt, anstatt ihrem spontanen Drang zu gehorchen, ohne ihn tatsächlich zu beherrschen. So in den relativ klar abgegrenzten Fällen, in denen es dem Individuum oder der Gruppe wirklich freisteht, sich eine klare Auswahl von Möglichkeiten auszusondern, mit voller Überlegung die eine davon den anderen vorzuziehen, dann zu sehen, zu was diese Wahl führt und schließlich auf die Erkenntnis der progressiv offenbar werdenden Folgen der Anfangswahl hin die Handlung, soweit es sich als notwendig erweist, in einer anderen Richtung weiterzuführen.

Der Mensch gewinnt sich nur, wenn er wagt, sich zu verlieren

So ergibt sich für das Wollen, mit dem der Mensch sich selbst will, als erstes und hauptsächliches Problem dieses: von dem aus, was noch aus spontanem Drang heraus geschieht, zu dem weiterzugehen, was auf der Ebene der aus klarer Selbstherrschaft vorgenommenen Entscheidung getan werden kann, die fähig ist, auch die Kontrolle über die nachfolgende Handlung auszuüben. Denn sich dem spontanen Drängen des Eigenwillens, den in ihrer Triebkraft sehr unbeugsamen Reizen überantworten, führt keineswegs immer und überall zu glücklichen Ergebnissen. – Dann aber, das heißt wenn dieser Übergang vollzogen worden ist, ergibt sich gleich ein zweites Problem, das Problem, von da aus zum Wollen dessen voranzuschreiten, was wahrhaft gut und dazu geeignet ist, in glücklicher Weise das Wesen zu bilden, das nachher Endergebnis und natürliche Folge des Gesamtprozesses sein wird.

Auf einer bestimmten Ebene zumindest ist ein derartiges Problem alles andere als einfach. Tatsächlich weiß der Mensch im voraus nicht vollständig, wie, konkret gesehen, seine richtige Seinsweise genau beschaffen sein muß, so daß er auch nicht vollkommen wissen kann, als was und wie er sich wollen soll. Sein Wollen kann darauf gerichtet sein, sich bestimmten Übeln zu entreißen, deren Erfahrung ihm das Leben gebracht hat, seiner vorgegebenen Situation und Verfassung Rechnung zu tragen und die Umstände zu berücksichtigen; aber nichts von all dem ist noch objektiv und absolut bestimmend für eine Freiheit. Wenn der Mensch auch in idealer Weise und weit im voraus diese richtige Lebens- und Seinsweise erkennt, so braucht das im übrigen sein Wollen noch keineswegs daran zu hindern, seine Entscheidung in einer dieser Erkenntnis sehr schlecht angepaßten und entsprechenden Form zu engagieren – sei es auf Grund der sehr menschlichen Neigung zum Wege des geringsten Widerstandes, sei es auf Grund dessen, was wir als Vergnügen am Böses-Tun bezeichnen.

Aus all diesen mit der Natur und den Verfahrensweisen der menschlichen Energie zusammenhängenden Gründen befindet sich das Menschsein – sowohl im Sinne des glücklich entfalteten wesenhaften Seins des Einzelmenschen als auch im Sinne

einer Dominanz der existentiellen Befriedigung des Kollektivs – unter einer ständigen Bedrohung durch den Menschen und seine voluntative Energie. Einige konkrete Beispiele für diese Binsenwahrheit werden uns gestatten, diese grundsätzlichen Überlegungen auf verschiedene akute Fälle von hoher Aktualität anzuwenden, Fälle, über die wir uns voll Unruhe unsere Fragen stellen. Diese Beispielfälle liefert uns der Gebrauch, den der Mensch in der Praxis von der Wissenschaft und ihren Errungenschaften macht.

II. DIE KLASSISCHE SOZIALISATION DER VON DER WISSENSCHAFT GETRAGENEN TÄTIGKEITEN UND DIE GESCHWINDIGKEIT IHRER GEGENWÄRTIGEN AUSBREITUNG

Was vor nahezu zwei Jahrhunderten – der Zeit des Anfangs der Industrialisierung mit Hilfe der Dampfmaschine – begonnen hat, führt uns heute, am Ende einer sehr umfassenden Entwicklung geradenwegs zu den beiden miteinander zusammenhängenden Problemen von planetarischer Tragweite und Bedeutung, die sich aus der Situation ergeben, wie sie die nuklearen Waffen und die gegenwärtigen Perspektiven der ökonomisch-demographischen Entwicklung geschaffen haben. Die menschliche Energie, die für das Auftauchen dieser beiden Probleme und ihre Tendenzen, sich eher zu verschärfen als zu lösen, verantwortlich ist, ist eine kollektive Energie kollektiven Typs – zumindest wenn und soweit die Dinge auf der Menschheitsebene betrachtet und gewertet werden müssen. Diese Energie treibt den Prozeß, der offenbar mit zunehmender Geschwindigkeit verläuft, weiter voran, ist aber bisher noch unfähig, sich in vernunftgemäßer Weise wieder in die Gewalt zu bekommen und ein zusammenhängendes Wollen der Menschenwelt zuwege zu bringen. Noch weniger ist sie in der Lage, die Folgen ihrer Entscheidungen in ihrer Gewalt zu behalten. Ob sie von dieser Art ist, ob sie es auf Grund historischen Beharrungsvermögens weiter ist – die Lage wird immer bedrohlicher für die heutige Zivilisation und die Menschheitsmassen, die sie angeblich zu größerem Wohlergehen bringt. Es ist sehr gut möglich, daß die Menschheitsentwicklung, so wie sie gegenwärtig verläuft, über kurz oder lang in ihrem Schwung gebrochen und alles, was sie heute noch als Errungenschaft zu gewähren scheint, zerstört und zerstreut wird.

Eine Verkennung dieser sehr positiven Gefahr wäre kaum ein Beweis besonderer Weisheit. Daher stellt auch – umgekehrt – was die Konstitution Gaudium et Spes über die Menschheitsprobleme des Krieges und der Armut in nationaler Größenordnung sagt, eine hier und da geradezu feierliche Warnung von seiten des Konzils dar.

«Die besondere Gefahr des modernen Krieges besteht darin, daß er sozusagen denen, die im Besitz neuerer wissenschaftlicher Waffen sind, die Gelegenheit schafft, solche Verbrechen zu begehen, und in einer Art unerbittlicher Verstrickung den Willen des Menschen zu den fürchterlichsten Entschlüssen treiben kann.»[1]

«Gewarnt vor Katastrophen, die das Menschengeschlecht heute möglich macht, wollen wir die Frist, die uns von oben noch gewährt wurde, nützen, um mit geschärftem Verantwortungsbewußtsein Methoden zu finden, unsere Meinungsverschiedenheiten auf eine Art und Weise zu lösen, die des Menschen würdiger ist.»[2]

«... die Menschheit, die jetzt schon in Gefahr schwebt, (geht) trotz all ihrer bewunderungswürdigen Wissenschaft jener dunklen Stunde entgegen, wo sie keinen anderen Frieden mehr erfährt als die schaurige Ruhe des Todes.»[3]

Von unserem heutigen Gesichtspunkt aus müssen jedoch folgende Bemerkungen hinzugefügt werden:

Die mögliche Gefahr und das Bewußtsein von dieser Gefahr

1. Die Gefahr, von der gegenwärtig die Rede ist, bedroht vor allem das ökonomisch-sozio-politische System. Hier hat die Menschheit die Aufgabe, einen sehr realen Anteil der höchsten Güter zusammenzubringen. Aber in seinem heutigen Bestand läßt dieser Anteil sich noch keineswegs mit dem identifizieren, was jeder menschenwürdigen Menschheit am Herzen liegt. Ein Fehlschlag auf dieser Ebene bedeutet jedoch keineswegs notwendig die endgültige Katastrophe des Menschen. Große Kulturen können zusammenbrechen, ihr Kapital als ungeordnete Masse auf andere übertragen werden. Das Leben aber geht dennoch weiter. Mit der Zeit sind die späteren Generationen, reich an Ruinen und einigen neuen Inspirationen, in der Lage, etwas Neues hervorzubringen. Die Jahrhunderte löschen schließlich die Katastrophen aus; ja, mit diesem Maßstab gemessen, können sie sogar irgendwie den Charakter eines notwendigen Bruches und einer heilsamen Peripetie zeigen.

Wenn es also nötig sein sollte, daß unsere Kultur durch einen derartigen Zusammenbruch hindurchgeht, müßte man immer noch auf die animalische Substanz des Menschenwesens, auf die relative Großmut des Universums und sogar auf einen, wenn auch vielleicht zutiefst zerstörten Kollektivwillen hoffen, der aber immer noch fähig ist, sich wieder zu fangen und aus der so gewonnenen Erfahrung irgendwelche Lehren zu ziehen.[4] Mehr aber noch müßte man auf Gott hoffen.

2. Nun aber muß anerkannt werden, daß es für den Menschen kaum natürlich ist, das spontane Ungestüm seiner Regungen und Antriebe zu hemmen, solange das, was ganz unmittelbar daraus hervorgeht, ihm nicht als unerträgliches Übel vorkommt. Alles geht in derselben Richtung weiter bis zu dem Augenblick, in dem die äußersten Übel und der drohende Abgrund in Sicht sind. Dann erst hält der Mensch inne. Die Wirklichkeit und die Geschichte sind so, daß der Mensch im allgemeinen bis heute immer haltgemacht hat, bevor seine Existenz und seine Fähigkeiten, den Fortschritt neu in Gang zu setzen, endgültig in Gefahr gerieten. Man kann also zu glauben wagen, daß es in Zukunft nicht anders sein wird. Wenn im übrigen die Hemmung und Neuorientierung seines gegenwärtigen Schwunges keineswegs die Reaktion der in voller wissenschaftlicher Gärung befindlichen Menschheit sind, dann zweifellos, weil ihr Kollektivbewußtsein sie noch nicht die gebieterische Warnung der unerträglich schmerzlichen Fehler und Mängel und der letzten, unmittelbaren Drohungen vernehmen läßt.

3. Doch muß die Sicherheit, die man von diesen letzten Überlegungen zu erwarten hoffen darf, noch ein wenig gedämpft werden. Denn zunächst besteht eins der größten gegenwärtigen Übel der Menschheit gerade darin, daß die in Ausbreitung befindliche wissenschaftliche Tätigkeit insgesamt nur für die in aktiver Weise für sie verantwortlichen Kollektive eine ihrem Wohlbefinden dienende Sache ist, während die hauptsächlichste ihrer unerfreulichen Auswirkungen vor allem mehr passiv als aktiv gebliebene Bevölkerungen trifft. Daraus ergibt sich, daß der Menschheitsteil, der in seiner Masse am meisten für die gegenwärtige Verschlechterung des Ganzen verantwortlich ist, erst sehr wenig, recht äußerlich und ohne großes Interesse wahrnimmt, was ihn bereits alarmieren müßte und ihn gewiß auch alarmieren würde, wenn er es wäre, der unmittelbar darunter zu leiden hätte.

An zweiter Stelle ist die noch recht wenig bekannte Eigenart der wissenschaftlichen Energie zu berücksichtigen. Die Wissenschaft ist die Fähigkeit zu methodisch wirksamem Handeln, und zwar grundsätzlich bis ins Unendliche auf seiner eigenen Wirksamkeitslinie. In dem Augenblick, in dem sie beginnt, die Menschheitsentwicklung zu beseelen und anzuregen, hebt sie in ihr das Element auf, das den Menschen vor sich selbst schützt und das gestern noch von der Gesamtheit der natürlichen Begrenzungen der vorwissenschaftlichen Technik gebildet wurde. Wenn dieses Schutzelement einmal verschwunden ist, kann es geschehen, daß der Mensch sein Handeln in unkluger Weise auf Wegen hält oder unbesonnenerweise auf Wege lenkt, die für ihn durch die Wissenschaft verhängnisvoll werden, es aber keinesfalls geworden wären, wenn die verfügbaren Mittel die gleichen geblieben wären wie in der Zeit vor dem Aufkommen der Wissenschaft.

Gewiß, es soll keineswegs a priori gesagt sein, daß dies nun auch geschieht. Es ist noch bedeutend weniger verhängnisvoll, daß die Wissenschaft in den Händen des Menschen das menschliche Werden aufs Spiel setzt. Doch das ist gewiß: Die Wissenschaft verlangt von seiten des Menschen eine kollektive Tugend, deren sie gestern noch nicht bedurfte und deren Aneignung sich als keineswegs leicht ankündigt.

III. DIE WISSENSCHAFTLICHEN ERRUNGENSCHAFTEN AUF DEN GEBIETEN DER BIOLOGIE UND DES MENSCHEN

Die Bereiche der Biologie und der Wissenschaften vom Menschen werden in den kommenden Jahren manchen Anlaß geben, an eine Steigerung der kollektiven Vorsicht und Klugheit zu appellieren. Denn im gegenwärtigen Augenblick ist die Wissenschaft, die bereits über nicht zu unterschätzende Kenntnisse verfügt, in der Lage, entscheidende Schritte voran im Bereich des Wissens und vermutlich auch in ihrem Gefolge im Bereich des praktischen Handelns zu tun. Hier aber würden Mißgriffe den Menschen in seiner innersten Substanz treffen: ihn physisch schwächen, ihn psychisch entstellen und ihn kulturell und ethisch verfälschen.

Der Fortschritt der Wissenschaften vom Leben

Vergegenwärtigen wir uns in einem kurzen Überblick das Erreichte. Seit etwa zwei Jahrhunderten

sind die Wissenschaften vom Leben mit jener grundlegenden Erforschung der Tatsachen beschäftigt, die dem Menschen auf der einen Seite die Entwicklung einer wirksamen Medizin, Chirurgie und Hygiene ermöglicht haben und auf der anderen Seite eine zunehmende Meisterschaft in der Zähmung und Züchtung der animalischen und vegetativen Welt schenkten, die vor allem der Nahrungsproduktion zugute kam. Die ersten Folgen dieser Errungenschaften sind der Fortschritt der landwirtschaftlichen Methoden, aber in noch höherem Maße die gegenwärtige demographische Expansion. Die Wissenschaften vom Menschen haben die psycho-physiologischen Kenntnisse vom geistigen Leben – vor allem von seiner Gestaltung im Kindesalter, von der sozialen Motivbildung und ihren pathologischen Formen – beträchtlich erweitert und verfeinert. Sie haben außerdem brauchbare mathematische Formeln entwickelt, mit denen sich die kollektiven Verhaltens- und Handlungsweisen erfassen lassen – zunächst im wirtschaftlichen Bereich, wo sich heute bereits eine bemerkenswerte Fähigkeit zur Kontrolle der Vorgänge abzuzeichnen beginnt.

Das Ergebnis alles dessen ist ein dreifaches, zumindest im Raume fortgeschrittener Zivilisation: Ein unbestreitbar höheres biologisches Wohlergehen – Nahrung, Gesundheit, usw... ist erreicht. Die Regelhaftigkeit der Lebens- und Verhaltensformen, welche die Gesellschaft dem Einzelnen im Interesse eines reibungslosen Funktionierens des größeren Ganzen auferlegt, ist spürbar expliziter geworden. Und schließlich sind zahlreiche kulturelle Mittel und Möglichkeiten – bis hin zum Niveau der breiten Masse – verbreitet und kollektiv verfügbar gemacht worden, selbst wenn das Fehlen genügender Freizeit und der notwendigen Bildung nicht allen gestattet, daraus in vollem Umfang den wünschenswerten Nutzen zu ziehen.

Nun aber scheint es, als gelänge den biologischen Wissenschaften die Enträtselung der wesentlichsten Gegebenheiten und Bedingungen für die Bildung des Lebens, ausgehend von elementarem irdischem Baustoff. Es ist keineswegs unmöglich, daß binnem kurzem die biologischen Laboratorien im Besitz sämtlicher natürlicher Kettenglieder sind, deren Integration in die Realität des lebenden Organismus mündet. Dann kann an die gezielte, elementare Herstellung lebender Formen, erwünschter Varianten und erprobter Entwicklungsreihen gedacht werden... Parallel damit können die Mittel zur Einwirkung auf die bereits vorhandenen Organismen, einschließlich des menschlichen, von Grund auf erneuert werden. Was seit einigen Jahren durch die Möglichkeit, auf chemischem Wege die natürlichen Vorgänge der weiblichen Ovulation zu kontrollieren, erreicht worden ist, gibt nur eine erste und vielleicht recht schwache Vorstellung von dem, was in Zukunft möglich werden kann.

Der Fortschritt der Wissenschaften von der seelischen Struktur

Die Wissenschaften von der seelischen Struktur und vom Sein und Wesen des Menschen haben ebenfalls aufsehenerregende Fortschritte aufzuweisen. Die Erforschung der Grundbedingungen des geistigen Lebens – sowohl der physisch-chemischen als auch der neuralen und zerebralen – wird Tag für Tag weiter vorangetrieben. Die Kenntnisse der Pharmakologie, Neurologie und Psychologie werden immer umfassender und ihre praktischen Fähigkeiten, wenn auch vorerst noch in begrenztem Umfang, immer größer. Hand in Hand damit beginnen im Schoße der modernen Gesellschaften, die im guten wie im schlechten Sinne nicht mehr dieselben sittlichen Forderungen vertreten wie gestern, gewisse kollektive Hemmungen zu fallen oder vielmehr sich umzuformen; nennen wir als repräsentatives Beispiel nur die Milderung der Strafhärte und die Freigabe des erotischen Komplexes. Auf der anderen Seite hat der wissenschaftliche und soziale Zugriff auf den Faktor Mensch, aus statistischer Perspektive betrachtet, ein ganzes Instrumentarium neuer Hilfsmittel gefunden, angefangen bei den großen Rechenmaschinen bis zu den Massenmedien des Films, des Rundfunks, des Fernsehens... usw. Nichts von all dem kündet bislang die letztlich entscheidenden Begriffswandlungen an, die, wenn sie eines Tages eintreten sollten, vermutlich unserem gegenwärtigen Verständnis bedeutend weiter voraus sind als die große Wandlung der Biologie, welche die künstliche Synthese lebender Materie bringen würde.

Mögen sie nah oder fern liegen, diese Errungenschaften zeigen in dem, was an ihnen letztlich entscheidend ist oder sein wird, den einen charakteristischen Zug: Sie geben dem Menschen die Möglichkeit, in wissenschaftlich gelenkter Weise unmittelbar auf sich selbst einzuwirken. Der Mensch kann seinen Körper, die natürlichen Gleichgewichtsverhältnisse seiner Gesundheit und seiner Krankheiten, die Bedingungen seiner Fortpflan-

zung verändern. Vielleicht wird er bald sogar auf seine ontogenetische Entwicklung Einfluß nehmen können. Der Mensch kann auf seine psychische Struktur Einfluß nehmen – sowohl durch Einnahme verschiedener Substanzen, deren Liste immer länger wird, als auch durch die gelenkte Schaffung einer Vielzahl von Bedingungen und Gegebenheiten, durch individuelle Dressur oder Erziehung mit kollektiven Instruktionen oder Faszinationen. Die wissenschaftliche Lenkung des sozialen Lebens, die inzwischen unerläßlich geworden ist, hat sehr tiefgehende geistige und kulturelle Wandlungen zur Folge. Mit anderen Worten: Der heutige Mensch unterliegt einer sich in zahlreichen Formen vollziehenden Behandlung und Bearbeitung seiner selbst durch sich selbst; einer Behandlung und Bearbeitung, hinter der die unermüdliche Absicht steht, ihre Wirksamkeit mit wissenschaftlichen Mitteln zu steigern; eine Behandlung und Bearbeitung, in der im Gefolge individueller Initiativen oder kollektiver Beeinflussungen sehr wohl Bestes wie Schlimmstes enthalten sein kann.

Optimismus oder Pessimismus?

Unter diesen Umständen kann man sich sehr wohl eine Menschheit vorstellen, die durch die Art und Weise, in der sie sich unter der Leitung der Wissenschaft umwandelt, besser wird, wie es im allgemeinen der wissenschaftsgläubige Optimismus des 19. Jahrhunderts, der Erbe der Philosophie der Aufklärung, tat – aber auch eine Menschheit, die in dem Willen, wahllos alle Möglichkeiten der Wissenschaft einzusetzen, in die Falle einer radikalen Selbstverfälschung fiele. Diese Idee beherrscht eine Anzahl moderner Zukunftsromane, zum Beispiel A. Huxleys Brave new world.

Der Gedanke, daß ein solcher Ausgang im Bereich des Möglichen liegt, ist heute von einigem Nutzen sowohl für den Christen als auch für den Philosophen. Er ergänzt in sehr gelegener Form die schmeichelhafte Liste der Möglichkeiten der Wissenschaft durch dunklere Bilder. So erneuert sich zu unserem Gebrauch und Nutzen die alte platonische Methode der beiden einander entgegengesetzten Modelle zur Existenzbewältigung, von denen das eine glückhaft ist, das andere mit äußerstem Unheil behaftet. Doch nichts wäre falscher, als wollte man voll panischen Schreckens auf solche Bilder des Menschheitsversagens starren, indem man seine Aufmerksamkeit nur auf die als ungünstig angesehenen Symptome richtet und sich in seinem Handeln durch die falsche Überzeugung lähmen läßt, alles befinde sich unwiderruflich auf dem Weg zum Schlechten. Halten wir dieser Form pessimistischer Dramatisierung zu allererst dieses eine entgegen: daß der Mensch in dem Augenblick, in dem es ihm unmöglich wird, an den Gewohnheiten der Vergangenheit festzuhalten, deshalb noch keineswegs zu wissen braucht, was sein Menschsein bedeuten kann und soll. Die einzige Möglichkeit besteht in jeder Epoche darin, daß man herauszufinden sucht, was es sein könnte, in der Bereitschaft, die in dieser oder jener Richtung unternommenen Versuche in dem Augenblick abzubrechen, in dem es klar wird, daß sie zu nichts Gutem führen noch führen können. Das gilt jetzt und in Zukunft für die Anwendung der neuen Erkenntnisse, welche die Wissenschaften vom Leben und vom Menschen uns bringen werden.

Zweifellos ist der Weg in die Zukunft seiner menschlichen Modalität nach eine im Hinblick auf konkrete Ziele fortgesetzte Handlung, in deren Schoß sich Gut und Böse unaufhörlich mischen und sich in Wechselfolgen von Kausalzusammenhängen gruppieren und verbinden, die dazu führen, daß die Ergebnisse des Handelns nicht selten in recht paradoxer Weise den intendierten Zielen widersprechen. Selbst die mit gutem Willen und in guter Absicht unternommene Bemühung führt dann oft zu diesen oder jenen unglücklichen Auswirkungen; und ein schlechtes Handeln bringt oft diese oder jene günstige Folge hervor. Wenn sich ein solcher, ständig wiederholter Vorgang in historischen Dimensionen abspielt, kann daraus für den Menschen kein Glückszustand werden. Und doch gibt es einen solchen – fern von der mühseligen, drangvollen Geschichte des Menschen, welche die bleibende Grundsituation der irdischen Wirklichkeit ist, weit von jener verfluchten Geschichte, die der rastlose Pessimismus noch dramatisiert, selbst wenn viele von den Aspekten der menschlichen Dinge und Angelegenheiten uns ohne Schwierigkeit die Modelle dafür nahelegen.

Das Christentum einer nach ihrem Wesen suchenden Menschheit

Schließlich müssen wir – und das ist keineswegs die letzte Absicht, die unsere Bemühungen verfolgen – in diesem Zusammenhang den Christen seinem eigenen Glauben gegenüberstellen und ihn auffordern, tiefer in seine Lehre einzudringen. Im menschlichen Handeln liegt ein Übel, das ihn auf

diese oder jene Weise unerbittlich in seinem tiefsten Menschsein verletzt, wenn die Werke der Menschen auf ihre Urheber zurückfallen – dann versteht der Mensch sich noch mehr als Objekt seines eigenen Handelns. Ja, diese Verletzung des Menschenwesens droht in dem Augenblick noch tiefer und verderblicher zu werden, in dem das Handeln des Menschen über die Hilfen und Möglichkeiten dessen verfügt, was wir Wissenschaft nennen. Und doch ist dieses Übel, diese ständige Verletzung, die es bewirkt, im Prinzip von Jesus Christus und allem, was sich im Schoße der Menschenwelt mit ihm solidarisch macht, beschworen.

Daraus erwächst die eigentliche Rolle des Christen: die Rolle, Salz der Erde zu sein und nicht schal zu werden – die Aufgabe, für jede Generation zu erfüllen, was noch am Erlöserhandeln Christi zu erfüllen bleibt. Dennoch darf man nicht überrascht sein, wenn der Erfolg des christlichen Beginnens im Schoße unserer Geschichte immer nur partiell und recht unvollständig bleibt. Die greifbare Verwirklichung des christlichen Erfolges geschieht selbst nur für eine Zeit. Danach muß sie sich auflösen und zerstreuen, wie dies etwa bei dem der Fall war, was wir als den humanistischen Erfolg des Christentums betrachten. – Doch darüber hinaus läuft durch die Jahrtausende hin neben dem ständigen Loskauf des Menschen ständig das einher, was Paulus «das Geheimnis der Bosheit» nennt, und reift immer neu heran. Der historische Weg des Menschen geht in vollkommen widersprüchlicher Weise in Richtung auf die in immerwährendem Glück vollendete, ewige Menschheit und auf ihre absolute Negation. So gesehen ist die gesamte Menschheit heute wie gestern der Gefahr ausgesetzt, gegen ihr eigentliches, wesenhaftes Menschsein zu verstoßen, das sich in seiner höchsten Form im Wagnis der Freiheit darstellt, im Wagnis des menschlichen Wollens, das in die Lage versetzt ist, die Gnade anzunehmen oder zurückzuweisen, zu einer Welt der Söhne Gottes seine Zustimmung zu geben, oder ohne Gott, ja gegen ihn irgendein anderes Menschsein zu suchen und eine Welt, die dann dessen Widerspiegelung ist.

[1] Konstitution Gaudium et spes, Kap. V, Nr. 80.
[2] Ebd. Nr. 81.
[3] Ebd. Nr. 82.
[4] Beim gegenwärtigen Stand der Dinge ist eine Möglichkeit als absolut phantastisch auszuschließen: daß der Mensch in der Lage sein könnte, das gesamte Menschengeschlecht restlos von der Erde zu vertilgen. Selbst beim Einsatz aller gegenwärtig verfügbaren nuklearen Sprengstoffe dürfte dies ausgeschlossen sein.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DOMINIQUE DUBARLE

Geboren am 23. September 1907 in Biviers (Frankreich), Dominikaner, 1931 zum Priester geweiht. Er ist Doktor der Philosophie und Theologie (1933) und seit 1944 Philosophieprofessor am Institut Catholique von Paris. Er veröffentlichte 1964: Pour un dialogue avec le marxisme.

Jacques Ellul

Über die technische Revolution und ihre Konsequenzen für das sittliche und politische Handeln

1. Was heißt technische Revolution?

Schon in dem Titel der hier vorgelegten Überlegungen über die technische Revolution und ihre Konsequenzen für das sittliche und politische Handeln begegnen wir einer terminologischen Schwierigkeit: dem Begriff Revolution. In Büchern und Diskussionen über das Problem der Technik und der technischen Welt begegnen wir heute immer wieder diesem Begriff. Er bezeichnet in diesem Zusammenhang sehr verschiedene Phänomene und enthält sehr verschiedene Elemente: z. B. die Beschleunigung der Entwicklung technischer Mittel und Möglichkeiten, oder die Unbestimmtheit einer Situation, die sowohl zur Auflösung als auch zur Neuschaffung von Strukturen führen kann, oder auch die Veränderung sozialer und politischer Strukturen.

Nun können diese verschiedenen Elemente zwar Merkmale einer Revolution sein, aber sie sind nicht selbst schon Revolution; denn es sind Phänomene, die objektiv entstehen und nicht von einer gewissen Leidenschaft des Menschen für die Freiheit oder die Gerechtigkeit gewollt, beschlossen oder hervorgerufen worden sind. Es sind Phänomene, die rational miteinander verkettet und daher in gewissem Maße vorhersehbar sind und die nicht ein Eindringen des Irrationalen in die Geschichte beinhalten. Dies aber bezeichnet man gewöhnlich mit dem Begriff Revolution.

Ich glaube ferner, daß es hinsichtlich des Phänomens der Technik weder das gibt, was die Marxisten eine objektive revolutionäre Situation nennen, noch das, was die Liberalen eine Revolution nennen. Wir haben hier also einen Begriff vor uns, der viel zu sehr mit Leidenschaften oder Vorstellungen belastet ist, um in einer Überlegung verwandt werden zu können, die den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt. Ich glaube, daß man heute höchstens von einer beschleunigten Evolution der Technik sprechen kann.

II. Die Möglichkeiten des technischen Fortschritts

Man kann zunächst sagen, daß die Möglichkeiten des technischen Fortschritts unbegrenzt sind. Der Mensch kann praktisch alles machen mit Hilfe der Technik. Alles, was man sich vorstellen kann, wird gemacht werden, die Technik kennt keine Grenzen, es gibt keinen vorhersehbaren Einhalt. Die Technik kann ihrem Wesen nach in ihrer Entwicklung nicht angehalten werden. Nur äußere Faktoren können sie anhalten, z. B. wirtschaftliche Faktoren, die Unmöglichkeit, die Mittel zur Verwirklichung dessen, was die Technik machen könnte, zu beschaffen, ebenfalls Hindernisse der Entwicklung, die z. B. von einer langsameren wissenschaftlichen Grundlagenforschung herrühren können. Da dieses technische Wachstum dem Bereich des Rationalen angehört, ist es im ganzen für den Techniker vorhersehbar. Was im Jahre 2000 oder 2100 möglich oder getan sein wird, kann man um so mehr wissen und berechnen (und hier sind wir an einem wichtigen Merkmal der technischen Entwicklung angelangt), als das Wachstum der Technik sich nach einem kausalen und nicht finalen Prozeß vollzieht. D. h. daß sie sich durch das Zusammenwirken von Elementen, die bereits vorher bekannt sind, fortentwickelt und nicht, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Der Wissenschaftler oder Techniker treibt seine wissenschaftliche Technik durch die Elemente voran, die er in der Hand hat, die er kennt, und nicht auf Grund einer Vorstellung, die er von der Zukunft hat. Nun ist eine Vorhersage über ein Ziel immer unsicher, während eine Vorhersage über ein Zusammenwirken wirklicher, konkreter Gegeben-

heiten sehr viel sicherer ist, und wir kennen daher eine große Zahl von Berichten von Wissenschaftlern, die uns die wahrscheinliche Entwicklung der Technik in den nächsten zwanzig, dreißig oder fünfzig Jahren beschreiben.[1]

Im Gegensatz dazu ist es äußerst schwierig, Voraussagen über die Auswirkungen des Wachstums der Technik auf die Politik, auf die Gesellschaft, auf Menschen selbst und in einem geringeren Maße im wirtschaftlichen Bereich zu machen. Dieses technische Wachstum stellt alles in Frage. Es verändert all die traditionellen Verhältnisse: alles hängt jetzt von dieser Technik ab, die Entwicklung in allen Bereichen vollzieht sich in der Abhängigkeit des technischen Fortschritts, alle anderen Motive nehmen zweitrangige Bedeutung an. Die Schwierigkeit der Voraussage in diesem zweiten Bereich, d.h. den Auswirkungen der Technik auf politischem, wirtschaftlichem und soziologischem Gebiet, hat meiner Ansicht nach zwei Gründe. Der erste ist, daß wir zwei Arten von Voraussagen haben, nämlich die Voraussage über die Entwicklung der Technik selbst und die Voraussage über ihre Auswirkungen. Da die Entwicklung der Technik sich kausal vollzieht, geschieht die Voraussage durch Anhäufungen und Verbindung von Gegebenheiten, von denen jede einzelne kurzfristig und daher verhältnismäßig leicht zu fassen ist. Im Gegensatz dazu spielen im politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich eine Reihe von Werturteilen, Wünschen, Plänen und Vorbildern eine Rolle. Diese Entwicklung geschieht daher niemals durch eine einfache Auswirkung der Technik auf eine soziale oder politische Situation, sondern durch ein Zusammenspiel von Ideologien und Technik. Diese Entwicklung ist darum niemals das Ergebnis einer Anhäufung kurzfristiger Fortschritte, sondern man kann im allgemeinen nur eine langfristige Entwicklung ins Auge fassen, und das macht die Voraussage äußerst schwierig, denn diese langfristige Voraussage ist nicht von derselben Art wie die kurzfristige Voraussage.

Die andere Schwierigkeit rührt von dem her, was man die Ambivalenz des technischen Fortschrittes nennen kann. Ich glaube nicht, daß der technische Fortschritt ausschließlich positiv ist, und ich glaube auch nicht, daß er ausschließlich negativ ist. Er ist unbedingt ambivalent, nicht daß er nach unserem Ermessen, unserem Gutdünken, zum Guten oder Bösen gewendet werden könnte, sondern er trägt in sich selbst eine Reihe von guten und bösen Elementen. Ich könnte ihn sehr schnell dahingehend analysieren, daß jeder technische Fortschritt eine gewisse Anzahl von Problemen, denen wir begegnen, löst, aber zur selben Zeit andere Probleme gewöhnlich anderer Art hervorruft, die aber sicher nicht weniger schwierig zu lösen sind als die vorhergegangenen. Ich könnte gleicherweise sagen, daß aller technische Fortschritt Wirkungen zur Folge hat, die völlig unvorhersehbar und unbeabsichtigt sind und uns nach einer gewissen Zeit vor überraschende Fragen stellen.

Welche ist nun die Situation des Christen angesichts dieses Problems der Möglichkeiten des technischen Fortschritts? Es gibt ganz sicher ein Element des technischen Fortschritts, auf das die Christen absolut keinen Einfluß haben, und zwar die Technik selbst. Eine Weiterbildung liegt in ihrem Wesen begründet, da gibt es kein Für oder Wider. Beides wären kindische Haltungen. Und wir haben uns sicher davor zu hüten, unser unwesentliches moralisches Werturteil zu diesem technischen Wachstum abzugeben. Wir können weder sagen «das ist gut» noch «das ist sehr schlecht». Das hat keinerlei Sinn, wie es ebenso keinen Sinn hat, von einem Fluß, der fließt, zu sagen, es sei gut oder es sei schlecht. Wir haben lediglich eine tatsächliche Situation festzustellen: die Technik entwickelt sich weiter, und es ist unmöglich, dieses Wachstum zu lenken, anzuhalten oder zu verändern. Die erste Frage, die man sich stellen muß, lautet daher, wie der Mensch in dieser für ihn neuen technischen Umwelt leben soll, die wirklich eine neue Umwelt des Menschen ist. Wir müssen diese Frage unterteilen. Welche wahrscheinliche soziale, politische, wirtschaftliche Umformung kann man auf Grund der Technik zunächst voraussagen? Und das zweite Element der Frage: Welche dieser Umwandlungen können beeinflußt werden? Ich muß Sie enttäuschen, ich werde keine Antwort auf diese Fragen geben, denn ich glaube, daß man gerade nur Richtlinien und Bedingungen aufstellen kann, um zu versuchen, sie zu beantworten.

III. Voraussehbare und wünschbare wirtschaftliche, soziale und politische Umformungen der menschlichen Lebenswelt

Wir haben uns nun mit der ersten Frage zu beschäftigen: Was ist voraussehbar? Wir sind immer in der Versuchung, langfristig planen zu wollen. Das bedeutet, daß wir beispielsweise versucht sind zu sagen: Wenn die Automation ihren höchsten Entwicklungsstand erreicht hat, dann werden wir

Güter im Überfluß besitzen, dann werden wir nicht mehr arbeiten etc. Ich bin der Auffassung, daß wir uns vor derartigen Spekulationen hüten müssen. Eine langfristige Perspektive beschränkt sich hier auf den Entwurf einer Ideologie. Es scheint mir, daß überhaupt keine wirklich wissenschaftlichen Voraussagen darüber angestellt werden können, was einmal geschehen wird, wenn die Automation voll entfaltet ist. Wir können einfach nicht vorausberechnen, welche Veränderungen dann eintreten werden. Dementgegen habe ich den Eindruck, daß wir vor zwei wesentlichen und nützlichen Arbeitsthemen stehen. Eines davon ist das der kurzfristigen Voraussage, denn die kurzfristige Voraussage geht uns als Christen unmittelbar an und drückt sich in der wichtigen Frage aus: Wie wird sich die Veränderung gestalten? Wie wird sich der Übergang von einer nicht technischen Gesellschaft zu einer technischen Gesellschaft vollziehen? In welcher Weise wird sich der Übergang einer Gesellschaft, in der die Automation noch nicht umfassend eingesetzt ist, zu einer Gesellschaft, die sich der Automation in vollem Umfang bedient, vollziehen?

Das geht, wie mir scheint, die Christen an, denn hier handelt es sich nicht um eine Ideologie und um die Vorbereitung auf die Ereignisse in der fernen Zukunft, es handelt sich um die Situation des heutigen Menschen, es handelt sich darum, sich zu fragen, welchen Schwierigkeiten der Mensch begegnen wird. Und tatsächlich schafft die Automation in unmittelbarer Zukunft eine ganze Reihe von Schwierigkeiten. Offensichtlich bestehen geringe Zweifel über das verheerende Ausmaß der von der Automation hervorgerufenen Arbeitslosigkeit, offensichtlich läuft die Automation Gefahr, unter den Sektoren der Wirtschaft Verschiebungen zu verursachen, denn nicht alle können in gleicher Weise automatisiert werden. Offensichtlich tauchen in der neuen Gruppe der von der Automation aufgenommenen Arbeiter eine ganze Reihe von Schwierigkeiten psychologischer Art auf (darin sind sich viele Psycho-Soziologen einig). Offensichtlich ergeben sich große Schwierigkeiten bei der Berechnung der Löhne in bezug auf eine halbautomatisierte Wirtschaft. Das sind hier nur einige schwerwiegende Probleme. Man kann zwar sagen, das seien nur Einzelfälle. Wenn es aber fünf Millionen Arbeitslose in den Vereinigten Staaten gibt, dann sind das immerhin viele Einzelfälle. Und diese Probleme sind zu lösen, nicht aber die Frage, wie das Leben im Jahre 2000 in einer voll automatisierten Gesellschaft aussehen wird.

Als zweites Thema scheint mir das folgende bedenkenswert. Wenn man sich an die Bewertung einer kurzfristigen Voraussage macht, wie ich es gerade getan habe und wie sie mir nützlich erscheint, dann geht es andererseits auch darum, auch das «Wünschenswerte» einer langfristigen Voraussage zu bedenken. Nicht das «Vorhersehbare» ist das «Wünschenswerte», denn das Wünschenswerte steht im Gegensatz zum Vorhersehbaren, das heißt wenn wir etwas «Wünschenswertes» haben, wenn wir eine ferne, wünschenswerte Zukunft vor uns sehen, dann deshalb, weil diese Zukunft in Wirklichkeit unvorhersehbar ist. Ich glaube, daß den Christen bei dem Versuch, das Wünschenswerte zu formulieren, das Bild dessen, was sein könnte oder sein kann, zu umreißen, eine wesentliche Funktion zukommt, und es scheint mir, es gibt nichts Enttäuschenderes, als zu sehen, wie die Christen alle Vorstellungen über ihre Gesellschaft hinnehmen, ohne selbst irgend etwas Spezifisches dazu beizusteuern. Wenn wir uns als Christen darauf beschränken, als langfristiges Ideal die Demokratie oder die Überflußgesellschaft oder auch nationale Unabhängigkeit zu nennen, dann brauchen wir gar nicht erst den Mund aufzutun, denn das sagt schließlich jeder. Mir erscheint es wichtiger, zur Kritik an diesem Wünschenswerten in bezug auf die vorhersehbare Technik in der nahen Zukunft überzugehen. Wenn wir uns Wunschvorstellungen gebildet haben, dann müssen wir sie kritisch prüfen, um zu erkennen, ob sie nicht ganz einfach utopisch, ob sie nicht völlig absurd sind, ob sie nicht ein Ziel darstellen, nach dem zu streben uns die kurzfristige Voraussage der Technik verwehrt. Ich sage nicht, dem die Technik zustrebt. Nehmen Sie das Beispiel der Demokratie. Ich bin der Meinung, daß es überaus wichtig ist, sich zu fragen, ob nicht eine komplette Technik die Ausübung der Demokratie in viel stärkerem Maße erschwert, und daß das jedenfalls eine vollständige Verwandlung der Strukturen und der Formen einschlösse, die man im allgemeinen als Demokratie bezeichnet. Mit anderen Worten: Es erscheint mir wichtig, zu einer solchen Kritik überzugehen, und hier können die Christen mit dem Konzept, das wir uns langfristig vornehmen können und das wir entsprechend unseren kurzfristigen technischen Voraussagen überprüfen können, eine entscheidende Rolle in der Gesellschaft spielen. Dann wagen wir, eine revolutionäre Dimension in den Entwicklungsprozeß unserer heutigen Gesellschaft zu tragen.

Ich denke, daß sich das, was ich soeben dargelegt

habe, angesichts der von der technischen Gesellschaft aufgeworfenen Probleme darin zusammenfassen läßt, daß im großen gesehen ein langfristiges Konzept notwendig ist, daß man darangehen muß, die kurzfristige technische Entwicklung zu errechnen und daß versucht werden muß zu analysieren, wie man von dieser kurzfristigen Voraussage zu einem langfristigen Konzept übergehen kann. Ich bin mir völlig im klaren darüber, daß Sie nun denken, das alles sei doch reichlich abstrakt, und die Franzosen litten noch immer unter dem Hang zur Haarspalterei. Ich bin hingegen der Ansicht, daß es in der Situation, in der wir uns jetzt befinden, in erster Linie notwendig ist, die Zusammenhänge exakt zu verstehen und zu erkennen, denn Unwissenheit scheint mir heute unannehmbar. Unannehmbar deshalb, weil wir einmal vor Phänomenen stehen, die im allgemeinen verständlich sind und immer verständlicher werden, weil wir gleichermaßen erleben, daß das Bewußtsein wächst. Gegenwärtig sind wir gezwungen, Bewußtsein und Willen anzupassen. Solange der Mensch in einer natürlichen Welt, in einer traditionellen Gesellschaft gelebt hat, paßte er sich mehr oder weniger spontan, instinktiv an. Der Mensch war selbst ein Bestandteil der Natur, wenn auch mit einer gewissen Distanz zu dieser Natur, einer gewissen Unterscheidung von ihr, und die Tatsache, daß er nicht vollständig integriert war, führte ihn dazu, Mensch zu werden. In unserer Zeit, einer technischen Welt, gibt es keinen Instinkt, keine Spontaneität mehr, die helfen könnte, in einer solchen Welt zu leben. Heute erleben wir keine spontanen Anpassungen mehr, sondern wir sind auf der Stufe der willensmäßigen, bewußten und organisierten Anpassung. Und während wir uns dieser Verpflichtung gegenüber sehen, gewinnen wir immer mehr Mittel für eine solche Anpassung. Notwendigkeit und Möglichkeit stehen also in einem gewissen Einklang miteinander. Angesichts der von der Technik geschaffenen Situation muß das Bewußtsein wachsen, und es kann auch wachsen. Das soll allerdings nicht heißen, daß der Durchschnittsmensch, und wahrscheinlich auch wir selbst, gespürt hätte, daß sein Bewußtsein zunimmt; es trifft aber zu, daß sich die Gruppen und Gesellschaften, in denen wir leben, ihrer selbst viel stärker bewußt geworden sind. Ich möchte sagen, die Gesellschaft ist denkfreudiger geworden, sie reflektiert über sich selbst; die Klassen, Gruppen wie auch die einzelnen sind sich auch ihrer Situation, ihrer Bedingungen, ihrer Wünsche und Forderungen bewußter geworden. Diese Bewußtseinszunahme besagt jedoch nicht zwangsläufig etwas für die realen Bedingungen unserer Situation. Wir können mit einem schlechten Gewissen leben, wir können die Welt und die technische Gesellschaft, in die wir hineingestellt worden sind, durch eine ganze Reihe von falschen Interpretationen betrachten. Folglich bleibt die Erkenntnis der Wirklichkeit weiterhin die erste Aufgabe, und ohne sie ist nichts zu erreichen. Daher müssen wir versuchen, jede Situation unseres Lebens und der technischen Gesellschaft mit einem Höchstmaß an Realismus zu beurteilen. Ich denke, der Realismus ist eines der Kennzeichen christlichen Denkens.

Darüber hinaus schließt das Wachsen des Bewußtseins nicht zwangsläufig ein Mehr an Leichtigkeit und Fähigkeit, in dieser technischen Gesellschaft zu leben, ein. Man erlebt zwar ständig den wohlbekannten Mangel an Anpassung, aber das Wachsen des Bewußtseins setzt eben zwei Elemente voraus: erstens einen Willen. In der Situation einer technischen Gesellschaft bedarf es des entschlossenen Willens zu überdauern und voranzukommen, was viel schwieriger ist als die Aufgabe des Instinkts, denn wir werden in die Lage versetzt, überall eine gewisse Willenshaltung einzunehmen.

Und nun das zweite Element: Jedes Phänomen im Bereich des Instinkts ist nunmehr in gewissem Maße zu einem moralischen, zu einem ethischen Phänomen geworden. In der technischen Welt hat die offensichtliche Möglichkeit der Entscheidung und die Notwendigkeit des Bewußtseins dazu geführt, daß es für jede Frage eine offensichtliche ethische Alternative gibt. Und auf diesen beiden Ebenen, der des Willens und der der ethischen Entscheidung, haben die Christen augenscheinlich eine ursprüngliche Funktion, allerdings nur unter der Bedingung, daß sie nicht einfach nur die Standpunkte der Gesellschaft einnehmen, in der sie leben.

IV. Schwierigkeiten und Aufgaben

In diesem Stadium unserer Untersuchung stoßen wir auf gewisse Schwierigkeiten intellektueller und ideologischer Art. Ich werde ganz kurz einige von diesen Schwierigkeiten umreißen. Zunächst haben wir die Neigung, alle Vorstellungen und alle Elemente der traditionellen Ethik, alles, was aus der Vergangenheit zu uns gelangt, wenn Sie so wollen, zu verwerfen. Es ist sehr häufig behauptet worden, daß das, was uns daran hindert, positiv mit dem technischen Fortschritt unserer Zeit zu leben, unsere Beziehung zur Vergangenheit sei. Es entsteht

ein gewisses Streben danach, alles das zu beseitigen, was dieser Vergangenheit angehört. Ich halte diese Haltung für äußerst gefährlich, denn angesichts des schwierigen Experiments, das dem Menschen heute zu leben aufgetragen ist, und angesichts der unermeßlichen Zahl von Informationen, die die technische Gesellschaft ihm übermittelt, dürfte das Bemühen, die intellektuellen, ideologischen und ethischen Maßstäbe des Menschen aufzuheben oder aufzuheben zu versuchen, in einer ernst zu nehmenden Störung der Persönlichkeit dieses Menschen enden, wenn man ihm nicht gleichzeitig ein neues Denksystem, eine neue Ideologie, eine neue Ethik gibt, die ihm gestattet, zu überleben und die Gesamtheit der Informationen, die er erhält, zu ordnen. Jeder braucht ganz einfach zum Leben genügend allgemeine Vorstellungen, um alle Informationen sammeln und ordnen zu können. Er braucht allgemeine, der Wirklichkeit angemessene Vorstellungen, die sich indessen noch *genügend von der Wirklichkeit unterscheiden, um die Distanz des Menschen von der technischen Wirklichkeit zu gewährleisten, indem sie die Distanz, die zwischen dem Menschen und der natürlichen Wirklichkeit, in der er zuvor lebte, bestand, immer wieder neu schaffen.* Wir haben zuvor gesagt, daß der in der Natur lebende Mensch dieser Natur zugleich ähnlich und von ihr verschieden war. Er war angepaßt, und darum versuchte er, seine Umwelt zu verändern, um sie sich anzupassen. Sein intellektuelles Handwerkszeug gab ihm die Möglichkeit dazu. In unserer Zeit müssen wir in bezug auf die neue Umwelt des Menschen dieses Abenteuer haargenau reproduzieren. Dazu braucht der Mensch ein festes Denksystem (das ihm die Wissenschaft nicht liefert), das ihm gestattet, sich anzupassen und sich zugleich zu unterscheiden. An diesem Punkte scheint mir die Funktion der Kirche und des christlichen Denkens nicht in bloßer Anpassung an die Bewegung, sondern in der Darbietung von Anknüpfungspunkten von genügend abgesicherten allgemeinen Ideen und damit meine ich, wohlverstanden, nicht alte, überholte, reaktionäre oder ähnliche Ideen, für den modernen Menschen zu bestehen. Gerade an dieser Stelle muß die Kirche nachdenken.

Gerade auf diesem Gebiet erwächst die große Schwierigkeit, und zwar in sehr viel geringerem Maße aus der Verpflichtung, unsere Ideen und Begriffe als unsere Art der Interpretation der Tatsachen und Ereignisse zu ändern. Die traditionelle Menschheit, und dazu gehören immer noch die Christen, hat immer von der Aktion über die Beziehung zur Intention geurteilt. In Wirklichkeit ist diese Art der Beurteilung der Intention durch das Phänomen der Technik vollständig entwertet worden. Wir können uns nicht damit begnügen, irgendeinem Tun christliche Motive hinzuzufügen.

Wenn die Grundbestandteile der vorstehenden Analyse über das Wachsen des Bewußtseins – das Kennzeichen des Willens und das Problem des Verhältnisses von Kurzfristigkeit und Langfristigkeit – richtig sind, dann bedarf es nicht mehr der Beurteilung der Ereignisse und Handlungen nach ihrer Intention, sondern nach den voraussehbaren Konsequenzen, und man muß versuchen, die Gesamtheit der voraussehbaren Konsequenzen in den Grenzen, die ich eben angedeutet habe, auch so weit wie möglich vorauszusehen. Zwar können gewisse Konsequenzen gefährlich erscheinen, aber auch dann müssen sie ans Licht gebracht werden. Andere mögen uns ebenso neu wie unannehmbar erscheinen. Und andere wieder beschwören die höchste Unsicherheit unserer Zukunft herauf. Je gefährlicher und beunruhigender diese Konsequenzen jedoch erscheinen, desto mehr fordern sie auch heraus, und zwar in dem Sinne, in dem sie einen ernst zu nehmenden, realen, entschlossenen Appell an den Menschen richten, sie zu meistern. Je weiter sich das Feld des Unvorhergesehenen ausdehnt, desto mehr fordert es den Menschen auf, Anstrengungen zu seiner Verkleinerung zu unternehmen. Folglich sind der Umfang des Ungewissen und das Beunruhigende des Vorhersehbaren gerade die Voraussetzungen für den wahren Fortschritt, sofern er überhaupt möglich ist.

Mir scheint, das einzige, grundlegende Übel der heutigen Sozialethik ist, daß sie dem Menschen eine falsche Sicherheit gibt, indem sie behauptet, alles ginge gut, alles würde gut gehen, der technische Fortschritt wäre an sich schon ein Wert, und es gäbe eine Koinzidenz von technischem Fortschritt und ethischem und geistigem Fortschritt. Ich glaube, gerade diese Spannungslosigkeit tötet jede Möglichkeit des Menschen, die Situation in den Griff zu bekommen. Warum sollen sie über das, was zu tun ist, entscheiden, wenn es doch eine Koinzidenz der totalen und unerbittlichen Evolution der Technik und des Guten gibt? Wir müssen den Dingen nur ihren Lauf lassen, und alles wird gut. Ich glaube, den Menschen an seine Verantwortung zu mahnen, bedeutet gerade, die Situation in dem Zustand der Zweideutigkeit zu lassen, der nun einmal die Situation ist, in die die Technik uns stellt. Infolgedessen möchte ich auf keinen Fall sagen, die

Technik sei bedauerlich. Ich meine allerdings, daß die Technik an sich kein Fortschritt ist, sondern daß sie dem Menschen einen Fortschritt abfordert. All das stellt nur den Anfang eines Nachdenkens dar. Es scheint mir, daß die Christen nicht nur die Kraft, sondern auch die Pflicht haben, das Beispiel für ein solches Nachdenken zu geben, und zwar mit einer Gründlichkeit, einer Weisheit und einem Realismus, die nicht naturgegeben, sondern Gaben des Heiligen Geistes sind.

[1] z. B. 1. Bericht von 1965 der Rand Corporation; 2. Sowjetischer Bericht von Coutchev und Vassiliev über die Voraussage der technischen Entwicklung (1964).

JACQUES ELLUL

Geboren am 6. Januar 1912 in Bordeaux, Reformierte Kirche Frankreichs. Er studierte in Bordeaux und an der rechtswissenschaftlichen Fakultät in Paris, Lizentiat der Philosophie, Doktor (1936) und Agrégé (1943) der Rechtswissenschaften ist er Professor an der rechtswissenschaftlichen Fakultät und am Institut für politische Studien der Universität Bordeaux. Er ist Kommissionsmitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen und im Nationalrat der Reformierten Kirche Frankreichs. Er veröffentlichte 1966: Politique de Dieu, Politiques de l'homme und arbeitet an Esprit und Diogène mit.

Emmanuel Mesthene

Religiöse Werte im Zeitalter der Technik

Das Neue an unserem Zeitalter

Es ist wohl gut, zu Beginn meiner Darlegungen festzustellen, was an unserem Zeitalter neu ist.

Nicht neu ist die Tatsache selbst, daß hier etwas neu ist. An jedem Zeitalter gab es irgend etwas Neues, sonst könnten wir sie in der Geschichte ja nicht unterscheiden. Wir müssen untersuchen, was an unserem Zeitalter das spezifisch Neue ist, denn das Neue ist nicht weniger neu, nur weil das Alte auch einmal neu war.

Auch ist an sich die Vorrangstellung von Naturwissenschaft und Technik in unserem Zeitalter nicht einschneidend neu. Eine wahre Explosion industrieller Technik gab vor zwei Jahrhunderten einem ganzen Zeitalter seinen Namen, und es ist zweifelhaft, ob irgendeine wissenschaftliche Idee je wieder einen so durchdringenden und durchgängigen Eindruck auf die Welt hinterlassen wird, wie sie noch ein Jahrhundert davor die von Isaac Newton hatte.

Auch ist schließlich nicht sicher, daß die Geschwindigkeit, mit der unser Zeitalter sich verändert, das Neue an ihm ist. Unser lückenhaftes Material, z. B. für den begrenzten Bereich der Wirtschaft, sagt das Gegenteil. In den rund hundert Jahren, in denen sie verfolgt werden kann, ist die Wachstumskurve ausgeglichen und erlaubt die Behauptung explosiver Veränderungen oder unzusammenhängenden Ansteigens nicht. Im übrigen fehlt es uns an Eindeutigkeit der Konzeption, an Präzision rationaler Methoden und an notwendigen Daten, um irgendwelche verläßliche Feststellungen über die Geschwindigkeit sozialer Veränderungen im allgemeinen zu machen.

Ich würde deshalb alle Argumente für verdächtig halten, die angeblich zeigen, daß Neuheit das Neue bei uns wäre, oder daß größere wissenschaftliche und technische Einflüsse oder die Geschwindigkeit sozialer Veränderungen das Neue bei uns wären. Derartige Behauptungen stammen, wie ich meine, eher aus revolutionärem Eifer und dem Wunsch,

zu überreden, als aus erprobtem Wissen und dem Wunsch, zu belehren.

Und doch ist offensichtlich etwas neu, und die Konsequenzen daraus sind wichtig. Nach meiner Meinung unterscheidet sich unser Zeitalter in zwei wichtigen Beziehungen von allen früheren Zeitaltern: erstens verfügen wir, absolut gesehen, über ein ungeheures Ausmaß physischer Macht; und zweitens, und wichtiger, fangen wir an, in bewußter Realisierung dieser Tatsache zu denken und zu handeln. Wir sind deshalb das erste Zeitalter, das die Freiheit von der Tyrannei der physischen Natur anstreben kann, unter der die Menschen seit ihren Ursprüngen gelitten haben.

Die traditionelle Tyrannei der Materie

Das Bewußtsein physischer Unmöglichkeiten hat eine lange und bedrückende Geschichte. Man könnte theoretisch sagen, daß sie mit der Furcht des Menschen der Frühzeit vor der Roheit und Widerspenstigkeit der Natur begann. Erde, Luft, Feuer und Wasser – die ewigen, unveränderlichen Elemente der Physik des Altertums – machten ihre Forderungen an die Menschen geltend, ließen sie verkümmern, überdauerten sie, verhielten sich gefühllos, wenn nicht geradezu feindlich ihnen gegenüber. Die physische Welt war in den Angelegenheiten der Menschen von ungeheurer Bedeutung, und die Menschen waren ihr gegenüber machtlos. Das besang Homer, wenn er die Natur mit Göttern ausstattete; und die frühen Philosophen erkannten das an, wenn sie jedes der Naturelemente nacheinander – Wasser, Erde, Luft und Feuer – zu Grundprinzipien alles Seins machten.

Seitdem prallte ein Zeitalter nach dem anderen gegen die physische Notwendigkeit und die kalte Unerschütterlichkeit der Natur und versuchte mit ihr fertig zu werden. Es änderte sich nur die Ausdrucksweise. In den attischen Dramen beugte man sich der Natur als dem Schicksal. Bei Sokrates wurde sie als Unwissenheit begrifflich gefaßt, bei seinen Schülern als metaphysische Materie. Im vorchristlichen Zeitalter wurde sie als böse abgestempelt. Von der Kirche wurde sie als Teufel ausgetrieben, als Fleisch verurteilt, als unerlaubt verdammt. Sie wurde in der modernen Philosophie zum Prinzip der Unvernunft, bei John Locke in der Form der Substanz, bei Immanuel Kant als gestaltlose Vielfalt oder bei Henri Bergson als reine Dauer. Sie eroberte die Mystik als Nirwana, die Psyche als Es und die Franzosen der neueren Zeit als blindes Objekt des existentiellen Engagements.

Auf all diese verschiedenen Weisen sagten die Menschen aus, daß die physische Natur eine Struktur, beinahe einen eigenen Willen zu haben schien und sich den Plänen und Zwecken der Menschen nicht leicht ergab. Sie war ein rohes Vorhandensein, ein Rückstand, eine Art letzter, existentieller Stufe, die das Spiel des Denkens und Handelns erlaubte, aber auch begrenzte.

Die Konsequenzen dieser Widerspenstigkeit des Physischen für das Denken und die Geisteshaltung der Menschen können schwer zu hoch veranschlagt werden. Während des größten Teils ihrer Geschichte lernten sie, um einen bleibenden Bereich der Unmöglichkeit *herum*zuplanen und *herum*zuhandeln. Der Mensch konnte sich auf dem Meer fortbewegen mit Hilfe von Segeln, Rudern und Schwimmzügen; aber er konnte sich nicht *im* Meer fortbewegen. Er konnte die Erde zu Fuß, zu Pferde oder mit Hilfe des Rades durchqueren; aber er konnte nicht über sie fliegen. Legenden wie die von Dädalus oder Poseidon besangen in der Kunst, was die Menschen in der Wirklichkeit nicht anstreben konnten.

Das Denken war ähnlich umgrenzt. In der Existenz lagen Myriaden von Möglichkeiten, aber sie waren nicht grenzenlos, solange sie nicht eine Veränderung der physischen Struktur der Existenz selbst einschlossen. Grundsätzlich konnte der Mensch alles, ein für allemal, erkennen, was möglich war. Was sonst bezeichnet Plato mit seiner Idee des Guten als diese Möglichkeit der vollständigen Erkenntnis? Es war die Aufgabe des Denkens, innerhalb dieses festgelegten und ewigen Bereichs der Möglichkeiten zu unterscheiden, zu vergleichen und auszuwählen. Seine Auswahl ging über diesen Bereich nicht hinaus, ebensowenig wie die Auswahl des Schachspielers über das hinausgeht, was ihm das Brett und die Steine seines Spiels erlauben. Es gab ein Naturgesetz, so sagten die Menschen, dem alles menschliche Gesetz ewig unterworfen war und das die Strukturen und Gewohnheiten dessen, was denkbar war, festsetzte.

Das Versprechen der Technik

Gelegentlich gab es während all dieser Zeit eine Erfindung, die eine physische Veränderung mit sich brachte. Dadurch wurde etwas Neues ermöglicht, als ob man einen neuen Bauern dem Schachspiel hinzufügt. Das Ergebnis der Erfindung – der

Technik, wie wir heute sagen – sind neue physische Möglichkeiten. Das ist es, was ‚Erfindung' und ‚Technik' bedeuten. Jede Erfindung, vom Rad zur Rakete, schuf neue Möglichkeiten, die vorher nicht bestanden. Erfindungen gab es in der Vergangenheit wenige und selten, sie waren Ausnahmen, wunderbar. Sie bedeuteten eine unerwartete Abweichung von der Norm. Sie waren Überraschungen, denen sich die Gesellschaft nachträglich anpaßte. Zudem waren sie im allgemeinen vereinzelt genug, so daß sich die Anpassung langsam und unbewußt vollziehen konnte; ohne daß radikale Veränderungen der Weltanschauung oder der traditionellen Strukturen des Denkens und Handelns nötig waren. Die sogenannte industrielle Revolution war revolutionär gerade dadurch, daß sich ihr Haltungen, Werte und Gewohnheiten des Denkens und Handelns entgegenstellten, die gar nicht bereit waren, zu verstehen, anzunehmen, zu absorbieren und sich dadurch zu verändern.

Um es paradox zu sagen, wird die Technik heute in dem Maße weniger revolutionär, als wir die Kraft, die sie uns gibt, anerkennen und nach ihr streben. Erfindungen gibt es heute viele, häufig. Sie sind geplant und werden in wachsendem Maße als selbstverständlich hingenommen. Wir werden kein bißchen überrascht sein, wenn wir auf dem Mond landen. Wir wären im Gegenteil sehr überrascht, wenn wir das nicht täten. Wir fangen an, Erfindungen als vorsätzlichen Weg zu benutzen, um mit der Zukunft fertig zu werden, und sehen sie nicht nur als unkontrollierten Einbruch in die Gegenwart an. Wir warten nicht mehr, bis Erfindungen sich zufällig ergeben. Wir fördern und erzwingen sie, weil wir in ihnen einen Ausweg sehen aus den bisherigen unüberwindbaren Begrenzungen, die uns durch die physische Natur in der Vergangenheit auferlegt waren.

Der erste, der das physische Kräftepotential der naturwissenschaftlichen Erkenntnis voraussah, war im 16. Jahrhundert Francis Bacon. Wie ich angedeutet habe, sind wir die ersten, die genug dieser Macht tatsächlich zur Verfügung haben, um beinahe nach Gutdünken neue Möglichkeiten zu schaffen. Durch massive physische Veränderungen, die wir vorsätzlich herbeiführen, können wir buchstäblich von der Natur neue Alternativen erzwingen. Die uralte Tyrannei der Materie ist gebrochen, und wir sind uns dessen bewußt. Im 17. Jahrhundert entdeckten wir, daß die physische Natur ganz und gar nicht so war, wie Aristoteles gedacht und der Aquinate es gelehrt hatte. Heute kommen wir zu der weiteren Einsicht, daß die physische Welt nicht so sein muß, wie sie ist. Wir können sie ändern und so umformen, daß sie unseren Zwecken entspricht.

Die Technik ist, kurz gesagt, mündig geworden, nicht nur als technisches Vermögen, sondern als ein soziales Phänomen. Wir haben die Macht, neue Möglichkeiten zu schaffen und den Willen, das auch zu tun. Mit der Schaffung neuer Möglichkeiten geben wir uns eine größere Auswahl. Bei größerer Auswahl haben wir günstigere Chancen. Mit günstigeren Chancen haben wir größere Freiheit, und mit größerer Freiheit können wir menschlicher sein. Das ist, wie ich meine, das Neue an unserem Zeitalter. Wir erkennen, daß die Kühnheit unseres technischen Vermögens buchstäblich überschäumt mit der Verheißung neuer Freiheit, erhöhter menschlicher Würde und ungefesselten Strebens.

Einige Gefahren und neue Probleme

Von ihrer besten Seite gesehen ist die Technik also gerade befreiend. Und doch fürchten viele, daß sie in wachsendem Maße versklavt, erniedrigt und die vom Menschen am höchsten geachteten Werte zerstört. Die Feststellung, daß das so ist, ist wichtig, und wir müssen den Grund dafür zu verstehen suchen. Ich sehe dafür vier Gründe.

Erstens dürfen wir nicht übersehen, daß die Technik in der Tat einige Werte zerstört. Sie ermöglicht Millionen bisher ungeahnter Möglichkeiten, aber sie macht auch einige bisher genossene unmöglich. Das Automobil läßt die Legende vom fernen Land zur Realität werden, aber es läßt auch die einst realen Werte des alten Marktplatzes zur Legende werden. Die Massenproduktion bringt Bach und Brueghel in jedes Heim, aber sie bringt auch den sorgsamen Handwerker um den Markt für sein Können und seinen Stolz, den er in seine nützlichen Produkte investiert. Moderne Kanalisation zerstört die Dorfpumpe, und moderne Städte sind dem Verlangen feindlich, Wurzeln in ein Stück Land eindringen und wachsen zu lassen. Einige Werte sind fraglos überholt. Sie wieder herzustellen zu suchen, ist vergeblich, und ihren Verlust einfach zu beklagen, ist fruchtlos. Es ist aber völlig menschlich, sie für eine Zeit zu bedauern.

Zweitens enthüllt die Technik oft Dinge, die sie gar nicht geschaffen hat: so z. B. den Aufwand an vertierter menschlicher Arbeit, für die wenigen Oasen vergangener Zivilisation, deren Werte aber nur eine kleine Elite jeweils genießen konn-

te. Kommunikationsmittel enthüllen heute das Verborgene und machen das Geheimnis publik. Fortbewegungsmittel stellen denen ein besseres Leben vor Augen, deren Los ein schlechteres war. Wachsende Produktivität ermöglicht mehr Erziehung, so daß mehr Menschen lesen und lernen und vergleichen und hoffen und unzufrieden sind. So scheint die Technik oft dort der auslösende Faktor, wo sie nur beleuchtet, nicht aber selbst zur Bürde des Menschen beiträgt.

Drittens kann die Technik wohl als böse betrachtet werden, denn Böses ist in ihr fraglos potentiell enthalten. Wir können mit ihr die Himmel erforschen oder die Welt zerstören. Wir können Krankheiten heilen oder ganze Bevölkerungen ausrotten. Wir können Millionen versklavter Menschen befreien oder Millionen weitere versklaven. Technik heißt nur Möglichkeit, und in dieser Hinsicht ist sie neutral. Die neuen Möglichkeiten, die sie uns gibt, schließen neue Möglichkeiten, Fehler zu machen, ein. Ihre massiven Kräfte können zu massiven Irrtümern führen, die so perfekt durchgeführt werden, daß sie schlechterdings nicht mehr rückgängig zu machen sind. Die Technik ist offensichtlich nicht identisch mit dem *Guten*. Sie *kann* zum Bösen führen.

Schließlich, und in gewisser Weise am bezeichnendsten, ist die Technik bestürzend, weil sie die Welt kompliziert. Das ist ein verschwommener, schwer zu fassender, aber wie ich meine, realer Grund zur Besorgnis. Die neuen Alternativen, die die Technik schafft, erfordern es, daß wir sie untersuchen, verstehen und bewerten. Uns bietet sich eine größere Auswahl, wodurch die Wahl schwieriger wird. Wir sehen uns der Notwendigkeit gegenüber, zu wählen, und das bringt Schablonen durcheinander, verbietet, sich auf Gewohnheit zu verlassen, und erfordert die persönliche Umstellung auf flexiblere Haltungen. Wir sehen uns Gefahren gegenüber, und dies erfordert ständige Überprüfung von Werten und die Bereitschaft, alte Engagements zugunsten neuer, den veränderten Erfahrungen adäquateren aufzugeben. Das ganze Geschäft des Lebens ist anscheinend schwieriger geworden.

Das Mißtrauen gegenüber der Technik

Diese negative Seite der Technik wird zuweilen mit der Technik überhaupt verwechselt. Dadurch kann das Verständnis in zweifacher, bedenkenswerter Hinsicht verdunkelt werden. Es kann zu einem verallgemeinernden Mißtrauen gegenüber den Kräften und dem Werk des menschlichen Verstandes führen, wobei eine falsche Zweiteilung zwischen dem modernen naturwissenschaftlichen und technischen Unterfangen einerseits, und gewissen idealisierten und statischen, vorwissenschaftlichen Vorstellungen von den menschlichen Werten auf der anderen Seite vorgenommen wird. Auch kann diese Haltung die Diskussion über einige wichtige gegenwärtige Fragen, die sich aus dem Zusammenprall von Technik und Gesellschaft ergeben, in einer Weise beeinflussen, die das Verständnis eher verdunkelt als vergrößert und dadurch das soziale Handeln, das zur Lösung dieser Fragen nötig wäre, mehr hemmt als erleichtert.

Weil die Verwirrung und die Unbehaglichkeit gegenüber der Technik unmittelbarer sind, und deshalb oft von größerer Bedeutung scheinen als ihre Macht und ihre Verheißung, erscheint die Technik einigen als fremder und feindlicher Eindringling auf der menschlichen Bildfläche. So scheint sie ununterscheidbar von jenem anderen, älteren fremden und feindlichen Eindringling, der letztgültigen und unüberwindlichen physischen Notwendigkeit, von der ich gesprochen habe. Da Gewohnheiten nur schwer sterben, geschieht daraufhin eine der seltsamen Umkehrungen der Einbildung, die uns aus der Geschichte nicht unbekannt sind. Unsere neugefundene Herrschaft über die Natur wird nur als die äußerste Form der Tyrannei der Natur angesehen. Das Wissen, und deshalb auch die Beherrschung der physischen Welt, die wir erworben haben, die Werkzeuge, die wir der Natur entrissen haben, und die menschlichen Wunder, die wir in sie hineingebaut haben, werden selbst als ungezügelte, unkontrollierbare, unpersönliche Techniken gefürchtet, die unvermeidlich, so sagt man, uns schließlich unseres Lebensunterhaltes, unserer Freiheit und unserer Menschlichkeit berauben werden.

Das ist kein unbekanntes Syndrom. Es erinnert an den langjährigen Gefangenen, der vor der Verantwortung der Freiheit zurückschreckt und die falsche Sicherheit seiner gewohnten Zelle vorzieht. Es erinnert mehr noch an Sokrates, der fragte, ob jenem anderen Gefangenen in der Höhle der Unwissenheit nicht die Augen schmerzen würden, wenn er gezwungen wäre, in das Licht der Erkenntnis zu sehen, ‚so daß er versuchen würde, zu entrinnen und zu den Dingen zurückzukehren, die er deutlich sehen konnte, weil er überzeugt war, daß diese wirklich klarer waren als jene anderen Dinge,

die ihm jetzt gezeigt wurden'. Ist es nicht die gleiche Form des Flüchtenwollens, wenn man der Erkenntnis und den Werkzeugen, die uns endlich von der uralten Unpersönlichkeit und Feindschaft einer widerspenstigen physischen Natur befreien können, ihrerseits Unpersönlichkeit und Feindschaft zuschreibt?

Die Technik hat *zwei* Gesichter: eins voller Verheißung, und eins, das uns entmutigen und besiegen kann. Die Freiheit, wie sie unsere Macht mit sich bringt, von der traditionellen Tyrannei der Materie – von dem Bösen, das wir kannten – legt uns neben allen anderen Problemen, mit denen wir immer schon fertig werden mußten, zusätzlich die Verantwortung und die Bürde auf, daß wir lernen müssen, mit der Materie fertig zu werden und das Böse zu entschärfen. Das heißt, mit anderen Worten, daß mehr Macht, mehr Auswahl und mehr Freiheit mehr Weisheit erfordert, wenn sich daraus größere Menschlichkeit ergeben soll. Das Unglück unseres Zeitalters ist, wie schon viele bemerkt haben, daß unsere Macht schneller wächst als unser Vermögen, sie zu verstehen und weise zu gebrauchen. Sicher ist das aber eine Herausforderung, weise zu sein, und nicht eine Aufforderung zur Verzweiflung.

Technik und Arbeit

Eine Haltung der Verzweiflung kann, wie ich angedeutet habe, auch das Verständnis bestimmter Probleme in einer bestimmten Richtung beeinflussen und damit einsichtsvolles Handeln unmöglich machen. Ich denke dabei z. B. daran, wie die öffentliche Diskussion über die Auswirkungen der Technik auf Arbeit und Beschäftigung so verzerrt wurde.

Das Problem wurde beharrlich so formuliert, daß man fürchte, daß Maschinen auf die Dauer den Menschen die Arbeit wegnehmen würden. Diese Furcht verhinderte die Erkenntnis, daß dabei zwei fundamental verschiedene Fragen zu unterscheiden seien. In erster Linie ist es eine Frage der wirtschaftlichen Analysen und der wirtschaftlichen und personellen Maßnahmen. In dieser Hinsicht ist eine ganze Menge bekannt, was sich zur Analyse durch gutentwickelte und strenge Methoden eignet. Über Ausmaße und Konsequenzen ist man sich unter den zuständigen Fachleuten in hohem Maße einig.

Man ist sich einig, daß das Beschäftigungsausmaß von dem gesamtwirtschaftlichen Wachstum abhängig ist und nicht grundsätzlich von der Mechanisierung und Automatisierung der Produktion; daß wenig Aussicht auf erzwungene Freizeit für größere Ausschnitte der arbeitenden Kräfte besteht; daß es keine Anzeichen dafür gibt, daß die Gruppe der Arbeitslosen in der Gesellschaft durch die wachsende Leistungsfähigkeit der Maschinen zunehmen wird, noch daß sich eine progressive Verarmung der arbeitenden Kräfte ergeben wird.

Natürlich gibt es, und wird es auch immer geben, für bestimmte Einzelpersonen, bestimmte Berufe und bestimmte Industriezweige ernste Probleme, die sich aus der Umstellung von Maschinen und Fertigkeiten auf die sich ständig vollziehenden wirtschaftlichen und technischen Veränderungen ergeben. Aber das theoretische und empirische Wissen, die politischen Mittel und die sozialen Mechanismen, um mit derartigen Problemen fertig zu werden, sind hier besser entwickelt als auf allen vergleichbaren Feldern sozialen Handelns. Dazu gehören Maßnahmen, um die Erschütterungen der Umstellung anzukündigen und abzufangen, die in einer sich wandelnden Wirtschaft unvermeidlich sind, wie hoch und beständig auch die allgemeine Wachstumsrate ist. Wo auf diesem Feld das Handeln noch hinter den Bedürfnissen herhinkt, geschieht es aus mangelndem politischem Willen, nicht aus mangelndem Wissen.

Die vermuteten Auswirkungen der Automation auf die Beschäftigung werden, mit anderen Worten, nicht viel entscheidend Neues bringen. Die Automation ist nur die jüngste Form der Mechanisierung, die ja als wichtiger Faktor im wirtschaftlichen Wandel zumindest seit der industriellen Revolution anerkannt ist. Was dagegen neu ist, das ist die wachsende soziale Bewußtheit von den Auswirkungen der Maschinen auf die Menschen, die sich aus dem beispiellosen Ausmaß, der Verbreitung und der Sichtbarkeit der modernen technischen Neuerungen ergibt. Das wäre die zweite Frage. Auch sie ist eine Frage bezüglich der Arbeit, aber nicht eine Frage nach der Beschäftigung in der wirtschaftlichen Nebenbedeutung dieses Begriffs. Es handelt sich um eine ganz andere Frage. Sie wurde so oft mit der wirtschaftlichen verwechselt, weil man sie fälschlicherweise als eine Frage der Automation und Beschäftigung formulierte.

Diese Frage bezieht sich weit weniger darauf, ob die Menschen beschäftigt sein werden, als darauf, wie sie am nutzbringendsten beschäftigt werden können, unter Voraussetzung des größeren Rahmens der Auswahl, den die Technik ihnen zugänglich machen kann. Es ist weniger eine technisch-wirtschaftliche Frage als eine Frage nach Werten

und der Qualität der Arbeit. Es geht nicht darum, was mit wachsender Freizeit anzufangen sei, als darum, wie neue Berufe, die sozialen Nutzen und persönliche Befriedigung miteinander vereinen, zu definieren seien.

Ich sehe, mit anderen Worten, keinerlei Anzeichen dafür, daß die Gesellschaft eines Tages in der Zukunft weniger geleistete Arbeit benötigt, wenn Maschinen weitgehend ihre materiellen Bedürfnisse befriedigen werden, oder daß sie diese Arbeit nicht achten oder belohnen wird. Erstens sind wir aber noch weit von diesem Tag entfernt, so weit als es noch Gesellschaften gibt, die weniger Überfluß haben als die reichsten. Zweitens gibt es für Erziehung, Integration, Schöpfertätigkeit und die Ausmerzung von Krankheit und Unzufriedenheit Arbeitsgebiete, die kaum angezapft sind, solange die meisten Menschen arbeiten müssen, um die Konsumgüter zu produzieren. Je mehr Maschinen das, was wir tun, übernehmen, desto mehr können wir das tun, was die Maschinen nicht tun können. Auch das ist Befreiung: die Befreiung der Sklaven in der Geschichte, damit sie endlich Mensch sein können.

Das meine ich, ist die wahre Bedeutung der Technik für die Arbeit. Wenn wir das Gegenteil behaupten, daß nämlich Maschinen uns verarmen lassen und uns entmenschlichen, so heißt das, daß wir unsere Zeit auf den Kopf stellen und die Zeichen vor unseren Augen falsch deuten. Es hieße Vernunft zugunsten von Verzweiflung aufgeben, und Argument zugunsten von Gewäsch. Das veranlaßt mich, einer neuen Generation die Erkenntnis Franklin Roosevelts ins Gedächtnis zu rufen, daß ‚das einzige, was wir fürchten müssen, die Furcht selbst ist'.

Die Furcht vor den Naturwissenschaften

Eine derartige, im Grunde irrationale Furcht vor der Technik hat ihr Gegenstück in der populären Furcht vor den Naturwissenschaften selbst. Auch hier kann vorgreifende Verzweiflung angesichts einiger echter Probleme, die von Naturwissenschaft und Technik aufgeworfen werden, das Verständnis trüben.

Es ist zugegebenermaßen schrecklich, das ungewollte Böse z. B. zu betrachten, das in der menschlichen Unkenntnis und Fehlbarkeit bei seinem Bemühen um die Herrschaft über seine Umwelt und um die Besserung seiner Lage beschlossen liegt. Welch unvorhergesehene Beeinträchtigung können unsere Enkel aufgrund der Drogen, die heute unsere Krankheiten heilen, erleiden? Was für Ungeheuer können wir unwissentlich hervorbringen, während wir den genetischen Code zu handhaben lernen? Welche Spannungen bewirken eine kalte, schnelle und automatisierte Welt in der menschlichen Psyche? Was für politische Katastrophen beschwören wir herauf, indem wir den ‚Big Brother' von 1984 mit all den Werkzeugen, die er je benötigen wird, versehen? Wäre es nicht vielleicht besser, in Hamlets Worten, ‚daß wir die Übel, die wir haben, lieber ertragen, als zu unbekannten fliehen'?

Warum halten wir nicht alles an? Ein Halt der Automation! Ein Halt dem unbefugten Spiel mit Leben und Vererbung! Ein Halt dem sinnlosen Rennen nach dem Mond! Der Ruf ist alt. Zuerst wurde er zweifellos bei der Erfindung des Rades gehört. Die Technik der Bombe, des Automobils, der Spinnmaschine, des Pulvers, des Drucks, sie alle riefen soziale Umschichtungen hervor, die von ähnlichen Rufen des ‚Halts' begleitet wurden. Nun, warum sollen wir aber nicht jetzt anhalten, solange noch eine Minute übrig sein mag, bevor die Uhr zwölf schlägt?

Aus drei Gründen halten wir, meine ich, nicht an: wir wollen nicht; wir können nicht und doch Mensch bleiben; und wir dürfen nicht.

Es ist noch gar nicht ausgemacht, daß die Atombomben mehr Menschen töten werden, als Kriege es je getan haben, aber die Atomenergie könnte eines Tages die furchterregende Lücke zwischen den begünstigteren und den weniger begünstigten Völkern auf dieser Welt schließen. War es tragischer, hundert Kinder mit einer fehlerhaften Polioimpfung zu infizieren, als dieser Geißel zu erlauben, ewig frei zu herrschen? Es ist nicht ausgemacht, daß das Ungeheuer, das das Laboratorium auf der Suche nach dem Geheimnis des Lebens hervorbringen kann, ungeheuerlicher sein wird als die, die die Natur ohne Unterstützung erzeugen wird, wenn ihr Geheimnis ewig verborgen bleibt. Ist es wirklich so klar, daß ungezügelte Vermehrung für den Menschen ein besseres Endschicksal bedeutet als unter den Fehlern, die zum Lernen gehören, zu leiden, aber schließlich zu überleben? Der erste Grund, weshalb wir nicht aufhören, glaube ich, ist, daß wir bei näherer Untersuchung nicht entscheiden würden, daß wir wirklich aufhören wollen.

Der zweite Grund ist, daß wir nicht aufhören können und doch Mensch bleiben. Aristoteles sah vor langer Zeit, daß ‚von Natur aus der Mensch

nach Wissen verlangt'. Er wird alles, wozu ihn seine Neugierde treibt und was ihm sein Verstand erlaubt, untersuchen und lernen, solange Leben in ihm ist. Die, die in der Vergangenheit zum Anhalten riefen, waren schließlich immer die Verlierer.

Schließlich halten wir auch darum nicht an, weil wir nicht anhalten wollen, Menschen zu sein. Ich glaube nicht, daß selbst die, die die Naturwissenschaft am lautesten schmähen, gerne zugeben würden, daß die menschliche Rasse sich nun als unfähig erwiesen hat, mit ihren eigenen Schöpfungen fertig zu werden. Dieses Eingeständnis wäre die äußerste Entmenschlichung, denn es wäre die Unterwerfung von Intelligenz, Mut, Phantasie und Sehnen, eben der Qualitäten, die uns zum Menschen machen. ‚Halt' schließlich ist der letzte, verzweifelte Schrei des Menschen, der den Menschen aufgibt, weil er von seiner Verantwortung, Mensch zu sein, besiegt wird. Es ist ein letztes Versagen des Muts.

Die Wiederherstellung des Muts

Ich rufe das berühmte Wort ‚failure of nerve', das Versagen des Muts, ins Gedächtnis, um dazu, wie Furcht und Pessimismus das Verständnis beeinflussen und die Werte verwirren können, ein drittes und letztes Beispiel anzuführen. Es ist das Beispiel derer, die in der selbstbewußten Beherrschung der Natur durch den Menschen die Sünde des Hochmuts sehen.

Das Wort ‚Versagen des Muts' wurde zuerst von dem hervorragenden Erforscher des klassischen Altertums Gilbert Murray gebraucht, um die Wandlung der Geisteshaltung zu bezeichnen, die sich in der hellenistischen Zivilisation um die Zeitenwende vollzog. Die Griechen des fünften und vierten Jahrhunderts vor Christus glaubten an die letzte Intelligibilität des Universums. Es gab im Wesen des Seins und des Menschen nichts, das an sich unerkennbar war. Entsprechend glaubten sie auch an die Kraft der menschlichen Vernunft, alles, was es in der Welt zu erkennen gab, zu erkennen und den Lauf des Menschen zu leiten.

Kriege und Kulturvermischungen, wie sie die folgende Periode kennzeichnen, brachten mit sich die Wechselfälle und die Unsicherheit, die diesen klassischen Glauben an die Intelligibilität der Welt und an das Vermögen des Menschen zu Erkenntnis und Tun erschütterten. Von nun an sollte es einen Bereich des Wissens und Handelns geben, der nur Gott offenstand und nicht der menschlichen Vernunft oder dem menschlichen Bemühen unterworfen war. Mehr und mehr wandten sich mit anderen Worten die Menschen an Gott, daß dieser für sie täte, was sie sich selbst nicht mehr zu tun zutrauten. Das war das Versagen des Muts.

Der Refrain dessen, was ich gesagt habe, ist, daß die Zeiten sich wandeln. Wir haben die Kraft und den Willen, die physische Natur zu erforschen und zu verändern, die Humanbiologie und die der Tiere und Pflanzen unserer Umwelt zu beherrschen, unser Wetter zu beeinflussen, unsere menschliche Persönlichkeit zu verändern, heute den Mond zu erreichen und morgen den übrigen Himmel. Gott, die menschliche Seele oder die Geheimnisse des Lebens sind keine unzulässigen Untersuchungsgegenstände mehr. Wir sind bereit, alles zu untersuchen, wozu unsere Phantasie uns treibt. Wir sind wieder überzeugt, zum erstenmal seit der Zeit der Griechen, daß das Universum grundsätzlich intelligibel ist: es gibt darum nichts, das prinzipiell nicht zu erkennen wäre. Um es mit den Worten des Soziologen Daniel Bell zu sagen: ‚Heute glauben wir, daß es keine angestammten Geheimnisse im Universum gibt, und dies ist eine der bezeichnenden Veränderungen in der modernen sittlichen Mentalität.' Auch so läßt sich ausdrücken, was an unserem Zeitalter neu ist. Wir sind Zeugen einer umfassenden Wiedergewinnung des Muts.

Ist dieses Vertrauen Sünde? Nach Gilbert Murray ‚neigen vermutlich die meisten Christen zu dem Glauben, daß ohne ein gewisses Versagen, ein Gefühl des Versagens, ohne ein zerknirschtes Herz und das Bewußtsein von Sünde der Mensch kaum ein religiöses Leben erlangen kann'. Ich vermute, daß diese Feststellung für die meisten Christen noch zutrifft, obwohl aus der gegenwärtigen Literatur hervorgeht, daß eine Reihe von Theologen zu anderer Ansicht kommt. Ich selbst glaube, daß es ein historisches Relikt ist, wenn man ein Gefühl des Versagens als Voraussetzung religiösen Erlebens ansieht, ein Relikt, das aus der Zeit stammt, in der eine gefühllose Natur und eine feindliche Welt die Menschen so überwältigten, daß das Denken zugunsten des Trostes aufgegeben wurde. Wenn man heute an dieser Ansicht festhält, nachdem die Natur als Ergebnis des wiederhergestellten Selbstvertrauens und der menschlichen Kraft zunehmend beherrscht wird, so bedeutet das, daß zugleich die Wirklichkeit verzerrt und die Religion zu billig gemacht wird. Sicherlich dient es nicht zu Gottes Ehre, wenn man seine Kraft auf der Unfähigkeit der Menschen beruhen läßt.

Die Relevanz der Religion

Solche Mißdeutungen, wie ich sie beschrieben habe, über das Wesen unseres Zeitalters – sei es über seine Wirtschaft, seine Naturwissenschaft oder seine Gotteshaltung – bedrohen das Unterfangen der Religion, weil sie dadurch unfähig wird, ihre neue Rolle zu erkennen, die sie für sich abgrenzen soll, wenn sie in der Welt wirksam bleiben will. Sie stammen von Menschen, die ihren Mut noch wiedergewinnen müssen – oder die ihn von neuem verloren haben – und die deshalb an der Macht nur das Böse, am Wissen nur die Gefahr und am menschlichen Selbstvertrauen nur die Sünde sehen. Dadurch verdunkeln sie die entscheidende Frage, die die Technik an die Religion stellt; die Frage ihrer Relevanz. Die Religion ist heute in einer Krise, weil sie weitgehend ihre alte Rolle verloren hat und die neue noch finden muß. ‚Nach zwanzig Jahrhunderten, in denen die Kirchen die Sache des Menschen führten', schrieb ich einst als Randbemerkung, ‚müssen sie nun lernen, Gottes Sache zu führen.'

Was ist die Sache der Menschen und was ist die Sache Gottes? Die Sache des Menschen ist es, weise und gut zu sein. Es ist Gottes Sache, sich dem Menschen als Weisheit und Güte zu offenbaren. Es ist die Sache der Menschen, Werte zu erkennen und Möglichkeiten zu realisieren. Es ist Gottes Sache, der letzte Wert und die ewige Möglichkeit zu sein und den Menschen mit der Gnade auszurüsten, ihn zu erkennen und ihm zu dienen. Es ist die Sache des Menschen, Gott zu erkennen, und Gottes Sache ist es, sich dem Menschen erkennbar zu machen. Gott und Mensch sind, mit anderen Worten, Partner in der Sache der Welt. Und das heißt, daß der Mensch zumindest seinen Teil tun muß.

Genau dieser Teil aber ist es, den der Mensch in den Jahrhunderten seit der Zeit, von der Murray schrieb, meist nicht getan hat. Das Aufgeben des Glaubens an die Intelligibilität vor 2000 Jahren wurde mit Recht als Versagen des Muts beschrieben, denn es war das Vorspiel der moralischen Selbstaufgabe. Die Menschen gaben den Versuch auf, weise zu sein, weil sie ihn zu schwierig fanden. Sie gaben die Hoffnung auf das Glück in dieser Welt auf, sahen nur in der nächsten einen Wert und schrieben nur Gott die Macht zu. So ließen sie ihre Sache ungetan. Die Kirchen suchten, zunächst nur als Ersatz, diese Lücke zu füllen und die Sache des Menschen zu führen, indem sie für den Menschen wußten, aufbauten, herrschten und sittliche Überzeugungen gewannen. Die Ansichten darüber, wie gut oder wie schlecht sie daran taten, sind unterschiedlich und wurden heiß umstritten, niemals aber stand in Frage, daß sie für das Interesse der Menschen relevant waren, denn es war das Interesse der Menschen, das sie zu ihrem eigenen gemacht hatten. Die Kirchen führten die Sache des Menschen.

Die Erneuerung des Glaubens an die Intelligibilität nach 2000 Jahren bedeutet, daß der Mensch seine Last wieder schultert. Das, so suchte ich zu zeigen, ist das wirklich Neue an unserem Zeitalter. Es bedeutet, daß die Kirchen aus der Sache des Menschen entlassen sind, weil der Mensch es vorzieht, sie selbst zu führen. Es ist müßig, ihm zu sagen, daß er das nicht könne, weil er unwissend, schwach oder ein Sünder sei. Er wird nicht darauf hören.

Heißt ein erneuerter Glaube an die Intelligibilität auch, daß die Kirchen deshalb völlig arbeitslos sind? Durch die Geschichte hindurch haben sie als Krücken des Menschen gedient. Ist ihre Geschichte nun, da der Mensch wieder gehen kann, zu Ende? Die Krise der Kirchen ist die Furcht vor der Irrelevanz, die aus der Rückgewinnung des Mutes des Menschen geboren wird. Es ist eine qualvolle Krise, weil nichts so tot ist wie Irrelevanz. Sie läßt nicht einmal eine Erinnerung zurück.

Gott erkennen und seine Sache führen

Der Gedanke, den ich zurücklassen möchte, ist, daß die Lösung dieser Krise in eben der Macht und der Geisteshaltung liegen könnte, die sie hervorgerufen hat. Dieser Gesichtspunkt zeichnete sich in meinem Text schon ab. Er besagt, daß die neugefundene Macht des Menschen und sein Selbstvertrauen es ihm ermöglichen, seine Partnerschaft mit Gott wieder aufzunehmen und die Sache der Welt zu führen. Sein Bedürfnis, Gott zu erkennen, ist deshalb heute relativ größer als in einer früheren, furchtsameren Zeit, als ihm nur zu vertrauen genug zu sein schien. Im Zuge dieses Wandels sind die Kirchen befreit von der Last, die Sache des Menschen zu führen, und sie könnten ihre neue Berufung darin finden, die Sache Gottes zu führen: Gott zu erkennen und ihn dem Menschen zu zeigen. Ich sagte ‚neue Berufung', weil die Kirchen in der Vergangenheit häufig zu sehr mit der Sache des Menschen beschäftigt waren, um der Sache Gottes ungeteilte Aufmerksamkeit zu schenken. Und ich sagte ‚könnten finden', weil sie es auch nicht könn-

ten. Wenn sie es nicht tun, wird es jemand anders tun.

Was heißt es, Gott zu kennen? Es heißt, um mit Paulus zu reden, daß wir nicht, sehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare; denn was sichtbar ist, das ist zeitlich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig'.

Ich sagte, daß die Technik dem Menschen die Macht und den Willen gibt, neue Möglichkeiten zu schaffen. Bei der Ausübung dieser Macht und dieses Willens begegnet er dem Problem, wie er aus all dem Möglichen das Gute sieht und auswählt. Ich deutete ebenfalls an, daß Gott sich als Güte und ewige Möglichkeit offenbart. Das ist der Grund, weshalb das Bedürfnis des Menschen, Gott zu erkennen, wächst, je kompetenter er selbst in der Ausübung seiner Arbeit wird.

Und was bedeutet es, Gott den Menschen zu zeigen? Ich zitiere Professor Shinn:

, Der christliche Glaube', sagt er, , war immer betroffen, wo das Letztgültige mit dem Konkreten zusammenstieß. Er kann sich weder mit Visionen der Ewigkeit, noch mit rein pragmatischen Urteilen, die Entscheidungen nur in ihrem unmittelbaren Zusammenhang sehen, zufriedengeben... Die Kirche kennt ein Evangelium, das sie ständig daran erinnert, daß das Kriterium irgendeines sozialen Unterfangens nicht die Treue zu gehüteten Traditionen ist, sondern das Bemühen um das Wohl von Personen, die von ihrem Schöpfer und Heiland geliebt werden... Ein wichtiger Teil ihrer Aufgabe ist es in unseren Tagen, ständig die Gesellschaft in Frage zu stellen – nach ihren Zielen, ihren Werten und den Auswirkungen von Vorgängen, die die Gesellschaft für selbstverständlich hält, zu fragen.'

Meiner Ansicht nach gibt es drei unentbehrliche Vorbedingungen, wenn die Kirchen dieses Amt erfüllen wollen. Erstens müssen die Kirchen Teil der Gesellschaft sein, aber in einem gewissen Abstand zu ihr stehen. Zuweilen bemerke ich eine gefährliche Tendenz zur Übersäkularisierung selbst der Kirchen, die sie wieder zurückfallen ließe in die Sache des Menschen, nur daß das diesmal ein Arbeiten neben ihm und nicht einfach für ihn wäre.

Zweitens müssen die Kirchen in einem gewissen Abstand von der Gesellschaft stehen, aber nicht ganz von ihr getrennt sein. Die arianische Häresie wurde zu Recht verurteilt, und sie ist in einigen ihrer gegenwärtigen Ausprägungen weder weniger häretisch noch eine größere Hilfe.

Wenn die Kirchen drittens die Gesellschaft konstruktiv kritisieren wollen, müssen sie in erster Linie wissen, wovon sie reden. Sie müssen wissen, was die Gesellschaft weiß, ihre Macht anerkennen und ihre Bestrebungen verstehen. Sie müssen den Menschen Gott zeigen, so wie er ist, nicht so, wie sie ihn gern hätten; denn das wäre Gotteslästerung.

EMMANUEL MESTHENE

Geboren am 19. August 1920 in den USA. Er studierte an der Columbia-Universität (New York), ist Master of arts (1949) und Doktor der Philosophie (1964). Er ist ausführender Direktor des Programmes über Technologie und Gesellschaft der Harvard-Universität seit 1964 und Lehrbeauftragter an der Graduate School of Business Administration. Er veröffentlichte: The meaning of Technology for Man (1967 mit einer Einführung herausgegeben), Technology's Challenge to the Churches, Theology Today (Januar 1967).

Eric Mascall

Die wissenschaftliche Weltanschauung und die christliche Botschaft

1. Der beherrschende Grundzug der heutigen Situation

Die tiefgreifende Beherrschung des heutigen Lebens durch die wissenschaftliche Technologie hat ein psychologisches Klima geschaffen, in dem der Mensch nicht mehr ganz natürlich die Aspekte der Welt sieht, die sie als Schöpfung Gottes ausweisen: Das ist der beherrschende Zug der heutigen Situation, der die Kirche sich gegenüber sieht. Wir sehen die Welt nicht mehr aus einer Haltung staunender Ergriffenheit, sondern sehr nüchtern als Rohmaterial für menschliche Tätigkeit. Die erste Frage, die in uns auftaucht, lautet nicht: «Was ist das?» – oder: «Warum ist das?», sondern: «Was können wir damit machen?» – Wir selbst oder die Männer der Technik. Und wenn wir staunen, dann mehr über die Kunst und Fertigkeit der Techniker als über Gottes Schöpferkraft. Wenn Wissenschaftler selbst die Frage stellen: «Was ist das?» und: «Warum ist das?», dann nur auf einer rein empirischen Ebene. Dabei sind sie in ihrer großen Mehrheit bescheidene, ja nicht selten fromme Menschen, die sich der erschreckenden Möglichkeiten bewußt sind, welche die in ihre Hände gegebenen Kräfte bergen. Doch soll hier gar nicht von den Wissenschaftlern selbst oder doch zumindest nicht von den Wissenschaftlern als solchen gesprochen werden, sondern von der großen Masse derer, die keine Wissenschaftler sind, aber in einer Welt herangewachsen sind und leben, die von der wissenschaftlichen Technologie gestaltet wurde und beherrscht wird. Für diese Menschen sind die Wirklichkeiten dieser Welt die einzigen Wirklichkeiten schlechthin, die es gibt, und Wissenschaftler und Techniker sind Herren und Lehrer aller ihrer erregenden Geheimnisse.

2. Die «weltliche Weltanschauung» des modernen Menschen

Vor einigen Jahren veröffentlichte eine große Firma der chemischen Industrie eine Werbeanzeige, die damit begann, daß sie den Leser daran erinnerte, wie in der alten Welt die Zauberer mit großer Ehrfurcht und Scheu betrachtet wurden wegen der Verwandlungen, die sie bewirken konnten, und die oft sehr unerfreulich waren. «Der Zauberer unserer Tage», hieß es dann weiter, «ist der Fachmann der analytischen Chemie. Doch er ist immer willkommen, da die Verwandlungen, die er schafft, immer zum Besseren dienen.» Abgesehen von seinem etwas naiven Schluß läßt dieser Gedankengang ganz deutlich und sachlich zutreffend den Platz erkennen, den der Mann der praktischen Wissenschaft in der Meinung unserer Zeitgenossen erhalten hat.

Zwei weitere Faktoren unserer heutigen Situation lassen dieses Bild noch deutlicher werden: zwei Faktoren ganz verschiedener Art.

Der erste: Die meisten der irdischen Nöte und Bedürfnisse, in denen die Christen sich an Gott zu wenden pflegten, befinden sich allem Anschein nach heute unter der Kontrolle der wissenschaftlichen Fachleute; oder wenn sie sich noch nicht unter ihrer Kontrolle befinden, so sind sie doch schon von ihnen voraussehbar. So beten wir zum Beispiel nicht mehr zu Gott um Genesung von Krankheiten; wir wenden uns dafür an die Dienste der medizinischen Wissenschaft. Wir beten nicht mehr um Regen; wir lesen die Wettervorhersagen und vertrauen einigermaßen darauf, daß in absehbarer Zeit die Meteorologen nicht allein fähig sein werden, das Wetter vorherzusagen, sondern auch, es zu kontrollieren.

Der zweite: Die modernen Massenmedien und die gewaltige Reklameindustrie, die sich ihrer bedient, wirken zusammen, um in unserem Geist eine ganze Skala von innerweltlichen Werten aufzubauen, die im besten Falle die einer rein naturalistischen sittlichen Ordnung ist – im schlimmsten auf Grund eben ihrer naturalistischen Normen und Grundlagen etwas Minderwertiges und Unechtes.

Außerdem aber darf natürlich nicht übersehen werden, daß es zum Wesen der Wissenschaft gehört und das Geheimnis ihres Erfolges ausmacht, daß sie ihre hauptsächliche Aufmerksamkeit speziell auf die Aspekte der Wirklichkeit richtet, die – zumindest relativ – determiniert sind. So befassen sich zum Beispiel die Biologen nicht selten mit statistischen Aggregaten, deren Verhalten sich nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit vorhersagen läßt. Doch das bedeutet nicht etwa, daß ihre individuellen Elemente undeterminiert wären, sondern nur, daß wir ihre Einzelheiten nicht kennen oder an ihnen nur im Gesamt der Masse interessiert sind. Die Physiker «der Kopenhagener Schule» vertreten den Standpunkt, daß die fundamentalen submikroskopischen Vorgänge nicht determiniert sind. Doch das bedeutet wiederum keine effektive Indeterminiertheit des Verhaltens der für unsere Sinne wahrnehmbaren Aggregate. Natürlich stimmt es, daß die Wissenschaft ihre eindrucksvollen Erfolge erzielen konnte, weil sie ihre Aufmerksamkeit auf die meßbaren und vorhersehbaren Aspekte der Wirklichkeit gerichtet hat, die ihrer Methode zugänglich sind. Doch wenn sie solche Erfolge erzielen konnte, ist es kaum überraschend, auch wenn es rational gesehen ungerechtfertigt bleibt, daß wir dazu neigen, es als gesicherte Tatsache anzusehen, daß im letzten alle Aspekte der Wirklichkeit in den Bereich der wissenschaftlichen Determiniertheit einbezogen sind, oder daß zumindest diejenigen, die sich nicht darin einbeziehen lassen, ohne reale Bedeutung sind. So kommt es, daß wir entgegen den klaren Aussagen unseres eigenen Bewußtseins dazu neigen, die Freiheit unseres Willens und die Idee der Verantwortlichkeit zu leugnen; und unsere sehr natürliche – «natürlich» allerdings im Sinne einer gefallenen Natur – Tendenz, uns unserer Umgebung anzupassen und unsere Mitmenschen nachzuahmen, erhält obendrein noch eine Pseudobestätigung durch die Wissenschaften der Psychologie und Endokrinologie: Wenn meine Handlungen durch meine Komplexe und meine endokrinen Drüsen determiniert sind, wie kann ich dann in meinem Wollen und Handeln noch wahrhaft frei sein? Es bedarf einer logischen Denkfähigkeit, die über das hinausreicht, wozu die meisten Menschen fähig sind, um zu erkennen, daß eine konsequent deterministische Auffassung vom menschlichen Verhalten den Ast absägt, auf dem auch der Vertreter des psychologischen Determinismus sitzt. Denn was ist, wenn der psychologische Glaube an sein System bei ihm nur das Ergebnis seiner eigenen psychischen Konditioniertheit und Disposition ist?[1]

Wie dem auch sei: Das praktische Ergebnis ist, daß anstatt der personalen Ideen der göttlichen Vorsehung und der menschlichen Freiheit nun die unpersönlichen Begriffe und Vorstellungen von Zufall und Zwang über uns schweben (denn Zufall ist nur eine andere Bezeichnung für unser mangelndes Wissen um das genaue Funktionieren des Zwanges und bietet uns eine bestechende, aber trügerische Hoffnung, ihm zu entrinnen). Das beweist zum Beispiel ganz deutlich die beträchtliche Zunahme des Glücksspieles, die in den letzten Jahren in England zu beobachten ist: Wie bei den alten Juden bereiten die, welche den Herrn vergessen und seinen heiligen Berg verlassen haben, dem Glück (Zufall) den Tisch und dem Schicksalsgott den Mischtrank.[2] Doch sollten wir nicht vergessen, daß Zwang und Zufall, Schicksal und Glück, *ἀνάγκη* und *τύχη* zwei von den drohenden Schreckgespenstern waren und daß das Christentum als Befreier von ihrer Tyrannei auftrat.

3. Die Vereinbarkeit von Wissenschaft und christlicher Lehre

Ich glaube natürlich nicht, daß man allen Ernstes das säkularisierte Weltbild des modernen Menschen nur der Wissenschaft zur Last legen kann, doch so viel ist klar: Auf mancherlei Art und Weise hat die Wissenschaft dabei eine sehr bedeutende und vielleicht sogar die Hauptrolle gespielt. An erster Stelle steht der geradezu atemberaubende Erfolg der wissenschaftlichen Technologie bei der Umgestaltung der Welt und des menschlichen Lebens in ihr, wenn wir dabei die Tatsache sehen, daß die Wissenschaft durch ihre ureigenste Methode von den Aspekten der Welt abstrahiert, die den Menschen dazu führen können, sie als Schöpfung Gottes zu sehen. An sich ist das für den Christen kein Grund zum Klagen; und tatsächlich kann er sich mit Teilhard de Chardin ehrlich darüber freuen, daß dem Menschen, Gottes Treuhänder auf Erden, gestattet ist, so tief in die Geheimnisse der Welt Gottes einzudringen und sie so weitgehend unter seine Kontrolle zu bringen. An seinen rechten Platz gestellt, ist das Interesse des Menschen an «dieser Welt» legitim, ja unausweichlich, denn seiner physischen Konstitution nach ist er ein Teil von ihr, und sein Weiterbestand hängt von seiner Fähigkeit ab, sie zu nutzen, ohne sie zu zerstören. Nichtsdestoweniger sind die Gefahren, die eine

derart explosive Expansion im Bereich des Weltlichen für ein gefallenes Geschöpf mit sich bringt, klar ersichtlich: Es kann vergessen, daß diese Welt Gottes Geschöpf ist und daß seine eigene Bestimmung, die zwar eng mit ihr verbunden ist, über sie hinaus weist. Die Zersplitterung und Schwäche der westlichen Christenheit gerade zu der Zeit, als die gewaltige Expansion der Wissenschaften begann, machte die Kirche fast vollkommen unfähig, sie geistig zu bewältigen; und trotz der persönlichen religiösen Bindung vieler ihrer führenden Gestalten entzog sie sich daher sehr schnell der Kontrolle und Lenkung durch die Religion. Parallel mit ihr und weitgehend eng mit ihr verbunden vollzog sich das Wachstum des ökonomischen Kapitalismus mit seiner ständigen Notwendigkeit, zur Sicherung seiner Existenz mehr und mehr materielle Güter zu produzieren und zu verkaufen. Wenn «die Erde klein geworden ist» infolge der gewaltigen Geschwindigkeitszunahme der Ortsveränderungen und der Entwicklung der Kommunikationsmittel – beides wiederum Ergebnisse der technischen Wissenschaft –, so hat letztlich gerade dieser Umstand auch zu einer immer leichter werdenden und immer heimtückischeren Verbreitung der grundlegenden Ideen einer profanen, ja einer sehr verzerrten und minderwertigen Form profaner Kultur und Zivilisation beigetragen, da die Ideen und Ideale, die die Kommunikationsmittel uns einimpfen wollen, weitgehend von Leuten stammen, die uns dazu veranlassen wollen, zu kaufen, was sie zu verkaufen haben. Natürlich gibt es für Menschen mit dem notwendigen Unterscheidungsvermögen und einiger Urteilsfähigkeit immer noch die Möglichkeit, sich ihren eigenen Raum freizuhalten – und für kulturelle Bemühungen die Möglichkeit, sich in einer gewissen Unabhängigkeit zu betätigen und zu entfalten. Doch die große Masse der Männer und Frauen, für die Christus gestorben ist, verfügt weder über das bewußte Unterscheidungsvermögen noch hat sie die notwendige Urteilsfähigkeit; und selbst die Enklaven der Urteilsfähigkeit werden von ihrer Umgebung stärker beeinflußt, als sie für gewöhnlich anzuerkennen bereit sind; Eliten leben unvermeidlich mit von der allgemeinen kulturellen und zivilisatorischen Struktur der Gemeinschaft, und da alle Menschen in den Augen Gottes gleich sind, ist dies ein sehr gesunder Sachverhalt.

Noch besteht nach meiner Überzeugung sowohl die Notwendigkeit als auch der Raum für die alte Form der Apologetik, die den Beweis führte, daß Wissenschaft und christliche Lehre in Wirklichkeit gar nicht unvereinbar sind. Diese Feststellung aber sollte die klare und unumwundene Anerkennung der Tatsache einschließen, daß wissenschaftliche Theorien niemals eine abschließende und unwiderrufliche Gültigkeit besitzen, daß aber auch die christliche Lehre, die zwar in ihrem wesentlichen Gehalt unaufhebbar und unwandelbar ist, in ihrem Ausdruck, ihrer Akzentsetzung und in den Einzelheiten von einem Zeitalter zum anderen recht große Wandlungen erfahren kann, ja daß die neue Kenntnis der Welt, die wir durch die Wissenschaft haben, und gerade auch die speziellen Interessen einer säkularisierten Gesellschaft, ein mächtiges Stimulans für die Lehrentwicklung abgeben können. In all dem liegt für die christliche Theologie nichts, was sie zu fürchten hätte, solange sie dessen eingedenk bleibt, daß alle menschliche Erkenntnis und Wissenschaft notwendig unvollkommen ist und solange sie vermeidet, sie einerseits voll panischer Angst zu verketzern oder andererseits mit ihr verfrühte Synthesen einzugehen. In Verbindung mit diesen Einschränkungen sollte man sich tunlichst vergegenwärtigen, daß die Theologie der traditionellen katholischen Form, gerade weil sie eine positive Lehre über die geschaffene Welt hat, ganz besonders dafür gerüstet ist, die Gebiete zu durchforschen, in denen ihr Hauptthema das der Wissenschaft überschneidet. So habe ich beispielsweise an einer anderen Stelle gezeigt, daß die Möglichkeit geistbegabten, körperlichen Lebens in anderen Teilen des Universums als der Erde vollkommen vereinbar ist mit der orthodoxen Christologie von Chalcedon, dagegen bedeutend schwerer mit der Auffassung der «Kenotiker».[3] So wichtig aber diese bis ins einzelne gehenden Diskussionen unter dem Gesichtspunkt des kirchlichen Apostolates an den Intellektuellen sind, so ist es doch noch dringender, die richtige Form zu finden, in der mit der großen Masse gesprochen werden muß, die zwar von der Wissenschaft selbst wenig oder gar nichts weiß und versteht, die aber doch von Atmosphäre und Voraussetzungen der technischen Zivilisation maßgeblich geformt und beeinflußt ist. Das Anliegen, hier einen Ansatzpunkt zu finden, hat verschiedene christliche Denker dazu veranlaßt, mehrere Typen eines säkularisierten Christentums zu entwickeln, das die säkularisierte Welt der eigenen Wertung entsprechend annimmt und den christlichen Glauben in eine damit übereinstimmende Form bringt.

4. Zwei Mängel des säkularisierten Christentums

Diese Methode aber hat, soweit ich sehe, zwei ganz deutlich hervortretende Mängel.

Der erste besteht darin, daß sie zu leicht am Ende nicht allein den Ausdruck, sondern auch das Wesen des Christentums verändert und es zu einem mit einigen Ausschmückungen aus der christlichen Sprache und Terminologie verzierten Säkularismus degradiert. Zum zweiten aber hat diese Methode dadurch, daß sie die Selbsteinschätzung der Welt übernimmt, kein Kriterium mehr zur Verfügung, an Hand dessen sie zwischen richtigen und falschen Elementen dieser Wertung unterscheiden kann. Obwohl ihre Vertreter davon sprechen, daß die Kirche als solche unbedingt sterben müsse, entwickeln sie in Wirklichkeit ein Programm, um die Kirche überleben zu lassen, wenn sie ihren Daseinszweck verloren hat. An anderer Stelle habe ich ausführlich einige von den Systemen des säkularisierten Christentums untersucht[4] und kann hier nicht weiter ins einzelne gehen. Notwendig ist nach meiner Auffassung heute die Entwicklung einer Theologie des weltlichen Bereiches, einer Theologie der irdischen Realitäten, das heißt: eine konstruktive Auseinandersetzung mit den Anliegen der heutigen Welt im Licht der christlichen Lehre von Gott, von der Welt und vom Menschen. Doch diese Aufgabe kann nicht von den Theologen allein bewältigt werden; sie bedarf einer freimütigen und einfühlenden Mitarbeit von Fachleuten der verschiedenen Gebiete des heutigen Denkens und Handelns: Mediziner, Naturwissenschaftler, Soziologen, Rechtsgelehrte, Erzieher, Sozialarbeiter, Arbeitnehmer und -geber der Industrie unp aller übrigen. Und das Ziel einer solchen Zusammenarbeit kann nicht einfach darin bestehen, den Theologen zu helfen, eine bessere und zutreffendere Theologie zu schaffen, obwohl dies eins ihrer Ergebnisse sein sollte; es besteht vielmehr darin, die Kirche fähig zu machen, in einsichtigerer und wirkungsvollerer Weise die Probleme der heutigen Welt in den Griff zu bekommen. Und das ist vor allem eine Aufgabe der Laien.

5. Der Dialog mit der heutigen Welt

Die Möglichkeiten unserer auf der Wissenschaft aufbauenden technischen Kultur zum Guten wie zum Bösen sind ungeheuer. Die vorwissenschaftliche Ära könnte man als eine Zeit beschreiben, in der der Mensch unter der Herrschaft der Natur stand – und auch, wie Karl Rahner betont hat,[5] in einem gewissen Sinne unter ihrem Schutz. Die wissenschaftliche Ära ist dagegen als die Zeit zu kennzeichnen, in der die Natur mehr und mehr unter die Herrschaft und Kontrolle des Menschen gebracht wird. Jetzt aber gehen wir auf ein Zeitalter zu, in dem der Mensch durch seine Erkenntnisse – nicht nur der Welt der Natur um sich herum, sondern auch in sich, fähig sein wird, grundlegende Wandlungen in seinem eigenen Sein und Wesen zu bewirken. Das beweist die jüngste Entwicklung von Wissenschaften wie Psychologie, Pharmakologie, Neurophysiologie, molekulare Biologie und Genetik. Die ethischen Probleme, die sich aus diesen Errungenschaften und Erkenntnissen ergeben, geben den christlichen Moralisten ihre Rätsel auf, aber ebenso auch den weltlichen Humanisten. Ist der Mensch das Maß aller Dinge – womit muß dann der Mensch selbst gemessen werden? Die christliche Lehre vom Menschen mag einer Entfaltung und Vertiefung bedürfen, doch der Christ besitzt zumindest eine Lehre, und zwar eine, welche durch die Aussage, daß der Mensch Gott unterworfen ist, alles andere dem Menschen unterwirft. Ihre weiteren Aussagen: daß Gott selbst in Christus Menschennatur angenommen hat und daß unsere eigene menschliche Natur durch die Eingliederung in ihn erneuert werden kann, gibt ihren Aussagen über den unveräußerlichen Wert und die Würde des Menschen weitere, zusätzliche Kraft. In einer pluralistischen Gesellschaft wie der, in welcher die meisten Christen heutzutage leben, können sie möglicherweise in diesem Punkt Kontakt bekommen und mit ihren humanistischen Mitmenschen den Dialog aufnehmen.

Und schließlich möchte ich betonen, wie wichtig es in unserem Dialog mit der heutigen Welt ist, die Lehre von der Auferstehung des Fleisches gebührend zu berücksichtigen und hervorzuheben. Da wir durch unsere leibliche Konstitution ganz buchstäblich verstanden Teil der materiellen Welt sind, ergibt sich aus dieser Lehre nicht weniger als die letztendliche Umformung und Verklärung der materiellen Welt und ihre Hineinnahme in Christus. Für Paulus war es vollkommen klar, daß die Erlösung des Menschen die eschatologische Umformung und Verklärung der gesamten Schöpfung mit einschloß.[6] Leider sind jedoch die Christen zu oft in einen virtuell manichäischen Spiritualismus verfallen, der die Seligkeit des Menschen in einer vollständigen Trennung von dem Reich der Materie und einem endgültigen Verlassen der leiblichen Existenz erblickt. Teilhard de Chardin hat

in den letzten Jahren vielleicht mehr als irgendein anderer christlicher Autor getan, um uns von diesem Irrtum zurückzurufen; wie sehr daher auch seine Darstellungen der Korrektur und Ergänzung bedürfen mögen: das jedenfalls ergibt sich aus seiner Lehre vom Punkt Omega. Dann aber gehen den gläubigen Christen Schicksal und Wechselfälle «dieser Welt» nicht weniger an als alle anderen, und er kann tatsächlich berechtigtermaßen für sich beanspruchen, daß, wenn die Worte im richtigen Sinne gebraucht werden, das Christentum der radikalste und authentischste Humanismus ist. Denn es vertritt den Standpunkt, daß der Mensch – und nicht allein seine Seele – für die Schau Gottes geschaffen ist und daß die Reiche dieser Welt zum Reich Gottes und Christi werden sollen.[7] Darüber hinaus bedeutet die verbindliche Einbeziehung des Christen in das Leben der Welt nicht mehr und nicht weniger als seine Teilnahme als Beauftragter und Werkzeug Christi an seinem Werk der Umgestaltung: einem Werk, das im Hier und Jetzt vor sich geht, da die Gnade der Anfang der Herrlichkeit ist.[8] An dieser Stelle gemeinsamer Betroffenheit von der Ordnung und den Anliegen der Welt darf der Christ hoffen, mit seinen Mitmenschen in unserer technischen Kultur und Zivilisation, in der wir zu leben berufen sind, ins Gespräch zu kommen; und seine Überzeugung, daß die Ordnung der Welt und des Profanen eine Bestimmung hat, die sie über sich selbst hinausweist, wird ihn dazu bringen, sie höher – und nicht geringer – einzuschätzen als der Verweltlichte.

[1] Erwiderung auf die Versuche, dem Dilemma zu entgehen, daß der psychologische Determinismus entweder falsch ist oder sich selbst widerlegt, vgl. E. L. Mascall, Christian Theology and Natural Science (London 1956) 212ff.

[2] Is 65, 11 (RSV).

[3] Christian Theology and Natural Science, 36ff.

[4] The Secularization of Christianity (London 1965).

[5] K. Rahner, Sendung und Gnade (Innsbruck[4] 1966).

[6] Rö 8, 22.

[7] Apk 11,15.

[8] Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica II–II, q. 24, a. 3 ad 1.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ERIC MASCALL

Geboren am 12. Dezember 1905 in London, 1932 zum Priester geweiht. Er studierte in Cambridge, Oxford und London, ist Graduierter in Mathematik, Master of arts und Doktor der Theologie (1948) und seit 1962 Professor für Theologiegeschichte am King's College (London). Er veröffentlichte 1965: The Secularization of the Christianity und arbeitet an Theology mit.

Ben van Onna

Urstandsfragen im Lichte des Evolutionsproblems

Die christliche Theologie und Verkündigung widmen der Urstandslehre zunächst nur eine indirekte Aufmerksamkeit. Erst aus der Perspektive der gnadenhaften Erlösung aus der Sünde kommen Sinn und Inhalt einer außernatürlichen Verfaßtheit im Ursprungszustand der ersten Menschen in den Blick.[1] Dem entsprechen die Zurückhaltung und Indirektheit, mit der die Schrift und das kirchliche Lehramt[2] über den Paradieszustand und die Adamfigur Aussagen machen.

Auf dieser recht schmalen Basis nun hat die theologische Reflexion im Laufe der Geschichte ein Lehrgebäude errichtet,[3] das seit Anfang der Neuzeit immer stärker dem kritischen Bewußtsein der Philosophie, später vor allem der Abstammungslehre und des evolutionistischen Denkens, neuerdings auch der Exegese ausgesetzt ist.

In dieser Übersicht möchten wir von der gegenwärtigen katholisch-dogmatischen Literatur[4] über Urstandsfragen berichten, insoweit sie sich der Kritik von seiten der Naturwissenschaft und des von ihr bedingten evolutionistischen Weltbildes unterzogen haben. Dabei greifen wir das Thema ‚die Historizität des paradiesischen Urstandes vor dem Sündenfall' besonders heraus. Weil es uns im Grunde um die Darstellung theologischer Auslegungsmöglichkeiten des Urstandes geht, können wir auf eine kurze Darlegung des exegetischen Befundes nicht verzichten.

Das Unbehagen

Das gegenwärtige Unbehagen über die traditionelle Urstandslehre kristallisiert sich in drei wesentlichen Punkten:

Zunächst zeigt uns die heutige Naturwissenschaft (Paläontologie, Abstammungslehre und Biologie) ein Bild von der frühen Menschheit, das sich grundlegend unterscheidet von der übermenschlichen, paradiesischen Vorstellung, von der sich die Theologie, inspiriert vom spät-jüdisch-apokalyptischen Gedankengut,[5] schon sehr früh leiten ließ. Ein historischer Adam wurde somit zum Träger einer die Möglichkeiten seiner ganzen Nachkommenschaft überragenden und vererbbaren Vollkommenheit der Natur. In dem von der Naturwissenschaft geprägten, evolutiven Weltbild dagegen gilt jeder Anfang als klein, primitiv und unvollkommen, auch die Anfangssituation der ersten Menschen in ihrem gerade gelungenen Aufstieg aus dem animalischen Bereich.[6] War ein in äußerster Primitivität vorgestellter erster Mensch zu derjenigen supermenschlichen Entscheidung fähig, von der die Theologie spricht und mit der die Möglichkeit eines totalen Rückfalls am Anfang der Menschheitsgeschichte in seine Hand gegeben war?[7]

Ältere, ungenügende Versuche theologischer Antworten

Die Theologie hat inzwischen viele Möglichkeiten erprobt, sich aus dieser Alternative: Vollkommenheit-Unvollkommenheit herauszuwinden, z. B. durch bewußte gegenseitige Abgrenzung von Naturwissenschaft und Theologie, derzufolge etwa der Leib der Abstammungslehre und die Seele der Theologie zu überlassen wäre.[8] Aber auch die noch am meisten berechtigte Auskunft von seiten der Theologie, das Auftreten der ersten Menschen im biologischen Sinn brauche nicht mit einer theologisch verstandenen Menschwerdung zusammen-

zufallen,[9] kann so in dieser Form nicht befriedigen. Denn die Adamfigur der Theologie darf nicht aus dem Rahmen der evolutiv-geschichtlichen Entwicklung herausgenommen werden. Dieser «Adam» würde sonst ein «Mensch» sein, zu dem wir heute keinerlei Beziehung hätten und der für uns eine bedeutungslose Gestalt wäre, auch dann, wenn man ihm eine besondere theologische Bedeutung zumessen wollte. Darüber hinaus würde die Gnade Gottes, von der die klassische Theologie behauptet, daß sie im Urstand optimal verwirklicht war, degradiert zur Bewerkstelligung «innerweltlicher Spektakel» (Rahner), die den konkreten, entwicklungsbedingten Rezeptionsmöglichkeiten des ersten Menschen gänzlich widersprechen. In gleichem Maße gilt dies für die in der Urstandslehre geläufigen Konkretisierungen dieser paradiesischen Anfangsvollkommenheit. Demnach ergibt sich die Andersartigkeit des Urstandes daraus, daß man die in der postlapsarischen Geschichte waltenden Gesetze des Todes und der Konkupiszenz aus der Paradieseszeit wegdenkt.[10] Folglich wäre die Natur der ersten Menschen ganz anders beschaffen gewesen als unsere heutige und wiese auch keine Ähnlichkeit mit vormenschlichen Lebensformen auf.[11]

Nun gehören aber der Tod und das ihn begleitende Leiden zum Grundbestand und Bauelement der Natur und des Kosmos überhaupt. Ebenso unvorstellbar wäre eine Welt ohne Konkupiszenz, ohne die Eigenmächtigkeit des Triebes, welche der freien Willensentscheidung des Menschen vorangeht und sich nicht ohne weiteres in sie einordnen läßt. Wer diese Gesetze aus unserer Welt wegnehmen will, sei es nur für ein raumzeitlich begrenztes Naturschutzgebiet, das wir Paradies nennen, würde eine irreale Konstruktion des Menschen übrigbehalten, besonders bezüglich des «Paradiesesadam», der noch ganz mit seiner vormenschlichen Herkunft verflochten sein dürfte. Denn gerade das dem Urstand Widersprechende prägt die Daseinsbedingungen von Mensch, Bios und Kosmos.[12]

Schließlich werden die Aporien in der traditionellen Urstandslehre aufgedeckt durch das neuzeitliche Geschichtsbewußtsein: es fürchtet die Entwertung aller echten Geschichte, insoweit das Modell jeder geschichtlichen Entwicklung innerlich geprägt bleibt von einem Vollkommenheitsideal am Anfang. Die Geschichte des Menschen, sich nach dem Sündenfall regressiv von diesem Ursprung entfernend, hätte kein anderes Ziel als kreislaufartig zu dieser Ursprungsvollkommenheit zurückzukehren.[13] Steckt in dieser Vorstellung kein Rest des Mythos oder einer vergangenen Metaphysik, der zudem für die Theologie den Zugang zu einer biblischen und zeitgemäßen Schöpfungsvorstellung versperrt?[14]

Der exegetische Befund

Von diesem geschilderten «romantischen Umgang mit der Vergangenheit» (Lohfink), welche vom Literalsinn Gn 1–3 gefordert erschien, ist auch die heutige exegetische Wissenschaft abgerückt. Auf Grund ihrer Bemühung, die Entstehungsweise von Gn 1–3 (bzw. 1–11) festzustellen, muß man zunächst negativ sagen, daß der Ursprung dieser Erzählung nicht in Augenzeugenberichten über den historischen Ablauf der Schöpfung und des Urstandes liegt, sonst wären die bildhaften Vorstellungen gar nicht erforderlich gewesen. Auch enthält sie keine Fixierungen einer seit der Urzeit existierenden Tradition – die dazwischenliegende Zeitspanne würde eine solche Überlieferung gar nicht erlauben – oder den Niederschlag einer Vision, wobei der Verfasser historische Ereignisse von vielen Millionen Jahren her zu Gesicht bekam, ebensowenig wie der Text das Ergebnis einer katechetischen Einkleidung für primitive Hörer ist, während der Autor «es selbst besser wußte».[15] Was die Erzählung Gn 1–3 uns vermittelt, ist «Israels Schau in die Vergangenheit».[16] Das israelitische Gottesvolk blickt im Lichte seiner Berufung, im Dienste der göttlichen Verheißung für die Welt, auf die Vergangenheit von Welt und Mensch, um seine heilsgeschichtliche Gegenwart zu erklären. Steht die erfahrene Gegenwart unter dem Zeichen von Gnade und Gericht, so muß nach Israels Glaubensvorstellung die gleiche Polarität von Anfang an geschichtlich dagewesen sein: einerseits die Treue Gottes als Verheißungsanfang, welche sich in der guten Schöpfung manifestiert (Gn 1), anderseits die Untreue der ersten Menschen gegenüber dieser göttlichen Berufung im «Sündenfall» (Gn 2–3) und weltlich in der rasch wachsenden Sündigkeit der ganzen Menschheit (Gn 4–11).[17]

Als Dogmatiker hat K. Rahner diesen Glaubensvorgang in Israel «Ätiologie» genannt. Auf seine Weise unterscheidet er dabei zwischen «mythologischer» und «geschichtlicher» Ätiologie. Im ersten Falle würde ein Erklärungsgrund in der Vergangenheit nur dienen zur bildhaften Beschreibung der immer aktuellen Situation, in die der Mensch

jeweils hineingestellt ist. In diesem Sinne wird nach Rahner die Genesiserzählung evangelischerseits gerne interpretiert.[18] Geschichtliche Ätiologie käme dort vor, wo die Schau aus der Gegenwart in die Vergangenheit richtig und erfolgreich geschehe, d.h. eine historische Ursache in der Vergangenheit erschließt.[19] Abgesehen davon, daß dieser Glaubensvorgang in Israel nicht auf die Weise eines strengen Rückschlußverfahrens vorgestellt werden kann, ist das Gelingen eines solchen Rückblicks bezüglich seines Inhaltes nur dort festzustellen, wo die Schrift selbst ihre Paradieseserzählung von Gn 2–3 interpretiert und sogar entmythologisiert. Das geschieht zunächst in Gn 1, wo die Paradieseserzählung auf ihren eigentlichen Lehrgehalt hin ausgelegt wird.[20]

Es tritt noch ein zweiter Gesichtspunkt hinzu hinsichtlich der Interpretation der in Gn 2–3 verwendeten Paradiesesbilder. So wie Israel aus der Gegenwart in die Vergangenheit blickt, so schaut es von derselben Gegenwart in die Zukunft, welche Gott durch Israel der ganzen Menschheit verheißen hat. Urzeit («Protologie») und Endzeit («Eschatologie») entsprechen sich nach dem israelitischen Glaubensbewußtsein, von derselben Gegenwart aus werden sie betrachtet.[21] Es kann darum auch nicht wundern, wenn die Propheten das endgültige Leben der neuen Menschheit in paradiesischen Bildern großartig ausmalen. Dort bei der Erfüllung haben diese Bilder ihren richtigen Ort. Verwendet für Israels Glauben an die Vergangenheit, sind sie sehr wahrscheinlich nur literarisches Symbol dafür, *daß* (nicht wie) mit der Schöpfung die geschichtliche Verwirklichung der Verheißung schon begonnen hat, trotz der Untreue des Menschen von Anfang an. Ein Mehr an historisch-geschichtlichem Gehalt des Paradieses wird von der Genesiserzählung nicht gefordert. Aber auch dann, wenn man diese Funktion der bildhaften Paradiesesbeschreibung nicht berücksichtigt, gibt der direkte Inhalt der Paradieseserzählung selbst (und der übrigen Schrift) keinen Anhaltspunkt, Sterblichkeit, Konkupiszenz und Verschlechterung der Umwelt plötzlich nach dem Sündenfall eintreten zu lassen.[22]

Neuere theologische Lösungsversuche

Sowohl das evolutiv-geschichtliche Weltbild als auch die Aussagen der Schrift, nach dem Stand der heutigen Exegese, machen eine einfache Annahme des Urstandes als historischer Wirklichkeit problematisch. Darum hat die dogmatische Theologie neuerdings begonnen, eine Neuinterpretation des Urstandes vorzunehmen. Von den vorgetragenen Lösungen möchten wir an dieser Stelle drei Positionen herausgreifen. Die ersten zwei halten ausdrücklich an der Historizität des Urstandes fest.

a) Eine erste Gruppe, besonders von theologisierenden Naturwissenschaftlern, setzt die Entwicklung des Menschen aus animalischen Lebensformen, dem Leib nach, als selbstverständlich voraus. Nach ihrer Ansicht fühlten sich die ersten Menschen, denen gerade der Aufstieg aus dem Tierreich gelungen war, mit ihrem neuerworbenen Bewußtsein und ihrer Freiheit als unorientierte Neulinge in dieser Welt, gefährdet durch innerliche Disharmonie und umweltbedingte Bedrohung. Zur Erhaltung dieser ersten Vertreter der Menschenart müßte Gott bei der Hominisation darum für solche innere und äußere Umstände gesorgt haben, daß diese Menschen am Leben bleiben konnten. Durch den Sündenfall aber hob sich dieser Sonderzustand wieder auf, was ein Rückfall in die Evolution und Auslieferung an deren Kräfte bedeutete.[23] Meistens wird in dieser Vorstellungsweise die Situation der ersten Menschen als ein Zustand kindlicher Unschuld dargestellt. Wie dann eine solche allumfassende und katastrophale Entscheidung wie der «Sündenfall» psychisch zu erklären sei, wird dabei nicht ersichtlich.

b) Eine zweite Richtung zielt mehr auf eine theologische Neubesinnung über die Ursprungsgaben der Unsterblichkeit und Konkupiszenzfreiheit. K. Rahner sieht, in Nachfolge von Thomas von Aquin, den Kern der erbsündigen Begierlichkeit im Gegensatz zwischen der Spontaneität oder Natur des Menschen einerseits und der freien, geistigen Selbstrealisierung der Person auf der anderen Seite. Nach dem Sündenfall wäre der gefallene Mensch nicht mehr in der Lage, den spontanen, eigenmächtig gewordenen Trieb in die freie Entscheidung der Person zu integrieren. Im Urzustand seien Spontaneität und Freiheit beide vorhanden, sie stünden aber in einem anderen Verhältnis zueinander: «damals» hätte die Spontaneität oder Natur harmonisch in die freie, geistige Selbstverfügung der Person eingeordnet werden können.[24] Aus dem gleichen Wechselverhältnis von Natur und Person bestimmt Rahner die ursprüngliche Unsterblichkeit. Der leibliche Tod wäre auch im Urstand dagewesen, aber «überholt» in einer allen leiblichen Widerstand überwindenden Hingabe der menschlichen Person an Gott.[25]

Nun scheint diese individualistisch geprägte Ver-

hältnisbestimmung von Natur und Person der evolutiven und gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der sich der Mensch wesentlich vorfindet, nicht ausreichend Rechnung zu tragen. Zudem fordert eine Überhöhung der Natur durch die Person eine supermenschliche Begabung am Anfang. Dabei geht auch diese Vorstellung aus von einem Paradies als historischer Wirklichkeit, ohne allerdings seine Verfaßtheit konkret bestimmen zu wollen.[26] Derselben Vorstellung bleibt auch P. *Schoonenberg* verhaftet, wenn er die These Rahners dahingehend modifiziert: der spezifische Charakter des Urstandes bestünde im unbeschränkten Hinstreben auf die eschatologische Endverwirklichung von Unsterblichkeit und Konkupiszenzfreiheit.[27]

c) Ein dritter Versuch geht davon aus, daß die ersten Menschen von Anfang ihrer Bewußtwerdung an aus Freiheit gegenüber Gott gesündigt haben. Damit hätten die außernatürlichen Vorrechte nur in ihrem negativen Gegenbild, der Sünde, existiert und wäre eine geschichtliche Objektivation der Urstandsgnade gar nicht erst zustande gekommen. Die ursprüngliche Gerechtigkeit hätte also nur in Gottes Heilsplan bestanden.[28]

In dieser Konzeption wird die historische Verwirklichung des Ursprungszustandes vom Sündenfall abhängig gemacht. Wäre sie dann eingetreten, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte? Das ist kaum denkbar. In beiden Fällen, sowohl im Falle des Sündigens als des Nichtsündigens hätte Gott die geschichtlich-evolutive Wirklichkeit spektakulär ändern müssen, entweder durch plötzliche Verschlechterung oder Verbesserung, um sie dem noch nicht voraussagbaren Handeln des Menschen anzupassen.

Ausblick

Alle diese Neuansätze setzen voraus, die Gnade Gottes hätte eigentlich von Anfang an in Urstandsgerechtigkeit zutage treten müssen. Ist es aber nicht möglich, die evolutive Wirklichkeit, so wie sie nach Auffassung der Naturwissenschaft vorgelegen haben soll, selbst schon als legitimes Schöpfungsgeschehen und Gestalt der gnädigen Verheißung Gottes am Anfang der Menschenwelt anzusehen?[29] Man brauchte dann nicht ein zweites Stockwerk, den Urstand, um deutlich zu beweisen, daß Gott schon beim Beginn gnädig am Werke war. Urstand meinte dann nicht ein Paradies, das wir der Sünde wegen *nicht mehr* haben, sondern den «Endstand», die verheißene und erhoffte, endgültige Zukunft dieser Welt, die *noch nicht* da ist, doch als Auftrag an die Menschheit mit der Schöpfung geschichtlich schon begonnen hat.[30] Eine am Anfang der Menschheit fixierte, umweltliche Paradiesessituation macht diesen Verheißungscharakter des Glaubens unmöglich und unwirksam.

[1] Vgl. C. Dumont, La prédication du péché originel: Nouv. Rev. Théol. 83 (1961) 113–134; P. Schoonenberg, Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch (Einsiedeln 1966) 137–141, 215–223; P. Smulders, Theologie und Evolution. Ein Versuch über Teilhard de Chardin (Essen 1963) 210–214.

[2] Vgl. A. Vanneste, La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel: Nouv. Rev. Théol. 86 (1964) 355–368, 490–510; ders., Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel aaO. 87 (1965) 688–726 (mit ausführlicher Literatur); K. Rahner, Theologisches zum Monogenismus, Schriften zur Theologie I (^{6}1962) 255 bis 275; siehe weiter Anm. 3.

[3] A. Gaudel, Péché originel: Dict. Théol. cath. XII (1933) 317 bis 582; J. Gross, Geschichte des Erbsündendogmas, Bd. I: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus (München 1960), Bd. II: Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas (5.–11. Jht.) (München 1963); eine neuere Wiedergabe der Lehre des Thomas von Aquin über Erbsünde und Urstand findet man bei: W. Van Roo, Grace and original justice according to St. Thomas (Rom 1955).

[4] Die verschiedenen Auffassungen über den Urstand in der evangelischen Theologie seit dem 18. Jh. sind wiedergegeben bei P. Wrzecionko, Urstand IV: Rel. in Gesch. und Gegenw. VI (^{3}1962) 1208 bis 1212. Zum Verständnis des Urstandes bei modernen evangelischen Theologen, die meistens auf Grund eines existenzhaft-dialektischen Denkansatzes (besonders bei K. Barth und E. Brunner) die Frage nach der Historizität Adams und des Paradieses als erledigt betrachten und sich darum nicht so intensiv wie einige katholische Theologen um eine formale und inhaltliche Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Theologie bezüglich des Urstandes bemüht haben dürften, siehe: E. Jacobs, Urstand: Evang. Kirchenlexikon III (^{3}1959) 1597–1600; O. Michel-P. Wrzecionko-E. Schlink, Urstand: Rel. in Gesch. und Gegenw. VI (^{3}1962) 1205–1214.

[5] Vgl. J. Jeremias, Paradeisos: Theol. Wörterb. z. N. T. V (1954) 763–771; E. Cothenet, Paradis: Dict. Bibl. Suppl. VI (1960) 1177 bis 1220.

[6] Vgl. A. Hulsbosch, Die Schöpfung Gottes, Zur Theologie der Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild (1965) 26–59; P. Schoonenberg aaO. 215–223; ders., Gottes werdende Welt, Fünf theologische Essays (Limburg 1963) 9–79; vgl. die traditionelleren Stellungnahmen: J. Feiner, Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen: Fragen der Theologie heute (^{2}1960) 231–262; F.-M. Bergounioux-P. Hermand, Homme: Catholicisme V (1962) 843–862; N.-M. Labourdette, Le péché originel et les origines de l'homme (Paris 1953) 97–181; B. Piault, La création et le péché originel (Paris 1960) 134–149.

[7] S. Trooster, Evolutie in de erfzondeleer (Brugge 1965) 25.

[8] Siehe dazu den wichtigen, kritischen Beitrag K. Rahners, Die Hominisation als theologische Frage: P. Overhage-K. Rahner, Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen = Quaestiones Disputatae 12–13 (Freiburg ^{2}1963) 13–90.

[9] P. Smulders aaO. 245; in manchen Veröffentlichungen (z. B. J. Feiner aaO. F.-M. Bergounioux-P. Hermand aaO.) scheint diese Annahme einfach stillschweigend vorausgesetzt zu sein.

[10] Einer dritten Urstandsgabe, der eines besonderen Wissens, wird seit längerer Zeit keine besondere theologische Aufmerksamkeit mehr gewidmet, da sie eindeutig auf einer falschen Exegese von Gn 2, 20, 24 beruhen soll.

[11] Vgl. neben der in Anm. 3 aufgeführten Literatur die Literatur-

übersicht bei H. Haag, Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre = Stuttgarter Bibelstudien 10 (Stuttgart 1966) 13 bis 40.

[12] Vgl. H. Renckens, Urgeschichte und Heilsgeschichte, Israels Schau in die Vergangenheit nach Gn 1–3 (Mainz [3] 1964) 145.

[13] P. Smulders aaO. 233; B. Delfgaauw, Geschichte als Fortschritt III: Die Ewigkeit des Menschen (Köln 1965).

[14] Vgl. A. Hulsbosch aaO., der die Schöpfungstat Gottes nicht mehr nach ihrem Ende beurteilt.

[15] Vgl. H. Renckens aaO. 23–41, 119–137; K. Rahner aaO. 33–35; A. Hoguth, Probleme der biblischen Urgeschichte (Gn 1–11) in der neueren Literatur: Bibel und Leben 3 (1962) 62–69.

[16] So lautet der Untertitel des empfehlenswerten Buches von H. Renckens aaO.

[17] Siehe außer Renckens: H. Haag aaO. 41–59; N. Lohfink, Die Erzählung vom Sündenfall, Das Siegeslied am Schilfmeer, Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament (Frankfurt 1965) 81–101; A.-M. Dubarle, Unter die Sünde verkauft, Die Erbsünde in der Heiligen Schrift (Düsseldorf 1963) 47–90; Ch. Hauret, Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible: Dict. Bibl. Suppl. VI (1960) 908–926.

[18] K. Rahner aaO. 36; so auch J. Feiner aaO. 234, 258; vgl. oben Anm. 4.

[19] K. Rahner aaO. 32–42, 85–90; ders., Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schriften zur Theologie IV (1960) 401–428. Siehe zum erstgenannten Artikel Rahners die kritischen Aufsätze von N. Lohfink, Genesis 2 f als «geschichtliche Ätiologie»: Scholastik 38 (1963) 321–334 und L. Alonso-Schökel, Motivos sapienciales y de Alianza en Gn 2–3; Biblica 43 (1962) 295–316.

[20] H. Haag aaO. 46–47; H. Renckens aaO. 205.

[21] Vgl. J. Jeremias aaO. 763–771; E. Cothenet aaO.; H. Renckens aaO. 138–158; P. De Haes, Die Schöpfung als Heilsmysterium (Mainz 1964) 66–75; zur neutestamentlichen Adam-Christus-Typologie (Röm 5, 1 Kor 15): E. Brandenburger, Adam und Christus, Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5, 12–21 (1 Kor 15) = WMANT 7 (Neukirchen 1962); P. Lengsfeld, Adam und Christus, Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth = Koinonia 9 (Essen 1965); C. K. Barret, From first Adam to Last, A Study in Pauline Theology (London 1962).

[22] Vgl. W. Vollborn, Das Problem des Todes in Genesis 2 und 3: Theol. Literat. Zeit. 77 (1952) 709–714; L. Rost, Theologische Grundgedanken zur Urgeschichte aaO. 82 (1957) 321–326.

[23] So, in allerdings unterschiedlicher Fassung, u. a. A. Haas, Naturphilosophische Erwägungen zum Menschenbild des Schöpfungsberichtes und der modernen Abstammungstheorie: Scholastik 33 (1958) 355–375; Ph. Dessauer, Bemerkungen zum Thema: das erste Menschenpaar in heutiger Sicht, Schöpfungsglaube und biologische Entwicklungslehre = Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 16 (Würzburg 1962) 133–170; K. Rahner u. a., Die Hominisation... 41–42 läßt die Möglichkeit einer solchen Lösung offen.

[24] K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz: Schriften zur Theologie I ([6] 1962) 377–414; B. Stoeckle, Die Lehre von der erbsündigen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibesethos (Ettal 1954); J. B. Metz, Konkupiszenz: Handb. theol. Grundbegr. I (1962) 843–851.

[25] K. Rahner, Zur Theologie des Todes = Quaestiones Disputatae 2 (Freiburg [4] 1958) 31–46; sehr ähnliche Gedanken wurden früher schon ausgesprochen von P. Schoonenberg, Onze activiteit in het sterven: Bijdragen Ned. Jezuieten 6 (1943–1946) 127–145; vgl. weiter: R. Troisfontaines, «Je ne meurs pas...» (Paris 1960) 153–164; L. Boros, Mysterium mortis, Der Mensch in der letzten Entscheidung (Olten 1962) 124–126; vgl. die aufgeführte Literatur bei H. Haag aaO. 13–40.

[26] K. Rahner, Paradies: LThK VIII ([2] 1963) 71–72.

[27] P. Schoonenberg, Natuur en zondeval: Tijdschr. v. Theol. 2 (1962) 173–201; ders., Theologie der Sünde... 203–207; ein sich anbahnendes eschatologisches Verständnis des Urstandes kommt auch zum Ausdruck bei: J. Feiner, Urstand: LThK X ([2] 1965) 572–574.

[28] z. B. K. Rahner u. a., Die Hominisation... 85–88; S. Trooster aaO. 34–35, 80–81, 147–157.

[29] Vgl. dazu das bedeutende Buch von A. Hulsbosch aaO. 26–59.

[30] P. Schoonenberg, Het geloof van ons doopsel IV, De macht der zonde ('s Hertogenbosch 1962) 9; A. Hulsbosch aaO.

BEN VAN ONNA

Geboren am 27. April 1940 in Babberich (Holland), studierte in Münster und bereitet sich an der Universität Tübingen unter der Leitung von Prof. J. Ratzinger auf das Doktorat vor.

Norbert Schiffers

Anfragen der Physik an die Theologie

Methodologisch erhebt seit der Neuzeit der Physiker seine Erkenntnisse in dem Dreischritt: Beobachtungsergebnisse sammeln, die Arbeitshypothese mathematisch formulieren, in der erneuten Beobachtung die mathematisch formulierte Aussage verifizieren. Bei diesem wissenschaftlichen Vorgehen nehmen die verfahrenstechnischen Fragen der Beobachtungstechnik im ersten und dritten Schritt so viel Zeit und Überlegung des Physikers in Anspruch, daß der Großteil aller Physiker den Eindruck vermittelt oder auch hat, die experimentelle Verfahrenstechnik mache das Geschäft des Physikers aus. Die bei der Beschreibung verwendeten Begriffe werden dann vom Forscher naiv in jener Weise gebraucht, die sich, nur intuitiv, weder exakt erkenntnistheoretisch noch historisch eine Meinung darüber bildet, wie die Bildung der relevanten Begriffe sich ereignet haben könnte.[1]

I. DISKUSSION ÜBER DAS «WUNDER»

Der Überhang des Verfahrenstechnischen erklärt das Desinteresse vieler heutiger Physiker an jenen Fragen, die von der Physik her an die Theologie gestellt werden können. Er erklärt andererseits das Interesse der traditionellen Apologetik, mit Physikern über die Möglichkeiten der sogenannten Wunder zu reden.

Zweifelsohne hätten diese Diskussionen insbesondere klären sollen, was denn der Naturforscher und der Theologe unter Natur verstehen. Ein großangelegtes Gespräch der Paulusgesellschaft[2] über Wunder und Wissenschaft konnte schließlich zu folgenden Aussagen kommen:

Erstens: die feststellende Beobachtung im naturwissenschaftlichen Sinn arbeitet unter der methodischen Präsumption einer geschlossenen und damit verfügbaren Weltwirklichkeit. Der hier zugrunde gelegte Begriff von Natur fordert für die Weltdeutung einen methodologischen Determinismus.

Zweitens: obgleich die de-facto-Einstellung der Physik zwar seit der Quantenphysik indeterministisch ist – ein Umstand, auf den Johannes Hessen, Heimo Dolch und Wolfgang Büchel hinweisen[3] –, bleibt zu beachten, daß die durch den physikalischen Indeterminismus gegebene Kontingenz eine physische Kontingenz bleibt, deren Durchbrechung im theologischen Wortsinn kein Wunder wäre, weil sie nur die natürliche Möglichkeit einer Ausnahme darstellen würde.

Drittens: der ursprüngliche «Ort» für das Wunder ist nicht die beobachtend-konstatierende Einstellung des Physikers, den eine Ausnahme in die Verlegenheit bringt, sein System induktiv zu entfalten, sondern die sinnsuchende Existentialauslegung des Menschen, die durch eine wunderbare Sach-Begebenheit sich existentiell betroffen weiß von einer zwischenpersonalen Erkenntnisweise. Mit anderen Worten: ein Wunder ist ein kommunikatives, endzeitliches Zeichen für eine unerfüllte Gläubigkeit, das als solches Zeichen von der Physik nicht erfragt werden kann, wohl indessen in bezug auf seine innerweltlich-sachliche Komponente. Doch bleibt der Hiatus zwischen der bloßen Konstatierung – etwa des leeren Grabes, die als solche wunderblind ist und die Begründung unter Titeln wie «und die Bibel hat doch recht» sucht – und dem Glaubenszeichen, das die Betroffenheit erhält und den Menschen nicht zur Ruhe kommen läßt bei einer rein naturwissenschaftlichen Erklärung. Für den Naturbegriff blieb es bei der Wunderdiskussion bei der Feststellung, daß Natur für den Physiker ein methodologisch geschlossenes System ist, während sie in der Existentialanalyse einer theologischen Anthropologie offen ist für das, was übernatürlich genannt wird. Es bleibt für eine nicht naiv dialektisch operierende Theologie die Aufgabe,

unter der Anfrage des naturwissenschaftlichen Naturbegriffs wenigstens die Komplementarität des entsprechenden Begriffes in der Theologie zu erarbeiten.

II. DISKUSSION UM «WIRKLICHKEIT» UND «FREIHEIT»

1. «*Freiheit*»

Erwartet man diese Antwort der Theologie, dann fordert deren anthropologische Komponente eine philosophische Vorbesinnung heraus. Nun scheint sich bei diesem Andenken herauszuschälen, daß es für das Verständnis eines vom Wunder betroffenen, wie insonderheit für den glaubenden Menschen entscheidend darauf ankommt, ein Steckenbleiben in der unmittelbaren Reaktion auf die Weltwirklichkeit, in der Glaube gelebt wird, zu überwinden. Dies aber bedeutet, daß zunächst jene Realismusdiskussion ausgetragen werden muß, die um der Glaubensaussage willen weiterführt von der bloßen Berichterstattung zu einer gestalteten Glaubensaussage, die als Kerygma den Namen Sprache verdient. Die Diskussion um Bultmann, also sachlich der Versuch, das Verhältnis von Glauben und Verstehen darzulegen,[4] weist den Theologen darauf hin, daß Sprache ebenso offen sein muß für die sich entfaltende Bedeutsamkeit des nicht einholbaren Gottes, wie Geschichte offen ist für Geschehen. Solche Einsicht aber fordert von jeder Auslegung der Offenbarung letzthin den Überschritt von einer bloßen Information – die sich etwa in das Urteil kleidet, «*daß* Jesus der Offenbarer ist»[5] – zu Aussagen eines deutenden Verstehens. Solches Verstehen aber wird möglich, wenn die zu ihm führenden Fragen gestellt werden innerhalb einer eschatologischen Existenz, die in der Geschichte anhebt mit Jesus von Nazareth. Man wird in der verkündigenden Auslegung nicht nur nach Information, sondern auf Möglichkeiten des Miteinanderseins von Eschatologie und geschichtlicher Weltwirklichkeit zurückfragen müssen.[6] Nur so kann der Ausleger dem plakatierenden[7] Formalismus entgehen, der in Gefahr ist, bei sich zu verweilen, statt je mehr der Welt und auch Gottes ansichtig zu werden.

Daß gerade in dieser Frage die theologische Auslegung sich bislang so sehr von Einwänden der Historiker und Religionsgeschichtler einfangen ließ und darüber die Anfragen der Physiker nicht hörte, läßt sich belegen am zornigen Nachdruck, mit dem Pascual Jordan sich hier Gehör verschaffen möchte[8] und mit den abwägenden, aber beständigen Hinweisen auf diesen Mangel bei Carl Friedrich von Weizsäcker.[9] Versucht Jordan noch, Gottes Wirkweise in der Welt verständlich zu machen im Hinweis auf die Löchertheorie des quantenphysikalisch notwendigen Indeterminismus, so stellt von Weizsäcker schon einen Fragenkatalog auf, der die Antwort der Theologie erheischt. Ausgehend von der Feststellung, daß der Glaube an die Wissenschaft die herrschende Religion unserer Zeit ist,[10] meint er, um des Menschen willen, die Frage nach einer wahrhaft befreienden Religion[11] aus zwei Gründen stellen zu müssen: Denn – erstens – hat die Entmythisierung der Welt durch den jüdischen und christlichen Theismus die Welt von Göttern befreit und scheint jetzt nicht mehr in der Lage, jenem Realitätsbegriff zu wehren, für den die Welt zwar auch götterfrei ist, aber noch nicht dem Gott der Liebe gehört;[12] und – zweitens – erhebt sich in einer solchen Welt der absolut planenden Autonomie des Menschen dann doch wieder die Frage, wie sie mit menschlicher Freiheit vereinbar sei.[13] Von Weizsäcker verschweigt die Antworten auf seine erste Frage, die seit Jean Paul bei Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich und Dorothee Sölle als nachtheistische Theologie konzipiert werden.[14] Dieses Schweigen mag für einen weitgebildeten, protestantischen Forscher erstaunlich sein, hat aber seinen sachlichen Grund in der zweiten Frage nach der menschlichen Freiheit.

Nach anfänglichen Scheingefechten mit der Löchertheorie der statistisch arbeitenden Quantenphysik bejaht man heute wieder um der methodologischen Einheit willen den Denkgrundsatz von der gesetzmäßigen Ordnung aller Fakten in dem Weltbereich, der der Physik zugänglich ist. Damit ist die Irrationalität ausgeschlossen und positiv jener Glaube möglich, der annimmt, die Welt der Erscheinung sei nach Gesetzen der Vernunft gelenkt und mit dem Verstand zu erfassen.[15] Bekanntlich ist der soeben skizzierte Standpunkt die Ausgangsbasis im Denken Einsteins und seiner Freunde. Besteht hierin wieder Übereinstimmung zwischen allen, also auch den Quantenphysikern, so trennt man sich doch eindeutig in den daraus gezogenen Folgerungen im Hinblick auf Freiheit und Religion des Menschen. Und eben diese Folgerungen werden wieder zu Anfragen der Physik an eine Theologie der Freiheit.

Zwar weiß die Einsteinschule bei all ihrem karte-

sianischen Rationalismus,[16] daß von dem, was ist, kein Weg führt zu dem, was sein soll.[17] Aber ihr Ordnungsbild von der Natur führt in loser Anlehnung an Leibnizens prästabilierter Harmonie zu einem Pantheismus, dem eine kosmische Religiosität entspricht, die nur einem verzückten Staunen über die Harmonie der Naturgesetzlichkeit gleichkommt.[18] Die Freiheit schließlich wird – ausgehend von einer kartesianischen Interpretation, nach welcher das Denken der ordnende Faktor im Menschen ist – in einer sozialdominanten Ausziehung eines kritisch-idealistischen Ansatzes als Negation bestehender Verhältnisse gedacht. Freiheit ist für Einstein schon gegeben, wenn sich das menschliche Denken freimacht von den Einschränkungen autoritärer und sozialer Vorurteile und diese Freisetzung gesetzlich in allen Gesellschaftsformen garantiert wird.[19] Wenn Ernst Cassirer die Wirklichkeitserfahrung, die hinter diesen Freiheitsforderungen Einsteins liegt, in dessen Gesamtwerk als eine grundsätzlich pluralistische zeigen kann, so eröffnet sich gerade in dieser zustimmenden Analyse der idealistische Wahrheits- und Objektbegriff Einsteins. Die Zielsetzung, in das Mannigfaltige, wie es erfahren wird als Physik, Soziologie, Ästhetik und Religion, eine synthetische Einheit nach Regeln zu bringen,[20] ist zwar transzendental-philosophischen Ursprungs, aber doch nur eine Variante der rationalistischen Idee von der Einheit der Vernunft.[21] Weil darin weder die Wahrheit noch der Mitmensch entgegensteht, entartet der Gott der Religion zur bloßen Religiosität und die Freiheit zur planvollen Vernunftkonstruktion.

2. «*Wirklichkeit*»

Hugo Dingler[22] hat darauf hingewiesen, daß in diesen Weltbildkonstruktionen die entscheidende Eigenschaft des Wirklichen, das Essentielle, fehlt und das Wirkliche zu einem langweilig – öden Uhrwerk wird. Doch sind Dinglers Hinweise auf mögliche religiöse Beziehungen des Menschen zum essentiellen Wirklichen schon als metaphysische Aussagen nichtssagend, weil dieses Wirkliche als die Gesamtheit des Gegenstehenden vom Konstruktionsdenken des Physikers her als ein Irrationales bezeichnet wird, mit dem es keine Auseinandersetzung geben kann, weil es für den rational planenden Menschen stets das Unberührte bleibt.[23]

Auch David Bohms[24] pluralistisch arbeitende Strukturanalyse, die sich wieder stark an Einstein und de Broglie anlehnt, bleibt letzten Endes doch in einem Konstruktionshorizont befangen, der dem idealistischen Postulat von der Einheit der Vernunft verhaftet ist. Ausgehend von dem einsichtigen Ansatz, daß die wissenschaftliche Methode die Tendenz zu stetem Fortschreiten einschließe, diskutiert er die Bedingung, unter der die klassische Physik und die Quantenphysik in der Realitätserfassung miteinander vereinbar sind. Diese Bedingung ist ihm gegeben in der Relativität der unerschöpflichen Vielfalt der Wirklichkeit, der je verschiedene Wissenschaftsmethoden entsprechen. Mit deren Hilfe sind zwar Teilaspekte der Realität nur approximativ zu fassen, aber die Strukturen der Welt als eines Ganzen von unbegrenzter Komplexität sind damit exakt beschreibbar. Eben mit Hilfe dieser Strukturanalyse bewege sich die wissenschaftliche Forschung auf das Absolute zu, indem sie das Relative in seiner unerschöpflichen Vielfalt studiere. – Wird man auch Bohms Entwurf schätzen wegen seiner physikalischen Methodentreue und aufgrund des bei allen heutigen Physikern antreffbaren Bemühens, die Einheit physikalischer Wirklichkeitserfassung wiederherzustellen, so ist doch Heisenbergs Kritik an Bohm zuzustimmen: die hier als Ziel aller Beschreibung angesetzte «Wirklichkeit» ist wieder nur eine rational konstruierte, ideologische Superstruktur.[25]

Nun steht es außer Zweifel, daß die Physik zu ihrer Einheit nur kommen kann über eine Erforschung der Strukturen von physikalischer Wirklichkeit. Nur enden diese selbst in der modernen Grundlagenüberlegung zur Physik auch da noch, wo man eine Mathematisierung oder Logisierung scheut, letzthin doch wieder bei Weltbildkonstruktionen, die stark idealistisch geprägt sind. Das gilt für Suzanne Bachelards phänomenologischen Erhellungsversuch[26] ebenso wie für Carl Friedrich von Weizsäckers[27] Überlegungen zu einer der heutigen Physik angepaßten Logik und auch für Niels Bohrs[28] Komplementaritätsprinzip. Bachelard will zwar nicht nur die immer komplexeren Strukturen durch den mathematisch arbeitenden Physiker erfassen lassen, damit das Allgemeine im Besonderen transparent werde; sie will auch dem Geiste des Menschen das Wissen von den Strukturen präsentieren, damit nach der Mathematisierung die rein empirische Tatsache wiedergefunden werde. Aber wenn sie auch an einer Anzahl von Beispielen phänomenologisch diese transzendentale Reduktion vorführt, so wird doch das Telos dieser Beschreibungen nur einsichtig, wenn eine mathematische Struk-

turierung der außermenschlichen Wirklichkeit angesetzt wird, die der apodiktischen, das heißt hier mathematisch-diskursiven, Erkenntnis entspricht. Über dieses Denkmodell der Wirklichkeit scheint auch von Weizsäckers Überlegung nicht hinauszukommen, die den Komplementaritätskalkül der Quantenmechanik die wahre Logik nennt. Selbst dann nicht, wenn er bereit ist, diese Logik nur als ontologische Hypothese anzusehen. Alles kommt schließlich auf jene Erprobung an der Wirklichkeit hinaus, die Niels Bohr für die Bereiche der Biologie, der Kulturen, der Kunst und dessen, was er Glauben nennt, durchgeführt hat. Zwar mag sich unter bestimmten Voraussetzungen die Praktikabilität der mathematisch-logischen Hypothese erweisen; weil aber die gemachten Voraussetzungen je unter mathematischen Vorzeichen stehen, wird die quaestio facti nur für Wirklichkeitsbereiche gestellt, die diesen konstruktiven Voraussetzungen entsprechen.

Das aber ist ein Besprechungsergebnis neuerer Literatur, welches schon den Kern in den Aussagen Duhems[29] um die Jahrhundertwende ausmachte. Auch wird man da, wo man quellenkritisch der Newtonforschung Blochs und dem Aufsatz Karl Ulmers über Galilei folgen kann,[30] auf die gleiche Konstruktionshypothese stoßen. Gewiß ließe sich – wenn man einmal absieht von notwendigen Einzelkorrekturen an den entsprechenden bibliographischen Arbeiten – anhand der Physikgeschichte seit der Spätscholastik nachweisen, wie die physikalische Forschung von der Konstruktionshypothese und deren mehr oder weniger idealistischem Wirklichkeitsbild in zunehmendem Maße bestimmt wird. Doch mag es im Rahmen eines Bulletins bei einem Literaturhinweis[31] sein Bewenden haben. Wichtiger als dieser detaillierte Nachweis bleibt es, zu bedenken, welch schreiende Anfrage zuerst an die Metaphysik und dann auch an die Theologie in Sir Arthur Eddingtons Paraphrase zu einem augustinisch-newtonschen Bild sich meldet:[32] «Wir haben gesehen, daß da, wo die Wissenschaft am weitesten vorgedrungen ist, der Geist aus der Natur nur wieder zurückgewonnen hat, was der Geist in die Natur hineinlegte. Wir haben an den Gestaden des Unbekannten eine sonderbare Fußspur entdeckt... Und siehe, es ist unsere eigene.»

Die Physiker vernehmen den Schrei dieser fragwürdigen Hominisierung eines idealistisch konzipierten Weltbildes. Doch rufen sie entweder unter Bezugnahme auf die Praktikabilität der Strukturerkenntnisse einfach wieder nach jenem kritischen Realismus, den Bavink und Dessauer vertreten haben,[33] und beschränken mit March die Konstruktion einer objektiven Welt auf die makroskopische Physik[34] – oder sie weisen mit Nachdruck auf den damit gegebenen Zerfall der einen Physik hin[35] und entscheiden sich für Eddingtons subjektiven Selektionismus,[36] für Jordans empiristischen Positivismus,[37] vielleicht auch mit Heisenberg und von Weizsäcker für ein Suchen nach dem in der Physik vergessenen Ursprung aller Erkenntnis.[38] Auch Erwin Nickels Versuch, in der Konvergenz von Materialismus und Spiritualismus den Vorrang des Geistes durch eine Analyse des Materiellen festzustellen, holt die Welt nicht ein, sondern zielt bestenfalls nur auf eine Heimholung in die Immaterialität.[39]

Martin Heidegger gibt wohl rechtens den Grund für diese vergeblichen Versuche an, wenn er sagt, in der Physik als einer exakten Wissenschaft werde das Seinsverhältnis des vorhandenen Seienden auf einen Begriff gebracht, der nach Ansatz und Reichweite der Wissenschaft nicht in der Lage sei, das Wesen etwa von Ort, Zeit, Bewegung, Kraft, Masse zum eigenen Problem zu machen.[40] Wer auch nur von Weizsäckers Vortrag «Sprache als Information»[41] liest, wird sich überzeugen können, wie richtig Heideggers Diagnostik ist. Doch können die Philosophen offenbar auch nur eröffnen, daß die Naturwissenschaftler von einer Weise der Entbergung beansprucht sind, welche die Natur als einen Gegenstand vernünftiger Forschung angeht.[42] Es bleibt aber – nach dieser Diagnose – der Glaube der Metaphysiker, demgemäß die Vernunft keine Potenz ist, die der Mensch aus sich heraus in Bewegung setzt, sondern erst Wahrheit entbirgt, wenn die Macht des Seins selbst, dem der Mensch mit seiner Vernunft und die Dinge entsprangen, dies alles dem Sein übereignet.[43] Liegt indessen die Entbergung der Wahrheit in der Macht des Seins selbst und nicht im Befragen des Seienden und seiner Begriffe,[44] dann kann folgerichtig nach «Sein und Zeit» etwa «Zeit und Sein» nicht geschrieben werden, weil vom Begriff aus der Beweisgang zum Sein nicht angetreten werden kann. So bleibt den Philosophen letztlich doch im Angesicht der gestellten Begriffskonstruktionen der Physiker nur jener Glaube, der nach Hölderlins Wort zum Fragen ermächtigt: «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.»[45]

Wächst aber das Rettende nicht durch die Wissenschaften zu, weil es ihnen als unscheinbarer Sachverhalt unzugänglich ist,[46] sondern ist es – wie

Jacques Maritain, von Weizsäcker und Karl Rahner zeigen[47] – selbstverständlich gegeben und vorgängig noch zur formalsten Logik, oder liegt es – nach Maurice Blondel – der Aktion schon zugrunde,[48] ist es als vorgängiger Bezug zum Sein – wie Walter Strolz mit Heidegger sagt – in der Geschichte anwesend,[49] so ist das Rettende der Seinsmächtigkeit dennoch nicht in diesen Denk- oder Verhaltensweisen des Menschen, sondern ihnen vorgängig, so daß es exakt wissenschaftlich nicht faßbar wird. Bernhard Welte hat schon recht, wenn er sagt: «Die Linien schließen sich also innerhalb des Welthorizonts nirgends... alles lebt, wo es wesentlich lebt... von einer Hoffnung, deren Erfüllung ans Unaussprechliche... anheimgegeben bleibt».[50]

III. KONVERGENZ VON PHYSIK UND THEOLOGIE? DAS GESPRÄCH MIT DEN THEOLOGEN

Fragen nun aber die Physiker, um die Einheit ihrer Physik in einer nicht-mathematisierten, idealistischen Wirklichkeitserfassung wiederherstellen zu können, schließlich doch nach der Konvergenz aller Erfahrungs- und Erfassungslinien, die Philosophen –
und geben eben die angefragten Philosophen, die gemäß der neuzeitlichen Philosophie- und Physikgeschichte von den Physikern für Erkenntnistheoretiker, also Wissenschaftler gehalten werden, der Wissenschaft für die Seinserhellung dennoch eine abschlägige Antwort –,
so wird der Hinweis auf die Hoffnung und den Glauben an eine mögliche Selbsteröffnung des Seins, soweit er von Philosophen gegeben wird, den Physikern existentiell unglaubwürdig.

Dies aber scheint der Grund dafür zu sein, warum Physiker seit Einstein bis heute geneigt sind, von ihrem physikalischen Fortschrittsglauben aus manchmal leichtfertig zum religiösen Glauben Parallelen zu ziehen. Sie nehmen den Philosophen deren philosophischen Glauben einfach nicht mehr ab und suchen zu Gespräch und Korrektur die Theologen, von denen sie noch annehmen, daß sie glauben. Bezeichnend für diese Wahl der Physiker sind schon die Gifford Lectures und die Gespräche der Paulusgesellschaft. Faktisch werden bei solchen Gesprächen selbstverständlich nur Theologen gesucht werden, die den Dienst des Studiums an Physik und Philosophie nicht scheuen und aufnehmen können. Wenn aber bei diesen Dialogen das Glaubenszeugnis als Hoffnungsgrund[51] der Theologen gefragt ist, sind solche Gespräche eine Chance für die theologische Selbsterkenntnis, eben weil sie Anfragen der Physik an die Theologie sind. Ist nämlich, wie dies doch trotz aller Unzulänglichkeit aus der oben besprochenen Literatur hervorgeht, die Physik im Grunde schon bereit, die Hypostasierung des Naturbegriffes im neunzehnten Jahrhundert aufzugeben, dann könnte die Theologie beim Bedenken der transzendentalphilosophischen Überlegungen der Physiker wieder lernen, ihrerseits in einer transzendentaltheologischen, eschatologischen, ekklesiologischen Erhellung jeglicher Hypostasierung des Kirchenbegriffes zu wehren. Ein Gespräch über Möglichkeit und Umfang dieser doppelten Entideologisierung wäre wahrhaft die Chance für die Theologie, die gegenseitige Trennung der beiden Größen Kirche und Welt zu überwinden.

Vorläufig bleibt indessen für die Wahrnehmung dieser Dienstfunktion, auf die das Vatikanum II in den Nummern 20 und 21 seiner Pastoralkonstitution «Über die Kirche in der Welt von heute» hinweist, noch ein Desiderat: von kirchlicher Seite sollte man endlich ein Forschungsinstitut errichten, in dem von Fachleuten der Natur- und Gesellschaftswissenschaften auch die Anfragen aus der Physik auf ihre theologische Bedeutsamkeit hin befragt werden könnten. Würden in einem solchen Institut in voller Freiheit, die für das wissenschaftliche Gespräch notwendige Voraussetzung ist, Antworten auf die Anfragen gefunden werden, so würde dies dienlich sein für die Kirche, die sich nach «Lumen gentium» (1, 31, 38, 41) als Zeichen der Einheit und der Hoffnung für alle Menschen versteht.

[1] A. Einstein, Vorwort zu: M. Jammer, Concepts of Space (Cambridge/USA 1953) XII.

[2] Dokumente der Paulus-Gesellschaft, hersg. v. E. Kellner, Bd. V: Wunder und Wissenschaft (München 1963) 190–231, 250, 261.

[3] J. Hessen, Das Kausalprinzip (Augsburg 1928); H. Dolch, Kausalität im Verständnis der Theologen und der Begründer der neuzeitlichen Physik (Freiburg 1954); W. Büchel, Philosophische Probleme der Physik (Freiburg 1965).

[4] R. Bultmann, Glauben und Verstehen II (Tübingen 1952) 211 bis 235: Das Problem der Hermeneutik.

[5] Ders., Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1953) 298f, 444, 497.

[6] H. Ott, Die Frage nach dem historischen Jesus und die Ontologie der Geschichte (Zürich 1960) 21–23.

[7] H. Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen [2]1965) 145f, 383ff, 431f.

[8] P. Jordan, Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage (Oldenburg-Hamburg 1963) 22, 156, 192ff.

[9] C.F. von Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft I. Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe (Stuttgart 1964) 1ff, 74ff, 173ff.

[10] aaO. 3–9, 111.

[11] aaO. 14–19.

[12] aaO. 93.

[13] aaO. 11, 201ff.

[14] J. Paul, Werke I (München [2]1959) 266, 269; D. Bonhoeffer, Ethik (München 1958) 174–182; P. Tillich, Der Mut zum Sein (Stuttgart [3]1958) 28ff, 113ff; D. Sölle, Stellvertretung (Stuttgart [2]1965) 131ff.

[15] A. Einstein, Aus meinen späten Jahren (Stuttgart [2]1953) 18, 20, 23–35, 132, 158, 235, 261.

[16] Ders., Mein Weltbild (Frankfurt–Berlin 1964) 115–127. Zur Kritik daran: W. Heisenberg, Prinzipielle Fragen der modernen Physik (Leipzig–Wien 1936) 91–98; ders., Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft (Stuttgart [9]1959) 61–79; N. Bohr, Atomphysik und menschliche Erkenntnis (Braunschweig 1958) 32–83; C.F. von Weizsäcker aaO. 201ff; ders., Zum Weltbild der Physik, (Stuttgart [7]1958) 245.

[17] A. Einstein, Aus meinen späten Jahren... 26, 132, 261.

[18] aaO. 21, 262f; ders., Mein Weltbild... 18, 109, 151, 171.

[19] Ders., Freedom. Its Meaning (New York 1940).

[20] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B 236; E. Cassirer, Einsteins' theory of relativity considered from the epistemological standpoint (Chicago 1923) 108–110, 120; ders., Zur modernen Physik (Darmstadt 1957) 188, 197–200, 256f.

[21] K. Hübner, Beiträge zur Philosophie der Physik: Phil. Rundschau, Beiheft 4 (Nov. 1963) 18f, 25.

[22] H. Dingler, Die Ergreifung des Wirklichen (München 1955) 175–199.

[23] aaO. 176–186.

[24] D. Bohm, Causality and Chance in Modern Physics (London 1958) 96–100, 170.

[25] W. Heisenberg, The Development of the Interpretation of the Quantum Theory: Niels Bohr and the Development of Physics, ed. by W. Pauli (London 1955) 17f.

[26] S. Bachelard, La Conscience de Rationalité. Etude phénoménologique sur la Physique mathématique (Paris 1958) 19, 29–35, 52, 80, 89, 191–210.

[27] C.F. von Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik (Stuttgart[7]1958) 208, 270, 299–301, 312f.

[28] N. Bohr, Physique atomique et connaissance humaine (Paris 1961) 5, 31–33, 79f.

[29] P. Duhem, La théorie physique. Son objet – sa structure (Paris 1906) 232ff, 274.

[30] L. Bloch, La philosophie de Newton (Paris 1908); K. Ulmer, Die Wandlung des naturwissenschaftlichen Denkens zu Beginn der Neuzeit bei Galilei: Symposion. Jahrbuch für Philosophie II (Freiburg 1959) 293–347.

[31] vgl. die umfassende Bibliographie bei A.C. Crombie, Augustine to Galileo (Oxford 1958); von den dort nicht aufgeführten neueren Arbeiten: M.L. Bonelli, Mostra Anniversale di Galileo Galilei (Firenze 1964); J.O. Fleckenstein, Scholastik, Barock und exakte Wissenschaften (Einsiedeln 1949); H. Lange, Geschichte der Grundlagen der Physik I. II (Freiburg 1954 und 1961); O. Loretz, Galilei und der Irrtum der Inquisition (Kevelaer 1966); G.M. van Melsen, Naturwissenschaft – Technik. Eine philosophische Besinnung (Köln 1964).

[32] Zitiert bei J.H. Jeans, Physik und Philosophie (Berlin 1950) 114f.

[33] B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften (Leipzig [8]1944) 264f; F. Dessauer, Naturwissenschaftliches Erkennen. Beiträge zur Naturphilosophie (Frankfurt 1958) 9, 18f, 211–214.

[34] A. March. Das neue Denken der modernen Physik (Hamburg 1957) 13f, 28f, 41, 97–99.

[35] E. Schrödinger, Die Natur und die Griechen (Hamburg 1956).

[36] A. Eddington, Philosophie der Naturwissenschaft (München 1949) 37f, 134, 159.

[37] P. Jordan, Der gescheiterte Aufstand (Frankfurt 1956) 31–34.

[38] W. Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft (Stuttgart [9]1959) 87f; C.F. von Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik (Stuttgart [7]1958) 174.

[39] E. Nickel, Zugang zur Wirklichkeit. Existenzerhellung aus den transmateriellen Zusammenhängen (Fribourg 1963) 25–36, 142–148, 211–220.

[40] M. Heidegger, Das Wesen des Grundes (Pfullingen [3]1949)13f.

[41] C.F. von Weizsäcker, Sprache als Information: Die Sprache, hrsg. von der Bayerischen Akademie der schönen Künste (Darmstadt 1959) 48–53.

[42] M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Pfullingen [2]1959) 24 bis 35, 60–70, 84f.

[43] G. Siewerth, Metaphysik der Kindheit (Einsiedeln 1957) 51f.

[44] M. Heidegger aaO. 84.

[45] aaO. 36, 43ff.

[46] aaO. 66–70.

[47] J. Maritain, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir (Paris 1932) chap. IV; K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, hrsg. von J. B. Metz (München [2]1957) 88f.

[48] M. Blondel, L'Action (Paris [2]1950); deutsch (Freiburg–München 1965) 19, 132–136, 154, 345, 365, 380, 498; ders., Lettre (Paris 1956) 34–37.

[49] W. Strolz, Der vergessene Ursprung (Freiburg 1959) 128ff.

[50] B. Welte. Das Heilige in der Welt: Freiburger Dies Universitatis (1948/49) 178.

[51] J. Moltmann, Hoffnung ohne Glaube?: Concilium 2 (1966) 415–421; J. B. Metz, Experientia spei: Diakonia 1 (1966) 186–191.

NORBERT SCHIFFERS

Geboren am 14. Juni 1927 in Aachen, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte in Tübingen, doktorierte 1954 in Theologie und erhielt 1966 die Habilitation (Anfragen der Physik an die Theologie). An der Universität Münster ist er Lehrbeauftragter für Fundamentaltheologie. Er veröffentlichte: Die Einheit der Kirche nach J.H. Newman (1956) und arbeitet an Geist und Leben mit.

Tod und Leben[1]

In seinem viel besprochenem Werk: «Le paysan de la Garonne», sagt Maritain in ernüchtertem Ton: «Es gibt drei Dinge, über die gegenwärtig ein intelligenter Prediger nicht sprechen darf: das Jenseits, das Kreuz und die Heiligkeit.» Er frägt sich dann weiter, ob die große Menge der Christen wohl auch nicht mehr an diese Wirklichkeiten *denke*, nämlich an die unsterbliche Seele oder das ewige Leben.[2] Damit werden zwei Tatsachen recht deutlich unterstrichen: zunächst scheint in der offiziellen Theologie ein wissenschaftliches Stillschweigen über Gegenstände wie ein eventuelles Leben nach dem Tod, zu herrschen; dann aber scheint bei den Gläubigen selbst ein Verlangen danach zu bestehen, über diese letzten Dinge etwas Vernünftiges zu hören. Was letzteres betrifft, sind wir in den Niederlanden durch eine ganz neue Meinungsforschung wissenschaftlich über den Stand dieser Dinge informiert.[3] Nach dieser Untersuchung glauben von den Katholiken in den Niederlanden 70% an ein Leben nach dem Tod; 59% an die Existenz des Himmels; 39% an die Existenz von Teufel und Hölle; 38% an die des Fegfeuers. Dieser Prozentsatz liegt bei den Reformierten sogar etwas höher, von denen 98% an ein Leben nach dem Tod glauben; 97% an einen Himmel; 87% an den Teufel; 84% an die Existenz der Hölle; nur 4% glaubt an die Existenz eines Fegfeuers. Auf die Frage Maritains, ob die breite Volksmenge nicht mehr an ein künftiges Leben denke, kann von den Niederlanden aus bejahend geantwortet werden: Weitaus die meisten Christen glauben an ein Leben nach dem Tod.

Was die erste Meinung Maritains anbelangt, wonach ein verständiger Prediger vor seinem Stand verpflichtet sei, darüber zu schweigen, so ist diese nicht leicht nachzuprüfen. Was wir hier wohl tun können ist, eine Gesamtübersicht dessen zu bringen, was von Theologen und anderen Vertretern der Geisteswissenschaften an Überlegungen zu diesem Gegenstand vorgelegt wird.

Ursprünglich war für dieses Heft ein Beitrag über den Tod geplant; dies wurde jedoch durch Erkrankung des Verfassers verhindert. In einer Nummer wie dieser, in welcher die Evolution einen so großen Raum einnimmt, darf aber das Thema *Tod und Leben* nicht ganz fehlen, dies um so mehr, als in einem evolutionistischen Denkschema der Tod seines Ernstes leicht beraubt wird, indem man ihn nur als eine vorläufige Unvollkommenheit betrachtet, die durch die Evolution korrigiert werde; H. Dolch weist in dieser Nummer auf ein ähnliches Bedenken in bezug auf die Sünde hin.

Außerdem wird es aus pastoralem Interesse für manchen intelligenten Prediger wahrscheinlich von Nutzen sein, wenn er in einer zusammenfassenden Dokumentation über Positives im heutigen Denken über Tod und Leben einigermaßen orientiert wird.

Um diesen Überblick in etwa zu ordnen, fassen wir die heutige Reflexion über Tod und Leben in drei Richtungen zusammen: die apokalyptische, die teleologische und die prophetische. Natürlich sind auch andere Einteilungen möglich, vielleicht noch bessere. Wir gaben dieser Dreiteilung jedoch deshalb den Vorzug, weil im Beitrag von H. Cox,

im Hinblick auf die Zukunftserwartung im allgemeinen, ebenfalls diese drei Richtungen angegeben werden. Der Deutlichkeit halber sei aber zuvor gesagt, was hier mit apokalyptischer, teleologischer und prophetischer Richtung gemeint ist.

Eine *apokalyptische* Zukunftserwartung wird von der Überzeugung beherrscht, daß das Gegenwärtige als untauglich verschwinden und total vernichtet werden müsse; an seine Stelle tritt dann das Zukünftige als etwas absolut Neues, völlig Verborgenes und unvermutet von außen her Kommendes. Auf unser Leben angewandt: dieses wird gänzlich vernichtet; mit dem Tod ist alles aus; durch eine Tat von außen her, z. B. eine neue Schöpfungstat Gottes, tritt an seine Stelle ein neues, unerwartetes, himmlisches Leben. Diese Vorstellung ist somit ähnlich der der Apokalyptik: das irdische Jerusalem geht in Flammen auf; aus den Wolken senkt sich dann das himmlische Jerusalem nieder, um die Stelle der vernichteten Erde einzunehmen. Zwischen irdischem und himmlischem Leben besteht dann kein erkennbarer Zusammenhang.

Die *teleologische* Zukunftserwartung setzt die Ahnung von einem Endziel voraus, das schon eine konkrete Gegebenheit ist; dieses ist bereits, mehr oder weniger deutlich, vorgeformt, z. B. als Anlage oder als Verlangen, in diesem Leben einbeschlossen. Hier besteht also ein ursächlicher Zusammenhang zwischen diesem und dem künftigen Leben. Auf uns angewandt bietet sich folgendes Modell: Der Mensch besitzt bereits eine von sich aus unsterbliche Seele. Diese ist auf ein schon bestehendes Ziel (telos) hin angelegt, nämlich Gottes Anschauung oder den Himmel, bzw. dessen Gegenteil. Auf jeden Fall existiert dieses Ziel bereits, unabhängig von der Intentionalität dessen, der danach strebt. Hier ist somit, ganz entschieden, ein innerer Zusammenhang vorhanden zwischen diesem und dem künftigen Leben, und außerdem sind beide schon gegeben und prinzipiell erkennbar.

Nun zur dritten, der *prophetischen* Zukunftserwartung. Das vor allem Kennzeichnende dieses Typus ist, daß hier die Zukunft noch gar nicht gegeben und prinzipiell nicht Gegenstand der Erkenntnis ist. Prophetisch bedeutet hier nicht, daß die Zukunft vorausgesehen wird; sie wird dem Menschen allein im Namen Gottes, als Gegenstand menschlichen Hoffens, verheißen. Im Grunde jedoch liegt diese Zukunft in der Hand des Menschen, der die Verantwortung für sein Leben übernimmt. Die Zukunft kommt nicht von außen, sondern ist innerlich mit der Entfaltung dieses Lebens, und zwar nach seiner sittlichen Seite, als ethische Aufgabe gegeben.

Obwohl die meisten modernen Erörterungen in Richtung dieses dritten Typus gehen, dabei zuweilen geradezu einen Bildersturm gegen die beiden ersten vollführend, ist es nicht die Absicht dieser Dokumentation, schon im voraus einem der drei Typen den Vorzug zu geben. Zudem erscheinen sie selten in der ausgeprägten Form, wie unser Schema sie wiedergibt.

Ganz bewußt lassen wir hier eine *spiritistische* Zukunftserwartung außer Betracht, aus dem einfachen Grund, weil sie nicht die Erwartung einer Zukunft ist, sondern eine Traumwirklichkeit vom aktuellen Leben, das schemenhafte Spiegelbild dessen, was schon ist. Aus methodischer Beschränkung beziehen wir auch das christliche Bekenntnis vom Tod als Strafe für die Sünde nicht mit ein.

Sowohl für die apokalyptische wie für die teleologische, wie auch für die prophetische Betrachtungsweise von Tod und Leben, kann man sich auf die Hl. Schrift stützen. Es ist nicht so, daß eine der drei schlechthin die Prärogative «schriftgemäß» für sich beanspruchen kann. Auch in den kirchlichen Lehräußerungen kann man für jede Elemente finden. Aufs Ganze gesehen kann man sogar sagen, daß alles, was im Lauf der Jahrhunderte über Tod und Leben gedacht wurde, auf diese drei Formen reduzierbar ist. Denn: 1. entweder ist mit dem Tod alles zu Ende, dann bedeutet der Tod ein Ende ohne wirkliche Fortsetzung; 2. oder der Tod stellt einen Übergang dar, der als Fortsetzung dessen gedacht wird, was uns aus diesem Leben bekannt ist, unter Ausschließung seiner Lasten und Mühen, vor allem seiner Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, womit es uns beschwert; 3. oder der Tod bedeutet eine radikale Veränderung, das Eintreten eines Zustands, der unvergleichbar mit allem ist, was wir bis jetzt erfuhren,[4] wie es J. B. Metz prägnant ausdrückt: «die in der Geschichte der menschlichen Freiheit selbst angebahnte und vollzogene Endgültigkeit unseres menschlichen Daseins».[5]

1. Apokalyptische Lösungsversuche

Die hier zusammengefaßten Betrachtungsweisen gehen einerseits auf einen Offenbarungspositivismus zurück und andererseits auf eine materialistische Auffassung vom Menschen. Beide erwachsen aus einer Art von Protesthaltung, entweder gegen

eine vermeintliche katholische Auffassung von Unsterblichkeit, oder gegen einen Primat des Geistes über die Materie.

Aus der orthodoxen protestantischen Theologie, wie sie, um nur einige Namen zu nennen, von Karl Barth, G.C. van Niftrik, P. Althaus, G. van der Leeuw vertreten wird,[6] erhob sich um das Ende des zweiten Weltkrieges ein scharfer Protest gegen die Unsterblichkeit: die christliche Botschaft sei mehr als das Predigen einer natürlichen oder gar platonischen Unsterblichkeit. Griechisches Denken und Schriftoffenbarung werden hier diametral einander gegenübergestellt: die Schrift verkündigt die Auferstehung, und die Theologie habe daraus Unsterblichkeit gemacht. Wie bei jeder Protesthaltung fiel man auch hier ins Extrem: «Der Protestantismus lebt noch zum großen Teil im Bann einer dualistischen Seelenmetaphysik, in welcher das bei allen Völkern vorhandene primitive animistische Denken seinen philosophischen Ausdruck fand. Seele und Leib sind danach die beiden ‚Teile' des Menschen, aus denen er zusammengesetzt ist. Die Seele ist die unsterbliche Substanz, die mit dem sterblichen Leib verbunden wird. Der Tod besteht darin, daß diese Verbindung zu Ende geht, während die Seele ihrem unsterblichen Wesen nach weiter fortbesteht. So sage bis heute die römisch-katholische Dogmatik. Sie könne auch nicht anders. Die römisch-katholische Kirche dogmatisierte ja das philosophische Erbe der Antike.»[7] Gewiß, geistlich sind wir Semiten und intellektuell Griechen, und wir sind uns unserer Geschichtlichkeit zu sehr bewußt geworden, um annehmen zu können, daß alles, was im Menschen ist, auch wirklich menschlich ist; deswegen aber verfällt man nicht in einen so simplen Dualismus. Um Gottes Souveränität zu retten, wird es hier so dargestellt, als wäre der Mensch in seiner Unsterblichkeit ein Konkurrent des allein unsterblichen Gottes (1 Tim 6,16). Von hier aus wird es dann auch verständlich, daß sehr nachdrücklich festgestellt wird, daß mit dem Tod alles aus sei: «Restloser Untergang! Vollkommene Erneuerung! Unsere Identität wird durch den Tod hindurch in der Liebe Gottes bewahrt, in Christus, im gnadenreichen Urteil Gottes. Es gibt nichts in uns, das als solches die Identität von hier und dort, von jetzt und danach sichert. Wir sind dem Tod geweiht. Aber... unsere Namen sind aufgeschrieben im Buch des Lebens.»[8] Und *van der Leeuw:* «Der Glaube sagt: Wir gehen zugrunde, unwiderruflich, ganz und gar; und es bleibt nichts übrig, es sei denn, daß Gott ein Schöpfungswunder wirkt und uns auferstehen läßt.»[9]

Etwas gemäßigter und uns näher klingt die Stimme von *Cullmann.*[10] Bei ihm geht es auch nicht so sehr um Gottes Souveränität, sondern um eine Überzeugung, die seine ganze Theologie stützt: die schriftgemäße Auffassung der Zeit, und das damit zusammenhängende Verständnis der *Heilsgeschichte.* Für Cullmann ist das Heil unlösbar mit dem Element Zeit verbunden. Der Höhepunkt im Zeitablauf, der kairos, geschah bereits: die Annäherung Gottes zum Menschen in der historisch aufweisbaren Gestalt von Jesus von Nazareth. Es scheint uns, daß nicht so sehr die Unsterblichkeit, oder das mögliche Weiterleben des Menschen für Cullmann eine Schwierigkeit darstellt, sondern die Unvorstellbarkeit von Zeit und der damit zusammenhängenden Ewigkeit. Auf der einen Seite ist Cullmann bemüht, das aktuelle Leben durch den Tod hindurch in ein volleres Leben übergehen zu lassen; auf der anderen Seite will er nicht von einer totalen Vernichtung sprechen, weil dann die Wirklichkeit «Mensch» außer die Zeit und somit außer das Heil zu stehen komme. Er schlägt daher eine Art Zwischenzustand vor, der dem am nächsten kommt, was das Alte Testament unter sheol versteht: eine Art Dämmerzustand: «Einerseits herrscht Bedrängnis, wie sie uns der Zustand der Nacktheit bereitet; andererseits haben wir die feste Gewißheit, daß dieser Zustand, beiläufig gesagt, nur zeitweise und vorübergehend ist, uns nicht von Christus trennen kann... Aber die beruhigende Sicherheit überwiegt, denn die entscheidende Schlacht fand schon statt. Der Tod ist besiegt» (S. 50). Die Einführung eines Zwischenzustands scheint uns hier eine Verschiebung des Problems darzustellen. Was wird der endgültige Zustand sein? Wodurch wird dieser Zwischenzustand endgültig, und hat dieser einen Zusammenhang mit dem schon gelebten Leben? Auf diese Fragen gibt Cullmann eine Antwort, die dann doch wieder in der Verlängerung der oben angeführten Auffassungen von Barth und van der Leeuw liegt: «Der ganze Mensch, der wirklich gestorben ist, wird durch eine neue Schöpfungstat Gottes ins Leben zurückgerufen. Unerhört ist es, was da geschieht: ein schöpferisches Wunder! Denn auch zuvor ist etwas geschehen, etwas Grauenhaftes: ein Leben, das Gott schuf, wurde vernichtet» (S. 25). Und wenn er vom Tod Jesu spricht: «Soll aus diesem Tod Leben erstehen, dann ist eine neue Schöpfungstat Gottes notwendig, die nicht nur einen Teil des Menschen, sondern

den ganzen Menschen, alles, was Gott schuf und was der Tod vernichtete, ins Leben zurückruft» (S. 24).

Sehr zu Recht bemerkte *Trillhaas* in einem sehr ausgewogenen Artikel,[11] daß alle Argumente, die von diesen Autoren (und früher auch von ihm selbst) gegen die Unsterblichkeit vorgebracht werden, sich als Bumerang gegen die Auferstehung kehren. Man braucht nur weiterzudenken, um einzusehen, daß man dem Auferstehungsglauben mit dem Ankämpfen gegen die Unsterblichkeit keinen guten Dienst erweist.

Bei allen diesen Autoren sehen wir mindestens eine gemeinschaftliche Tendenz: Das aktuelle Leben wird im Tod gründlich vernichtet, und ein eventuelles Weiterleben des Menschen wird einer Instanz außerhalb des Menschen zugewiesen. Im Anschluß daran ist es verständlich, daß das, was man kurz die *marxistische Auffassung* nennen kann, schon als umgekehrte Apokalyptik bezeichnet wurde. Auch in der marxistischen Auffassung des Menschen bedeutet ja der Tod das definitive Ende des individuellen Menschen.[12] An dessen Stelle tritt etwas völlig Neues. Was wir «Mensch» nennen, ist nur eine Erscheinungsform der Natur; es ist das nur Sich-bewußtwerden der Natur in dieser bestimmten Art. Primär ist die Materie; der Mensch ist nur eine besondere Organisation dieser Materie, die zeitweise durch den Prozeß der Bewußtwerdung über die Determination durch die Materie hinaussteigt. Dieser Prozeß der Bewußtwerdung endet jedoch endgültig mit dem Tode, obwohl er sich als Prozeß in neuen Individuen fortsetzt. Natur und Mensch bleiben Feinde: In jedem Tod siegt die Natur über den Menschen, selbst wenn der Mensch es technisch fertigbrächte, biologisch am Leben zu bleiben. Es geht letztlich nicht um dieses Leben; es geht um den Sinn, den der Mensch jenem Ganzen gibt, das der Marxist Natur nennt. In der Geschichte, die sie macht, ist diese Natur vollkommen autonom und sich selbst genügend; selbstverständlich hat sie nichts mit einem Schöpfer zu tun, und noch weniger mit einem zuvor erdachten Sinn. Wohl entrinnt der Mensch durch sein Bewußtsein in etwa der Natur, durch welches er nach ihr greifen kann und ihr einen Sinn zu geben vermag, aber andererseits wird er wieder durch die Natur unausweichlich besiegt, ohne daß jedoch dieser Sinn verlorenginge. Die Natur hat Zukunft, und es ist diese Zukunft, die durch die aufeinanderfolgenden Generationen näher gebracht wird, ohne aber, daß eines der vorausgehenden Individuen an dieser Zukunft Anteil hat. Die Natur organisiert sich zu einem ökonomischen und sozialen Ganzen, und man hat nicht nach einem eventuellen Weiterleben des Menschen zu fragen, gerade weil das menschliche Leben streng an biologisches Leben gebunden ist; der Tod ist wesentlich sinnlos; es hat keinerlei Sinn, darüber nachzudenken. Der Tod kann den Sinn, den mein Leben in diese Welt eingebracht hat, nicht berühren: «Ich kann meinem Leben Sinn geben, wenn ich es im universalen Entwurf, den die Art begonnen hat zu entwerfen, seitdem sie zu existieren begann, aufgehen lasse: Durch die soziale Arbeit eine brüderliche Welt aufzubauen, in der radikal garantiert ist, daß der Mensch die Herrschaft über seine materielle Umgebung besitzt. Ohne Zweifel kann ich auch der Neigung meiner persönlichen Instinkte folgen, meinen Beziehungen oder meinen Strebungen. Dem aber steht entgegen, daß, je mehr ich mich von diesem universalen Entwurf entferne, ich meine eigene Existenz auf Mittelmäßigkeit reduziere, auf individualistische Abmessungen, ohne daß ich mich dem formenden Einfluß des sozialen Milieus entziehen könnte. Dann aber höre ich auch ein für allemal auf, Einfluß auf die Proportionen auszuüben, die die Geschichte zeigt. In diesem Sinn werde ich gerettet oder verdammt in dieser Welt, je nachdem ich der Berufung entspreche, die die Berufung der ganzen Menschheit ist, die im Kampf des Proletariats für die Befreiung aller Menschen sich verkörpert.»[12a] Was aber diese neue Zukunft ist, ist nicht klarer als das, was in der apokalyptischen Literatur der neue Himmel und die neue Erde heißt: «Das Endziel dieses Entwurfs ist nur ein Wort, das einfachhin gebraucht wird, um die objektive Teilnahme anzudeuten an einer Unternehmung, die sich ihrer selbst noch nicht bewußt ist, wenn zumindest unter Bewußtsein wissenschaftliches Bewußtsein verstanden werden soll.»[12a] Auf jeden Fall gibt es keine Zukunft für das Individuum, das sich für diese Aufgabe einsetzt; das Individuum wird völlig durch diesen Auftrag für die bessere Zukunft aufgezehrt. Der Tod ist eine absurde Grenze, hinter welcher es für das Individuum keine Zukunft mehr gibt; es bleibt nur ein vordergründiges Denken ohne weitere Dimensionen als die eines konsequenten Materialismus: «Gerade diese Anwesenheit der biologischen Natur im Menschen begründet die Fatalität des Todes. Doch macht dieser Tod menschliche Unternehmung nicht sinnlos, wohl aber begrenzt er unbarmherzig ihre Tragweite (denn sie bleibt innerwelt-

lich). Selbst wenn die Erwartungen mancher Forscher von Erfolg gekrönt sind, auch wenn künftige Generationen ein unbegrenztes biologisches Leben kennen sollten, dann würde dennoch gelten, daß diese unsere Generation gänzlich dem totalen Nichts geweiht ist.»[12b] Die einzig mögliche menschliche Haltung in dieser Betrachtungsweise ist: die absurde Fatalität des Todes tapfer als Grenze hinzunehmen und für immer darauf zu verzichten, nach deren Sinn zu fragen. Doch drängt sich hier eben die Frage auf, ob in dem Leben, das sich historisch seiner bewußt wurde, keine menschliche Kraft vorhanden sei, dieser Sinnlosigkeit zu entgehen.

Diese Betrachtungsweise des orthodoxen Marxismus über das Leben des individuellen Menschen läßt jedoch einen Bereich des Menschseins brachliegen. Auch innerhalb des Marxismus selbst beginnt sich diese Überzeugung langsam Bahn zu brechen, was z. B. aus «*Das Prinzip Hoffnung*» von *Ernst Bloch* ersichtlich ist. Sowohl der Apokalyptismus der orthodoxen protestantischen Theologie, der von der Auferstehung her gegen die Unsterblichkeit Protest anmeldete, wie auch derjenige des dogmatischen Marxismus, der sich gegen die Entfremdung, gegen die Untreue an dieser Erde auflehnte, gegen ein mögliches Weiterleben des Menschen, scheinen ihre Zeit gehabt zu haben. Hinsichtlich des ersteren verweisen wir auf den sehr ausführlich begründeten Artikel von Trillhaas; für den letzteren ist kennzeichnend was Bloch sagt: «Der Kern des Existierens wird vom Tode nicht erfaßt, und wenn dieser Kern zur Gelungenheit ausgebracht ist, ist er erst recht Exterritorialität zum Tode.»[13] Beide gehen bereits in Richtung einer teleologischen Zukunftserwartung.

2. *Die teleologische Zukunftserwartung*

Das Kennzeichnendste dieser Betrachtungsweise ist, daß hier nach einem Zusammenhang zwischen dem gegenwärtigen und einem eventuellen künftigen Leben, über die Todesgrenzen hinaus, gesucht wird.[14] Sie ist sich dessen bewußt, daß über Tod und Fortleben nur von diesem Leben her eine Aussage möglich ist. Wenn wir hier zusammenfassend drei Ansichten wiedergeben, so sind dies gewiß nicht alle Nuancen im heutigen theologischen Denken zu diesem Problem, sicher jedoch die wichtigsten. Wer von diesem Leben her etwas über den Tod sagen will, wird nicht mehr daran vorbeigehen können, daß Heidegger die Brüchigkeit dieses Lebens als *Sein zum Tode* dem Bewußtsein des westlichen Menschen einprägte. Und doch muß darauf hingewiesen werden, daß der Tod nicht notwendig ist (*D. de Petter*); ferner, daß sich in der lebendigen Aktivität etwas Bleibendes entfaltet, das der Todesdrohung standhält (K. Rahner); und schließlich, daß der Tod kein Fatum ist, das in seiner grausamen Tatsächlichkeit einfach als gegeben hinzunehmen ist, sondern auch zu einem menschlichen Akt humanisiert werden kann (L. Boros, P. Schoonenberg, C. Geffré).

Dazu muß bemerkt werden, daß alle diese Überlegungen den Tod als schon im Leben vorhanden, und auf den Menschen hin bezogen sehen. Dies weist bereits darauf hin, daß sich diese Betrachtungen konsequent einer erneuerten Anthropologie anschließen. Ebenso, daß sie zwar den Eindruck erwecken, rein philosophischer Art zu sein, während sie tatsächlich von der christlichen Botschaft über das Leben her inspiriert sind.

Gegen *Sartres* Veräußerlichung des Todes (wir nehmen das Sterben mit in Kauf), und mehr in der Linie von *Heideggers* Tod im Innern (der Tod ist im Kaufpreis des Lebens einbegriffen und im Leben mit einberechnet) unterstreicht *de Petter* ständig die Brüchigkeit des menschlichen Lebens. Das menschliche Leben ist innerlich vom Tode her gezeichnet, und zwar wesentlich. Der Tod kann nicht bagatellisiert werden. Er berührt den ganzen Menschen. Er vernichtet ja die Leiblichkeit, und der Mensch ist Mensch gerade durch seinen Geist, der wesentlich dem Leib zugeordnet ist. Der Tod bedeutet nun gerade das Entzogenwerden des Leibes gegenüber der Geistmitteilung und daher die Entmenschlichung des Leibes. Auch die Entmenschlichung des Geistes?

In gewissem Sinn ja. In und durch die Leiblichkeit verwirklicht sich der menschliche Geist. Obschon wesentlich nicht Natur, also dem Entstehen und Verfall nicht unterworfen, ist der Geist dennoch auf die Leiblichkeit angewiesen. Auch die heutige Anthropologie steht hier vor einer scheinbar unlösbaren Schwierigkeit. Einerseits ist der Geist transzendent und dem Entstehen und Verfall nicht unterworfen; er kann durch den Abbauprozeß, dem die Leiblichkeit ausgesetzt ist, nicht berührt werden. Andererseits ist es nicht vorstellbar, daß der Geist nach dem Wegfall der Leiblichkeit eine andere Möglichkeit der Selbstdarstellung habe. Die Lebenden haben deshalb keinen Zugang mehr zu den Toten, weil die Toten aus dieser Welt abwesend wurden. Es ist auch nicht vorstellbar, daß der

Geist sich auf eine andere Weise als über die Leiblichkeit in dieser Welt darstelle, oder sich dieser Welt und den Mitmenschen mitteile. Für den Glaubenden eröffnet sich aber hier ein Weg, auf dem in dieses Dunkel Licht fallen kann, und der überdies den Kern der evangelischen Botschaft ausmacht: die verherrlichte Leiblichkeit des Christus. Ist es aber möglich, hier zu konkreteren Aussagen zu kommen als das Apostelwort vom «sein mit Christus», das dann als «das ist dann bei weitem das Beste» (Phil 1,23) gewertet wird? Wir meinen ja; doch schließt dies dann ein wahrhaft leibliches und wirkliches Fortleben des Christus ein.[15] Es ist dies also wesentlich mehr als nur ein Fortleben in Gedanken anderer, oder nur Quelle von Inspiration zu sein für die Christlichkeit der Gläubigen. Gewiß, auch dieses ist eine menschliche Form, unsterblich zu werden, eine Vor-form dessen, was wir in der Auferstehung Christi bekennen. Es wäre jedoch völlig unzureichend, dieses Glaubensbekenntnis zur Tiefe und Qualität jenes Lebens, wie es uns durch die auferstandene Leiblichkeit des Herrn verkündigt wird, nur auf ein solches Weiterleben in Erinnerung zu reduzieren. Es ist vielmehr ein persönliches Fortleben des auferstandenen und verherrlichten Herrn, in das der Glaubende unmittelbar nach seinem Tod aufgenommen wird. Dieses Fortleben des Herrn ist, so gesehen, auch keine Wiederholung des irdischen Lebens Jesu, das sich nur unseren Dimensionen entzieht; es ist auch nicht eine verherrlichte Existenz für ihn allein in Gestalt einer ewigen Ruhe; er ist kein Erlöser-in-Ruhe, sondern schon jetzt Erlöser-in-vollem-Wirken.[16] Wenn es denkbar ist, daß gerade die auferstandene Leiblichkeit des Herrn Ausdrucks- und Einwirkungsmöglichkeit für den entheimateten Geist ist, dann fällt hiemit auch neues Licht auf die Sakramente als *reliquia Incarnationis* (das, was uns von der Menschwerdung bleibt) und besonders auf die eucharistische Gegenwart, die uns jetzt schon mit der gegenwärtigen Leiblichkeit des Herrn vertraut macht. Über diese sakramentale Leiblichkeit des Herrn ist dann auch eine Gemeinschaft mit den Verstorbenen denkbar, die ja einen Teil der Vollheit des Herrenleibes ausmachen. Bei alledem bleibt aber die Schwierigkeit, daß man sich nicht vorstellen kann, *wie* nämlich der menschliche Geist in der auferstandenen Leiblichkeit des Herrn seine Ausdrucksmöglichkeit finden könne. Wir kommen darauf zurück, wenn wir im 3. Abschnitt von der analytischen Theologie sprechen.

In der Frage, wie der menschliche Geist nach dem Tod noch eine Möglichkeit zu einem erlösenden Bezug zu dieser Welt über die Leiblichkeit des lebenden Herrn findet, ist noch eine andere einbeschlossen: gerade hier zeigt sich nämlich deutlich, daß der Geist am Leben Gottes teilhat. Hier müßte eine Tiefe und Einheit des Lebens verkündigt werden, die das individuelle Leben transzendiert und die wesentlich mehr ist als eine natürliche Unsterblichkeit.

Die verschiedenen Zusammenhänge, die wir im Anschluß an de Petters Überlegung hervorhoben, finden wir wieder in einem Zitat, das als Synthese des bisher Gesagten dienen kann: «Die abgeschiedene Seele ist nicht reiner Geist, sondern eine absurde Situation des wesentlich inkarnierten Menschen; sie ist wirkliche Einkerkerung, eine völlige De-situierung der menschlichen Person... wenigstens insoweit sie ohne Erlösung gesehen wird. Denn durch die Erlösung wird für die abgeschiedene Seele alles anders. Deswegen besteht ein radikaler Unterschied zwischen der armseligen *natürlichen* Unsterblichkeit der menschlichen Seele und der *christlichen* Unsterblichkeit. Der erste wesentliche Zusammenhang ergibt sich aus der menschlichen Person; als solche ist sie kennzeichnend für die Transzendenz des menschlichen Geistes. Aber wegen der wesentlichen Inkarnation dieser Transzendenz ist die natürliche Unsterblichkeit des menschlichen Geistes für den Abgeschiedenen eine Notsituation. Die christliche Unsterblichkeit stellt die Gnadengemeinschaft mit dem unsterblichen Gott her... Diese Erlösung besteht nicht in einer Erlösung *vom* Leib, sondern in der Teilnahme der menschlichen Seele an Gottes eigenem Leben.»[17]

Zu einer zweiten Charakteristik dieser teleologischen Betrachtungsweise verweisen wir auf *Rahners* Ansicht, daß das Weiterleben des gestorbenen Menschen nicht als ein lineares Weiterleben zu denken sei: als ob im Tod nur die Pferde vor dem Lebenswagen gewechselt würden und das Leben wie gewohnt weitergehe. Das reiche Schrifttum Rahners[18] über Tod und Leben ist wohl am besten zu kennzeichnen als dialektische Wirklichkeit des Todes: eine Wirklichkeit, die zugleich von zwei Polen her gesehen werden muß, wobei beide Pole dadurch einander erhellen, indem sie miteinander in Dialog treten. Rahner entwickelt stets eine dreifache Dialektik im menschlichen Sterben: eine Dialektik zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Begrenzung und Freiheit und zwischen Passivität und Aktivität.

Daß die *Dialektik zwischen Zeit und Ewigkeit* voransteht, ist vielleicht Heideggers *Sein und Zeit* und dessen Betrachtung des menschlichen Seins als eines «Seins zum Tode» zu danken. Zuerst wird er darum eine gründliche Korrektur an der Vorstellung vornehmen, nach der auf dieses Leben die Ewigkeit folge, wobei das gegenwärtige Leben zu einer Art Probezeit zusammenschrumpfe, der dann eine ausschließlich von außen her kommende Ewigkeit folge: «In Wirklichkeit wird *in* der Zeit, als deren eigene, gereifte Frucht, ‚*Ewigkeit*', die nicht eigentlich ‚hinter' der erlebten Zeit diese fortsetzt, sondern die Zeit gerade aufhebt, indem sie selber entbunden wird aus *der* Zeit, die zeitweilig wurde, damit in Freiheit Endgültigkeit getan werden könne.»[18a] Hier wird ein ethisches Element eingeführt: das konsequente Ernstnehmen menschlichen Handelns. Gerade als menschliches Handeln, das gut oder böse ist, kann es nicht sein, daß dieses gut oder böse sein bagatellisiert werde, als könnte dieses Gute oder Böse ja doch immer wieder ungeschehen gemacht werden, um dann wieder von vorne, in einem unaufhörlichen Kreislauf einer sich immer neu wiederholenden Zeit zu beginnen, welche so ihrer wesentlichen Geschichtlichkeit entkleidet würde. Die Dunkelheit, die sich im Tode vor uns auftut, kann deshalb entscheidende Nacht, oder Vorbote eines ewigen Morgens sein; kann Leere oder Fülle sein, jedoch nie losgelöst vom menschlichen Handeln.

Diese Betrachtungsweise führt zu einer zweiten Dialektik: der von *Notwendigkeit und Freiheit*. Zunächst macht der Tod, z. B. eines geliebten Menschen, auf uns den Eindruck, daß das Eigentliche, das dieser aufbaute, vernichtet wird: seine Treue, seine Liebe scheinen im Tod zunichte zu werden. Das ist das Härteste in der Erfahrung des Todes, daß er eine Grenze dem zu setzen scheint, was ein Mensch Gültiges entwarf: Treue, Liebe, Gemeinschaft. Diese unvermeidliche Grenze, diese Un-freiheit und Determination ist der eine Pol. Der andere ist in der Weise menschlichen Handelns selbst zu finden. Wo immer der Mensch zu einer echten Entscheidung kommt, zu einer endgültigen Wahl, transzendiert er gerade alle Vorläufigkeit und gelangt er zur Freiheit: er begründet etwas von Güte, von Freiheit und Frieden in dieser Welt, etwas, das noch nicht war und das in der Geschichtlichkeit dieser Welt niemals mehr als nicht geschehen betrachtet werden kann. Auch hier hinein gelangt eine Botschaft aus dem Evangelium über das Bleibende eines Reiches Gottes und über die wirkliche Freiheit, wozu der Mensch in Christus berufen ist: «Nein, dort, wo der Mensch gesammelt bei sich ist und sich selbst besitzend in Freiheit sich selber wagt, vollzieht er keinen Augenblick gereihter Nichtigkeiten, sondern sammelt er Zeit in Gültigkeit, die im letzten der bloß äußeren Zeiterfahrung inkommensurabel ist, und weder durch die Vorstellung eines Weiterdauerns wirklich echt und ursprünglich erfaßt wird, noch viel weniger aber durch das Endigen des bloß Zeitlichen an uns, verschlungen wird.»[18b]

Eine letzte Dialektik vollzieht sich zwischen *Passivität und Aktivität*. Der bloß biologische Tod scheint etwas zu sein, das am Menschen von außen her geschieht und worauf er keinen Einfluß hat. Gegen diese rein passive Auffassung vom Tode widersetzt sich schon eine der grundlegendsten Überzeugungen des Christentums: daß Christus uns vom Tod erlöst hat: das Sterben des Christus ist ja eine menschliche Tat, und ist ein Akt, der dauernde Gültigkeit hat. Rahner weist in seinem Kontext ständig darauf hin, daß wir ja den Tod des Herrn in der Eucharistie feiern, bis daß er wiederkommt. Christus hat den Tod zu seinem Tod gemacht; der Mensch kann auch den neutralen, äußeren Tod zu seiner persönlichen Tat des Sterbens machen, und dies im bewußten und freien Gestalten seines Lebens vollziehen. Durch sein Sterben schafft Christus sich eine Freiheit, in welcher er alle erreichen kann. Der Tatcharakter ist gerade in der gläubigen Übergabe in das, was sich zwar als gähnender Abgrund auftut, in Wirklichkeit aber zur bergenden Wirklichkeit wird, gelegen: geschieht dies nicht, dann wird es zu einem krampfhaften Festklammern an das, was uns doch aus den Händen fallen wird. Letztlich wird über uns nicht wie über eine Sache verfügt, sondern es geschieht ein Dialog mit jemand, der zur Freiheit gelangt. Der Tatcharakter des Todes ist «die dauernde Tat des Glaubens daran, daß richtig über uns verfügt werde; sie ist die willige Annahme des Geschickten, das letzte Sichschicken in das Geschick, der Verzicht im voraus, weil doch auf alles verzichtet werden muß und man glaubt, daß man durch diese Armut der Übernahme des Geschickes nur frei wird für die selige, verfügende Unermeßlichkeit Gottes. *Oder* das sterbende Leben ist das angstvoll gewaltsame Festhalten dessen, was uns entgleiten will, der verschwiegene oder ausgesprochene Protest gegen das Sterben im Leben» (Rahner).[18c]

Im Hinweis auf diese dritte Dialektik berühren wir bereits das, was wir zu Beginn dieses Ab-

schnitts als eine dritte Form einer teleologischen Zukunftserwartung bezeichneten: daß nämlich der faktische Tod nicht ein bloßes Fatum ist, sondern etwas, das es in einem menschlichen Akt zu humanisieren gilt.[19]

Aus den angeführten Autoren ersahen wir, daß die Problematik von Tod und Leben in das Leben vor dem biologischen Tod verlegt wird; sehr in Gegensatz zu früheren Erörterungen, die mehr die andere Seite im Auge hatten: Himmel, Hölle, Läuterung. Bei den Autoren, die wir jetzt besprechen wollen, fällt auf, daß sie die Problematik in die Tat des Sterbens selbst hinein verlegen; nicht in das, was vor dieser Grenzsituation gelegen ist, auch nicht in das, was danach folgt, sondern in den Akt selbst, der den Übergang zwischen beiden Bereichen darstellt; es geht hier um den nicht in einem Zeitmaß auszudrückenden Augenblick des Sterbens. Diese Betrachtungsweise hat denn auch mehr den Charakter einer Arbeitshypothese: sie ist in ihrer Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit von ihrer Eignung abhängig, so viele Gegebenheiten des Glaubens als nur möglich miteinander in Einklang zu bringen.

Ohne auf Details oder ihr zugrunde liegende philosophische Voraussetzungen einzugehen, können wir das Wesentliche dieser theologischen Hypothese folgendermaßen zusammenfassen: Jeder Sterbende kommt in einem letzten, nun wirklich freien Akt seines Lebens, zu einer endgültigen Entscheidung für oder gegen Gott. In diesem Akt ist zugleich auch das Urteil einbeschlossen, weil darin auch das gesamte vorausgehende Leben mit eingeht. Irgendeine Erfahrungsgewißheit von der Existenz eines solchen Aktes haben wir nicht. Er ist eine Art Zusammenfassung aller Entscheidungen des Menschen. Diese letzte Wahl ist ein Katalysator des gesamten menschlichen Lebens. Sie ist insofern eine Synthese aller menschlichen Akte, wie, wenn auch in noch so verborgener Weise, der entscheidende Drang hin zu Gott oder weg von ihm in ihr zum Ausdruck kommt. Sie ist der entscheidende Schritt des ganzen Lebensweges, der den Menschen dorthin bringt, wohin er eigentlich wollte, der letzte Schritt eines Weges, der nun zu Ende ist. Die fundamentale Wahl, die unser gesamtes Leben durchzog, wird in dieser Tat offenbar. Auf diese Weise wird auch die Kluft zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit überbrückt und die Kontinuität menschlichen Lebens und die Identität der Person bewahrt. *L. Boros*[19a] versucht sogar, das Schicksal der ohne Taufe gestorbenen Kinder in diese «Endentscheidungshypothese» aufzunehmen.

Für den modernen Menschen hat diese Hypothese eine besondere Schwierigkeit: sie gibt auf sekundäre Fragen Antwort, während sie das Weiterleben selbst einfach voraussetzt. Der heutige Mensch zweifelt aber gerade an diesem privilegierten Platz, den er inmitten alles Lebenden einnehmen sollte. Er ist mit biologischen Gesetzmäßigkeiten und dem Einssein mit der Materie zu vertraut, als daß er einfachhin annehmen könnte, daß gerade der Mensch in der Gesamtheit des Lebenden den Vorzug des Bleibenden besitzen und nicht dem allgemeinen Gesetz des Zerfalls unterliegen würde.

Die Schau Teilhard de Chardins von der notwendigen Evolution, die auch das menschliche Leben durchzumachen habe, um auf ein höheres Lebensniveau zu gelangen, eröffnet ihm darin Ausblicke. Es ist eines der Verdienste *H. de Lubacs*, darauf hingewiesen zu haben.[20]

Von allen diesen Autoren wird, wenngleich auf verschiedenen Wegen, die anthropologische Größe des Menschen erwogen. Es ist ihr Verdienst, daß sie die Predigt über Tod und Leben auf diese Weise vom Verdacht befreiten, als würde durch sie der Mensch seiner selbst entfremdet. Eine gewisse Kontinuität zwischen diesem und dem nachirdischen Leben wird von ihnen stets als Grundgegebenheit im Auge behalten.

3. Prophetische Betrachtungsweisen

Kann die vorausgehende Überlegung als auf eine *visio* beata ausgerichtet gekennzeichnet werden, dann möchten wir die prophetische als ausgerichtet auf eine *spes* beata charakterisieren. Dann allerdings muß man die Wirklichkeit von Tod und Leben auch als begehrenswert verkündigen können. Die Anziehungskraft dieser Werte muß spürbar werden.

Wenn wir die Worte *begehrenswert* und *anziehend* aussprechen, erhebt sich gleich *Freuds* Einwand, wonach Religion nur eine Illusion, und somit Himmel und Hölle nichts anderes als die Projektion eines Wunschtraumes seien.[21] Dann läge die bequeme Interpretation auf der Hand, das Verlangen des Menschen nach Glück und Weiterleben auf reinen Instinkt zu reduzieren, das Instinkthafte mit dem Primitiven zu identifizieren und letzteres, als nicht zur Stufe von Bewußtsein und Geschichtlichkeit gehörend, abzuweisen. Dann wird das Fortleben

zu einem primitiven Mythus, Himmel und Hölle zu irrealer Sprache. Aber geben die Mythen nicht vielleicht zu denken? («Les mythes donnent à penser»: Ricœur.) Vielleicht ist hier der Ort für das, was Geffré eine neue menschliche Befragung im Herzen des Glaubens nennt («interrogation humaine au coeur de la foi»).[22]

Was uns hier zuerst auffällt, ist, daß das Problem von Tod und Leben nicht mehr nur als rein religiöses Problem gestellt wird; es ist zu einem universalen Problem geworden. Sowohl die Psychoanalyse wie auch Sprachanalyse und Hermeneutik befassen sich damit, und zwar nicht als einem Problem am Rande.

Was vor allem Freud aus dem Triebleben, besonders am Todes- und Lebenstrieb, deutlich machte, zeigte uns auch, daß im menschlichen Verlangen nach Dauer oder auch Vernichtung, verdichtet zu Himmel und Hölle, ein breiter Spielraum für Illusion vorhanden ist. Die Frage, die sich von hier aus sowohl an den Philosophen wie auch an den Theologen richtet, ist: Inwieweit kann diese Illusion eliminiert werden? Was Freud über die Begierde, und *C. G. Jung* von den Archetypen sagten, ist keine erschöpfende Betrachtung. Diese Reduktion hochgestimmter Erwartungen und Wünsche auf Illusionen mußte gleichwohl vorgenommen werden; doch ist dies nur eine Richtung der Interpretation. Ein P. Ricœur versuchte zu zeigen, daß jene Vorgänge auch nach oben zu deuten sind. Nach dem Philosophen hat nun auch der Theologe die schwere Aufgabe, das Element der Illusion in der christlichen Erwartung anzugehen, ohne die Erwartung selbst aufzuheben. Es ist hier nicht der Ort, auf die große praktische Arbeit hinzuweisen, die in einer neuen katechetischen Behandlung dieser Erwartung geleistet worden ist. Es besteht hier jedoch die Gefahr, daß der Ernst um Tod und Leben verschwindet, wenn die Letzten Dinge einer psychologischen Hygiene wegen wegreduziert werden. Die dahinter stehenden Wirklichkeiten müssen aus ihren Symbolen neu herausgelesen werden.

Eine unersetzbare Hilfe dazu ist die Arbeit, die durch die *analytische Theologie* besonders in angelsächsischen Ländern geleistet wird. Die Sprache allerdings, in der über das Mysterium von Tod und Leben gesprochen wird, ist keine exakte Sprache. Es erhebt sich aber die Frage, ob die wissenschaftliche und exakte Sprache die einzige sei. Es kann wohl sein, daß eine überzeugende Sprache eine andere Struktur zeigt als die exakte Sprache. Hier liegt das Verdienst von Männern wie *L. Wittgenstein*. Nicht als könnte er das Sprechen über Leben und Tod nun sofort aus seinem Engpaß retten, aber er wird den Theologen darauf aufmerksam machen, daß eine Überzeugungs-sprache sich anderer Kriterien bedient als die Sprache der Wissenschaft. Denn von einem bestimmten Gesichtspunkt her sprechen, bedeutet zugleich, innerhalb einer methodischen Begrenzung sprechen. Dies bedeutet nicht, daß wir keine Aussagen machen könnten, die absolut gültig oder absolut wahr sein könnten: sie sind nur wahr innerhalb eines bestimmten Sprach-spiels. Wir können niemals absolut über das Absolute sprechen; wohl aber von einem bestimmten Gesichtspunkt aus. Wenn hier der Begriff Sprachspiel verwendet wird, könnte der Eindruck entstehen, daß es hier um ein nicht ernst zu nehmendes Spielen ginge. Nichts wäre aber weniger wahr. Es gibt eine unendliche Menge solcher Sprachspiele, und auch die Theologie kann als eine Sammlung solcher Sprachspiele gesehen werden. In jedem Sprachspiel ist ein Ordnungsprinzip vorhanden, durch welches eine optimale Ordnung der elementaren Aussagen erhalten werden kann.

Diese technischen Bemerkungen mußten wenigstens knapp angedeutet werden, um zu verhindern, diese Betrachtungsweise allzu subjektiv erscheinen zu lassen. Das Ordnungsprinzip hier ist die *Hoffnung*. Es ist ohne weiteres deutlich, daß von der Hoffnung her ein anderes Sprachspiel entsteht als von den Naturwissenschaften her. Die Behauptung: «das menschliche Leben ist unzerstörbar» ist im Sprachspiel der Naturwissenschaften sinnlos, nicht aber in dem der Hoffnung. Ein Autor, der in diesem Zusammenhang unsere Aufmerksamkeit verdient, ist *S. Ogden*.[23] Der Gesichtspunkt, von dem aus der Verfasser von «*Christ without Myth*» Tod und Leben betrachtet, ist das *Vertrauen*: das Vertrauen auf Gottes Liebe zu uns. Von diesem Vertrauen her ist ein «discours», eine Überlegung über die Wirklichkeiten zu entwickeln, die durch leer gewordene Mythen und Symbole anvisiert werden. Er distanziert sich wesentlich von Leuten wie *W. Hamilton*,[24] *T. Altizer* und *P. van Buren*, die einer radikalen Säkularisierung jener das Wort reden. Im Anschluß an Wittgenstein[25] versucht Ogden, die Rätsel des Lebens nicht dadurch zu vermehren, daß er von einem ewig währenden Leben spricht, sondern eine Garantie zu entdecken, aus welcher dem «perpetual perishing» (dem ewigen Untergang) überwindend begegnet werden kann. Die Stärke dieser Autoren ist nicht in der einen oder

anderen Behauptung im Einzelnen gelegen, sondern gerade im Ganzen ihres «*discours*», der in Wechselbeziehung zu unserer menschlichen Existenz steht, in dieser jedoch niemals völlig aufgeht.

Wenn wir versuchen wollen, einen solchen *discours* wiederzugeben, dann gehen wir am besten aus von Ogdens Sicht auf die Liebe Gottes. Lieben bedeutet den Schwerpunkt meines Wesens in den anderen hineinzulegen. Tut aber dies Gott nicht in vollem Maße durch Jesus Christus? Gott wird erst dann ganz Gott, insofern er den Schwerpunkt seines Interesses ganz in Jesus hineinlegt, und über diesen in jeden von uns. Was dies konkret bedeutet, vernehme ich immer wieder auf je neue Weise aus der Wechselwirkung zwischen dem Evangelium und meinem Leben. Der unmittelbare, auf der Hand liegende Sinn des Auferstehungsberichts ist gerade der, daß Gott diesen Jesus nicht in der Enttäuschung des Todes beließ, sondern für ihn Gott bleibt über die Todesgrenze hinaus; Jesus verbleibt in Gottes erlösender Aufmerksamkeit. Kann dies in dieser Zeit eine Botschaft für mein Leben sein? Ist Gottes Aufmerksamkeit für mich so erlösend, daß ich sogar über diese Todesgrenze hinaus in seiner Aufmerksamkeit bleibe? Aus eigener menschlicher Erfahrung kenne ich das Erhebende einer liebevollen Aufmerksamkeit für mich. Ich kenne Situationen, in denen ich tot-geschwiegen werde, und kenne solche, in welchen ich gerade durch die Aufmerksamkeit des anderen ich selbst werde. Existieren bedeutet ja gerade in meiner Seinsweise durch die liebende Aufmerksamkeit des anderen gesteigert zu werden. Darin finde ich ein Motiv, mich derselben bergenden Wirklichkeit, die Jesus nicht im Tode beließ, anzuvertrauen. Es ist somit möglich, vom Evangelium her einen letzten Sinn meines Lebens zu erfahren. Doch ist diese Botschaft für mein Leben nicht primär eine Einsicht in mein Leben, sondern ist eher eine Botschaft über Gott, dessen Liebe stärker ist als der Tod. Es ist Theologie.

Selbstverständlich sind auch damit die Fragen um Tod und Leben nicht gelöst. Wohl aber wird durch diese neue Betrachtungsweise Raum dafür geschaffen, die Fragen anders zu stellen. *Bonhoeffer* stellte einmal die Frage: «Wie aber, wenn die sogenannten letzten Fragen eines Tages nicht mehr als solche da sind, bzw. wenn auch sie ohne Gott beantwortet werden?»[26] Mit *van Iersel*[27] könnte man darauf antworten: «*Dann wird auch die letzte Möglichkeit eines Mißverständnisses über Gott weggenommen sein* und wird unser Glaube an Gottes Treue über das Grab hinaus klarer sein als jetzt.» Ist dies aber nicht eine der immer bleibenden Fragen einer jeden Theologie?

Wer diese, wenn auch noch so summarische Übersicht (vor allem fehlen im letzten Abschnitt nähere Überlegungen hinsichtlich einer Hermeneutik[28] wie auch der Beziehung zwischen Sexualität und Tod)[29] zur Kenntnis nahm, wird wohl nicht mit Mauriac über mangelndes Nachdenken der modernen Theologen über den Tod klagen. Wohl aber wird er bemerken, daß die Aufmerksamkeit sich vom Jenseits des Todes dem Leben zuwendet und damit auch vom Kerker auf die Freiheit. Und dies scheint uns ein Gewinn zu sein.

[1] Bei der Zusammenstellung dieser Dokumentation durften wir uns auf ein Kolloquium stützen mit den Professoren J. van Genderen (ref.), D. de Petter OP, A. Hulsbosch OSA, J. B. Metz und P. Schoonenberg SJ. Eine gute Übersicht der neueren Literatur findet sich bei P. Müller, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (Essen 1966) V-XV; A. Ahlbrecht, Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart (Paderborn 1964); Y. Congar, Fin dernière: Rev. Sc. Phil. Théol. 33 (1949) 463ff; L. Boros, Mysterium mortis – Der Mensch in der letzten Entscheidung (Olten 1962).

[2] J. Maritain, Le paysan de la Garonne (Paris[2] 1966) 17.

[3] Attwood Statistics N.V., Enquête 66.02.70 (Rotterdam 1966); erscheint unter dem Titel God in Nederland (Amsterdam 1967).

[4] R. Beerling, Denken over de dood (De Gids 1966) 4–5, 202.

[5] Vgl. J. Metz, Christliche Anthropozentrik (München 1963).

[6] K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/4 (Zürich 1951) 678; P. Althaus, Die Letzten Dinge ([5] 1949); G. van der Leeuw, Onsterfelijkheid of opstanding (Kampen [4] 1947); G. van Niftrik (Kampen 1947).

[7] G. van Niftrik, Zie, de mens -Beschrijving en verklaring van de Anthropologie van Karl Barth (Kampen 1951) 281ff.

[8] Zitiert in der sehr guten Übersicht bei A. Hulsbosch, Is de ziel onsterfelijk (s'Hertogenbosch 1960) 7.

[9] Onsterfelijkheid of opstanding? 38.

[10] O. Cullmann, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? (Stuttgart [3] 1964); vgl. M. Cuminetti, Immortalità dell'anima o risurrezione dei corpi: La Scuola Cattolica XCIII (1965) 142–156.

[11] W. Trillhaas, Einige Bemerkungen zur Idee der Unsterblichkeit: N. Z. Syst. Theol. u. Religionsphil. (1965) 2, 143–161.

[12] G. Mury, Le marxiste devant la mort: Vie Spir. Suppl. (1966) 230–255; von katholischer Seite G. Martelet, Victoire sur la mort (Lyon 1966); C. Cases, Entretien avec Ernesto de Martino sur la mort, l'apocalypse et la survie: Esprit (1966) 370–377; F. Fortini, Note conjointe sur la fin d'un homme et la fin du monde aaO. 378–382.

[12a] Mury aaO. 243.

[12b] aaO. 249.

[13] J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München [6] 1966) 313ff; ders., Messianismus und Marxismus: Kirche in der Zeit 15 (1960) 291–295; G. Sauter, Zukunft und Verheißung (Zürich 1965). Dieses Werk bietet einen klaren Vergleich zwischen Moltmann und Bloch. Was bei Moltmann *Hoffnung* heißt, wird von Sauter als *Zukunft* und *Verheißung* nuanciert.

[14] D. de Petter, Begrip en werkelijkheid (Hilversum 1964) 217 bis 233. Er nimmt einen differenzierten Standpunkt zwischen Heidegger und Sartre ein, ohne jedoch der «Brüchigkeit» (precariteit) des menschlichen Lebens etwas zu nehmen.

[15] C. Geffré, La résurrection ou la victoire de l'esprit: Vie Spir.

(1963) 382, 390–393; J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi = Stuttg. Bibl. Stud. 17 (Stuttgart 1966).

[16] P. Schoonenberg, Christus' Verlossingsdaad: Bijdragen 27 (1966) 4,481.

[17] E. Schillebeeckx, Wereld en Kerk = Theol. peilingen III, De mens en zijn lichamelijkheid (Bilthoven 1966) 241–242.

[18] K. Rahner, Leben der Toten: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1961) 429–438; Das Ärgernis des Todes aaO. VII (1966) 141 bis 145; Über das christliche Sterben aaO. VII, 273–283.

Ein merkwürdiger Artikel über die Verbindung von Zeit und Ewigkeit ist der von J. Nicolas, A la jonction du temps et de l'éternité: Vie Spir. (1963) 298–311.

[18a] aaO. IV, 432.

[18b] aaO. 434.

[18c] aaO. VII, 278.

[19] P. Glorieux, Endurcissement final et grâces dernières: Nouv. Rev. Théol. 59 (1932) 865–892; P. Schoonenberg, Onze activiteit in het sterven: Bijdragen 6 (1943–45) 127–145; E. Hengstenberg, Einsamkeit und Tod, und Tod und Vollendung (Regensburg 1938); A. Winklhofer, Das Kommen seines Reiches (Frankfurt 1959); R. Troisfontaines, Je ne meurs pas (Paris [5]1960); ders., J'entre dans la vie (Paris [6]1963); L. Boros aaO.; C. Geffré, La mort comme nécessité et comme liberté: Vie Spir. (1963) 264–280.

[19a] L. Boros aaO. 116–122.

[20] H. de Lubac, La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin und La prière du Père Teilhard de Chardin (Paris 1964) 121 und 149 bis 164.

[21] P. Ricœur, De l'interprétation (Paris 1965); und eine Skizzierung des Auftrags, den dieses Werk den Theologen stellt, in J. Pohier, Au nom du Père: Esprit (1966) 480–500 und 947–971.

[22] C. Geffré, La recherche en théologie: Vie Spir. Suppl. (1967) 21.

[23] S. Ogden, The reality of God (London 1967) 206–230: The promise of faith. Siehe auch F. Ferre, Language, Logic and God (New York 1961) 123.

[24] W. Hamilton, Till death us do part: Room for death (St. Louis 1964).

[25] L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus (London 1922) 184.

[26] L. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (München 1951) 159–160.

[27] B. van Iersel, Vragen naar dood en leven in het Nieuwe Testament: Verbum (1966) 196.

[28] In diesem Zusammenhang müßte ausführlich eingegangen werden auf P. Ricœur, Le volontaire et l'involontaire (Paris 1963) 428–435 und Finitude et culpabilité II, La symbolique du mal 243–260 und 264–270.

[29] M. Oraison, A propos d'une théologie de la mort: Vie Spir. Suppl. (1966) 215–217.

Übersetzt von P. Erwin Huger

Vorwort

Angesichts der neuen politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Verhältnisse steht die Kirche von heute vor der Aufgabe, auf Probleme, die sich bisher noch nicht oder anders stellten, neue Antworten zu finden. Auf den ersten Blick hin möchte man meinen, bei der Singularität (im etymologischen Sinn) dieser Situation – jede Situation der Geschichte liegt ja an einem bestimmten Punkt des Raumes und der Zeit – hätten die zu neuen Optionen Gedrängten keinerlei Interesse, die Vergangenheit zu befragen, denn man kann doch nicht die Antworten von einst auf Fragen von heute anwenden, die von denen, die sich den früheren Jahrhunderten stellten, oft von Grund auf verschieden, jedenfalls anders gelagert und somit Fragen ganz eigener Art sind. Wenn man jedoch tiefer nachdenkt, so macht es doch den Anschein, daß uns die Geschichte – mag man sie auch schon überfordert haben – in diesem wie in andern Punkten wertvolle Hinweise geben kann.

Gewiß darf man in der Geschichte nicht fertige «Rezepte» finden wollen, die sich ohne weiteres zur Lösung unserer Probleme verwenden ließen, ist doch die Geschichte der Menschheit etwas stets Neues, wie das schon einer der ersten griechischen Philosophen festgestellt hatte, wenn er bemerkte: «Man badet nie zweimal im gleichen Fluß.» Was aber die Geschichte denen, die den Einsatz der Christen zur Stunde des Zweiten Vatikanums zu überprüfen suchen, lehren kann, ist die Haltung, in der man seiner Zeit gegenübertreten muß, wenn man willens ist, einerseits die Kontinuität zu wahren, was eine auf der Überlieferung gründende Kirche absolut muß, und anderseits sich doch an «das Heute Gottes» anzuschließen, was nicht weniger unerläßlich ist, wenn man nicht der Verknöcherung anheimfallen will, die jede Institution bedroht. Die Kirche Gottes steht ja nicht zum ersten Male vor der Aufgabe, sich in eine neue Kultur einzufügen oder sich an die Welt, in der sie steht, anzupassen, die in einem tiefreichenden Wandel begriffen ist. Es läßt sich sogar behaupten: eine der Hauptlehren, die die Geschichte uns gibt, besteht darin, daß sie uns konkret vor Augen führt, daß die Kirche trotz der Bedeutung der traditionellen Faktoren stets neu vor der Aufgabe gestanden ist, die notwendige Anstrengung auf sich zu nehmen, um nicht nur ihre institutionellen Strukturen, sondern, was manche weniger begreifen können, auch ihre geistigen und geistlichen Strukturen zu erneuern. Und was uns die Geschichte ebenfalls lehrt, ist dies: Je nachdem die Christen – das gläubige Volk und die verantwortlichen Leiter – den Mut (oder die Einsicht) aufgebracht haben oder nicht, die eigenständigen Lösungen zu ersinnen, die ihre Zeitgenossen mehr oder weniger klar herbeisehnten, hat die Kirche einen Schritt vorwärts oder rückwärts gemacht oder ist sie gar, wie das zum Beispiel in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts der Fall war, an den Rand der Katastrophe geraten. Damit wir unser heutiges Verhalten neu überdenken können, scheint es uns von hoher Bedeutung zu sein, so objektiv wie möglich zu überprüfen, welche Stellung unsere Vorfahren im Glauben eingenommen haben gegenüber Situationen, die denen von heute analog sind – analog in dem der scholastischen Definition entsprechenden Sinn, das heißt, daß sie in ihren Grundanforderungen einander entsprechen, aber in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit zutiefst verschieden sind.

Um dieses Thema zu beleuchten, müßte man sozusagen die ganze Kirchengeschichte neu schreiben. Selbstverständlich waren wir gezwungen, uns hier mit ein paar Stichproben zu begnügen. Man hätte ebensogut andere vornehmen können. So mußten wir zum Beispiel leider wegen Platzmangel darauf verzichten, Themen zu behandeln wie den Übergang vom Judenchristentum zum hellenistischen Christentum, die Haltung des ägyptischen Mönchtums gegenüber der Konstantinisierung der Kirche, die Gregorianische Reform als spirituelles Phänomen, die Antwort der Mendikantenorden auf die Verbürgerlichung der mittelalterlichen

Welt oder, aus der neueren Geschichte, die katholischen Intellektuellen einerseits und die integralistische Reaktion anderseits, die russische Kirche innerhalb einer atheistischen technischen Welt. Die paar ausgewählten Beispiele erstrecken sich wenigstens von den ersten Zeiten der Kirche, als man der überzeitlichen Botschaft des Evangeliums zum erstenmal den Stempel einer Zeit aufdrücken mußte, über die großen Krisen am Ende der antiken Welt, die Umbrüche der Renaissance und der Reformation, über die Entdeckung der Kulturen des Fernen Ostens durch eine Kirche, die das Christentum gern mit seiner Inkarnation in der westlichen Zivilisation verwechselt, bis zu der im achtzehnten Jahrhundert begonnenen und immer noch im Gang befindlichen Konfrontation zwischen den unveränderlichen Prinzipien des Christentums und den großen Strömungen der modernen Welt. Möchten diese Rückblicke auf die christliche Vergangenheit die Seelsorger und Theologen zu heilsamen Überlegungen anregen!

ROGER AUBERT

Übersetzt von Dr. August Berz

Adrian Sherwin-White

Der römische Hintergrund des Frühchristentums

Die östlichen Provinzen des Römischen Reiches in Kleinasien, Syrien und Ägypten waren der Raum, in dem sich die Frühkirche bildete. In diesen Ländern schrieben und dachten sowohl die Gebildeten als auch die Handelsleute in griechischer Sprache, und die bürgerliche Ordnung der fortschrittlichsten und blühendsten Gemeinden war griechisch. Die Bauern und Handwerker aber lebten zu einem großen Teil immer noch gemäß altem Brauch und Herkommen und bedienten sich ihrer alten Sprachen, die auf hethitische, ägyptische, babylonische und ähnliche Kulturen des Jahrtausends zurückgingen, das vor den Eroberungen Alexanders d. Gr. und der damit herbeigeführten Hellenisierung des Ostens lag. Noch existierten unter der Herrschaft von Priesterkönigen stehende Tempeldomänen mit Ländereien, die von Sklaven bebaut wurden, und mit Scharen von Tempeldirnen. In Syrien und in den außerhalb der Grenzen des Römischen Reiches gelegenen Ebenen des heutigen Irak (Mesopotamien, Babylonien) fanden semitische Sprachen (namentlich das Aramäische), Kulte und Kulturen und insbesondere semitische religiöse Ideen weite Verbreitung, wenn auch zuweilen in hellenistischer Verkleidung und in zweisprachigen Gemeinschaften.

1. Die griechische Kultur und das Frühchristentum

Die in sich geschlossene monotheistische und ikonoklastische jüdische Nation in Palästina war nur der extreme Fall dieser semitischen Ideologie. Doch für aufstiegshungrige Leute aller Schichten war es vor allem eine griechische Welt; griechisch war die Universalsprache, und griechische Bildung war der Schlüssel zum Vorwärtskommen. Vom fernen Osten jenseits des Zagrosgebirges drang noch eine andere Kultur, die des alten Irak mit seiner dualistischen Religion des Mazdaismus und einem eigenen Kunststil, durch Mesopotamien hindurch in das Römische Reich ein und führte den Kult des Kriegergottes Mithras und die Lehren der sterndeutenden Magier mit sich. Aber auch diese Kultur war zu ihrer Ausbreitung nach dem Westen sprachlich auf die vorherrschende griechische Sprache angewiesen. Selbst in die Dörfer Syriens und Ägyptens verschaffte sich die griechische Sprache Eingang, wie das die unzähligen Briefe aus dem gewöhnlichen Volk des römischen Ägyptens zeigen. Überdies war das Griechische die einzige allgemein verstandene Sprache in den östlichen Gebieten. Als die christlichen Prediger sich an die nichtjüdische Welt zu richten begannen, bildete für sie die griechische Sprache ein unerläßliches Mittel, um ihre Botschaft über ihren unmittelbaren Zuhörerkreis hinaus zu verbreiten. Auf griechisch ausgedrückte Ideen konnten sich über ein bereitstehendes weltweites Kommunikationsnetz ausbreiten. Zudem mußte auch das innere Leben der Kirche in ihren Riten und Formeln zwangsläufig in griechische Begriffe gefaßt und in ihnen zum Ausdruck gebracht werden.

Da die Frühkirche vorwiegend in den Städten beheimatet war, bildete die griechische Zivilisation das entscheidende Element in ihrer heidnischen Umwelt. Antiochien, Ephesus, Ikonium, Thessalonich, die Orte, an denen Paulus lehrte und schrieb, und die Stätten der ersten Martyrer waren

griechische Städte. Sie hatten eine sehr gleichmäßige innere Organisation – jährlich gewählte Administratoren und Magistraten, Räte, aus gewählten oder lebenslänglichen Mitgliedern bestehend, denen alle bürgerlichen Angelegenheiten unterstanden, und Versammlungen der ansässigen freien Männer, die ihre Ortsbehörden wählten. Der Kult der Stadtgottheiten lag in den Händen dieser Magistraten, die aufwendige religiöse Festlichkeiten mit athletischen, theatralischen und musikalischen Wettkämpfen organisierten, an denen die professionellen Artisten des ganzen Reiches teilnehmen durften. Sie fanden in den kunstvoll konstruierten Gebäuden des städtischen «Gymnasiums» und Theaters statt. Gewöhnlichere Vergnügungen verschafften allen Bürgern die öffentlichen Bäder, die im prosperierenden Frieden des Reiches immer mehr ausgebaut wurden. Nebst diesen harmlosen griechischen Vergnügungen kamen unter römischem Einfluß auch grausame Gladiatoren- und Stierkämpfe in den neuen Amphietheatern auf und stachelten die wilden Triebe des Publikums auf. Diese grausamen Schauspiele suchten die Sittenkomödie alter Art um ihre Beliebtheit zu bringen.

In den Städten konnte man sich Bildung verschaffen in den Schulen der Gelehrten – Grammatiker, Rhetoriker und Philosophen –, die die Grundgedanken des griechischen Denkens weitergaben. Obwohl nur Hütten oder Hallen als Schulgebäude dienten, worin gelehrte Männer gegen Bezahlung durch Privatpersonen oder die Gemeinde ihr Wissen an den Mann brachten, gab es Städte, die in prächtigen Gebäuden öffentliche Bibliotheken unterhielten, und Buchhandlungen waren nicht selten. Zuweilen machten die großen Geistesmänner der Zeit Tourneen durch die Städte und demonstrierten in öffentlichen Vorträgen ihre Fachkenntnisse. Die Gelehrten standen in dieser Welt in hohem Ansehen. Unter dem Patronat von Landeskönigen und römischen Statthaltern machten sich solche Männer nicht nur ein Vermögen, sondern konnten sich auch in der Reichsverwaltung hohe Posten sichern. Eine Lehre, Glaubensanschauung oder Gesellschaftsmeinung konnte bei der «high society» nur dann Erfolg haben, wenn sie in Denken und Stil griechisch war. Daraus ergab sich für die griechischen «Apologeten» wie z. B. Origenes die Notwendigkeit, ihre Lehre in Begriffen vorzulegen, die für das gebildete griechische Publikum intellektuell annehmbar waren. Darum mußte sich die christliche Theologie die Technik und Terminologie der griechischen Philosophie zu eigen machen und eine Geistesschule schaffen, welche die jüdisch-christliche Botschaft mit den abstrakten Begriffen des griechischen Denkens und der griechischen Metaphysik verschmolz.

2. Die römische Macht

Nebst den Teilnehmern an den Bürgerversammlungen und dem Publikum der Festspiele trat mit der Zeit eine neue Gruppe in Erscheinung: der städtische Mob, vor dem die bürgerlichen Autoritäten und die römischen Statthalter eine große Angst hatten, da sie zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung nur über auffallend schwache Polizeikräfte verfügten. Innerhalb der friedlichen Provinzen waren keine großen Einheiten vorhanden, und Stadtgemeinden unterhielten nur kleinste Polizeidetachemente, die ihren Behörden zu Befehl standen. Die Ahndung von Verbrechen hing in weitem Maß von der Initiative privater Ankläger an den Gerichtshöfen der Stadtgemeinden oder der Provinzen ab. Die Stadtbehörden und der Provinzstatthalter waren hauptsächlich für Gerichtsurteile und ihre Vollstreckung verantwortlich.

Die andern Tätigkeiten der Zentralregierung – die Erhebung von Gebühren, die Aufrechterhaltung vieler öffentlicher Dienste – wurden von den Stadtbehörden ausgeübt. Infolgedessen war der einzelne Provinzbewohner, ob reich oder arm, weit vom Auge des römischen Statthalters entfernt, und dieser wußte zumeist nicht, wie das Volk eigentlich lebte. Umbrüche in der Gesellschaft, Wirren und Bewegungen politischer, wirtschaftlicher oder intellektueller Natur traten erst in einem späten Entwicklungsstadium in Erscheinung, wenn es für einen Eingriff zu spät war und nur zwischen Duldung oder massiver Bekämpfung die Wahl stand. Solche Bewegungen waren oft unter dem Deckmantel von Gesellschaftsgruppierungen oder Klubs tätig, die als private Religionsgenossenschaften organisiert waren. Diese wurden oft offiziell gefördert, da sie der Arbeiterbevölkerung eine harmlose Form korporativer Betätigung ermöglichten und so weniger den Gedanken aufkommen ließen, in das politische Leben der Stadt direkt einzugreifen. Übrigens war man in erster Linie seiner Stadtgemeinde verpflichtet. Selbst wenn jemand auch römischer Bürger war, so hatte die Ortsgemeinde doch mehr zu bedeuten. Der hl. Paulus legte mehr Wert darauf, Bürger von Tarsus – einer «nicht unbedeutenden Stadt» – zu sein

(Apg 21,39) als auf seinen Status als römischer Bürger. Es wurden aber auch aus Vertretern der Stadtgemeinden bestehende Provinzräte ins Leben gerufen, die sich von Zeit zu Zeit in den verschiedenen Provinzhauptorten versammelten. Diese organisierten den Kult des Kaisers als eines göttlichen Herrschers und waren auch als politisches Bindeglied zwischen den Provinzen und Rom tätig, indem sie bei örtlichen Übelständen Abordnungen an den Kaiser in Rom entsandten. Die Mitglieder dieser Räte galten als hohe Provinzdignitäten, so zum Beispiel die «Asiarchen», die dem hl. Paulus zu Ephesus beistanden (Apg 19, 31). Diese Institutionen prägten der wachsenden Kirche zwangsläufig ihren Stempel auf. Die paulinischen Kirchen waren Gemeindekirchen; jede von ihnen bildete einen Kern inmitten einer bestehenden Stadtgemeinde. Wie die Stadtgemeinde ihren Magistraten hatte, so hatte die Ortskirche ihren «Aufseher» oder Bischof (*episkopos*). Wenn sich das Bedürfnis nach einer Beratung zwischen mehreren Kirchen einstellte, so erfolgte diese nach dem Muster der römischen Provinzialräte: die Kirchen waren vorschriftsgemäß durch die Bischöfe der einzelnen Städte in ihren Provinzialversammlungen und andern Konzilien vertreten.

3. Gesellschaftlicher Hintergrund

In den Stadtgemeinden lag die Macht in den Händen der wohlhabenden Klassen, deren Reichtum hauptsächlich in Ländereien bestand, die in der antiken Welt die einzige Form einer Dauerinvestition bildeten. Nachdem erfolgreiche Handelsleute, Bankiers und Fabrikanten ihr Geld gemacht hatten, kehrten sie auf das Land zurück, um ihre Profite in einer wertbeständigen Form anzulegen. Die notwendigen Bedarfsartikel und die Luxuswaren des täglichen Lebens, die aus landwirtschaftlichen Rohmaterialien oder durch die Verarbeitung von Metallen und Ton gewonnen wurden, wurden von Bauern, Handwerkern und Händlern geliefert und in Handarbeit fertiggestellt entweder durch Einzelunternehmer oder in kleinen Werkstätten, in denen nicht mehr als eine kleine Gruppe von Arbeitern, Freie oder Sklaven, angestellt waren. Einzelne Städte konnten um eines besonderen Erzeugnisses willen berühmt sein, wie z. B. Ephesus durch seine Silberschmiedekunst, und es gab auch einzelne große Marktzentren wie Damaskus und Alexandrien. Die meisten Städte aber boten bloß für die notwendigen Gewerbe eines beschränkten Distrikts Arbeit. Deshalb lag das wirtschaftliche Hauptgewicht auf dem Land und seinen Produkten. Die Stadt lebte von ihrem Land, welches Privateigentum ihrer Bürger war und aus großen Grundstücken bestand, die von Taglöhnern und Pächtern bearbeitet wurden, oder aus kleinen Pachtgütern bäuerlicher Eigentümer. Von den Arbeitern waren die meisten frei und nicht Sklaven.

Die Sklaverei war gang und gäbe, aber ihr Umfang ist schwer auszumachen. In den Häusern der Begüterten gab es zahlreiche Haussklaven, aber, wie es scheint, stellte die Sklaverei keine ernstliche wirtschaftliche Bedrohung für die freien Arbeiter dar, die in gewerblichen Werkstätten mit Sklaven zusammen arbeiteten. In der Behandlung der Haussklaven bestrebte man sich, human zu sein: treuer Dienst wurde für gewöhnlich mit Freilassung und schonender Beanspruchung belohnt. Der Sklave war ebensogut ein Glied der Familiengemeinschaft wie Frauen und Kinder; der freigelassene Sklave erfreute sich einer ebenso weiten Freiheit wie jeder andere, und es ging ihm oft besser als den gewöhnlichen Arbeitern. Namentlich die Freigelassenen des Kaiserhauses stellten das meiste höhere Personal der kaiserlichen Bürokratie. Zwischen Freien und Freigelassenen bestanden keine starren Schranken. Deshalb stellte die Sklaverei für die christliche Sittenlehre keine besondere Schwierigkeit dar und konnte, wie im Brief des hl. Paulus an Philemon, als eine Gegebenheit genommen werden.

Das Leben auf dem Dorfe hatte die Tendenz, sich nach dem Modell der Stadt zu richten und eine «Stadt im kleinen» zu bilden. Zuweilen bestanden jedoch kulturelle Unterschiede zwischen der Stadt und dem Lande. Die griechische oder, in den westlichen Provinzen, die lateinische Kultur mochte in den Städten vorherrschen, während man in den ländlichen Gegenden an der früheren Lebensart und Sprache – am Keltischen, Aramäischen oder Anatolischen – festhielt. Doch die Begriffe «Stadt» und «Stadtgemeinde» können irreführen. In den mediterranen Zonen des Römischen Reiches konnten die menschlichen Niederlassungen, ob von Bauern oder von Handwerkern, die Form eines dichtbesiedelten Fleckens, eines «Großdorfes» von drei- oder viertausend Personen oder mehr annehmen, während im Norden Europas Streusiedlungen vorherrschten. Solche Dörfer, die um der notwendigen Wasserversorgung und Verteidigungsmöglichkeit willen und infolge des Mangels an fruchtbarem ebenem Land

an Abhängen konzentriert waren, bildeten eine natürliche Grundlage für die Übernahme der städtischen Kultur griechischen oder italischen Stils, aber sie beherbergten sowohl die bäuerliche Bevölkerung als auch die wohlhabende Bourgeoisie.

Die städtischen oberen Klassen verwendeten ihren überflüssigen Reichtum zur freiwilligen Verschönerung ihrer Städte mit prächtigen Gebäuden, öffentlichen Festspielen und durch soziale Stiftungen sowie zu persönlichem Luxus und zu einem ausschweifenden Leben. Trotz des von den alten Satirikern geschilderten Lebens in Saus und Braus zu Rom selbst lebte die große Masse der Einwohner des Reichs entsprechend dem Herkommen und den hergebrachten Familiensitten und nicht weit über dem Existenzminimum, obwohl sie sich an den öffentlichen Unterhaltungen der in ihrer Gegend gelegenen Großstädte ergötzen konnten. Alle Klassen indes suchten außerhalb der formalistischen Staatskulte der griechisch-römischen Götter Trost in den warmen und intimen Zeremonien religiöser Sekten aus Ägypten, Syrien und Babylon, die die Schranken zwischen Hellenen und Nichthellenen, zwischen Römern und Provinzlern niederlegten.

In manchen griechischen Städten bestanden große, doch inoffizielle Kolonien von jüdischen Einwanderern, die «der Schrift gemäß» lebten und in Gemeinden mit einem Rat von Ältesten organisiert waren. Diese Kolonien wurden von ihren griechischen Gastgebern, denen die jüdische Lebensweise fremd und unannehmlich vorkam, kaum toleriert. Es kam bald da, bald dort zu Verfolgungen; Stadtbehörden lösten die jüdischen Organisationen auf, die jedoch regelmäßig von der römischen Regierung in Schutz genommen wurden. Griechische Geistesmänner waren geneigt, den strengen jüdischen Monotheismus anzunehmen, nicht aber die damit verbundenen Sitten und Bräuche. Selbst unter den Griechen wurden zahlreiche Proselyten gemacht, und in Ägypten war die jüdische Bevölkerung von beträchtlicher Stärke. Eine Gemeinschaft, in der, um mit der Apostelgeschichte zu sprechen, «Juden» und «Griechen» zusammenlebten, war ein fruchtbares Saatbeet, um eine neue Art von Judentum hervorzubringen. Die jüdischen Kolonien in den Ländern des Ostens – und auch in Rom selbst – waren wie dazu gemacht, um als Basis für das christliche Apostolat zu dienen, während das Eindringen des jüdischen Gedankengutes in die heidnische Gesellschaft den Weg zu einem neuen Monotheismus bereitet hatte, der von den lästigen Bräuchen des Judentums – Beschneidung, Halten des Sabbats, Tabus hinsichtlich des Essens –, die es um die Sympathie der Heiden brachten, frei war.

Über dieses differenzierte Gesellschaftssystem war die Reichsorganisation Roms gelegt, das in jeder Provinz durch den Statthalter und drei oder vier hochgestellte Hilfskräfte, denen die Rechtsprechung und die Steueraufsicht oblagen, vertreten war und dem in der Provinzhauptstadt ein Büro von Beamten zu Diensten standen. Die römische Regierung traf die Einwohner der Provinzen durch Steuer und selektiven Militärdienst bei den «Hilfstruppen». Die dazu Verpflichteten erhielten nach fünfundzwanzig Dienstjahren für sich selbst und ihre Familie das römische Bürgerrecht. Die in den einzelnen Städten ansässigen Aristokraten erhielten zur Belohnung ihrer Tätigkeit in ihren Gemeinden ebenfalls das römische Bürgerrecht. Dieses verlieh stets ein besonderes Prestige und bestimmte Vorteile wie die Exemtion von der unbeschränkten Gerichtsgewalt der römischen Stadthalter, aber sein praktischer Wert hing von der Energie der Einzelnen ab. Ehrgeizige Männer wußten sich Aufträge in der römischen Armee zu sichern und konnten es bis zu den mittleren Graden des kaiserlichen Dienstes bringen; ihre Söhne wurden oft römische Senatoren. So bildete sich eine internationale Hierarchie von Männern, deren Karriere sie aus den engen Banden der städtischen Politik in die höchsten Kader des römischen Staates hob.

Unter den Provinzeinwohnern, die sich, wie der Vater des hl. Paulus zu Tarsos, das römische Bürgerrecht erworben hatten, lebte eine beträchtliche Menge von inoffiziellen Einwanderern oder Abkömmlingen von Einwanderern, die das römische Bürgerrecht besaßen und aus Italien, dem Mutterland des römischen Volkes, stammten. Nebst diesen gab es in den Ostprovinzen an gewissen Brennpunkten wie Beirut in Syrien, Philippi und Korinth in Griechenland einzelne organisierte Kolonialgemeinden, die ursprünglich von Veteranen der römischen Armee gebildet worden waren. Obwohl sie kulturell keine führende Stellung einnahmen, trugen sie doch dazu bei, die verschiedenen romanisierenden Elemente zu integrieren. Es bildete sich das Bewußtsein, zu einem einheitlichen Staatsverbande zu gehören, der Rom zu seinem Mittelpunkt und den Kaiser zu seinem Haupte hatte. Obwohl es sich schwer bestimmen läßt, wie weit und wie intensiv dieses Gefühl vor-

handen war, so spricht es doch aus Weisungen wie die, den «König zu ehren» (1 Petr 2,17). Für alle, mit Ausnahme der wenigen Privilegierten, die in den römischen Administrationsapparat eingetreten waren, war der römische Staat und das römische Bürgerrecht von sekundärer Bedeutung gegenüber dem Leben der Gemeinschaft, in der sie lebten und wirkten. Mißgriffe der Regierung konnten jedoch verschiedene Reaktionen hervorrufen. In der feineren griechischen Gesellschaft herrschte ein latenter Unwille über die gelegentlich zutage tretende Ungeschliffenheit der römischen Statthalter. Die oberen Klassen von Alexandrien konnten sich nur schwer damit abfinden, Rom unterworfen zu sein, und die Kelten Nordgalliens wie die Bewohner Judäas betrieben zuweilen offene Rebellion. Im ganzen genommen scheint aber die unterdrückte Provinzgesellschaft unterschieden zu haben zwischen der Härte der Beamten und der Großmut des Kaisers, von dem sie für gewöhnlich Abhilfe erhofften.

Ein Nebenprodukt der römischen Verwaltung war für das Geistesleben von Bedeutung. Rom konnte im allgemeinen zum Leben der Ostprovinzen nichts Neues beitragen, da seine eigene Kultur im Hellenismus wurzelte. Rom war jedoch eigenwüchsig auf dem Feld des Zivilgesetzes und der Rechtsprechung – in der logischen Anwendung von Gesetzen auf die unendliche Verschiedenheit der Umstände bei Problemen der Rechtsstellung, des Eigentums und des gesellschaftlichen Verhaltens. Die römischen Statthalter bedienten sich dieser Methoden bei der Handhabung der in den Provinzgemeinden geltenden Gesetze. Advokaten und Juristen mit Fachkenntnissen im römischen Recht waren gesucht. Daher entstanden an verschiedenen Orten Schulen des römischen Rechts zur Heranbildung von Provinzadvokaten. Die römische Gesetzeswissenschaft wurde in den östlichen Provinzen bekannt, und einige der größten Juristen von Rom selbst waren griechisch-orientalischen Ursprungs. So erstreckte sich der geistige Horizont des Ostens im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr. nicht nur auf griechische Rhetorik und griechische Philosophie, sondern auch auf die römische Jurisprudenz mit ihren Begriffen des legalen Kontraktes und der Kasuistik. Sie verstärkte das vom Modell der Stadt- und Provinzregierung vorgelegte Beispiel und gab den Anreiz zu einer auf Gesetzesbestimmungen und Gesetzesdisziplin beruhenden Organisation des kirchlichen Lebens. So kam es schließlich zu der Bildung eines komplizierten «kanonischen» Rechts und zu der stark institutionellen Prägung des kirchlichen Lebens und des sozialen Verhaltens.

Eine lateinisch sprechende Gegend, die in der Entwicklung der frühen Kirche eine wichtige Rolle spielte und ein Gegengewicht gegenüber dem griechischen Einfluß bildete, war Römisch-Afrika (Tunesien und Ostalgerien). Infolge einer ausgedehnten italisch-römischen Kolonisierung und der raschen Assimilierung einer eingeborenen Bevölkerung indogermanischen Ursprungs, die früher, während der langen Periode der Herrschaft Karthagos (600–146 v. Chr.), einzelne Elemente der semitischen Kultur in sich aufgenommen hatte, fanden hier die lateinische Kultur und die römische Zivilisation aufgrund des Munizipalsystems Italiens rasche Aufnahme. Afrika war ein Land mit kleinen Städten und Dörfern, die nach und nach die Stellung und die Rechte erlangten, die für die Städte Italiens galten, so daß Afrika praktisch zu einem römischen Land wurde. Während im Osten bloß einzelne Personen das römische Bürgerrecht erwarben, wurden in Afrika die meisten Gemeinden in allen Aspekten ihres Lebens lateinisch und römisch. Man fühlte sich ohne weiteres mit Rom eins. Darum kann Tertullian im Jahre 200 betonen, die Christen Afrikas seien Römer, und später war es für Augustinus ganz gegeben, das Römische Reich und die Civitas Dei in Analogie zu sehen.

Dieser Aufsatz faßt einen sehr ausgedehnten Gegenstand in wenigen Worten zusammen. Einen neueren Überblick über die gesellschaftliche Entwicklung des Römisches Reiches geben:

J. Gagé, Les classes sociales dans l'empire romain (Paris 1964).
J. Balsdon (Hrg.), The Romans (New Thinkers Library – London 1964).
A. Jones, Decline of the Ancient World (London 1966).
F. Millar (Hrg.), Das Römische Reich und seine Nachbarn=Fischer Weltgeschichte 8 (Frankfurt a.M. 1966).
A. Sherwin-White, Roman Society and Roman Law in the New Testament (Oxford 1963).

Übersetzt von Dr. August Berz

ADRIAN SHERWIN-WHITE

Geboren am 10. August 1911 in Brentford (Großbritannien), Anglikanische Kirche, studierte in Oxford, wurde 1937 Master of Arts und 1938 Doktor der Philosophie (Alte Geschichte). Er ist Lektor für Alte Geschichte in Oxford und Mitglied der British Academy und veröffentlichte: Roman Society and Roman Law in the NT (1963) und Race prejudice in the Roman Empire (1967).

Jan-Maria Szymusiak

Das christliche Abendland und der Ansturm der Barbaren[1]

410, fünfzehn Jahre nach dem Tod des Theodosius, fällt Rom, die bis jetzt unverletzte Stadt, unter den wiederholten Angriffen Alarichs (in der Nacht vor dem Fest des hl. Bartholomäus!). Die Hunnen haben gleichzeitig im Okzident die Elbe erreicht, im Orient Antiochien geplündert und Persien überfallen. Die Vandalen besetzen Spanien, bevor sie unter dem Druck der Westgoten, die sich damals gerade in Zentralgallien niedergelassen hatten, an die Eroberung des Maghreb gehen. Die Burgunder besetzen die Quellen des Rheins und der Donau, während die Sachsen sich der Bretagne bemächtigen. In aller Hast befestigt Theodosios II. Konstantinopel, das Neue Rom – das auf dem Ökumenischen Konzil von 381 selbst von der Kirche als solches anerkannt worden war, ohne daß Papst Damasus dagegen Einspruch erhoben hätte!

Was tun während dieser Zeit die christlichen Gemeinden? In Afrika diskutieren sie über die von Pelagius bedrohte Gnadenlehre; in Ägypten regen sie sich darüber auf, daß der Stern Alexandriens erbleicht, oder ermorden die unvergleichliche Hypatia; im Sassanidenreich suchen sie einen Modus vivendi mit dem Staat. Kümmert sich die Kirche um die Barbaren? Wird sie dem Immobilismus erliegen, den sie vom Römischen Reich ererbt hat, das während der tausend Jahre seiner Existenz im Bereich der Kultur und insbesondere auf dem Gebiet der Religion, der Gesellschaft und selbst der Kunst kaum eine Neuerung eingeführt hat?[2]

1. Geburt und Tod eines römischen Patriotismus

Es überrascht nicht, daß gegen Ende des vierten Jahrhunderts angesichts der Barbaren und im Zusammenhang mit den Verhandlungen mit ihnen die Begriffe «Romania» und «Romanitas» auftauchen. Daß in früheren Dokumenten nicht von einem «römischen Patriotismus» die Rede ist, wird verständlich, wenn man sich die «zellulare» Struktur des Reiches vergegenwärtigt. Die «Civitas», das «municipium» bildet während des größten Teils der Geschichte Roms das Zentrum des eigentlichen römischen Lebens. Man denke nur an eine der römischsten Provinzen des Reiches, an Afrika. Sie besteht im fünften Jahrhundert aus einer dichten Gruppe von «Stadtstaaten», deren jeder seine Kurie, seinen Roma- und Augustustempel und sein Theater für die Zusammenkünfte des Volkes hat. Die christliche Kirche hat ihre Organisation ganz entsprechend den Strukturen des Reiches aufgebaut. Auf Befehl des Vandalenkönigs Hunnerich (April 484) stellen sich zu Karthago 466 Bischöfe (CSEL VII, 117–134). Es sind die Häupter der christlichen Gemeinden der verschiedenen Städte. Die ländlichen Gebiete sind praktisch unberührt geblieben; das Wort «paganus» bezeichnet noch lange zugleich den Bauern und den Nichtchristen. Als Byzanz unter dem Namen Konstantinopel zur Hauptstadt erhoben wird, sinkt Rom sehr bald zu einem Municipium wie die andern ab. Die Kaiser des Westreiches halten sich vor allem zu Mailand oder zu Trier auf. Doch schon seit über einem Jahrhundert halten sie bald da, bald dort Hof, und jeder Einzug des Kaisers in ein Municipium wird als sein «dies natalis», in den Ländern griechischer Zunge als seine «epiphaneia» gefeiert.

Zur Zeit des hl. Ambrosius von Mailand, der als einer der ersten an den römischen Patriotismus appelliert, um auf die Pflichten der Christen gegenüber dem Staat hinzuweisen (z. B. De officiis II. 15,71; 28,136; III. 3,23 und 13,84: PL 16, 123; 140 A; 151 C und 169 C), findet sich indes in Buch XVI der «Res gestae» des Ammianus Marcellinus (cap. XI, 7) das Wort «Romania» zur Bezeichnung des Reichsterritoriums.[3]

Man braucht nur die Klagen des hl. Hierony-

mus in seinen Briefen (z. B. Epist. ad Heliod. 60, 16: PL 22,600; Epist. ad Principiam virg. 227,11: PL 22,1094) sowie die Einleitung zu den Büchern I, III und VII des Ezechielkommentars (PL 25,15; 25,75 D; 25,199 A) zu lesen, um zu sehen, wie damals der römische Patriotismus kein bloßes Wort war.[4] Der Begriff «Barbar» bedeutete damals für die Reichsbürger nicht mehr ganz das gleiche wie für die Jahrhunderte der griechischen Klassik. Bezeichnete das Wort ursprünglich die der griechischen Sprache Unkundigen (eigentlich die Kauderwelsch Redenden, wie für die Slawen – d. h. die sich der gleichen Worte Bedienenden, «slovo» – die Nichtsklaven «Stumme», «niemcy» sind), so ist seit den Eroberungszügen Alexanders und den volkstümlichen Diatriben der vom Stoizismus beeinflußten Kyniker der Begriff «Barbarei» sehr relativ geworden. Nach der Ausdehnung des römischen Machtbereichs und nach der von Caracalla verfügten Ausweitung des Bürgerrechts gelten nur die Völkerschaften außerhalb der Reichsgrenzen als Barbaren. Für die Christen des vierten Jahrhunderts ist alles, was nicht römisch ist, barbarisch; über die wahre Kultur verfügen nur diejenigen, die das Christentum angenommen haben oder unter seinem Einflusse stehen. Barbarisch ist alles, was nicht christlich ist.[5] Von daher begreift man, daß beim wiederholten Heranfluten nomadischer Eindringlinge, die instinktiv als Wilde betrachtet werden, alle Glieder der Romania von Anfang an das Gefühl einer gemeinsamen Gefahr empfunden haben.

Und doch entsprachen die Äußerungen des römischen Patriotismus nicht einem Nationalgefühl. Man braucht gar nicht Salvian von Marseille zu erwähnen, der es sogar wagt, ein Loblied auf die Tugenden dieser Barbaren zu singen, die von den «religiös eingestellten Leuten» als Ausgeburten der Hölle betrachtet wurden. Es genügt, sich an die Sprechweise Isidors von Sevilla am Ende des sechsten Jahrhunderts zu erinnern, um zu sehen, daß die partikularistische Einstellung, wenigstens das Provinzlertum, wieder die Oberhand gewonnen hat.[6] Unter den Schlägen der Barbaren sank das Reich in Trümmer, und die Civitates wurden wieder zu dem, was sie anfänglich waren, zu «Stadtstaaten», die von der Zentralgewalt abgeschnitten und oft auf den von Mauern umgebenen, von einer Garnison bewachten Stadtkern beschränkt und vom fernen oder unfähigen Kaiser mehr oder weniger unabhängig waren. Die Landbevölkerung blieb ihrem traurigen Schicksal überlassen, wenn sich nicht einer dieser großen Grundbesitzer fand, dessen «Landhaus», statt sich in eine Festung zu verwandeln, oft zu einer Art Hauptquartier der Barbaren wurde, worin Sieger und Besiegte in einer Symbiose lebten, die durch den kaiserlichen Erlaß über das den «verbündeten» Truppen geschuldete «Gastrecht» (398 – Cod. Theod. VII. 8,5) oder gar durch die «Gepflogenheiten» der Landeroberer mehr oder weniger gut geregelt war.

2. *Der Bischof als «defensor civitatis»*

Wir sind noch weit von der europäischen «Christenheit» entfernt. Beim Fehlen jeglicher Zentralgewalt und infolge des Zusammenbruchs der bestehenden Institutionen blieb nur die kirchliche Administration am Leben, die nach dem Muster der Reichsverwaltung aufgebaut war. Nach kurzer Zeit ist der ganze Westen aus dem Reichsverband gerissen. Doch die von ihren Verteidigungsmauern umgebenen Städte schließen sich an den an, der noch eine von den Barbaren relativ unabhängige Macht darstellt, an den Bischof. Dieser wird oft um seiner organisatorischen oder gar um seiner militärischen Fähigkeiten willen gewählt, stellt sich ganz in den Dienst des Volkes und wird so zum «defensor civitatis», den der Eroberer des Landes dann und wann demütigt, im allgemeinen aber respektiert, nicht aus geistlichen Beweggründen, sondern aus abergläubischer Furcht oder aus Achtung vor seiner starken Persönlichkeit.

Ein eigenes, umfangreiches Kapitel ergäbe sich, wollte man die Entwicklung schildern, die die Auffassung vom Papsttum in diesen unruhigen Zeiten durchgemacht hat. Schon im vorangehenden Jahrhundert gab der Umstand, daß der Kaiser fern war, dem Bischof von Rom eine größere Aktionsfreiheit, als sie der Bischof der Hauptstadt besaß, mag es sich nun um Nikomedeia, Trier oder Mailand gehandelt haben.[7] Hatte das Zusammenwirken von Staat und Kirche anfänglich auf dem Prinzip der Gewaltentrennung beruht, so mischten sich die christlichen Kaiser sehr bald in theologische Auseinandersetzungen, die in Prestigekämpfe zwischen Metropolen ausarteten.[8] In manchen Fällen waren die Lenker der Kirche nicht davor zurückgeschreckt, mit den Staatsoberhäuptern einen Kompromiß zu schließen.[9] Außer in Afrika, das einer erbarmungslosen Verfolgung unterworfen war, deren approximative Bilanz Victor de Vite gezogen hat, wiederholte sich das

Phänomen in den Barbarenstaaten des Westens. Im «Königreich Italien» Theoderichs erlaubt sich jedoch Papst Gelasius I., in einem Brief an den Kaiser Anastasios die Theorie von den zwei Gewalten zu vertreten, wie er auch dessen Vorgänger das Wort des hl. Ambrosius in Erinnerung gerufen hatte: «Der Kaiser ist ein Sohn der Kirche, nicht ein Aufseher (episcopus) der Kirche.» Hier sagt er aus: «Zwei sind es, durch die an erster Stelle diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt.»[10] Für Papst Johannes I. bedeutet es den Tod, daß ihm in der Mission, mit der ihn Theoderich beim Kaiser von Byzanz betraut hatte, kein Erfolg beschieden war. Kaiser Justinian nimmt bedenkenlos die kirchlichen Angelegenheiten wieder in seine Hände. Dann kommt der Langobardeneinfall, der den Bischof von Rom wiederum aus dem Griff des Kaisers befreit und ihm die Möglichkeit verschafft, seine Oberhoheit als Patriarch des Westens zu festigen. Gregor d. Gr., der zu Rom residiert, das nominell byzantinischer Besitz, in Wirklichkeit aber Niemandsland zwischen den feindlichen Kräften war, wird gegen seinen Willen zum irdischen Souverän. Er dient als Mittler zwischen Byzantinern und Langobarden, vereinigt die Provinzen, die einer festen Regierung entbehren, unter seiner Autorität und bringt durch die Entsendung einer Gruppe von Missionaren zu den Angelsachsen ein ganzes bisher geistlich nicht betreutes Germanenvolk unter die römische Obödienz. Durch ihre innere Strahlungskraft greift die Mission in Nordrichtung auf den Nachbarkontinent über, und man geht kaum fehl, wenn man behauptet, daß die angelsächsische Kirche im sechsten Jahrhundert, die friesische Kirche im siebten Jahrhundert – wozu noch die zum Christentum bekehrten Langobarden kommen – und die deutsche Kirche im achten Jahrhundert dank ihrer direkten Verbindung mit Rom auf die Haltung der älteren Kirchen, die zum großen Teil (Mailand, Aquileia, Ravenna, Lyon) hilflos dastanden, dahin gewirkt haben, daß sie sich enger an den Papst anschlossen. Die Profanhistoriker sehen hierin einen ersten Schritt zur europäischen Gemeinschaft des Mittelalters.[11]

Die Bischöfe Galliens und Spaniens haben sich ebenfalls für die Einigung ihrer Länder eingesetzt. Schließlich übernehmen die Mönchsgemeinschaften die Funktion der alten städtischen Zentren. Es ist sicherlich kein Zufall, daß der hl. Benedikt den Vorläufer des Herrn, Johannes den Täufer, und den großen Missionar der Gallier, Martin von Tours, zu Schutzherren seiner ersten Abtei auf dem Monte Cassino erwählte. – Wenn Benedikt Laie bleiben wollte, so darum, weil das Volk Gottes – trotz der überragenden Rolle, die große Bischofsgestalten wie Caesarius von Arles und Gregor von Tours in Gallien, Martin von Braga und Leander in Spanien gespielt haben – nicht ganz den Sinn für seinen Platz in der Kirche verloren hatte. Doch erst im zwanzigsten Jahrhundert verkündet ein feierliches Dokument der Kirche, das die Bestrebungen einer ganzen Generation offiziell bestätigt: «Die Laien, die auch am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben, verwirklichen in Kirche und Welt ihren eigenen Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes» (Konzilsdekret über das Laienapostolat, 2). Zwar wollen wir die Laien von heute keineswegs den Barbaren des sechsten bis achten Jahrhunderts gleichsetzen. Und doch gibt es noch in vielen Ländern Kirchenfürsten, die gewiß ganz im Dienst ihrer Gläubigen aufgehen, sie aber gern als nebensächliche Glieder der Kirche behandeln, als ob sie vergessen hätten, daß sich das Volk Gottes zur Hauptsache aus Laien zusammensetzt und daß sie selber in der Kirche ebensosehr eine Dienstfunktion wie ein Befehlsamt auszuüben haben (Dogmatische Konstitution über die Kirche, 24 und 32).

Zahlreiche Bischöfe der Epoche, von der wir sprechen, erlernten den Klerikalismus – sofern man diesen noch erlernen muß, wenn man ein rein politisches oder ein Söldnerdenken in sich aufkommen ließ. So hat das Volk nach und nach den Sinn für seine Verantwortlichkeiten in der Kirche verloren, während die Kleriker nichts getan haben, um diesem Rückzug entgegenzuwirken, da sie allzu oft den geistlichen Bereich und die verschiedenen Zweige des rein weltlichen Bereichs miteinander verwechselt haben. Jacques Le Goff bemerkt in treffender Ironie: «Die Dekadenz der merowingischen Monarchie und die des Klerus gingen Hand in Hand», denn «indem sich die einen der andern bedienen wollten, haben sich Könige und Bischöfe gegenseitig neutralisiert und schließlich paralysiert».[12] Das war eine der Folgen der Niederlassung der Barbaren im Westen. Und doch hatten diese Invasionen ein zweifaches wertvolles Ergebnis: für mehr als eine christliche Gemeinde waren sie ein starker Ansporn zu einem würdigen Leben als wahre Gotteskinder, und sie retteten die Kirche des Westens vor den nationa-

len Partikularismen und der Autokephalie mit ihren Mißgriffen.

3. Bruch und Zusammenhang mit der Welt der Antike

Die «Schenkung Pipins» von 754 bedeutete zum Teil die Anerkennung einer bereits bestehenden Lage, andererseits die Aufrichtung eines fränkischen Protektorats inmitten des langobardischen Herrschaftsbereichs. Auf alle Fälle steht fest, daß die Entstehung von «Kirchenstaaten» einen ersten, radikalen Bruch mit der Antike darstellte: sie führten einen mittelalterlichen Zustand herbei, der erst mit den Lateranverträgen von 1929 sein Ende finden wird. Damit haben Pipin und Karl d. Gr., ob sie es nun wollten oder nicht, in die Kirche ein weltliches Element hineingebracht, das sich im Laufe der Zeit mehr denn einmal als eines der mächtigsten Hemmnisse des geistlichen Aufschwungs einer freien, einzig um die Seelen besorgten Kirche erwiesen hat.

Das politische Ideal eines «Römischen Reiches» hat die Germanen des sechsten Jahrhunderts fasziniert; es wurde von Justinian und Karl d. Gr. bis zu Napoleon und «Souveränen» der neueren Zeit übernommen und dauerte, wenn auch nicht in gleicher Intensität und Tönung, bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts weiter. Man kann darin eine gewisse «Kontinuität» mit der Welt der Antike erblicken.

Das Mönchtum hingegen – mögen nun gewisse Forscher, die alles als Synkretismus erklären möchten, darüber denken, wie sie wollen – ist ein rein christliches Phänomen, wenigstens in den vernünftigeren Formen, die es nach einer örtlich ziemlich begrenzten Phase eines anarchischen Ausbruchs einer «geistlichen Trunkenheit» angenommen hat.

Es wäre Gegenstand einer umfassenderen und eingehenderen Untersuchung, die Kontinuität in der Baukunst aufzuzeigen, wie sie, wenn nicht in der klugen Wiederverwendung antiker Materialien, so doch in der Fortdauer der dekorativen Motive zutage tritt, trotz einer Invasion der «Steppenkunst» in der Goldschmiedekunst und in der Bekleidung, die ja von geringerer Bedeutung sind.[13] In der Architektur blieben der Okzident wie der Orient noch lange der Basilika der Zeit Konstantins treu (denken wir u. a. an Maria von der Quelle zu Konstantinopel) sowie dem Rundbau nach dem Grundriß des Pantheons des Agrippa oder in Achteckform nach dem Muster des Lateranbaptisteriums. Mehr eine Weiterführung als einen Umbruch bilden zwei große byzantinische Neuerungen: die Kuppelbasilika, welche die beiden ersten Typen kombiniert (ihr Meisterwerk ist die von Justinian wiedererbaute Kirche Hagia Sophia) und der kreuzförmige Grundriß (griechisches Kreuz oder freies Kreuz), der immer noch Anhänger hat. Die Epoche Karls d. Gr. hat nichts Neues gebracht, außer daß man begonnen hat, den Altar dem Blick der Gläubigen zu entziehen. Selbst das Kreuzrippengewölbe hat seinen Prototyp – sofern dieser ursprünglich ist – im Baptisterium von Nocera in Italien (fünftes Jahrhundert). Die kosmische Symbolik, die von gewissen mystisch eingestellten Deutern einer zu exklusiv himmlischen Liturgie so sehr hervorgehoben wird, scheint aus dem römischen Heidentum, aus der Kuppel des Pantheon und den Gewölben des «mithraeum» herausgewachsen zu sein.

Doch diese offensichtliche Kontinuität mit der Antike in der Baukunst bedeutet noch nichts im Vergleich mit dem Streben nach Kontinuität in der Geisteskultur. Die Rhetorik, die im zweiten Jahrhundert durch die sogenannte «zweite Sophistik» in Regeln gefaßt worden ist, erreicht ihren Höhepunkt im vierten Jahrhundert sowohl in der Profanliteratur mit Libanios und Julianus als auch in den Reden und Homilien der großen Kappadokier und des Chrysostomos (Vorbilder, die man in den byzantinischen Schulen bis zur Katastrophe von 1453 stets von neuem übernimmt) sowie des hl. Augustinus mit dem Geschlecht seiner Nachahmer im Westen. Die Dialektik, die im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um den Arianismus zu deren Vorteil in die Theologie eingeführt worden war, wird mit Abälard im dreizehnten Jahrhundert ihren Triumph erleben und in der großen Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts sich entfalten, dann in den Nominalismus ausarten und in der Neuscholastik gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts wieder aufleben. In bezug auf diesen Punkt – wie in bezug auf andere Punkte, auf die bereits hingewiesen wurde – wird es des Widerstandes bedürfen, den die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils den von einer allzu traditionalistisch eingestellten Kurie vorbereiteten Schemata entgegensetzen, um den lebendigen Strom einer Tradition wieder zu entdecken, der vorzeitig versiegt war, weil er sich von der Heiligen Schrift getrennt hatte.

Diese vielfältige Entwicklung liegt keimhaft schon in den Werken der Gelehrten der Völkerwanderungszeit und der «Karolingischen Renais-

sance» vor, die aus ihrem Bestreben, das Erbe der Antike zu retten, nie ein Hehl gemacht haben. Der Enthusiasmus, den die Christen von Rom zu Ende des dritten Jahrhunderts äußerten, als man ihnen eine Liturgie in ihrer Muttersprache gewährte, war nicht weniger groß als der der Christen von heute, die ermächtigt wurden, sich öffentlich in ihrer Volkssprache an den Herrn zu wenden. Einheit bedeutet nicht Einförmigkeit. Dafür, daß das Latein im Beten der Kirche und in ihrer theologischen Unterweisung über ein Jahrtausend weiterdauerte, sind aber die großen Pioniere der Zeit Theoderichs verantwortlich: Boethius, der der Lehrmeister der Logiker des Mittelalters war, Cassiodor, dessen amtliche Briefe, zu einem Band vereinigt, in allen Kanzleien Europas bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts und darüber hinaus als diplomatisches Handbuch gedient haben. Durch die Überschwemmung durch die Barbaren hindurch waren die großen Erzieher des Mittelalters nebst den beiden Genannten Papst Gregor d. Gr. auf dem Gebiete der Moralwissenschaft, Isidor von Sevilla mit seinen enzyklopädischen Kompilationen, der Reformer Alkuin und Scotus Eriugena – dieser vor allem durch seine Übersetzung des Pseudo-Dionysios, der in der griechischen Welt nach dem siebten Jahrhundert praktisch unbeachtet geblieben war, sowie alle, die den hl. Augustinus von Hippo mehr oder weniger glücklich weitergeführt haben.

Diese allzu bruchstückhaften Bemerkungen vermitteln eine schwache Vorstellung von der Lebensexplosion und den großen Umstürzen, die auf den Fall Roms unter den Schlägen Alarichs folgten – bis zur Stabilisation der Lage unter den Karolingern. Ohne jeden Zweifel nimmt die Kirche im zwanzigsten Jahrhundert auf der nicht vorgezeichneten Route ihrer irdischen Pilgerschaft eine entscheidende Wendung vor. Wenn sie sich um die Welt, in der sie die Vorsehung leben läßt, auch nur ein wenig kümmert, wird sie innewerden, daß sie nie aufgehört hat, «zu den Barbaren überzugehen», trotz der Proteste derer, die finden, «es gehe alles zu rasch». Man kann nur mit Beklemmung feststellen, daß sie, statt sich in einer lebendigen Gegenwart zu verwurzeln, um die Zweige des Lebensbaumes nach allen Horizonten hin auszustrecken, allzuoft die Tendenz hat, in einer im Sterben liegenden Vergangenheit steckenzubleiben, deren Werte gewiß nicht zu bestreiten sind, die aber nicht vor der Auflösung zu retten ist. Die «Konstantinische Wende» wurde gut genommen, aber das Zweite Vatikanische Konzil hat mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß es Zeit ist, ihr den Rükken zu kehren, wenn die Kirche nicht, wenigstens in gewissen Bereichen, von neuem gegenüber einer Welt, die in voller Entwicklung begriffen ist und deren unablässig zu erneuernder Sauerteig sie zu sein hat, um mehrere Generationen im Rückstand bleiben will. So vieler Schwächen der Historiker, der sich mit der Epoche der Völkerwanderung befaßt, auch ansichtig werden muß, so kann er doch nicht abgehalten werden, an eine ewige Jugend der Kirche zu glauben, die stets eine neue Wiedergeburt erlebt.

[1] Der Autor ist sich bewußt, daß er die bewegte Geschichte der vier Jahrhunderte, die zwischen dem Tod des Theodosius und der Herrschaft Karls d. Gr. liegen und die Agonie einer Welt erlebten, nicht in wenigen Seiten zusammenfassen kann. Er wagt jedoch im Gefolge zahlreicher Historiker und Psychologen zu behaupten, daß in gewissen Punkten diese Agonie über tausend Jahre weitergedauert hat und in andern Punkten trotz des großen Konzils des zwanzigsten Jahrhunderts noch kein Ende gefunden hat. Schon allein die Tatsache, daß die heutigen Mediävisten ihre Meinungsverschiedenheiten über die Frage, ob es zwei, drei oder fünf Renaissancen gegeben habe, noch nicht beigelegt haben, beweist, daß gewisse Elemente unserer europäischen Geschichte – der Autor wird seine Überlegungen im allgemeinen auf dieses begrenzte Feld beschränken – lebendig geblieben sind: von Konstantin bis zu Karl d. Gr. und seinen Nacheiferern im «Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation», von Julian dem Apostaten bis zu den «fascistischen» Führern jeglicher Schattierung, vom Bischof als dem «defensor civitatis» bis zum Prälaten als dem «interrex». Im Laufe der Geschichte sind immer wieder neue «Mittelalter», neue «Völkerwanderungen», neue «providentielle Männer» aufgetaucht. Man kann hier nur einige Richtpunkte abstecken zwischen der ersten «Agonie der klassischen mediterranen Kultur und der Bildung der europäischen Kultur» (R. Lopez, Naisance de l'Europe [Paris 1962] 9).

[2] Wirft man nicht mit Recht den Christen vor, mehrheitlich konservativ eingestellt zu sein? Vgl. die Enquête, über die M. Bergoin, J. Moreau und J. Ozouf jüngst in «Le Nouvel Observateur» Nr. 106 (23./24. Nov. 1966) unter dem Titel «Voici comment vous êtes catholiques» («So seid ihr katholisch») berichtet haben.

[3] So wenigstens im Manuskript Vatic. 1863: «contra utilitatem Romaniae fecisse». Der Text scheint aus dem Jahre 390 zu stammen. Von den «Romania» ist aber auch noch in einem andern Text die Rede, der einige Monate, wenn nicht einige Jahre älter sein kann, nämlich in der «Dissertatio Maximi contra Ambrosium» (PL Suppl. I, 706). Für gewöhnlich schreiben die Historiker die Schaffung dieses Ausdrucks Orosius zu, dessen Werk ein Vierteljahrhundert später liegt: «Historiarum...» III, 20 und VII, 43 (PL 31, 840 A und 1172 B).

[4] Die gleichen Töne finden sich in Brief 99 des hl. Augustinus (ad Italicam: PL 37, 365), in seinem sermo 81 (PL 38, 506) usw. Vgl. auch die von R. Lopez (aaO. 24) zitierte griechische Inschrift: «Christus, Herr, beschütze die Romania!»

[5] Selbst noch im neunten und zehnten Jahrhundert sind die unter dem Polenherzog Boleslaw zu einem christlichen Staat organisierten Slawen den «gentes barbarorum» feindlich (Chronicae Polonorum, im MGH, Scriptores, t. IX, lib. I, c. 11; vgl. Mon. Hist. Pol., t. 2, Cracoviae 1952, Galli anonymi chronicae, c. 11). Das Wort macht

eine weitere Entwicklung durch. Im Mittelalter hat es seine Virulenz verloren; zur Bezeichnung der nichtchristlichen Völker gebraucht man eher den biblischen Ausdruck «nationes» («gentes»). Die Humanisten des sechzehnten Jahrhunderts werden den Begriff später wieder aufnehmen, um die germanische Nation lächerlich zu machen, deren Vorfahren, wie sie meinten, der Romanitas den Tod bereitet haben. Die erst in neuerer Zeit zum Christentum bekehrten Völker des Fernen Ostens werden von den Missionaren, inbesondere von den Jesuiten, nicht als «Barbaren», sondern als «Götzendiener» bezeichnet.

[6] Wie es scheint, hat Isidor das ihm in den Mund gelegte Wort «wir Barbaren...» nicht gesprochen. Aber er wird nicht müde, die katholisch gewordenen Barbarenkönige Sisebut und Suintilla zu rühmen, die durch ihre Siege über die «Römer» Spanien befreit haben (vgl. Hist. de regibus Gothorum... 62–67: PL 83, 1074–1075). Es ist jedoch zu sagen, daß diese «Römer», die «von den Goten unterjocht werden», nachdem sie selber Spanien unterdrückt haben, die byzantinischen Truppen sind. Um den Graben zu ermessen, der damals die lateinische und die griechische Kultur trennt, brauchen wir uns bloß zu vergegenwärtigen, daß der Erzdiakon Gregor, der 604 als Papst starb, während seines sechs Jahre dauernden Aufenthalts in Konstantinopel nicht das Bedürfnis empfand, griechisch zu lernen. Zweihundert Jahre zuvor kannte der oströmische Kaiser Valens, der in der Katastrophe von Adrianopel 378 umkam, die Sprache seiner Untertanen ebenfalls nicht, aber man verlangte eben von den Generälen von damals keine Universitätsdiplome.

[7] Zwar wären, was Mailand betrifft, im Hinblick auf die Persönlichkeit des Ambrosius gewisse Nuancen anzubringen. Doch selbst dieser konnte in Trier nichts ausrichten, als er, wie der hl. Martin von Tours, zugunsten des Priscillianus und seiner Schüler, die vom unrechtmäßigen Kaiser Maximus zum Tod verurteilt worden waren, zu intervenieren suchte.

[8] Vgl. G. Bardy, Alexandria, Antioche, Constantinople (325 bis 451): L'Eglise et les Eglises I=Irénikon (Chevetogne 1954) 183 bis 207; H. Rahner, Abendland (Freiburg i. Br. 1966) 253–269 («Vom Ersten bis zum Dritten Rom»).

[9] Man braucht wohl kaum die speichelleckerischen Lobsprüche des Ennodius von Pavia anzuführen, der den Theoderich zu einem neuen «Pontifex Maximus» machen wollte (PL 69, 181C).

[10] Der erste Brief stammt aus dem Pontifikat Felix' II., dessen Sekretär Gelasius war; der zweite ist aus dem Jahre 494 (A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum [Braunsberg 1868] 293 und 349–354).

[11] In bezug auf den Orient spricht man vor allem vom Apostolat Ulfilas unter den Goten, die er zum arianischen Christentum bekehrte. Man sollte aber auch das Werk des hl. Johannes Chrysostomus erwähnen, der die in der Hauptstadt niedergelassenen Goten zum liturgischen Leben hinführte und ihnen Prediger ihrer Zunge sowie selbstverständlich liturgische Texte in gotischer Sprache gab. Vgl. auch die Rolle des Niketas von Remesiana und das Apostolat des Mönches Severinus an den Ufern der Donau. Beide Glaubensboten sind noch weniger bekannt (vgl. CSEL IX, 2).

[12] J. Le Goff, La civilisation de l'Occident médiéval (Paris 1964) 63 und 62. Dieses in seiner Konzeption hervorragende und für das eigentliche Mittelalter sicher ausgezeichnete Werk weist sich nicht durch eine gründliche Kenntnis der Übergangsepoche aus, von der wir hier einige Züge skizzieren. Die theologischen Urteile, deren sich der Historiker in einem Werk, das sich auf die Gesamtheit einer Kultur bezieht, bedient, sind übrigens allzu summarisch und keineswegs auf die Texte gestützt. Gewisse andere Urteile wie z. B. über die Redekunst (aaO. 151) laufen auf eine Mystifikation hinaus, da man ignorieren zu wollen scheint, daß die christliche Homilie, insbesondere bei den Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts, etwas ganz anderes war als eine bloße Stilübung ohne Mark und bestimmtes Ziel.

[13] Hier wäre eine Geschichte der geistlichen Kleidung anzusetzen, angefangen von der öffentlichen Verdemütigung, die Eustathios, der Vater des Kappadokischen Mönchtums, an der Synode von Gangra (gegen 341) durch seinen Vater erlitt, weil er eine vom Kleid der Laien verschiedene Gewandung tragen wollte, bis zu den bitteren Vorwürfen, die ein Jahrhundert darauf der Papst an Honorius von Arles richtete, als die Mönche von Lérins, die diesen an seinen Bischofssitz begleitet hatten, weiterhin ein Gewand trugen, das sie von den andern Gliedern der christlichen Gemeinde unterschied. Später hingegen, als das gesamte Volk das kurze Kleid der Barbaren übernommen hatte, machte man es dem Klerus zur Pflicht, das lange Gewand beizubehalten, das durch die römische Sitte geheiligt war. Auch in diesem Punkt müssen fünfzehn Jahrhunderte vergehen, bis sich in einzelnen christlichen Ländern der Priester wie ein gewöhnlicher Mensch zu kleiden beginnt. Und die Entwicklung ist (da, wo sie überhaupt begonnen hat!) noch nicht abgeschlossen.

Übersetzt von Dr. August Berz

JAN-MARIA SZYMUSIAK

Geboren am 27. November 1920 in Prötzel (Deutschland), Jesuit, 1950 zum Priester geweiht. Nach Studien in Paris und Rom (Gregoriana) doktorierte er in Theologie (1957) und Philosophie (1958). Er ist seit 1958 Professor für theologische Methodenlehre und Patrologie an der Ordensfakultät in Warschau und für Geschichte der christlichen Weltanschauung an der katholischen Universität Lublin. Er gibt eine polnische Reihe von Vätertexten heraus und veröffentlichte u. a. Éléments de théologie de l'homme selon Grégoire de Nazianz (1963) und ist Mitarbeiter an den Recherches de Science Religieuse und Znak (Krakau).

Anton Weiler

Humanismus und Scholastik

Die Erneuerung des christlichen Denkens in der Renaissance

Das ökumenische Denken unserer Tage scheut sich nicht mehr vor einer echten Gegenüberstellung von Katholizismus und Reformation. Der authentisch-christliche Wert der Anstrengungen der großen Reformatoren, die Kirche nach den Normen zu erneuern, die ihnen ein neues Verständnis der Heiligen Schrift eingegeben hatte, wird nicht bezweifelt. Im Gegenteil sprechen es manche als Überzeugung aus, daß die Forderungen der Reformation in der alten katholischen Kirche verwirklicht werden müssen, wenn man den Weg zur kirchlichen Einheit tatsächlich gehen will.

Aber vor einer Diskussion mit Menschen, die auf die eine oder andere Weise mit dem Humanismus der Renaissance (1300–1600) verbunden sind, schreckt das kirchliche Denken vorläufig noch zurück. Zu sehr scheint für diesen Humanismus die alte Charakterisierung als Heidentum und Atheismus die Oberhand behalten zu haben, so daß der sogenannte christliche Humanismus als eine etwas fade Kompromißformel ebenfalls keine rechte Wirkung entfalten kann. Man fürchtet, ein Dialog mit dem Humanismus von damals und heute könne auf eine Naturalisierung der Religion und eine Auflösung des exklusiven Offenbarungscharakters des Christentums hinauslaufen, was die Verflüchtigung des dogmatischen Lehrgehalts und Aufhebung des kirchlichen Lehramts zur Folge hätte. Das Christentum als Erlösungslehre würde einer allgemeinen personalistischen Sittenlehre weichen.

Während also der Protestantismus als gläubiger christlicher Gesprächspartner anerkannt wird, geht man dem Dialog mit dem Humanismus aus dem Wege, der als nichtchristlich und ungläubig charakterisiert wird und dem man infolgedessen mißtraut. Man sollte sich aber vergegenwärtigen, daß innerhalb der katholischen Kirche Westeuropas schon anderthalb Jahrhunderte bevor sich der Ruf nach Reform zu einer neuen Konfession verdichtete, ein Humanismus mit u. a. ausgesprochen religiösen und ethischen Zielen um Gehör bat und auch Gehör fand. Das Gespräch mit dem Humanismus hat ältere Rechte, ist aber durch das Gespräch mit dem Protestantismus überstimmt worden. Trotzdem darf man an diesen «humanistischen» Vorstellungen von Religion und Moral nicht vorbeigehen.

1. Ursprung und Inhalt des Renaissance-Humanismus

In der modernen Geschichtsforschung haben auch die religiösen Aspekte des Humanismus immer größere Beachtung gefunden. Seit man nicht mehr nach einer allumfassenden Formel sucht, die die geistigen Dimensionen der als Renaissance bezeichneten Periode (1300–1600) in einem einzigen Wort zusammenfaßt, ist die unfruchtbare Diskussion um den heidnischen oder christlichen Charakter der Periode langsam zum Schweigen gekommen. Das Ohr kann nun diese Zeit in ihrer komplexen Kompliziertheit für sich selber sprechen lassen. So gab es größere Klarheit als während der leidenschaftlichen Polemik, die Burckhardts großem Werk folgte und die von H. Thode, K. Burdach, L. von Pastor, X. Wernle, E. Walser, G. Toffanin und anderen über die Christlichkeit bzw. Verchristlichung des Renaissancebegriffs geführt wurde.[1]

Zunächst hat sich die Terminologie geklärt. Vor allem durch Untersuchungen von P. O. Kristeller[2] und August Campana[3] wurde – auf einem Weg, den schon J. Huizinga[4] gewiesen hatte – gesichert, daß die Bezeichnung Humanist, wie sie im 15. Jahrhundert gebraucht wurde, nichts anderes als eine Bezeichnung für den Fachmann, Studenten oder Liebhaber der *studia humaniora* sein wollte, die Grammatik (lateinische Sprach- und Literaturkunde), Poesie und Rhetorik, Geschichte und schließlich auch Moralphilosophie und Griechisch umfaßten. Erst in zweiter Linie tritt ein weltanschauliches Element hinzu, insofern der Humanist

tatsächlich auf dem Weg über die *litterae humaniores* den Menschen vervollkommnen und ausrüsten wollte: Mit dem neuen Interesse für die klassische Form der Sprache, die als Ausdrucksmittel kultureller Kommunikation die höchste Beachtung findet, tritt aus dieser mit Leidenschaft studierten lateinischen, später auch griechischen Antike eine neue ethische Norm des Menschseins hervor.

Ferner: Mehr als früher sieht man ein, daß es nicht um das zwecklose Spiel mit antiken Formen der Dichter und Schöngeister geht, die das Denken inhaltlich nicht berühren,[5] sondern daß dieses neue Interesse für die klassische Antike seinen Ursprung in der Geburt eines neuen Menschen hat, der sich neue Normen (nach antikem Vorbild) setzt, weil die alten Normen in einer gewandelten Gesellschaft keine Geltung mehr haben können. Die These lautet also: Der neue Mensch wendet sich der Antike zu, nicht aber: Das Studium der Antike führt einen neuen Menschen herauf. Die Geburt der freien Bürgerklasse – ein Prozeß, der während des 11. Jahrhunderts in Italien und Flandern beginnt –, die der städtischen Gesellschaft Gestalt gab, um in ihr dem feudalen gesellschaftlichen Zwang zu entraten («Stadtluft macht frei»), zerstörte zusammen mit dem sozialen Modell auch die ideologische Rechtfertigung für dieses Modell.[6]

Die Ideenwelt, die den feudalen Gesellschaftsstrukturen entspricht, ist die des strengen Ordnungsdenkens.[7] Sie wird beherrscht von stoischen und neuplatonischen Elementen; aber nachdem sie von Augustinus und Pseudo-Dionysius verarbeitet worden waren, erschienen sie als eine durchaus christliche Lehre: Die von Gott geschaffene hierarchische Ordnung im Kosmos wird auf irdischer Ebene von den grundlegenden, ebenfalls hierarchisch aufgebauten Institutionen des Kaiserreichs und der Kirche realisiert und garantiert. Im agrarischen Feudalismus hat jeder den Platz, den ihm Gott und Weltordnung zugedacht haben. Heiligkeit ist das Gleichförmigwerden mit dieser Ordnung; man erreicht diese Gleichförmigkeit, indem man dem Befehl der Spitze gehorcht; denn diese interpretiert für den Menschen den göttlichen Willen. Der Mensch braucht nur zu wissen, wo er zu stehen hat.

Aber seit dem Wiederaufleben des Handels im 11. Jahrhundert, mehr noch mit den Kreuzzügen und Entdeckungsreisen entdeckt derselbe Mensch, daß er sich gemeinsam mit anderen einen Reichtum erwerben kann, der ihn befähigt, die individuelle Abhängigkeit durch eine neue selbstgeschaffene, durchorganisierte, auf Gemeinschaft basierende Wirklichkeit zu ersetzen, vor der die hierarchische Macht einen Schritt zurückweichen muß. Eine neue bürgerliche Elite wird zum Träger der neuen wirtschaftlichen Macht. In diesen offenen Tagen «entdeckt der Mensch sich selbst und seine Welt». Diese Formel Burckhardts, die lange als zu exklusive Zäsur-These abgelehnt wurde, wird heute trotz tieferer Einsicht in die mittelalterlichen Gründe der Renaissance-Kultur von den Historikern wieder bejaht, weil neues Material, gerade auch aus der von Burckhardt vernachlässigten Geistesgeschichte dieser Periode, seine Sicht zu bestätigen scheint. Nicola Abbagnano bezeichnete noch kürzlich die fundamentalen Themen des italienischen Renaissance-Humanismus als Funktionen dieses *neuen* Charakters: eine neue Kunst, eine neue Weltkonzeption, neues Verständnis für die Aufgabe der Wissenschaft, neues Verständnis für Geschichte und Politik, eine neue Sicht auf den Menschen in der Gesellschaft und als einzelnen, eine neue Sicht auch auf die Aufgabe der Religion. Bestimmt ist da ein Bruch mit der mittelalterlichen Welt, der seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts im Bewußtsein der Elite die kulturelle Gestalt einer enthusiastisch begrüßten Wiedergeburt des menschlichen Geistes aus der klassischen Antike erhält. Abbagnano definiert diesen Geist als «a spirit of freedom by which man vindicates his rational autonomy, recognizes himself as deeply implanted in nature and in history, and determines to make these his dominions».[8]

In der sich immer mehr emanzipierenden städtischen Kultur der ummauerten Menschengemeinschaften Nord- und Süditaliens, wo das Gewinnmotiv die freie Wirtschaft einläutet, die Geldwirtschaft immer mehr den Platz der Agrarwirtschaft einnimmt, die Korporationen (Gilden, Zünfte usw.) als lebensichernde Zentren der Bürger- und Kaufmannsexistenz den feudalen Adel verdrängen und begabte Persönlichkeiten die Führungsspitze erobern, findet die Gedankenwelt der Antike neuen Nährboden. In diesem expansiven und selbstbewußten Milieu wurde der soziale Dynamismus geboren, der schließlich auf ideologischer Ebene das starre und hierarchische Bild einer allesbestimmenden Naturordnung, die mit der ewigen Magie von Geburt und Tod verkoppelt ist, durch das bewegliche Bild einer Schöpfung ersetzte, die sich in einem unaufhörlichen Werden befindet.[9]

So kann der Humanismus in weitestem Sinne als der späte philosophische Ausdruck dessen gesehen werden, was schon Jahrhunderte in Wirtschaft und Politik praktisch gelebt wurde, vor allem in den italienischen Städten,[10] wo die typisch mittelalterlichen Kulturdeterminanten längst nicht so stark waren wie in Frankreich. Die vollen Konsequenzen des hier begonnenen Prozesses soziologischer und ideologischer Neustrukturierung zeigen sich erst Jahrhunderte später.

2. Das Thema der neuen Freiheit und die Neuorientierung auf das klassische Altertum

In den Gesprächsthemen dieser italienischen Aristokraten, reicher Kaufleute, Bankherren, päpstlicher, fürstlicher und städtischer Kanzler und Sekretäre ist das Zentralmotiv die neu gefundene Freiheit.[11] Der traditionellen Ordo-Idee verschließen sie sich. Sie lernen sich nun selber sehen: als vernünftige, freie Wesen, die das eigene Schicksal in Natur und Geschichte zwingen und verwirklichen können. Menschsein ist für sie nicht Verbannung aus einer ideellen in eine materielle Welt, aus einem Paradiesesdasein in eine durch die Ursünde verursachte gesellschaftliche gemeinsame Daseinsform, in der Aszese und Weltflucht die einzig sicheren Wege zum Heil sind. Der irdische und weltliche Charakter des Menschseins wird ganz bejaht. Das Menschendasein ist des Menschen echte Domäne, die seiner Schöpfungskraft unterworfen ist. Die leiblichen Elemente Sinnlichkeit, Genuß, Sexualität werden wieder mehr beachtet, ebenso wie die bürgerlichen Pflichten gegenüber der politischen Gemeinschaft. Die selbständige Initiative führt die Planung einer optimalen Selbstverwirklichung-in-Freiheit weit über die früheren, von Kirche und fürstlicher Obrigkeit gesetzten individuellen und sozialen Grenzen hinaus.

Diese neue Mensch-Erfahrung findet geistige Nahrung in der Literatur der klassischen Autoren. Bei ihnen war die naturhafte Inspiration noch nicht in christliche Ethik eingekapselt, und mönchische Religiosität hatte die menschliche Dynamik noch nicht beschnitten. Die zeitgenössischen mittelalterlich-christlichen Vorstellungen stellen noch immer das kontemplative Leben über das aktive. Der scholastische Philosoph kümmert sich mehr um Logik, Physik, Metaphysik und das Ordnungs- und Gesetzesdenken als um Moralphilosophie, die den Menschen für seine Existenz ausrüsten müßte. Der Theologe hatte sein Gottes- und Weltbild in statisch-hierarchischen Visionen aufgebaut, die viel Ähnlichkeit mit der feudalen Praxis hatten, und Frömmigkeit schien sich in äußerlicher Aszese zu erschöpfen. Die neue städtische Welt konnte bis dahin vom christlichen Denken nicht inspiriert werden, weil dieses nie vorher etwas mit dem sich selbst bestimmenden Menschen zu tun gehabt und dafür keine Kategorien entwickelt hatte. Die Literatur der antiken Klassik gewinnt plötzlich neues Interesse und offenbart erst jetzt ihre für den tätigen Menschen inspirierenden freien Gedanken.

Das Altertum erscheint ihnen als Idealzeit, als der geschichtliche Ort, wo der freie Mensch seine ihm eigene Gestalt, nicht entstellt durch hindernde Systeme, verwirklicht hat. Dorthin will man zurück, zu diesem Uranfang. Diese vollendete Äußerung des ureigenen Menschenbildes muß wiedergeboren werden in einem neuen goldenen Zeitalter, das nach der Finsternis der Mönchsdummheit, des Adels und der Priesterherrschaft anbricht. So entstehen die geschichtswissenschaftlichen Periodisierungskategorien «Mittelalter» und «Renaissance» zugleich mit dem Erwachen des Gefühls für historische Entwicklung. Der neue Mensch fühlt sich nicht mehr der alles normierenden Welt- und Kirchenordnung zeitlos gegenübergestellt; nein, es gibt Verfall und Dekadenz, aber auch Wiedergeburt und Wiederbelebung sind möglich; die Dynamik der Geschichte, die nun zum ersten Male denkend begleitet wird, ist zwar noch die Dynamik des historischen Kreislaufs, aber das aktive Prinzip darin ist der Mensch selbst, der das Goldene Zeitalter aus der Vergangenheit wieder heraufholt und neu verwirklicht.[12]

3. Der Konflikt mit der feudalen Kirche und der Scholastik

Dieser Prozeß einer Neustrukturierung des Denkens aufgrund einer gewandelten Welt bleibt natürlich nicht ohne Wirkung auf das Denken über Gott und Religion. Auch in dieses Denken dringt der Dynamismus ein, die Freiheitsidee, das Bewußtsein von der Geschichtlichkeit des Seins. Kirche und Christentum der eigenen Zeit werden im Vergleich zum idealen Beginn als Erscheinungen einer Verfallsperiode erlebt und gewertet. Am meisten fällt auf, wie die Kirche und die kirchlichen Einrichtungen in ihren realen Erscheinungsformen Gegenstand harter Kritik sind, die ihr Maß der idealisierten christlichen Urgemeinde entnimmt.[13] Die Humanisten sind die ersten, die ohne

Rückhalt von der Krisensituation sprechen, in der sich die Kirche durch den Machthunger der Kurie, die Bestechlichkeit und korrupte Sittenlosigkeit ihrer Leiter befindet. Aber mit Recht hat M. Seidlmayer darauf hingewiesen, daß diese Kritik nicht spezifisch ist: Während des ganzen Mittelalters haben Ketzer und Reformer nach der Rückkehr zur «vita apostolica» der frühen Kirche gerufen. «In solcher Freizügigkeit der Kritik wird eben die geistige Weiträumigkeit sichtbar, die der mittelalterlichen Kirche (trotz allem) noch eigen war, und die erst der ängstlichen ‚Disziplin' eines neuzeitlich-konfessionellen Kirchentums zum Opfer fiel.»[14]

Letzten Endes ist aber das Äußere, die geschichtliche Verbundenheit der Kirche mit der weltlichen Macht cum annexis, für den Humanisten nicht der wichtigste Aspekt. Vielmehr sammelt sich die Spannung zwischen ihm und der Kirche in den fundamentalen Fragen nach der richtigen christlichen Lebensgestalt für den neuen, selbständig werdenden Menschen, der sich mit der mönchischen und hierarchisch-autoritären Ethik des konventionellen Christentums nicht mehr zufrieden gibt. Man verlangt vom Christentum eine neue Form, die zur eigenen Erfahrung paßt. Gegen die traditionelle Verengung der christlichen Existenz zu einer mönchischen Existenz erhebt sich lauter Protest, und man versucht, mit Hilfe ethischer Gedanken des klassischen Altertums dem literarisch-kritisch gereinigten Evangelium die Grundthesen einer positiv-neuen Theologie für den Laien zu entlocken. Das christliche Selbstverständnis des neuen, selbstbewußten Laien interessiert sich nicht mehr für den überkommenen Apparat der theologischen und philosophischen scholastischen Systematik. Glaubensdefinitionen und Gottesbeweise sind nicht sein Fall: Die aristotelische Spekulation vernebelt die Sicht auf die einfache Offenbarung und muß deshalb schweigen, wenn es um christliche Lebensinspiration geht.

Seit den Tagen Francesco Petrarcas, des Vaters und Urbildes des Humanismus,[15] ist die Opposition gegen die Scholastiker, die Schultheologen und Schulphilosophen der Universitäten laut geworden. Sie sind für Petrarca die italienischen Jünger des arabischen Aristoteles-Kommentators Averroës (Ibn Roschd, gest. 1198), der bei dem Versuch, die Aristotelestradition von neuplatonischen Elementen zu reinigen, die prinzipielle Unversöhnbarkeit des natürlichen Vernunftdenkens mit dem Denken aus der Offenbarung festgestellt hat. Philosophisch konnte von Weltschöpfung oder persönlicher Unsterblichkeit keine Rede sein, und ein echter Aristoteliker ließ sich denn auch durch keine theologische Fakultät vorschreiben, daß er diese Lehrstücke auch philosophisch festhalten müsse. So ging die Philosophie an den italienischen Universitäten – die keine theologische Fakultät als Spitze der Ausbildung kannten, sondern die auf medizinische oder juristische Bildung ausgerichtet waren – ungehindert den Weg eines achristlichen, naturalistischen Aristotelismus, den E. Gilson als die «gelehrte Form eines grundsätzlichen Unglaubens» bezeichnete,[16] notdürftig maskiert von einer äußeren Treue zur Kirche. Anderseits wurde darauf hingewiesen, daß auch eine unschuldigere Formel für diesen von kirchlicher Seite verurteilten Averroismus möglich ist: An den italienischen Universitäten ist das im Grunde nichts anderes als ein von Medizinern, und nicht von Theologen gepflegter Aristotelismus.[17]

Aus dieser in keiner Hinsicht auf die menschliche Lebensexistenz gerichteten Schulphilosophie war allerdings keine Inspiration für den Alltag zu holen, zumal wenn sie mit der kirchlichen Lehre in Konflikt lag. Die Humanisten der ersten Stunde dachten nicht daran, um der Philosophie willen die Wahrheit des christlichen Glaubens in Zweifel zu ziehen: Christus ging Petrarca weit über Aristoteles, wenn auch die Philosophen über seine Ignoranz lästerten, die nur der Sprachschönheit kulturellen Wert zuerkannte.

Die französische und deutsche Universitäts- und Schulphilosophie war ebensowenig brauchbar. Seit die zeitweilige Ehe des christlichen Glaubens mit der aristotelischen rationalen Wissenschaft, zustandegekommen in den albertinischen und thomanischen Synthesen, im Jahre 1277 durch die Verurteilung einer Anzahl aristotelischer Thesen geschieden worden, war eine Spaltung in Denkrichtungen entstanden.[18] Das war überaus ungünstig für die Aufrechterhaltung der geistigen Einheit von Denken und Glauben, die von der Lehrautorität verteidigt wurde als Ausdruck der fundamentalen kosmischen Harmonie, in der Gott sowohl schöpfend wie offenbarend als alles an sich ziehender Mittelpunkt gegenwärtig ist. Manche kehrten zu den traditionellen Denkmodellen des Augustinismus zurück; manche versuchten trotz der geschichtlichen Lage die thomanische Synthese fortzusetzen oder zu assimilieren; aber eine außerordentlich wichtige Gruppe gab die Versöhnungsversuche prinzipiell auf, sie verhielt sich auf

der Ebene der Metaphysik und der natürlichen Gotteslehre gegenüber allen Verstandesgründen skeptisch. Neue Arbeitsgebiete taten sich auf, in denen kein Konflikt mit der Theologie möglich war: Die spekulative Logik entwickelte neue Kategorien, um die Funktionen der Termini des grammatikalischen Satzes in ihrer Vielfalt zu durchschauen, ohne daß man sich Sorgen um die Seinsgründe des menschlichen Urteils machte, in dem diese Termini (als Ausdrücke und Begriffe) vorkamen. Daneben kümmerte man sich um die Naturphilosophie, in der neue Einsichten den Weg zur Entwicklung der experimentellen, mathematisch verarbeiteten Naturwissenschaften ebneten.

Aber für die neue Menschheit der Städte, speziell des wichtigen Zentrums Florenz, bot auch diese Entwicklung keine Aussicht. Am Ende des 14. Jahrhunderts wandte sich ihr Interesse vor allem dem Aufbau des Staates zu und der Verteidigung der republikanischen Freiheit gegen die Eroberungssucht der Visconti-Tyrannen, die von Mailand aus ganz Nord- und Mittelitalien bedrohten. Ein wichtiger Augenblick bricht an, der für die zukünftige geistige Entwicklung des Humanismus entscheidend ist: In den Stunden der Gefahr wissen die Florentiner den klassisch ausgerichteten, politischen und sozialen, nichtengagierten, ästhetisierenden Humanismus der ersten Stunde umzubiegen in eine neue bürgerliche Form, die sich auf das Vaterland konzentriert und aktiv politisch zugunsten des Gemeinwohls und für die Verteidigung der Freiheit einsetzt.[19] Das bürgerliche Leben, die Familie, der Vorrang des aktiven, politischen Lebens vor dem zurückgezogenen, kontemplativen, gelehrten Leben, Verdrängung des römischen imperialistischen Ideals durch das Ideal des republikanischen freien Rom, die Nutzlosigkeit philologischer Dispute ohne gesellschaftliche Bedeutung – das alles sind Themen, die sich aus der neuen bürgerlichen Orientierung des Humanismus nach 1400 in Florenz ergeben. (Man übersehe nicht, daß mit «bürgerlich» die Denkwelt der Oberschicht der großen Kaufleute und Produzenten gemeint ist, deren wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Bestrebungen bestimmt nicht mit denen des kleinen Mannes zusammenfallen!)

4. Die Humanisierung des christlichen Denkens

Sobald die bürgerliche Freiheit erfochten und konsolidiert war, wurde in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die Aufmerksamkeit wieder frei für die religiöse Problematik der ersten Stunde.[20] Die humanistische Jagd auf klassische Handschriften hatte manche vergessenen Traktate oder Briefsammlungen wieder ans Licht gebracht. Die Kenntnis der verschiedenen Moral- und Religionssysteme wurde dadurch weit verbreitet, so daß die bis dahin ausschließliche Geltung des christlichen Systems angetastet wurde. Dieses mußte sich nun mit Stoizismus und Epikureismus messen, mit Ideen über die Offenbarung Gottes in den alten Weltreligionen, die älter waren als die Offenbarung in Christus innerhalb der jüdischen Gemeinde. Und wie im 13. Jahrhundert eine Synthese mit dem Aristotelismus versucht worden war, so mußte jetzt das neue Wissen in den christlichen Glauben integriert werden. Das konnte um so leichter geschehen, weil die neue geschichtliche Dynamik und das Zerschellen der thomistischen Synthese an den kirchlichen Verurteilungen schon längst die Blicke vom spekulativ-dogmatischen Christentum abgewandt hatte. Außerdem stand die realistische, pragmatische, rationale Denkweise des Stadtbürgers der Denkweise der Theologen und Philosophen fremd gegenüber. Sie bauten an einer neuen, eigenen Deutung des Christentums im Lichte der geschichtlichen Entdeckungen der Humanisten.

In ihrer neuen undogmatischen geistigen Offenheit werden sie offenbar empfänglich für einen anderen Wahrheitsbegriff als den des naturalistischen Aristotelismus. Petrarca und Boccaccio, Salutati und Ficino erspüren mit dichterischem Geiste, daß der Wirklichkeitsgrad der Mythologien und Epen dem der biblischen Worte verwandt ist und daß eine logisch-formalistische Methodik dazu keinen Zugang gibt. Die Bibel ist für sie höchste Dichtung; Theologie ist Poesie über Gott; die bildliche Redeweise der heidnischen Dichter und frommen Denker stimmt mit dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift überein, und in allen diesen Texten verbirgt sich ein und dieselbe Wahrheit, der sich der Verstand zwar nähern kann, aber erst die Liebe umfängt sie, und in Christus kam sie zur vollen Offenbarung. So gibt es *eine* Religion in einer Vielheit von Riten, und ihr Sichtbarwerden kann das Blutvergießen – im Namen Gottes – endgültig zur Vergangenheit machen und die Weltharmonie näher bringen,[21] die im Zeichen der Menschenwürde steht.

Eine andere wichtige Komponente der neuen Mentalität ist die sich anbahnende Kunst, in histo-

rischen Perspektiven zu denken. Auch Kirche und Christentum erfuhren dieses Untergetauchtwerden in der Geschichte; ihr Licht erreichte den Betrachter nun nicht mehr in der früheren Geradlinigkeit. Es entfaltet sich ein Spektrum von Farben, die in dem allumfassenden christlichen Weiß niemals gegenwärtig schienen und also damit versöhnbar sein mußten und im Grunde damit schon versöhnt waren. Ohne das Christentum als höchste Offenbarung Gottes anzutasten, versuchten florentinische Denker zu einer philosophischen Konkordanz aller Religions- und Moralsysteme der Welt zu kommen. Es kommt nicht zu einer doktrinären Kontroverse mit der Scholastik: Der Humanismus entwickelt überhaupt kein neues theoretisches System; aber er verlagert die Akzente – auch in der Diskussion über Gott, Seele, Vorsehung, Prädestination, freien Willen und Unsterblichkeit – je nach der Rolle des Menschen. Das ausschlaggebende Interesse wendet sich dem Verstehen, Rechtfertigen und Aktivieren der freien *menschlichen* Initiative in der Welt zu, auch auf der Ebene der Religion.

Die Historiker unterscheiden deshalb im Bereich der Religion beim italienischen Humanismus zwei Grundzüge.[22] Zunächst geht es um die Anerkennung der bürgerlichen Funktion der Religion: Die Bibel enthält auch eine Botschaft vom irdischen Glück, von der positiven Schätzung der Arbeit, einen Ansporn zur Weltverbesserung als Vorbereitung auf die himmlische Gemeinschaft. Ferner tritt gut erkennbar ein Anfang von theoretischer Toleranz in den Vordergrund. Man sollte deutlich unterstreichen, daß die Humanisten nicht an die friedliche Koexistenz verschiedener Religionen (unter Anerkennung der faktischen Unterschiede und gegenseitiger Unableitbarkeit) denken, sondern das Grundmodell ihrer Harmonisierungsunternehmen kommt aus der Überzeugung, daß alle Formen religiösen Glaubens in der Menschheit in der Wurzel eins sind. Die offene Einstellung mancher griechischer und lateinischer Kirchenväter hilft ihnen dabei; und bei vielen Humanisten kehrt der Ausspruch wieder: Alle Wahrheit ist aus Gott.[23] Er ist die Mitte alles Seienden, und so ist nichts näher oder ferner. Alle religiösen Systeme sind ausgegangen von der einen Wahrheit, sind Ausstrahlungen der einen Sonne und kulminieren in der Offenbarung in Christus.

Bei manchen Theoretikern führt diese Einsicht zu einer universalistischen Religionsidee: Da werden dann nicht nur die Dichtertheologen der griechischen und römischen Vorzeit, sondern auch die Religionen der Chaldäer, Perser, Inder, Ägypter bis zu und einschließlich der jüdischen Kabbala unter dem Gesichtspunkt einer einzigen, allumfassenden Religion studiert, die mit dem Christentum in Harmonie zu bringen ist. Aber auch auf ethischer Ebene hat diese universalistische Haltung ihr Echo gefunden. Unter dem Eindruck der Humanitätswerte nichtchristlicher Moralsysteme zeigt sich bei den Humanisten ein ähnlicher Versuch, die christliche und die nichtchristliche Ethik in Einklang zu bringen, wobei erstere der letzteren angepaßt wird. In diesem Prozeß verliert die christliche Moral den Anspruch auf absolute und exklusive Gültigkeit, die auf der autoritativen kirchlichen Interpretation der christlichen Offenbarung fußte; die Sicht auf die Offenbarung ist jetzt selbst universalistisch! Nicht der Glaube schlechthin, sondern der Glaube im Dialog mit den geschichtlichen Manifestationen der nichtchristlichen Humanitätsideale formt die Geister zu einem neuen ethischen Denken. Die christliche Lehre und die praktischen Forderungen, wie sie bis dahin formuliert worden waren, treten in den Hintergrund; nur das reine (auf dem Wege der philologischen Kritik auch vom Unkraut gesäuberte) Evangelium kann die Normen setzen für eine neue, undoktrinäre, unsystematische Innerlichkeit des freien, sittlich selbstbewußten und selbstverantwortlichen Menschen.

Vielleicht treffen diese letzten Formulierungen die chrakteristischen unter den religiös-ethischen Tendenzen des Humanismus. Diese neuen Menschen haben keinen Kontakt mehr mit der kirchlichen theologischen und philosophischen Systematik. Es herrscht ausgesprochener Widerwille gegen die aristotelische Scholastik, «die mit ihrer harten, begrifflich-analytischen Denkmethodik beanspruchte, den Inhalt eines geschlossenen Glaubens- und Moralsystems rational präzis und ‚schulmäßig'-autoritativ darbieten zu können».[24] Die christliche Lebenspraxis kann darin keine Inspiration finden, auch deshalb nicht, weil der Dialog mit der neuen humanistischen Denkbewegung fehlt, die das weltliche Lebensniveau des Christen begleitet. In moderner Terminologie könnte man sagen, die essentialistische und universalistische Wissenschaft entspreche nicht mehr den in neue Dimensionen gestellten existentiellen Bedürfnissen der bürgerlichen, durch Humanisten zum Reden gebrachten, verstädterten Einzelgemeinschaften und der mächtigen individualistischen führenden Elite.[25]

Natürlich hat dieser Fortfall der traditionellen Bindung an die alte Autorität manchmal auch ungünstige Folgen gehabt: Religiöse Gleichgültigkeit oder gar ausgesprochenes Heidentum und Antikirchlichkeit sind die unbeabsichtigten Folgen des neuen Verständnisses des Religionsproblems. Aber es wurden auch sehr positive Ergebnisse erreicht, die der Theologie und dem von ihr inspirierten christlichen Leben neue Wege wiesen. Die Einführung der literarkritischen, philologisch-historischen Forschungsmethoden in die Theologie durchbrach das Systemdenken in Richtung einer Neuorientierung auf die Quellen des christlichen Glaubens: Heilige Schrift, apostolische Tradition, Kirchenväter und Konzilstexte der ersten Jahrhunderte stehen bald, gereinigt vom Schlamm der verdunkelnden Zwischenzeit, in neuen Ausgaben oder Handschriften zur Verfügung. Man neigt dazu, über die scholastische Periode als über eine Periode der Sprachbarbarei und haarspalterischen Syllogistik des Denkens hinwegzuspringen: Zurück zur christlichen Frühzeit mit ihrer kulturellen Reinheit der Kirchenväterschriften, mit ihrer Nähe zum Evangelium und dem wirksamen allgemeinen Konsensus der gläubigen Gemeinschaft beim Festsetzen kirchlicher Verordnungen.

5. Der Humanismus des Nordens

Diese positiv aufbauende Richtung ist der alten Kirche vor allem durch den Humanismus des Nordens zugute gekommen.[26] Der geistliche Raum war in Nordwesteuropa durch die personale praktische Frömmigkeit der Devotio Moderna vorbereitet, die – der hochspekulativen Mystik und der systematischen Theologie abhold – den Nachdruck auf die persönliche Lebensübereinstimmung mit Christus in guten Werken und Tugendleben gelegt hatte. Dieser Zug zur Verinnerlichung des religiösen Lebens und die Beachtung der menschlichen Willensleistung im Aufbau dieses religiösen Lebens ging mit den religiös-ethischen Komponenten des italienischen Humanismus parallel. Die philologisch-kritischen Methoden, die die Humanisten entwickelt hatten, um die klassischen Autoren in möglichst reiner Form genießen zu können, wurden hier (z. T. in der Nachfolge des Laurentius Valla) dienstbar gemacht, um die geliebten Quellen der christlichen Fömmigkeit – Bibel und Kirchenväter – zugänglicher zu machen.[27] So förderte der Humanismus des Nordens in erster Linie eine biblisch-patristische Neuorientierung des christlichen Lebens, die Form erhält in einer experimentellen Theologie für Laien, die in deutlichem Gegensatz zum systematischen Gesetzes- und Ordnungsdenken der Scholastik steht. Auch der religiöse Universalismus des florentinischen Platonismus wirkt hier weiter und bringt bei manchen eine Relativierung des absoluten Charakters von Priestertum und Dogma und eine Spiritualisierung der Sakramente hervor, z. B. bei Männern wie Konrad Celtis, Johannes Reuchlin und Mutianus Rufus. Allgemein darf man sagen, daß die Offenbarungstatsachen nicht beiseite geschoben werden, wohl aber, daß der Akzent auf dem sittlichen Willen zum Handeln liegt, der sich nach innerer, gottnaher Gesetzmäßigkeit entfaltet. Das Ideal ist nicht mehr eine Gehorsamsreligion, die von der kindlichen, hingebungsvollen Befolgung der autonomen göttlichen und kirchlichen Gesetze und Wahrheiten lebt, welche von außen her an den Menschen herantreten. Die institutionellen Aspekte der Kirche – ihre Organisation, ihre Autoritätsäußerungen – finden in dieser Vorstellung von einer aus dem Menschen selber aufsteigenden Religiosität keine eigentliche Aufmerksamkeit mehr. Das «Enchiridion militis christiani» des Erasmus wird auch als «Introduction à la vie devote» für den Humanisten beschrieben.[28] In seinen Kreisen wird der Ruf nach einer frommeren Kirche, einem weniger abergläubischen Kultus, einer mehr am Evangelium orientierten Theologie als christlich-humanistische Forderung am deutlichsten erhoben. Der Evangelismus so vieler mittelalterlicher Reformbewegungen erhält durch den Humanismus jetzt eine neue Dimension und eine neue Methodik. Die Forderung nach christlicher Lebenserneuerung geht zusammen mit einem sich stets radikaleren Absetzen von den herrschenden Denkmodellen, die wie ein wuchernder Urwald die ursprüngliche Einfachheit der Kirche verfinstern. Philologisch-methodische und religiös-ethische Kritik an der Kirchenordnung, kirchlicher Wissenschaft und kirchlicher Praxis gehen bei den Humanisten des Nordens Hand in Hand.

Zum Teil mündet ihr Streben in eine neue reformierte Kirche, die von Rom unabhängig ist; zum Teil bleibt es *in* der Kirche unter den milden Formen der katholischen Reform wirksam. In beiden Bekenntnissen repräsentieren sie den «freisinnigen» Standpunkt der Toleranz und des Religionsfriedens.

Der Humanismus der Renaissance als Ausdruck der neu erworbenen Freiheit ist die Denkwelt des Menschen auf dem Weg zur Mündigkeit. Dieser Prozeß des Mündigwerdens hat nach der Französischen Revolution und den Weltkriegen, nach industrieller und technischer Revolution einen fast absoluten Höhepunkt erreicht. Die naturwissenschaftliche, mathematisch-elektronische Lenkbarkeit der Welt versetzt den Menschen in die Lage größtmöglicher Selbstbestimmung, deren äußerster Gefährlichkeit er sich mit einem geschärften historischen Blick bewußt wird. Bevormundung erträgt er nicht mehr; sie hat keine Aufgabe mehr. Der Mensch bestimmt seinen Weg selbst.

Wird in dieser Situation sein Auge für die Bedeutung des humanistischen Denkens offen bleiben, das die universale Weltharmonie nur über das verinnerlichte persönliche ethische Leben des einzelnen für realisierbar hält? Das Christentum tut nicht gut daran, der Diskussion mit den humanistisch denkenden Menschen aus dem Wege zu gehen: Sie sind Kinder ihres eignen Schoßes, die sich in einem neuen menschlichen Leben vom elterlichen Dogmatismus freigemacht haben: von Autoritätskult und Systemzwang. In ihren Augen sind das wesentliche Hindernisse für den Frieden im Glauben, den sowohl sie wie auch die Eltern zum Heil der ganzen Menschheit wollen. Die Entfernung dieser Zäune der Orthodoxie braucht einem aufrechten Christentum, das sich am Evangelium orientiert, nicht zu widersprechen. In ihren Anfängen hatten die religiös-ethischen humanistischen Einsichten innerhalb der Kirche einen wichtigen Platz. Der Dialog miteinander wird entscheiden müssen, wie die spezifisch christlichen Ausgangspunkte von menschlicher Sünde, göttlicher Gnade und Erlösung in Christus ungebrochen stehenbleiben können.[29]

[1] Vgl. W. Ferguson, The Renaissance in historical thought. Five centuries of interpretation (Boston 1948). – T. Helton, Renaissance. A reconsideration of the theories and interpretations (Madison 1962). – H. Schulte Nordholt, Het beeld der Renaissance. Een historiografische studie (Amsterdam 1948).

[2] P. O. Kristeller, Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance: Byzantion 17 (1944) 346–374.

[3] A. Campana, The origin of the word «Humanist»: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 9 (1946) 60–73.

[4] J. Huizinga, Het probleem der Renaissance: De Gids 84 (1920), jetzt in: Verzamelde Werken (Haarlem 1949) IV, 231–275.

[5] Siehe z. B. eine frühe Arbeit von E. Walser, Christentum und Antike in der Auffassung der italienischen Frührenaissance (1914), jetzt in: Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance (Basel 1932) 48–63.

[6] A. Martin, Soziologie der Renaissance (Stuttgart 1932). Aus späterer Zeit: L. Martines, The social world of the Florentine Humanists, 1390–1460 (Princeton 1963).

[7] Siehe z. B. J. Wright, The order of the universe in the theology of St. Thomas Aquinas (Rom 1957). – R. Roques, L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys (Paris 1954).

[8] Abbagnano, Italian Renaissance Humanism: Cahiers d'Histoire mondiale 7 (1962) 267, eine ausgezeichnete Zusammenfassung der Hauptthemen des italienischen Humanismus.

[9] L. Philippart, Essai sur le mot et la notion d'humanisme: Revue de Synthèse 9 (1935) 102–116, 203–213.

[10] Abbagnano aaO. 270 (Anmerkung 8).

[11] M. Seidlmayer, Petrarca, das Urbild des Humanisten: Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen (Göttingen 1965) 125–173.

[12] Grundlegend bleiben K. Burdach, Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation. Ein Kapitel zur deutschen Wortgeschichte: Renaissance, Reformation und Humanismus (Berlin ²1926) und K. Borinski, Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten: Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-Phil. u. Hist. Klasse (1919) I. Abh., 1–130.

[13] P. Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio Moderna (Leipzig 1917) 31.

[14] M. Seidlmayer, Religiös-ethische Probleme des italienischen Humanismus: Wege und Wandlungen (s. Anmerkung 11) 275.

[15] S. Anmerkung 11.

[16] E. Gilson, La philosophie au Moyen Age (Paris ²1952) 691: Il est donc très probable que l'averroïsme de Jean de Jandun est une forme savante de l'incrédulité religieuse et qu'on peut le considérer comme un ancêtre des libertins.

[17] P. Kristeller, Die italienischen Universitäten der Renaissance: Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts Köln I (Krefeld). – B. Nardi, Saggi sul Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI (Florenz 1958).

[18] Neben den üblichen Handbüchern s. auch die großartige Zusammenschau von D. Knowles, The evolution of medieval thought (London 1962), part V: The Breakdown of the Medieval Synthesis, 291–336.

[19] So die These von H. Baron, The Crisis of the Early Italian Renaissance, zwei Bände (Princeton 1955), auf die übrigens mehrere kritische Antworten kamen, u. a. von W. Ferguson und M. Seidlmayer.

[20] E. Garin, Der italienische Humanismus (Bern 1947) will vor allem die humanistische Lebensanschauung als Interpretation des Menschen im aktiven «bürgerlichen» Leben in den Vordergrund rücken. Trotzdem stellt er fest: «Wenn der ganze Frühhumanismus eine Verherrlichung des bürgerlichen Lebens, der freien Erbauung eines irdischen Staates durch den Menschen darstellt, so wird das Ende des 15. Jahrhunderts durch eine klare Orientierung zu einer Weltflucht, zu Beschaulichkeit, charakterisiert.»

[21] Das bekannteste Werk des Nordens ist das des Nikolaus von Kues, De pace fidei. Siehe A. G. Weiler, Nicolaas van Cues en de oecumenische problematiek vóór de Reformatie ('s-Hertogenbosch 1964). – B. Decker, Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen: Humanismus, Mystik und Kunst der Welt des Mittelalters, Hrsg. J. Koch (Leiden, Köln ²1959) 94–121. – M. Seidlmayer, «Una religio in rituum varietate». Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues: Wege und Wandlungen (s. Anmerkung 11) 215–272.

[22] Abbagnano aaO. (s. Anm. 8).

[23] «Omnis veritas a Deo... Nullum verum extra Deum.» Colucc. Salutati an Fra Giovanni da S. Miniato. Siehe Mestwerdt aaO. (s. Anmerkung 13) 37f. – Seidlmayer, Religiös-ethische Probleme 282. – A. Renaudet, Autour d'une définition de l'humanisme 51. – Es ist bemerkenswert, daß z. B. der niederländische Nieuwe Katechismus (Hilversum 1966) bei der Behandlung der Weltreligionen zu diesen Gedanken zurückkehrt, indem er dabei auf Thomas von Aquin und Ambrosius verweist: Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est: 35, 36, 43.

[24] Seidlmayer aaO. (s. Anmerkung 11) 291f.

[25] A. G. Weiler, Humanisme en scholastiek in de Renaissancetijd: Annalen Thymgenootschap 51 (1963) 307–334, mit Zusammenfassung in französischer Sprache.

[26] L. Spitz, The religious Renaissance of the German humanists (Cambr. Mass. 1936). – Mit Vorsicht könnte man gebrauchen das Werk von H. A. Enno van Gelder, The two reformations in the 16th century. A study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanism (²1964). Die Zitate sind nicht immer quellengetreu zitiert. Der Autor will die Humanisten mehr sagen lassen, als sie in Wahrheit sagten. Bezeichnend ist ein Satz wie dieser, in dem gesagt wird, es sei die Absicht des Erasmus gewesen «to *repel* in Christianity the idea of supernatural redemption by Christ's death upon the Cross and to lay *all* emphasis on what Christ preaches... on a virtuous life» (140).

[27] Eug. F. Rice jr., The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Etaples and his circle: Studies in the Renaissance 9 (1962) 126–160; u. a. Anhang: Patristic editions published by Lefèvre d'Etaples and his circle, 1499–1520.

[28] L. E. Halkin, La «Devotio Moderna» et les origines de la Réforme aux Pays-Bas: Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle (Paris 1959) 51 – mit Verweisen auf J. Dagens.

[29] Vgl. Seidlmayer, Religiös-ethische Probleme 294.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ANTON WEILER

Geboren am 6. November 1927 in Voorburg (Niederlande). Nach Studien am Berchmanianum, an der Katholischen Universität Nimwegen, an der École des Chartes und der École des Hautes Études (Paris) doktorierte er 1962 in Geschichte. Seit 1964 ist er in Nimwegen Professor für Mediaevistik, Paläographie und Diplomatik und seit 1965 auch für Geschichtsphilosophie. Er veröffentlichte u. a. Heinrich von Gorkum, seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters (1962), und arbeitet hauptsächlich an den Cahiers de civilisation médiévale mit.

Adel-Théodore Khoury

Die Einstellung der Byzantinischen Kirche zur islamitischen Welt nach dem Fall von Konstantinopel

Am 29. Mai 1453 fiel Konstantinopel unter dem Ansturm der Truppen des Sultans Mehmed II. Der Patriarch Gregorios Mamme hatte sich nach Rom zurückgezogen, um der wachsenden Feindschaft der gegen die Union mit der Römischen Kirche eingestellten Orthodoxen auszuweichen. Kaiser Konstantinos XI. fand in der Schlacht einen tapferen Tod. Die Byzantinische Kirche hatte so ihre beiden Häupter verloren, die in enger Zusammenarbeit die religiösen Angelegenheiten geregelt hatten und um das äußere Wohlergehen der Christenheit im Oströmischen Reich besorgt gewesen waren. Die Hoffnung auf eine Restauration von andern byzantinischen Zentren aus wurde durch die Schlag auf Schlag erfolgte Kapitulation von Mistra auf dem Peloponnes (30. Mai 1460) und von Trapezunt in Kleinasien (15. August 1461) grausam zunichte gemacht.

1. Konsternation

Trotz aller Vorzeichen, die seit Jahren den schicksalshaften Untergang angekündigt hatten, wurden die Christen des Ostens und des Westens beim Fall der Hauptstadt von einer solchen Bestürzung befallen, daß sie in Tränen aufgelöst das Schicksal der unglückseligen Stadt beweinten. Die zahlreichen Klagelieder, die bei diesem Anlaß verfaßt wurden, zählen alle die Ruinen auf. Unter anderen beklagt Georgios Scholarios die materiellen Verluste, die sittlichen Greuel, das religiöse Unheil und auch das Verschwinden der griechischen Kultur, die der Fall von Byzanz zur Folge hatte. Voller Trauer anerkennt er: «All das ist über uns gekommen infolge unserer Sünden.»[1] Auch Dukas bekennt die Sünde der Byzantiner und fleht für die Sünder die Barmherzigkeit Gottes an.[2] Lateinische und grie-

chische Anhänger der Union gaben klar zu verstehen, daß das Unglück über die Reichshauptstadt kam, um die Orthodoxen für ihre Verstockung im Schisma zu bestrafen.[3]

2. Reaktionen

Doch diese Erwägungen über die Ursachen des Unglücks vermochten nicht alle zu befriedigen. Einzelne ließen sich zu unbesonnenen Reaktionen hinreißen, die von feindseliger, aggressiver Einstellung gegen die Eroberer bis zur Suche nach einem konkordistischen Synkretismus gingen, der die Einheit des Universums herbeiführen sollte. Die durch die Umstände gebotene realistische Reaktion erstreckte sich von schlaffem Opportunismus über einen Liberalismus verschiedener Schattierungen bis zu kluger Mäßigung.

Die feindselige Haltung der Byzantiner gegenüber dem Islam tritt in kleinen Aufsätzen über die Religion ihrer Besieger zutage. Keine biographischen Angaben über Mohammed kommen an Phantasie und Verschrobenheit dem Bericht des Mönches Bartholomaios von Edessa (13. Jahrhundert) gleich.[4] Chalkokondyles stellt gewisse Züge des Gesetzes und der Lehre des Islams zusammen. Er schöpft seine Informationen, wie es scheint, aus persönlichen Kontakten mit verschiedenen Moslems. Doch der anekdotische Charakter der wiedergegebenen Einzelheiten, die widerwärtige Nachlässigkeit, mit der er seine Angaben in zusammenhangloser Darstellung durcheinander wirft, verraten trotz seines irenischen Tons die Abneigung des Historikers gegen den Islam.[5]

Doch wenn sich die Historiker noch innerhalb der Grenzen einer gewissen gebotenen Klugheit bewegten, so setzten die Politiker alle ihre Kräfte zur Vorbereitung der Befreiung ein. Ihre Blicke wandten sich ganz naturgemäß dem lateinischen Westen zu, um so mehr, als diejenigen unter ihnen, die sich frei bewegen konnten, zum größten Teil nach Italien geflüchtete Vorkämpfer der kirchlichen Union mit Rom waren. Sie betonten kräftig die Gründe, wonach sich ein mächtiger Kreuzzug aufdrängte, der imstande sein sollte, Byzanz zu befreien und der Bedrohung durch die osmanischen Truppen, die nun auf Italien und dem ganzen Abendland lastete, ein Ende zu setzen. Kardinal Bessarion, der aus Trapezunt stammte, schrieb an den Dogen Francesco Foscari von Venedig (13. Juli 1453) und später an die Fürsten Italiens und ermahnte sie alle, ihre Anstrengungen zum heilbringenden Einsatz zu vereinen.[6] Janos Laskaris wandte sich an Karl V. Er brachte ihm die geheimen Botschaften der Griechen, die bereit waren, sich gegen die Eroberer zu erheben und den Befreiungskrieg zu führen, sofern ihre Anstrengungen von den Truppen des christlichen Abendlandes sekundiert würden.[7] Andere, unter ihnen Aristobulos Apostolos, genannt Arsenios, und Markos Musuros, unterstützten die von den Päpsten erlassenen Aufrufe zu einem Kreuzzug. Alle Hoffnungen wurden zunichte, und die Byzantiner mußten feststellen, daß der Westen jegliches Interesse an Konstantinopel endgültig verloren hatte.

Eine andere Gruppe von Byzantinern weigerte sich von Anfang an, sich in einen politischen Kampf gegen die islamitischen Türken einzulassen und hielt es für klüger, den Sultan Mehmed II. für eine Art konkordistischen Synkretismus zu gewinnen. Georgios von Trapezunt (geboren zu Kreta 1395, gestorben zu Rom 1484) zum Beispiel suchte Mehmed II. nach Italien zu ziehen und ihn zu überzeugen, daß seine providentielle Mission darin bestehe, unter seiner Herrschaft die Welt politisch zu einigen, die kirchliche Union zwischen dem Morgen- und dem Abendland herbeizuführen und schließlich die religiöse Union zwischen dem Christentum und dem Islam zu verwirklichen. Schon im Juli 1453, zwei Monate nach dem Fall Konstantinopels, übersandte Georgios dem Sultan eine Abhandlung über «Die Wahrheit der christlichen Religion».[8] Nachdem er den Fürsten mit überschwenglichem Lob überschüttet hat, versichert er ihm, er sei von Gott bestimmt, das ganze Weltall zu regieren (95–96). Doch dem steht die Trennung zwischen den islamitischen und den christlichen Fürsten entgegen, eine Trennung, die auf der gegenseitigen Ignoranz, der Lust an Schikanen und der Eitelkeit beruht, nicht aber auf der Religionslehre (97–99), lassen sich doch die Lehrunterschiede zwischen dem Christentum und dem Islam auf drei Hauptpunkte reduzieren: die Trinität, die Inkarnation und die Kreuzigung und Auferstehung Christi. Durch eine scharfsinnige Erklärung lassen sich die bestehenden Mißverständnisse beseitigen. Die Trinität ist keine Leugnung des Monotheismus: Gott ist einer in drei Personen (in Analogie zu der Sonne, dem Feuer, dem dreidimensionalen Körper). Das Dogma der Inkarnation beteuert die Gottheit und auch seine Menschheit, die der Koran kräftig unstreicht. Das Alte Testament zeugt von diesen My-

sterien, und wo der Koran von Christus spricht, nennt selbst er ihn Wort und Geist Gottes (Koran 4, 171). Auch auf Grund der philosophischen Lehre des Aristoteles lassen sich diese Dogmen in befriedigender Weise erklären (Trinität: 100–132; Gottheit Christi: 132–149). Was den Tod und die Auferstehung Christi betrifft, so scheint zwischen den Aussagen des Korans und den Berichten der Evangelien ein unlöslicher Widerspruch vorzuliegen. Doch die Propheten des Alten Bundes bezeugen den Tod Christi und bestätigen so die Evangelien. Außerdem liegt gar kein Grund vor, die Möglichkeit dieses Todes zu bestreiten. Daraus ist zu schließen, daß der betreffende Vers des Korans (vgl. Koran 4, 157) eine Fälschung oder lediglich eine Interpolation ist. Übrigens sagt das Gesetz der Moslems, daß Christus am Ende der Zeiten starb. Der Tod Christi wird somit von beiden Religionen anerkannt, obwohl er verschieden datiert wird. Was den Glauben an die Auferstehung anbelangt, so findet er sich bei allen Völkern.

Georgios fügt noch einen Abschnitt hinzu, um die Verehrung des Kreuzes und der Ikonen zu rechtfertigen (161), und zieht dann den Schluß, daß zwischen dem Christentum und dem Islam völlige Übereinstimmung bestehe außer in der Frage des Todes Christi am Kreuz (162–163).

Die Abhandlung schließt mit einer Tirade, worin der Fürst ermahnt wird, die ihm zugefallene Rolle zu spielen. Wie Konstantin, den er durch seine Abstammung, Weisheit, Körperkraft und seelische Energie überragt, muß Mehmed II. dem Ruf Gottes folgen und der Sache Christi dienen (163–165).

Trotz ihres Reizes ist jedoch diese Abhandlung oberflächlich und wenig überzeugend. Georgios kannte das Arabische nicht und besaß vom Islam nur eine unzulängliche und bruchstückhafte Kenntnis. Er minimalisiert die dogmatischen Differenzen, die den Islam vom Christentum trennen, ohne daß er seine Thesen auf gültige Beweise zu stützen vermöchte. Von seinen eigenen Ansichten mitgerissen, warf er sich in eine gefährliche Politik. Er begab sich sogar ein wenig später nach Konstantinopel (November 1465 bis März 1466), wo er sich mit dem Sultan verbündete und ihm politische Informationen über Italien lieferte. Mehmed II. überhäufte ihn mit Hulderweisen, zeigte aber weniger Interesse für seine literarischen Pläne. Vor seiner Abreise nach Italien schrieb ihm Georgios noch zwei Briefe (15. Februar und 18. März 1466) und bemühte sich so ein letztes Mal, sich seiner Gunst zu versichern und von ihm finanzielle Unterstützung zu erhalten. In diesen Briefen nahm er seine Ideen über die providentielle Bestimmung Mehmeds II. als des Nachfolgers der Kaiser von Byzanz wieder auf. Er sandte ihm auch eine lateinische Übersetzung seines oben analysierten Werkes von 1453.[9]

Georgios fand wenig Anhänger und viele Gegner. Nicht nur die Prüfungen, die er durchzumachen hatte, sondern auch seine Enttäuschungen führten ihn zu einer wirklichkeitsgerechteren Sicht der Dinge, und so schrieb er am 23. April 1468 eine Passion des Martyrers Andreas von Chios,[10] der am 29. Mai 1465 zu Konstantinopel von den Moslems hingerichtet worden war.

Andreas von Chios war nicht der einzige, der die Treue zu Christus mit seinem Blute besiegelte; manche andere mußten, vor allem in der ersten Zeit, für ihren Glauben sterben. Auch noch eine andere Prüfung traf die Byzantinische Kirche während langen Jahren: der freiwillige oder erzwungene Übertritt von Christen zur Religion der neuen Herren. Die Passion des Andreas von Chios weist darauf hin, daß ein aus Trapezunt stammender peripatetischer Philosoph sich dem Islam zuwandte; über die Frage, ob dieser Übertritt spontan oder unter dem Zwang der Verhältnisse erfolgte, will sich der Autor nicht äußern. Er nennt nicht einmal die betreffende Persönlichkeit.[11] Einige identifizieren sie mit Georgios Amirutzes. Beim Fall von Trapezunt (15. August 1461) hatte Amirutzes überaus großen Schmerz empfunden über die Deportation seines Sohnes, der, wie er voller Stolz schreibt, «tugendhaft sei und die Ehre des Vaters nicht verrate», das heißt dem Glauben seiner Väter treu bleibe.[12] Wie es scheint, vermochte jedoch er selber in der Folge dem Druck der Umstände nicht standzuhalten: er trat zum Islam über und stellte sich in den Dienst des Sultans.[13] Doch der Abfall des Amirutzes stand nicht vereinzelt da. Die Kirche mußte noch viele andere solche Abfälle beklagen. Die schmerzvollste Prüfung war indes der erzwungene Verlust vieler junger Männer: zur Rekrutierung der Janitscharen wurde ein Zehnt vom Bestande an Männern erhoben. Diese Jungen, die mit Gewalt weggeführt und in strenger Zucht im Islam erzogen wurden, bildeten die Elite der osmanischen Armee. Janos Laskaris beschreibt in bewegten Worten dieses «Elend, daß das Kind den Armen seiner leiderfüllten Mutter entrissen wird, um anderswohin ge-

führt zu werden und dort ein Gesetz anzunehmen, das dem Gesetz Jesu Christi widerspricht, und in irgendeinem Dienste den Tyrannen zu dienen; und zuletzt kommen sie, um ihre eigenen Väter und Eltern zu bekriegen».[14]

Nicht alle Opportunisten wandten sich dem Islam zu. Manche Christen suchten sich die Huld des Sultans zu erwerben, indem sie ihm anerboten, ihre literarischen Talente oder ihre technischen Kenntnisse in seinen Dienst zu stellen. So zum Beispiel verherrlichte Kritobulos von Imbros in einer fünfbändigen Geschichte die Großtaten Mehmeds II. in den Jahren 1450–1467.[15]

3. Kollaboration

Eine solche Kollaboration mit dem neuen Regime zeigte, daß ein friedlicherer Geist aufgekommen war. Die Umstände riefen einer dauernden Anpassung der christlichen Haltung an die neuen politischen Gegebenheiten. Mit dieser Adaptierung hatte man schon kurz nach dem Fall von Byzanz begonnen. Sultan Mehmed II. selbst trug zur Beschwichtigung der Gemüter bei, indem er sich als sehr versöhnlich erwies. Er intervenierte persönlich, um die Wahl des neuen Patriarchen von Konstantinopel zu beschleunigen. Er wohnte der Einsetzungsfeier von Georgios Scholarios bei, der den Namen Gennadios II. annahm; er überreichte ihm ein kostbares Zepter, überhäufte ihn mit Geschenken, hieß ihn ein kostbar geschirrtes Pferd besteigen und ließ ihn auf dem Weg durch die Stadt zu seiner Residenz eskortieren.[16] Er gewährte ihm einen Firman (ein offizielles Anerkennungsschreiben), worin er ihn zum Haupt der «griechischen Nation» bestellte. Der Patriarch wurde dadurch das religiöse und bürgerliche Oberhaupt seiner Gläubigen. Die allgemeinen Bestimmungen des islamitischen Gesetzes gewährten den Christen den politischen Schutz des Staates, die Freiheit, ihre Religion auszuüben und in religiösen und gerichtlichen Angelegenheiten, ihrem eigenen persönlichen Rechtsstatus entsprechend, von ihren religiösen Häuptern regiert zu werden. Mehmed II. gewährte dem Patriarchen und seinen Priestern sogar gewisse Privilegien. Die Lage der Gläubigen entsprach somit der der «Dhimmis» des Islams, die ihre relative Freiheit durch die Entrichtung verschiedener Kopfsteuern und Abgaben bezahlen mußten. Doch wenn auch die Regierung den religiösen Oberhäuptern der griechischen Nation theoretisch ihre Unterstützung gewährte, so hingen die gute Verwaltung der Kirche, der religiöse Friede und die gewährten Privilegien praktisch nicht nur vom Gesetze, sondern auch von den politischen Umständen, vom Klima der Beziehungen zu den anderen christlichen Völkern, von der Gnade des Sultans und von der Laune der Wesire und der verschiedenen Beamten ab. Der Hof ließ sich seine Huld bezahlen, und so öffnete die Korruption der Simonie das Tor und mit der Simonie den unglückseligen Rivalitäten zwischen den Bewerbern um den Patriarchenstuhl und der Unstabilität der Regierung der Kirche.[17] Wenn auch die Autorität des Patriarchen als des einzigen offiziell anerkannten Oberhauptes im administrativen und bürgerlichen Bereich gestärkt wurde, so verlagerte sich andererseits der Schwerpunkt der Byzantinischen Kirche nach Griechenland. Nach den Massakern und Deportationen, die auf seinen Fall gefolgt waren, war Konstantinopel nie mehr so dicht wie früher von Christen besiedelt. Die byzantinische Christenheit flutete nach Griechenland zurück, wo sie ihr kulturelles Erbe zu wahren, ihre religiöse Vitalität zu retten und die Hoffnung auf die politische Befreiung aufrechtzuerhalten suchte.

4. Haltung der Kirche auf dem Gebiet der Lehre

Inzwischen mußte die Kirche auf dem Gebiet der Lehre zum Islam Stellung nehmen, war es doch nötig, die Gläubigen gegen die Lockungen zum Abfall zu wappnen und den christlichen Glauben gegen die Einwände der Moslems zu verteidigen. Das war vor allem und je länger je mehr die Aufgabe des Klerus. Patriarch Gennadios erhielt sogar Gelegenheit, auf Verlangen Mehmeds II. eine Apologie des Christentums zu verfassen und auf verschiedene Einwände der osmanischen Paschas zu antworten. Bekanntlich hatten die moslemischen Eroberer die Gewohnheit, sich bei den religiösen Vorstehern der Dhimmis-Nationen nach dem Gesetze zu erkundigen, nach dem ihre Gläubigen regiert werden sollten. Der Sultan hatte also mit dem Patriarchen drei Unterredungen. Nach der zweiten Begegnung bat er ihn, ihm das Wesentliche seiner Ausführungen schriftlich zu übergeben. Scholarios verfaßte somit die Schrift: «Der einzige Weg, der die Menschen zum Heil führt».[18] Er legt darin dar, wie das Naturgesetz, das geschriebene (mosaische) Gesetz und das Gesetz des Evangeliums aufeinander gefolgt sind. Das Christentum ist die Vollendung des Alten Te-

staments, der Weisheit der Antike und des heidnichen Prophetismus. Das christliche Gesetz ist das vollkommene und endgültige Gesetz; kein Gesetz, das nach ihm kommt und zu ihm im Widerspruch steht, kann als von Gott ausgehend betrachtet werden. Wenn es zwischen den Christen Spaltungen gibt, so rührt das nicht davon her, daß mehrere Evangelien vorhanden wären, sondern von der verschiedenen Deutung der heiligen Texte. Der Sultan fand die Darlegung schwer verständlich und bat den Patriarchen, ihm einen klareren Text zu verfassen. So schrieb Scholarios sein «Glaubensbekenntnis»,[19] worin er sich bemüht, die Mysterien mit Hilfe verschiedener Analogien zu erklären: er vergleicht die Trinität mit dem Feuer und der menschlichen Seele, die Inkarnation mit der Vereinigung von Seele und Leib. Der letzte Abschnitt stellt die Glaubwürdigkeitsmotive zusammen: Verheißung des Kommens Christi durch die Propheten (Altes Testament, griechische Orakelsprüche, griechische und persische Astronomen, verschiedene Prophezeiungen), Übereinstimmung aller heiligen Schriften, wunderbare Verbreitung des Christentums, Erhabenheit des christlichen Gesetzes, Wunder, die Festigkeit der Lehre, die über alle Einwände triumphiert, und die Ausdauer in den Verfolgungen.

Später (Ende Mai 1470), nach seiner dritten Demission, sprach sich Scholarios in der Stadt Serres mit zwei Paschas über die Gottheit Christi aus.[20] Er führte ein weiteres Mal die Kredibilitätsmotive an, die zugunsten des Christentums sprechen, und antwortete auf die Einwände seiner beiden Gesprächspartner.

In diesen Texten finden sich nicht mehr die überspannte Sprache und die harte Polemik, welche die byzantinische Literatur über den Islam durch Jahrhunderte hindurch gekennzeichnet hatten.[21] Die unter der Oberhoheit des Sultans stehenden Byzantiner mußten sich im allgemeinen mit einer entschiedenen Verteidigung des christlichen Glaubens begnügen, die in einem konzilianten Tone, aber ohne Konzessionen in der Lehre geführt wurde. Nach den feindlichen Aufwallungen und der abenteuerlichen Begeisterung der Anfänge mußte die Byzantinische Kirche sich in ihre Lage als «Dhimmi» innerhalb des muselmanischen Staates fügen. In Erwartung besserer Tage wandte sie ihre Bemühungen der Erhaltung des Glaubens und der religiösen Vitalität ihrer Gläubigen zu sowie der Sorge um die griechische Sprache, das kulturelle und nationale Band.

Diese während langer Jahrhunderte unter der Asche verborgene Flamme setzte eines Tages die Byzantinische Kirche instand, mit dem unabhängigen Griechenland aufzuerstehen und der Zukunft mit Augen entgegenzublicken, die von allen geduldig festgehaltenen Hoffnungen gespannt waren.

[1] Patr. gr. 160, 263–264, Anm. 2.

[2] Histoire turco-byzantine, Ausg. Becker (Bonn 1834) 311.

[3] Chronicon maius (Melissenos 1573–1575), Ausg. Becker (Bonn 1838) 310–312; Patr. gr. 156, 897–898.

[4] Patr. gr. 158, 1077–1080. Über Bartholomaios von Edessa vgl. unser Werk: Les théologiens byzantins et l'Islam I (Münster 1966) 261–295; seine Biographie Mohammeds: Patr. gr. 104, 1417–1444.

[5] Historiarum Demonstrationes, Ausg. E. Darko I (Budapest 1922) 112–118.

[6] Vgl. H. Vast, Le cardinal Bessarion (1403–1472) (Paris 1878) 454–456; Patr. gr. 161, 641–676.

[7] Vgl. E. Legrand, Bibliographie hellénique I (Paris 1885) CLV; Borje Knös, Un ambassadeur de l'Hellénisme, Janus Lascaris, et la tradition gréco-byzantine dans l'humanisme français (Uppsala-Paris 1945) 186–191.

[8] Herausgegeben von G. Zoras, Georgios von Trapezunt (griech.) (Athen 1954) 93–165.

[9] Vgl. A. Mercati, Le due lettere di Giorgio da Trebisonda a Maometto II: Orientalia Christiana Periodica (1943) 65–99; Text der Briefe: I, 85–92; II, 92–99.

[10] Patr. gr. 161, 883–890.

[11] Patr. gr. 161, I, 883 B.

[12] Brief an Bessarion: Patr. gr. 161, 727 A–B. Wir besitzen noch einen Dialog des Amirutzes mit Mehmed über das Christentum, lateinische Ausgabe J. Werner (Nürnberg 1514).

[13] Vgl. E. Legrand aaO. III (Paris 1903) 195–205; N. Tomadakes, *Ἐτούρκευσεν ὁ Γεώργιος Ἀμιρούτζης: Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν* 18 (Athen 1948) 99–143; ebd. 22 (1951) 114–134.

[14] Brief an Karl V.: E. Legrand aaO. I, CLV. Zu der Rekrutierung der Janitscharen vgl. F. Babinger, Mehmed der Eroberer und seine Zeit (München 1953) 472–473.

[15] Ausg. C. Müller, Fragmenta Historicorum graecorum V, pars prior (Paris 1883).

[16] Er ließ ihn so die Gesten des basileus wiederholen, vgl. L. Bréhier, Les institutions de l'empire byzantin (Paris 1949) 479–481.

[17] Vgl. R. Janin, Constantinople: Dict. Hist. Géogr. eccl. 13 (Paris 1956) 675–680.

[18] Œuvres complètes, Ausg. Petit-Sidéridès-Jugie III (Paris 1930) 434–452. Über die in Patr. gr. 160, 319–332 veröffentlichte Fälschung vgl. M. Jugie ebd. XXXI–XXXIV.

[19] Ebd. 453–458.

[20] Ebd. 458–475.

[21] Vgl. unser Werk: Polémique byzantine contre l'Islam (Münster 1966).

Übersetzt von Dr. August Berz

ADEL-THÉODORE KHOURY

Geboren am 26. März 1930 in Tebnine (Libanon), katholischer Melkit, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der École Supérieure des lettres und am Orientalischen Institut in Beirut und an der Universität Lyon. Lizentiat der Philosophie (arabische Literatur) und Doktor der Philosophie (1966), ist er Lehrbeauftragter für Religionswissenschaft an der Universität Münster (seit 1964). Er veröffentlichte u. a.: Les Théologiens byzantins et l'Islam (1966) und ist Mitarbeiter an der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft und an Proche-Orient Chrétien.

Reinerus Post

Die Kirche am Vorabend der Reformation

Die Kirche war zusammengeschrumpft, als Luther im Jahre 1517 seine damals sehr ungewöhnliche Meinung über die Bedeutung bestimmter Texte in den Paulusbriefen, besonders im Römerbrief, und über einige wichtige dogmatische und pastorale Thesen verkündigte. Seit fünfhundert Jahren gehörten die asiatischen und afrikanischen Christen nicht mehr zur römischen Kirche, abgesehen von einigen kleinen, unbedeutenden Ausnahmen. Die katholische Kirche war eine europäische Kirche geworden, dazu noch eine kleineuropäische Kirche; denn die Russen hatten sich der östlichen Kirche angeschlossen, und die Balkanländer und ein Teil Spaniens seufzten unter der Herrschaft der Mohammedaner. Auch die Perspektiven in Südeuropa waren ungünstig, weil die Osmanen immer mehr nach Norden und Westen drängten und Ungarn, ja sogar Österreich und manchmal auch Italien bedrohten. Die von einigen Fürsten mit eigener, aber oft zu geringer Macht unternommenen Gegenaktionen hatten, wenn man von Spanien absieht, kaum Erfolg. Die Bedrohung Mitteleuropas war sehr real und forderte ohne Unterlaß die Aufmerksamkeit der Päpste und Kaiser.

Freundlichere Aussichten boten demgegenüber die Berichte mancher Missionare von der Bekehrung und den Bekehrungsmöglichkeiten in den soeben erschlossenen und leicht zu erreichenden Gebieten Asiens, Afrikas und Amerikas. Aber als junge Kirchen waren die Kirchengründungen dieser Gebiete vorläufig Sorgenkinder, die nach Stütze und Schutz verlangten. Das führte zu einer Reihe notwendiger Verwaltungsmaßnahmen, die in Spanien und Portugal im Verhältnis zwischen Kirche und Staat neue Probleme hervorriefen. Daß die Missionare in den neuen Gebieten ebenso viele Gläubige gewonnen hätten, wie in Europa verlorengingen, ist eine falsche Sicht späterer Zeit. In der Zeit Luthers und während der ersten Protestantisierung Europas können die Leiter der katholischen Kirche die Missionserfolge schwerlich als Ersatz erlebt haben. Die Kleinheit der Kirche machte die Verluste des 16. Jahrhunderts infolge der Reformation um so spürbarer. Durch die Abtrennung der Kirchen Dänemarks, Norwegens, Schwedens, Englands, Schottlands, Preußens und großer Teile des Reiches, der Schweiz und Ungarns schrumpfte der Bestand der katholischen Kirche immer mehr zusammen.

Zugleich vollzog sich auf anderen (nichtkirchlichen) Gebieten ein tiefgreifender Wandel, der die bestehenden Gewalten unterminierte und sogar eine Zeitlang machtlos gemacht hat. Die Verlegung des Handels durch die Entdeckung neuer

Wasserwege und ausgedehnter Gebiete, die Verlästerung der feudalen Verhältnisse, die Erstarkung der kapitalistischen Wirtschaftsform in Handel, Bergbau, Buchdruckerkunst und Industrie bereiteten ein anderes Weltbild vor, förderten die Bewertung der eigenen Wahrnehmung sowie das Experiment und stärkten den Zweifel an den bisherigen Ergebnissen des Nachdenkens über Natur, Pflanze und Tier. Das alles förderte auch das bereits lange bestehende Verlangen nach Erneuerung der Kirche und der Frömmigkeit.

Wenn es wahr ist, daß das späte Mittelalter nach einer frömmeren Kirche Ausschau hielt, nach einem weniger abergläubischen Kultus, nach einer Spiritualität und Theologie, die mehr am Evangelium ausgerichtet waren und sich klar auf Gottes Wort stützten – dann darf man sagen, daß Luther mit seinen 95 Thesen (die er am 31. Oktober 1517 an die Tür der Schloßkirche in Wittenberg angeschlagen haben soll) ins Schwarze getroffen hat. Die Praxis der Ablaßpredigt beurteilten viele als Gegenteil einer vom Evangelium geprägten Spiritualität; viele sahen sie als eine zu bequeme Art und Weise an, sich geistliche Vorteile zu verschaffen, ja betrachteten sie als Zeichen einer Erschlaffung der Moral und des Frömmigkeitslebens überhaupt. Sie konnte wirklich als evangeliumsfremd gebrandmarkt werden. Hinzu kam, daß manche Theologen (z. B. Wessel Gansfort) schon vor Luther die Grundlage des Ablasses, die Existenz des sogenannten «Kirchenschatzes», der sich nach der Lehre aus den Verdiensten Christi und der Heiligen ergab, geleugnet oder ihm eine ganz andere Bedeutung gegeben hatten.

Einige Thesen Luthers waren, ungeachtet der lateinischen Sprache, in der sie formuliert waren, auf die breite Öffentlichkeit berechnet. Manche klangen wie Aufwiegelei, vor allem die über den «Kirchenschatz». Nach Luther war der Papst reicher als Krösus. Er habe deshalb das Ablaßgeld nicht nötig. Luther meinte, der Ablaß müsse ganz anders gepredigt werden, als die Ablaßprediger in den sächsischen Landen es taten. Die Predigt müsse auf die Erneuerung des Menschen hinzielen. Sie müsse Bußpredigt sein. Theoretisch war sie das auch, aber in der Praxis, die Luther aus nächster Nähe beobachten konnte, war davon wenig zu merken. Keinesfalls paßte sie zu Luthers Auffassung von der Art und Weise, wie der Mensch die Rechtfertigung erlangen konnte. Diese neue Auffassung wurde leicht als biblischer und als nicht so äußerlich und formalistisch empfunden wie der Erwerb von Ablaßbriefen. Wenn die Buße des Menschen nicht hinzukam, hatte der Ablaß mit dem inneren religiösen Leben des Menschen kaum etwas zu tun.

Die Thesen wurden begierig aufgenommen. Sowohl in lateinischer Sprache wie auch in deutscher Übersetzung wurden sie in vielen Exemplaren über ganz Deutschland verbreitet. Druckereien von Ruf halfen mit, die allgemeine Nachfrage nach diesen Texten zu befriedigen. Luther, bis dahin unbekannter Professor einer kleinen, erst seit kurzem bestehenden Universität, wurde plötzlich berühmt. Er hatte das Volk an einem sehr empfindlichen Punkt angerührt, nämlich dem erwähnten Verlangen nach tieferer innerer Frömmigkeit. Ausschlaggebender war vielleicht noch, daß er die in Deutschland bestehende Anti-Rom-Stimmung neu ins Schwingen gebracht hatte. Die primitivste Reaktion war die erste, nämlich der Widerstand gegen Geldzahlungen nach Rom, gegen die das Deutsche Reich gemäß Formulierungen der *Gravamina nationis Germanicae* (Beschwerden der deutschen Nation wider den römischen Hof) einen besonderen Widerwillen hatte. Im Jahre 1456 nahm die Versammlung der deutschen Fürsten zu Frankfurt diese Beschwerden zum erstenmal an. Auf den folgenden Reichstagen wurden sie für gewöhnlich wiederholt, und in der Reformationszeit dienten sie als Agitationsmittel gegen Rom. Diese antirömische Stimmung darf man bei Darstellung der spätmittelalterlichen religiösen Tendenzen nicht verschweigen. Viele Menschen im Reich waren davon überzeugt, daß alle Gelder, die das Reich mit Bestimmung Rom verließen, für (nach ihrer Meinung) überflüssige monumentale und luxuriöse Kirchenbauten und Paläste, ja sogar für das üppige, ärgerniserregende Leben der kirchlichen Obrigkeiten ausgegeben wurden. Man brachte vor, daß mit diesen finanziellen Mitteln Truppen unterhalten wurden, die für die italienische Politik des Kirchenstaates und der Familien einiger der letzten Päpste eingesetzt wurden, und diese Politik wandte sich oft gegen das Reich. Manche Deutsche waren außerdem davon überzeugt (und keineswegs zu Unrecht), daß sie mehr als die Bewohner anderer europäischer Länder für die Kurie und ihre Einrichtungen aufbrachten. Die geringe Macht des Kaisers und der zentralen Reichsregierung schwächten nach Meinung vieler Deutscher den möglichen Widerstand der deutschen Seite gegen die finanziellen Forderungen der römischen Behör-

den. Ganz anders war das bei anderen europäischen Königen. Die Könige von England hatten schon im 14. Jahrhundert Gesetze erlassen (*act of provisions 1344* und *statute of praemunire 1377*), durch die sie päpstliche Ernennungen für Pfründen und kirchliche Ämter in England und die damit verbundenen Zahlungen von Servitien und Annaten an Rom beschränken konnten. Auch die Berufung an den Papst und die Prozeßführung vor den höchsten kirchlichen Gerichten wurden erschwert. Der König konnte sogar Italienern, die als päpstliche Legaten kamen, das Betreten Englands verbieten. Unter Heinrich VIII. war dieses mächtige Amt in den Händen des Engländers Thomas Wolsey, was aber nicht verhindert hat, daß der Italiener Campeggio für die eventuelle Regelung der königlichen Ehe neben ihm auftrat.

Die französische Kirche war durch die Pragmatische Sanktion von Bourges (1438) und vor allem seit dem Konkordat von 1515 mit Franz I. dem französischen König ausgeliefert. Der König besetzte de facto alle Bischofssitze und Abteien. Zwar waren damit nicht alle Zahlungen an Rom ausgeschlossen; aber die Fürsten sorgten schon dafür, daß nicht zu viel von den reichen Einkünften der französischen Kirche über die Grenze gingen. Auch die spanischen Könige, vor allem Ferdinand und Isabella, breiteten (gleichzeitig mit ihrer Macht über die Halbinsel) ihre Macht über die spanische Kirche aus. Sie verteidigten die kirchlichen Einkünfte gegenüber den Ansprüchen der Kurie und wußten sogar Verfügungsgewalt über die Revenuen des reichen spanischen Ritterordens in die Hand zu bekommen. Wie die Burgunder und Österreicher die niederländischen Bistümer Lüttich, Cambrai, Terwaan (Therouanne), Doornik (Tournay) und Utrecht an ihre Familien brachten, ist genügend bekannt. Die Zahlung von *servitia* war dabei nicht ausgeschlossen, aber wohl geringer, weil die Fürsten die niederen kirchlichen Beamten zum größten Teil selber beriefen.

Die mächtigen deutschen Territorialfürsten, z. B. die Bayern, machten eigenmächtig dieselbe Politik wie der Kaiser; aber die kirchlichen Kurfürstentümer Mainz, Trier und Köln und die meisten anderen Bistümer behielten die freie Wahl bei. Die Gewählten brauchten jedoch die Bestätigung des Papstes und verpflichteten sich bei dieser Gelegenheit zur Zahlung hoher *servitia*. Trotz freier Wahl wurden nur Personen aus dem Hochadel gekürt, zum Teil weil auch die Wähler dem Adel angehörten, vor allem aber, weil die kirchlichen Reichsfürsten die Stütze anderer Fürsten brauchten. Zudem waren diese geistlichen Reichsfürstentümer für den Hochadel sehr anziehend.

Ein anderer, nicht unwichtiger Aspekt der spätmittelalterlichen Kirche ist die Zusammenarbeit der Fürsten und hohen kirchlichen Beamten. Bei der Besteuerung kirchlicher Einkünfte gingen die weltlichen und kirchlichen Beamten oft zusammen. Um dem einen oder anderen Fürsten die Teilnahme an einem Kreuzzug zu ermöglichen und auf dem Balkan den Krieg gegen die Osmanen zu rüsten, gewährte der Papst des öfteren diesem oder jenem König, Herzog oder Grafen das Vorrecht, während eines Jahres oder mehrere Jahre lang von allen kirchlichen Einkünften den Zehnten zu erheben. Vor allem auf dem Gebiet der Ablaßpredigt, gewöhnlich «Ablaßhandel» genannt, arbeiteten die Abgesandten der Kirche und der Fürsten Hand in Hand. Die Fürsten gaben den Predigern für ihr Gebiet nur Predigterlaubnis, wenn ihnen ein Teil (oft ein Drittel) der Ablaßgelder abgetreten wurde. So war es z. B. bei dem Ablaß, der in Deutschland so viel Staub aufgewirbelt hat: dem Ablaß, dessen Einkünfte für den Neubau von St. Peter in Rom verwendet werden sollten (1516). Karl V. gestattete in seinen niederländischen Erblanden diese Ablaßpredigt unter der Bedingung, daß ein Drittel der Gelder ihm zufalle. Er wollte sie dann für die Anlage und Verstärkung von Deichen verwenden (Deichablaß). Entsprechend sollte im Kurfürstentum Mainz der Kurfürst einen festen Prozentsatz der Ablaßgelder erhalten. Er sollte seinen Anteil dazu verwenden, an Rom die *servitia* für die Verleihung der Bistümer Magdeburg und Halberstadt zu zahlen, die ihm außer dem Kurfürstentum übertragen worden waren. Derartige, auf einem Kompromiß beruhende Zusammenarbeit band die kirchliche Person oft mit Händen und Füßen an den Staat, so daß sie manchmal schwer Reformen einführen konnte, wenn sich der in der Nähe wohnende und in die Sache einbezogene Fürst dagegenstellte. Anderseits konnte er manchmal über die Truppen und die staatliche Macht eines benachbarten Fürsten verfügen, um kirchliche Ziele zu verwirklichen, was des öfteren die Macht der Inquisition vergrößerte und Tyrannis möglich machte. In mancherlei Hinsicht kehrte die Kirche des späten Mittelalters zur Situation des 11. Jahrhunderts zurück: zur Unterworfenheit der Kirche und der kirchlichen Personen unter die weltlichen Fürsten oder auch unter den niederen Adel und die

städtischen Behörden. Faktisch hatten die Bischöfe keinen oder nur sehr wenig Einfluß auf Wahl, Ernennung und Ausbildung der Pfarrer, Kapläne und jeder Art von Vikaren. Die kirchliche Aufsicht über solche Personen durch den Bischof bedeutete wenig, weil er gegenüber denen, die das Kirchenamt übertrugen (*collatores*) und die ihre schützende Hand über den Erwählten hielten, nichts ausrichten konnte. Die Errichtung von sogenannten Landeskirchen in Deutschland durch Luther war also keine eingreifende Änderung. Sie war schon in der vorausgehenden Zeit vorbereitet. Die Landesherren hatten Erfahrung in der Lenkung der Kirche innerhalb ihres Territoriums, und die Geistlichen waren daran gewöhnt, der Herrschaft der Landesherren zu unterstehen.

Ein dritter Aspekt der Kirche am Vorabend der Reformation trat auch bei den Thesen Luthers unmittelbar ans Licht, nämlich die Frage der päpstlichen Gewalt. Der überbetonten päpstlichen Gewalt des 13. Jahrhunderts war im 14. Jahrhundert eine Reaktion gefolgt, die sich vor allem auf dem Konzil von Konstanz und Basel offenbarte und später in vielen Streitschriften und Traktaten über Fragen des kanonischen Rechts zum Ausdruck kam. Beim Angriff auf den Ablaß trat das Problem der päpstlichen Gewalt unmittelbar in den Vordergrund, und dieses Problem wurde bald wichtiger und komplizierter als das des Ablasses. Es verdrängte das Ablaßproblem schon in Luthers Brief an Leo X., in dem der Reformator eine Erklärung und Verteidigung seiner Auffassungen niederlegte; ferner im Schreiben des päpstlichen Theologen Silvester Prierias, beim Verhör Luthers durch Kardinal Cajetan in Augsburg, beim Religionsgespräch zu Leipzig, bei der Verurteilung in Rom und auf dem Reichstag zu Worms. Luther war sich der Tatsache und der Bedeutung dieses Faktors bewußt. Gerade deshalb rief er in seiner Schrift «An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung» den Kaiser, die Fürsten und den Adel auf, die Erneuerung der Kirche in die Hand zu nehmen, weil Papst und Bischöfe nachlässig gewesen seien. Luthers Freund Hutten machte in seinem Pamphlet «Vadiscus seu trias Romana» kein Hehl aus seinem nationalen Haß gegenüber Rom. Und mochte dies auch Zeichen eines sehr empfindsamen, dichterischen Herzens sein – den Zweifel an der päpstlichen Machtfülle und ihre Leugnung gab es schon früher und anderswo: bei Wiclif und seinem Anhang in England, bei den Hussiten in Böhmen, bei den Gallikanern in Frankreich, bei Wessel Gansfort in den Niederlanden.

Ob man dem spätmittelalterlichen Wunsch nach einer frommeren Kirche, nach einem weniger abergläubischen Kultus und einer biblischeren Spiritualität auch in den 95 Thesen begegnet? Wenigstens in der Passage, in der Luther darlegt, wie der Ablaß gepredigt werden müßte, findet man diesen Wunsch: Der Ablaß müsse dazu dienen, die Frömmigkeit zu fördern. Wenn wir unter der Buße, von der Luther spricht, das Sündenbewußtsein verstehen, begreifen wir ihn und gleichzeitig die spätmittelalterliche Theologie besser, mit welcher die Fömmigkeit verbunden ist. Wir müssen diese Frömmigkeit und ihre dogmatische Basis etwas präzisieren. Das Sündenbewußtsein mußte zum Vertrauen auf Christus führen und den Verdienstwert der eigenen Werke vollkommen ausschließen. Diese Leugnung der Verdienstlichkeit menschlicher Werke richtete sich direkt gegen eine mächtige theologische Schule, die sich nach Wilhelm von Ockham benannte (der an den spätmittelalterlichen Universitäten großen Anhang hatte), die aber nicht bei allen Anhängern und Schülern Ockhams in gleicher Weise und in gleichem Grade Gehör fand. Viele, die in der Philosophie Ockhams erkenntnistheoretische Ansichten bejahten, folgten ihm nicht in seinen Auffassungen vom Wert der menschlichen Werke, der hier zur Diskussion stand. Im allgemeinen waren seine Anhänger der Ansicht, daß jeder, der sein Möglichstes tut, zur ursprünglichen Gerechtigkeit gelangen und himmlischen Lohn erreichen könne. Man kann – so meinten sie – die ursprüngliche Gnade (Urstandsgnade) im echten Sinn des Wortes verdienen. Ockham und seine Anhänger lehrten außerdem Gottes absolute Souveränität, so daß er die himmlische Belohnung auch denen verweigern könnte, die ihr Bestes getan haben, und sie anderseits dem schenken könnte, von dem man das nicht behaupten könnte. Das Erlangen oder Nichterlangen des himmlischen Lohnes für die menschlichen Werke hinge demnach nicht nur von der Anstrengung des Menschen ab, sondern auch von der Bereitschaft Gottes, das gute Werk als solches anzunehmen oder nicht. Thomas von Aquin und andere haben diesen Fragenkreis mit den notwendigen Differenzierungen dargestellt. Aber es gab auch andere, die aus Reaktion gegen Ockham in der Anerkennung einer gewissen Verdienstlichkeit menschli-

cher Leistung eine Erneuerung des von der Kirche verurteilten Pelagianismus sahen. Einer dieser Protestler war der Utrechter Priester Johannes Pupper van Goch, der um 1473 als Rektor eines Schwesternklosters in Mecheln sein Hauptwerk schrieb. Leider wurde das Manuskript erst in den Reformationsjahren gefunden und herausgegeben. Johannes Pupper nannte Thomas von Aquin einen Pelagianer, und es ist für manchen protestantischen Theologen bis heute schwierig, von ihm und seinen Anhängern das Gegenteil zu glauben. Der Einfluß solcher Theologen ging so weit, daß wir bei Luther diese Theorien wiederfinden: Die Gerechtigkeit kommt von Christus, und zwar allein durch den Glauben. Zu dieser Übergehung der menschlichen Werke paßte die absolute Souveränität Gottes, die bei einigen spätmittelalterlichen Theologen zur Annahme der strengen Prädestination geführt hat. Selbstverständlich hatten solche Theorien auch Einfluß auf die Frömmigkeit, sowohl vor wie nach der Reformation. Die Leugnung jeden Verdienstwertes der menschlichen Werke konnte zur Erschlaffung des sittlichen Lebens führen, sowohl in den Klöstern wie in der Welt. Und die Erschlaffung trat denn auch wirklich ein. Anderseits konnte die entgegengesetzte Auffassung zu Selbstüberschätzung und Stolz auf die eigenen Frömmigkeitsleistungen sowie zu übertriebener Hochschätzung der Regeltreue (Observantismus) führen.

Für das Klosterleben des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts war der Observantismus charakteristisch. Er war die Reaktion auf eine fast allgemeine Nachlässigkeit in der Befolgung der Klosterregel und der Klostergewohnheiten. Den Observantismus als Ideal findet man vor allem bei den vier Bettelorden: den Franziskanern, Dominikanern, Karmeliten und Augustiner-Eremiten; aber auch bei manchen Oberen der alten Orden: Benediktinern, Zisterziensern, Prämonstratensern, Augustiner-Chorherren und deren weiblichen Zweigen. Unter den Augustiner-Chorherren sahen die Windesheimer mit ihren hundert Klöstern (die über ein Gebiet verbreitet waren, das sich etwa mit dem der Bundesrepublik Deutschland und der heutigen Niederlande deckt) in der Förderung und Anwendung der Observanz einen ihrer eigentlichen Existenzgründe. Auch in Italien, Frankreich und Spanien traten solche Erscheinungen auf. In Italien hat diese Bewegung sogar begonnen. Sie wurde u. a. sichtbar in der Bildung von Kongregationen innerhalb der Orden oder innerhalb einer Provinz oder mehrerer Provinzen. Man war davon überzeugt, daß der Strenge des Klosterlebens eine eigene Leitung nützlich wäre, die diese Ideale begriff. Nur in ziemlich kleinem Kreise konnte eine solche Leitung über den geistlichen Fortschritt die rechte Aufsicht führen und rechtzeitig die notwendigen Maßregeln treffen. Es war ein löbliches Bemühen: Die Vorsteher wollten die Regeln und Absichten ihrer Stifter ganz ernst nehmen und mit der persönlichen Armut und dem gemeinsamen Leben Ernst machen. Aber bemerkenswert ist, mit welch drastischen Mitteln manche ihr Ideal zu verwirklichen suchten: mit Hilfe des weltlichen Arms, durch bewaffneten Überfall auf Klöster, durch Vertreibung eines Teils der Klosterinsassen aus den Klöstern, mit oder ohne Jahrgeld für die Widerspenstigen, durch Schwarzmalerei bei Darstellung der bisherigen Zustände, ja manchmal durch Fälschung der Berichte. Es war in der Tat ein harter Kampf, in dem anscheinend der Zweck die Mittel heiligte. Sogar Luther hat noch zu dieser Richtung seines Ordens gehört. Als ein Vertreter dieser Observantengruppe in Rom ihre Sache verteidigen mußte, durfte er als Begleiter mitreisen. Die zentrale Autorität der Kirche bemühte sich in dieser Zeit, die beiden Gruppierungen zusammenzuhalten bzw. zusammenzubringen. Tatsächlich waren sie zu Beginn des 16. Jahrhunderts schon etwas näher aufeinander zugewachsen, weil auch die liberaleren Gruppen zu einer sorgfältigeren Beobachtung der Regel gekommen waren. Bei den Franziskanern sind dann aber die Vereinigungsversuche im Jahre 1515 endgültig gescheitert; bei den Dominikanern wurde die Einheit im selben Jahr jedoch hergestellt; bei den Augustinern blieb es vorläufig bei einer getrennten Leitung. Luther selbst wurde nach seiner Romreise mit dem Vikarstitel an die Spitze einer Gruppe von Klöstern der strengeren Observanz gestellt. Er hat dieses Amt mit Ernst übernommen und ausgeübt, aber schon bald (1515) zeigte sich, daß er diesem Ideal innerlich entwachsen war. Einige seiner Äußerungen verraten sogar Widerwillen gegen den Obervantismus. Bei der Exegese der Paulusbriefe setzte er den Kampf des Paulus gegen die Berufung auf das jüdische Gesetz mit der allzu formalen Anwendung der klösterlichen Regeln, Konstitutionen und Traditionen gleich.

War diese legalistische Mentalität in der Tat nicht die der Christen am Vorabend der Reformation? Sahen sie die Frömmigkeit nicht gerade im Beobachten von Geboten, so daß sie sich der

Menge ihrer Gebete und guten Werke rühmten, um damit Schätze im Himmel zu sammeln? Sicherlich, sie verrichteten ihre guten Werke in der löblichen Absicht, Gott zu ehren und dem Nächsten zu helfen – aber war das ihre einzige Absicht? Spielten dabei nicht ebenso egoistische Motive mit?

Wie dem auch sei – eine der bezeichnendsten Eigentümlichkeiten der Frömmigkeit kurz vor der Reformation war Überladenheit und Mangel an Innerlichkeit. Das lateinische Stundengebet wurde nicht nur in den Klosterkirchen und großen Kapitelskirchen, sondern auch in den Pfarrkirchen und sogar in kleinen Kapellen gesungen. An diesem *officium divinum* waren viele Personen beteiligt. Gab es nicht genügend Priester, übernahmen Laien ihre Aufgabe, vor allem in den kleineren Kirchen an den großen Festtagen. Die Feierlichkeiten dauerten lange. Zu den offiziellen Stundengebeten kamen oft Prozessionen, Vigilfeiern und Gedenkgottesdienste hinzu. Des Stiftens von Vikarien und Präbenden sowie der Ausschüttung von Benefizien für die Verrichtung bestimmter Gebete war kein Ende. Und immer wieder fanden sich Kandidaten, die auf eine solche Vikarie aus waren, sich zu Priestern weihen ließen und dann ein bequemes, wenn auch meistens nicht gerade üppiges Leben führten. Die Betriebsamkeit in den Kirchen war groß, aber die Innerlichkeit gering. Das «Singen» oder Rezitieren des unverstandenen lateinischen Textes stillte nicht den Hunger nach Frömmigkeit. Man suchte sie deshalb in privaten Gebeten und Frömmigkeits«übungen», vor allem in Wallfahrten. Als Wallfahrtsorte boten sich nicht nur die großen bekannten Gnadenorte an, sondern auch zahlreiche andere, wo sich Gräber hilfreicher Heiliger befanden, Sakramentenmirakel oder Erscheinungen stattgefunden haben sollten oder wo sogenannte wundertätige Bilder viele Gläubige anzogen. Hier konnten sie ihre persönliche Frömmigkeit befriedigen. Lange und endlos wiederholte Gebete wechselten mit Liedern und Musik; die Feierlichkeiten gingen fast unbemerkt in Volksfeste über. Die Wallfahrt war für gewöhnlich mit Beicht und Kommunion verbunden. Die Sakramente empfing man übrigens nicht oft, auch in den Klöstern nicht. Nur an den sogenannten vier «Kommuniontagen» war es in der Kirche besonders lebendig.

Man liebte das Stiften von Klöstern und Beginenhäusern, Krankenhäusern und Altenteilen, Waisenhäusern und Aussätzigenheimen. Die Städte waren reich an solchen Einrichtungen. Vor Beginn der Reformation gab es anscheinend auch nie zu wenig Novizen. Zum Teil kamen diese aber nicht aus besonderer Liebe für den Ordensstand, ja manche wurden sogar gegen ihren Willen ins Kloster gesteckt. Viele Klöster, vor allem die der älteren Orden, waren Versorgungsinstitute besonders für Mädchen aus kinderreichen Familien zumal des Adels. Trotzdem gab es im 15. Jahrhundert den unverkennbaren Wunsch nach einer strengeren Regel, besonders unter den zahlreichen Tertiaren, die zunächst nach bindenden Gelübden und später nach einem Klausurleben im Kloster nach Art der Kartäuser verlangten.

Ungeachtet all des Guten, das getan wurde, ungeachtet der vielen Frömmigkeitsformen fühlten sich die Gläubigen nicht befriedigt; es herrschte ein Verlangen nach Reform, nach «Erneuerung an Haupt und Gliedern», wie die Losung damals formuliert wurde. In welcher Richtung sollte man diese Erneuerung suchen, und welche geistigen Kräfte konnten Besserung bringen? Unter derartigen Umständen traten radikale neben gemäßigten Forderungen auf. Die «Devotio moderna», die am Ende des 14. Jahrhunderts in Deventer entstand und durch einige Gruppen überzeugter Männer und Frauen propagiert wurde, strebte ausdrücklich nach Vertiefung, nach der sogenannten Innerlichkeit. Ihre Mitglieder suchten diese nicht so sehr durch Abschaffung der mündlichen Gebete und Tagzeitengebete zu erreichen, sondern indem sie sich in allen stillen Augenblicken, die der Tag bescherte, in sich selber kehrten und ein Thema aus Christi Leben und Leiden oder eines der vier Letzten Dinge des Menschen überdachten, darüber meditierten – eine Tätigkeit, die sie mit dem bezeichnenden Wort *ruminare* (Wiederkäuen) bezeichneten. Einige ihrer Mitglieder pflegten die hohe Mystik, für die Johannes Ruusbroec und mehrere deutsche Mystiker beispielgebend waren. Die Windesheimer gingen in Richtung eines Klosterlebens der strengen Observanz, in der Ferne gefolgt von den Brüdern vom gemeinsamen Leben, die auch Memorien- und Vigilgottesdienste nicht verschmähten. Auch anderwärts befanden sich Kreise von Menschen mit gleichen Idealen, z. B. in Prag vor der Verurteilung des Johannes Hus oder in Frankreich unter Einfluß des Jean Gerson. Erst später traten die Utraquisten mit ihren radikalen Forderungen auf (Besitzlosigkeit des Klerus, keine Macht dem Klerus, Bestrafung der Todsünden durch die weltliche Obrigkeit).

Mit Erasmus traten viele für einen einfachen Gottesdienst ein. Er selber hatte für Zeremonien kein gutes Wort. Wiederholt äußerte er seinen Widerwillen dagegen. In einem Kommentar auf Psalm 14 schrieb er: Zum Heiligtum erhält man keinen Zutritt durch Zeremonien und päpstliche Bullen,[1] wohl aber durch gereinigten Glaubensgeist und tätige Nächstenliebe.[2] Wir haben einen kostspieligen und ehrfurchtgebietenden Kultus und Ritus. Manche vertrauen vielleicht darauf, ohne auf die Reinheit zu achten. Manche schmükken die Kirchen unter hohen Kosten, stiften Altäre, bauen Klöster, aber geben dem Nächsten nicht das, wozu sie verpflichtet sind.[3] Manche Menschen meinen, den Gipfel der Frömmigkeit (*pietas*) erreicht zu haben, wenn sie durch Stiftung für einen bestimmten Ort und einen bestimmten Tag eine Messe oder eine Andacht zu Ehren Unserer Lieben Frau ermöglichen.[4] Aber was rede ich da? Will ich den äußeren Kult vernachlässigen? Keineswegs! Aber ich will ihn vom Aberglauben befreien, will die Frömmigkeit wiederherstellen; ich will die übertriebenen Besorgnisse beseitigen, damit wir wieder zu Maß und Pietas kommen.[5] Man soll die formellen Vorschriften über Fasten und Messehören nicht befolgen, ohne dadurch besser zu werden.[6]

Viele, vor allem die Humanisten, erhoben gegen die Art, wie Theologie und Philosophie zu Ende des Mittelalters an den Universitäten betrieben wurden, schwere Einwände. Sie meinten, man werde davon nicht nur nicht besser, sondern auch nicht weiser. Die Anhänger des «Neuen Weges» erkannten Gott die absolute Macht zu. Diese These führte zu fruchtlosen und unsinnigen Spekulationen. Sie wollten damit sagen, daß Gott außerhalb der bestehenden Ordnung alles schaffen könne, was man sich nur denken kann und in sich keinen Widerspruch enthält. Es war ihnen denkbar, daß in einer anderen Weltordnung andere Sittengesetze gelten könnten als in der bestehenden. So stellte man allerlei wertlose Probleme und disputierte und argumentierte darüber endlos, wozu viele an sich schon geneigt waren. Dadurch löste sich die Theologie mehr und mehr von der Bibel und von der Tradition, die aus den Werken der Kirchenväter abgeleitet werden müßte. All das brachte die Theologie in Mißkredit. Erasmus und seine Freunde forderten eine frommere und biblischere Theologie. Sie meinten außerdem, die Heilige Schrift solle mehr philologisch studiert werden. Darum hielten sie für die Theologie die Kenntnis des Latein, des Griechischen und des Hebräischen für unentbehrlich, und die Verbesserung der gebräuchlichen Texte erklärten sie als vordringlichste Aufgabe der humanistischen Theologen.

All das waren noch ziemlich gemäßigte Forderungen; die Reformatoren gingen weiter. Luther verwarf z. B. in der bereits erwähnten Reformationsschrift des Jahres 1520 den Unterschied von geistlicher und weltlicher Gewalt in der Kirche, von Geistlichen und Laien. Er verwarf das ausschließliche Recht der Kirche auf Erklärung der Bibel wie auch das ausschließliche Recht des Papstes, Konzilien zusammenzurufen. Er verwarf die hl. Messe und die Sakramente bis auf drei (Taufe, Beicht und Eucharistie). Er bestritt die Vollmacht des Papstes und der Bischöfe, den Gläubigen etwas aufzuerlegen. Und bald verwarf er auch (1522) die Ordensgelübde und den Priesterzölibat sowie die *missa privata*, die die Augustiner in Wittenberg schon einige Zeit vorher abgeschafft hatten. All diese Änderungen wurden in allen protestantischen Gegenden eingeführt. Um die Parteien einander näherzubringen, drängten manche Persönlichkeiten und Instanzen darauf, wenigstens die Kommunion unter beiden Gestalten und die Priesterehe zuzugestehen.

Man könnte das Bestreben nach Reform und Erneuerung vielleicht zurückführen auf den Wunsch nach einem persönlicheren Kontakt mit Christus durch das Evangelium, nach einer innerlicheren, auf Christi Vorschriften basierenden Frömmigkeit, nach einer einfachen biblischen Dogmatik und einer Beschränkung der kirchlichen Macht. Vielleicht konnten sich viele Anhänger der Reformation und sicherlich viele Vorkämpfer der sogenannten Gegenreformation vorläufig mit diesem sehr einfachen Kernprogramm begnügen, um dabei das überlieferte Kulturgut aufrechtzuerhalten. Tatsächlich wurde aber viel mehr geändert. Die Reformatoren haben mehr beiseite geschoben, als oben aufgezählt wurde: Sie haben auf eine ihnen eigene Dogmatik Wert gelegt, die im Zeichen «des Glaubens allein» steht, im Zeichen der «sola scriptura» und der Heilssicherheit. Die Kalvinisten haben den Gottesdienst – mit Ausnahme des Wortdienstes – größtenteils abgeschafft. Sie haben die Kirchen «gesäubert» und die strenge Prädestinationslehre angenommen. Sie haben vieles Anstößige entfernt oder eingeschränkt, z. B. die Verehrung der Bilder und Reliquien sowie die Unzahl von Wallfahrtsorten.

Es dauerte noch ziemlich lange, bis die katholische Kirche genügend geistige Kraft entwickelte, die wünschenswerten Änderungen in geziemender Breite durchzuführen. Erst unter Papst Paul III. (1534–1539) konnten die ersten deutlichen Zeichen einer Erneuerung festgestellt werden, als im Jahre 1538 eine Kardinalskommission eingesetzt wurde; sie sollte für Reformen in der Kirche Vorschläge machen. Der Papst berief in diese Kommission Männer, die zu solchen Reformen bereit und fähig waren. Das Konzil von Trient konnte erst im Jahre 1546 eröffnet werden. Die alte deutsche bischöfliche Hierarchie, theologisch ungebildet und außerdem ganz mit der Regierung ihrer Fürstentümer befaßt, war für solche Erneuerungen weder erzogen noch ausgebildet. Hier und da wurden Bischöfe von weltlichen Fürsten, vor allem in Bayern, angespornt, sich wenigstens durch Visitationen über die Lage zu informieren.

In Frankreich blieben die Bischöfe zunächst noch zu viel Höflinge. In Italien zeigten einige Mitglieder der Hierarchie Interesse und Opfergeist. Einer der ersten war Giberti, Bischof von Verona.

Die Maßregeln, die zur Verbesserung der Ausbildung des niederen Weltklerus in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf Provinzialsynoden und Diözesansynoden besprochen oder in Angriff genommen wurden, brachten keinen Wandel, bevor nicht das Dekret des Konzils von Trient über die Gründung eigener Ausbildungsanstalten für den Klerus angewendet wurde, was erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts geschah. Ein großer Teil der Priester hielt sich nicht an den Zölibat, aber viele verlangten nach einem frommeren Leben. In einem verbesserten Klima entstanden in Italien neue Kongregationen und Orden. Ihre Mitglieder waren engagierte Kleriker, die ihre Tätigkeit und Frömmigkeit den neuen Forderungen anpaßten, wie die Theatiner, Barnabiten (Paulaner), Somasker, die italienischen Oratorianer und vor allem die Jesuiten. Auch die Klosterfrauen stellten sich nach und nach mehr der Gesellschaft zur Verfügung; man denke an die Ursulinen. Das Konzil von Trient brachte schließlich nicht nur wichtige dogmatische Entscheidungen, sondern auch Maßregeln zur Reform der Seelsorge und des Lebens von Klerus und Volk. Es erwies sich dabei jedoch als schwierig, in einer Welt, die ganz auf Privilegien aufgebaut war, die Vorrechte bestimmter Gruppen (z. B. der Kanoniker) abzuschaffen. Die konservative Reaktion war hier und da äußerst stark. In einigen südlichen Ländern lebte leider auch der mittelalterliche Inquisitionsgeist wieder auf.

All das weist darauf hin, daß die Kirche sich immer wieder besinnen und den Idealen Christi anpassen muß, die in einer bestimmten Zeit mehr in den Vordergrund treten.

[1] Des. Erasmi Opera omnia (Lugdunum Batavorum 1705) V 301 B.
[2] aaO. V 301 B
[3] aaO. 309 C
[4] aaO. 309 D
[5] aaO. 309 E
[6] aaO. 309 F

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

REINERUS POST

Geboren am 18. Mai 1894 in Kloosterburen (Niederlande), 1919 zum Priester geweiht, 1959 apostolischer Protonotar. Er studierte am Seminar in Rijsenburg und an der Universität Utrecht und doktorierte 1928 in Geschichte. Er ist Emeritus der Universität Nimwegen, wo er 1937–1962 Kirchengeschichte und Mediaevistik lehrte. Er veröffentlichte mehrere Werke über mittelalterliche Kirchengeschichte der Niederlande und ist Chefredakteur des Archief voor de geschiedenis van de katholieke Kerk in Nederland.

Henri Bernard-Maître

Die Frage der chinesischen und malabarischen Riten

Erst in den allerletzten öffentlichen Sitzungen der vierten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden nach langen Debatten die Erklärungen über die nichtchristlichen Religionen und die Missionstätigkeit der Kirche angenommen: am 28. Oktober 1965 «Nostra aetate» über die Kirche und die nichtchristlichen Religionen (2.221 placet, 88 non placet, 3 ungültige Stimmen), am 7. Dezember 1965 (am Vorabend des Abschlusses) «Ad Gentes» über die Missionstätigkeit der Kirche (2.394 placet, 5 non placet). Sie wurden promulgiert im Rahmen der Pastoralkonstitution des letzten Konzilstages über die Kirche in der Welt von heute «Gaudium et Spes» (2.309 placet, 75 non placet, 7 ungültige Stimmen). Man kann sicher sein, daß die trotz allem noch relativ zahlreichen «non placet»-Stimmen unvergleichlich höher gelegen hätten, wenn diese Texte gleich zu Beginn des Konzils vorgelegt worden wären. Die Bischöfe waren nämlich in der Mehrzahl Erben des Denkens eines Bossuet zum Beispiel, der an die Möglichkeit der Rettung aller Menschen glaubte, aber nur als *einzelne*.[1]

Wie Prof. Schillebeeckx[2] in bezug auf die nichtchristlichen Religionen bemerkte: «In ihrer Gesamtheit ist diese Erklärung, was ihren Gehalt und ihre Ausrichtung angeht, wirklich eine offizielle Neuerwerbung der Kirche...», achtet die Kirche die «religiöse Erfahrung», die den nichtchristlichen Religionen zugrunde liegt... Diese Erklärung ist der Ausgangspunkt für eine neue Haltung gegenüber den Anhängern dieser Religionen und vor allem für einen aufrichtigen, aber klugen Dialog mit ihnen.

Die historische Konfrontation der Kirche mit den anderen Religionen, zu unserer Zeit noch wirksamer geworden durch die Situation einer sich zusammenschließenden Welt, wirft so klarer als je zuvor die Frage des Dialogs auf, und, für jede Religion, der Besinnung auf ihr eigenes Sein. Im Bewußtsein ihrer Einmaligkeit kann sich die Kirche auf Erden im wesentlichen nur missionarisch sehen, selbst in bezug auf die Menschen einer anderen Religion.

Hierzu muß bemerkt werden, daß das Konzil, wenn es von der Kirche Christi spricht, den rein hierarchischen Standpunkt verläßt und in erster Linie an das Gottesvolk denkt, das unter ihrer Führung auf dem Weg ist. Wieder einmal sind hier die Akzente anders gesetzt: Die Hierarchie selbst hat innerhalb der Kirche auf ihr Monopol der Ekklesialität verzichtet und hat es in erster Linie dem Gottesvolk zugesprochen, dem gegenüber sie eine Funktion der Diakonie oder des Dienstes ausübt.[3] Es kann hier nicht die Rede davon sein, im einzelnen darzutun, wie in der Geschichte, seit den ersten Tagen des Christentums, dieser implizit zum Apostolat an der Welt gehörende Begriff die Tätigkeit der Glaubensboten geleitet hat, sondern lediglich darum, die Hauptepisoden des chinesischen und malabarischen Ritenstreites zu skizzieren, um zu sehen, wie er nach und nach, von der Renaissance an, Form annimmt.

1. Die Epoche der großen spanischen und portugiesischen Entdeckungen

Zu unserer Zeit, in der die Kommunikationen mit dem ganzen Erdball beinahe augenblicklich erfolgen, fällt es uns schwer, die Umwälzung zu verstehen, welche die durch die «großen Entdeckungen» hervorgerufene Erschütterung im europäischen Denken bewirkte.

Der mittelalterliche Mensch hatte in einer kleinen, sehr engen Welt gelebt; sie war von allen Seiten abgeschlossen und gegen Einflüsse von außen gesichert. Zweifellos kannte er kleine Gruppen von Juden als Repräsentanten des Alten Testaments, diese aber waren auf hermetisch abgeschlossene Ghettos beschränkt. Der Islam, der sich zwischen

den Fernen Osten und das Mittelmeerbecken schob, hatte dieses Gefühl der Abgeschlossenheit noch verstärkt. Einigen Reisenden, wie Marco Polo, war es zweifellos gelungen, die Schranke auf dem Landweg zu überwinden und auf dem Seeweg zurückzukommen. Ihre erstaunlichen Enthüllungen über Kitai und Zipangu hatten sich nach und nach in eine Art Legende verwandelt, an der sich die Phantasie nährte. Christoph Columbus ließ sich dennoch von ihnen fesseln: er entdeckte so Amerika für die Kastilier. Den Portugiesen auf der Suche nach den Gewürzen der Molukken gelang es schließlich, den afrikanischen Kontinent zu umschiffen: in Kalikut stießen sie auf die Handelslinie, das Monopol der Mohammedaner, und verfolgten sie von Etappe zu Etappe zurück, sie legten an in Malakka (1511), in Kanton (1514) und viel später (gegen 1543) in Japan. Die Spanier, denen mehrere Jahrzehnte lang Amerika den Blick versperrte, überwanden schließlich mit Magelan (1521) diese Blendung: im Pazifischen Ozean brachte sie die erste Weltumseglung in direkten Kontakt mit ihren portugiesischen Rivalen. Nach endlosen Diskussionen der Kosmographen untereinander, die ebenfalls nicht in der Lage waren, die Längengrade zu bestimmen, einigte man sich auf eine ungemein verschwommene Abgrenzungslinie des Einflusses (sie lag östlich von Japan und westlich von Malakka, also ein strittiges Gebiet von zwanzig bis dreißig Grad).

Vom kirchlichen Standpunkt aus schlug sich diese Verteilung nieder in der Schaffung zweier relativ nahe beieinander liegender Bistümer im «großen Archipel von China» (das man noch nicht mit Kitai gleichsetzte), dem Bistum von Macao für die Portugiesen (1576) und dem von Manila für die Spanier (1581). Die Auswirkungen dieser Teilung auf das christliche Apostolat sind beträchtlich. Bis zu jenem Zeitpunkt hatte es dem Durchschnittseuropäer noch keine Mühe gemacht, seine gewohnte Umgebung zu durchreisen. Er hatte das Gefühl, unter dem Auge Gottes zu atmen, der, ganz nahe bei ihm, über seinem Haupt, ihn im Auge behielt, mit ihm sprach, ihm durch seine Engel und Priester das offenbarte, was er wissen mußte, und ihn in Bräuchen festhielt, die vom Himmel geschickt waren. Mit einem so sicheren Garanten, einem so begrenzten Erfahrungsfeld, war er kaum Überraschungen, Schwankungen, Zweifeln ausgesetzt. Schritt für Schritt jedoch fielen die Schranken, die diese Welt umschlossen, und der Horizont trat mehr und mehr zurück, bis er sich in einer erschreckenden Ferne verlor. Er entdeckte Prinzipien des Handelns, die in formellem Gegensatz zu seinen Prinzipien standen, Sitten, die radikal verschieden waren von seinen Bräuchen, religiöse Überzeugungen, die seinem Glauben entgegenstanden. Das beste Beispiel dieser Verwirrung bietet uns Michel de Montaigne in seinen Essais. Er stellt darin methodisch Überlegungen an, um sein Leben in Funktion der Erkenntnisse einzurichten, die von allen Seiten hereinbrechen. Er liest mit Begierde. Sein Wissensdurst ist unersättlich. Als er schließlich das erfolgreiche Werk entdeckt, in dem der spanische Augustiner Gonzales de Mendoza von den ersten missionarischen Expeditionen berichtet, die von den Philippinen zum benachbarten Kontinent gehen sollen, da stellt er unverzüglich die chinesische Zivilisation an die Spitze einer Pyramide, bei der die Kulturen der übrigen kürzlich entdeckten Völker stufenartig angeordnet sind.

In diesem unersättlichen Wissensdrang waren Montaigne andere Europäer vorausgegangen, unter anderen der große Humanist Erasmus: der Brief an Paul Volz, der im Jahr 1518 die Neuauflage seines *Enchiridion militis christiani* begleitet, predigt eine friedliche Rückeroberung der Welt an Stelle des traditionellen Kreuzzuges gegen die Mohammedaner. Er sieht eine Christenheit, gebildet aus konzentrischen Kreisen und in verschiedenem Grade durchdrungen vom Einfluß Christi, dem unwandelbaren Mittelpunkt, dem näherzukommen jeder versuchen soll: «Maneat Christus velut scopus.» In einem seiner letzten Bücher, dem *Ecclesiastes* (1535), spricht er von den neuen zur Christianisierung bereiten Massen von Ungläubigen, die nach Evangelisatoren verlangten.

Der Fall des Franziskaners Zumaragga, des ersten Bischofs von Mexiko, soll uns warnen vor willkürlichen Vereinfachungen und Klassifizierungen. Während viele seiner Mitbrüder sich in eschatologischen und chiliastischen Spekulationen ergehen, läßt er christliche Lehren drucken, die er mit Auszügen aus der *Paraklesis* von Erasmus krönt. Die radikale Nähe zum Evangelium des christlichen Humanismus führt bei ihm dazu, daß er das Enchiridion des Erasmus heranzieht zum Kampf gegen die Laster der mexikanischen Kolonialgesellschaft; er läßt eine neue *Doctrina* drucken, eine einfache Nachahmung der *Summa* des Doktors Constantino Ponce de la Fuente, Kanonikus aus Sevilla, der von der spanischen Inquisition wegen Erasmismus verurteilt werden wird. Ein anderer

genialer Franziskaner, Bernhard de Sahagun, ist der erste, der sein Leben dem eingehenden und einfühlenden Studium der Kultur der Azteken widmet; seine Schriften werden beschlagnahmt, und erst im 18. und 19. Jahrhundert wird ihnen Gerechtigkeit widerfahren. Später wird auch der Jesuit José von Acosta in Peru eine Art Wertmaßstab der Kulturen aufstellen, an unterster Stelle die «Wilden», in der Mitte die Azteken und Inkas und ganz oben die Chinesen und die Völker des Fernen Ostens, die, wie die Japaner, von der Kultur Chinas profitierten.

Inzwischen nämlich hatten sich die Portugiesen Indiens und Indonesiens, nachdem sie von ihren kleinen Kolonien aus Vorpostenstaffeln längs der Meere aufgestellt hatten, an die ersten Miglieder der Gesellschaft Jesu gewandt, um im südlichen Hindustan die Tausende von Fischern aus der Kaste der Parawaren, die ein Generalvikar der Diözese von Goa getauft hatte, im Glauben zu festigen. Man sandte einen neugebackenen Absolventen der Pariser Universität, den heiligen Franz-Xaver, dorthin. Dieser richtet sich bei jener wenig angesehenen Kaste zuallererst nach den einfachen Methoden der Evangelisation. Das offensichtlich Abergläubische einiger Sitten, obwohl von den Anhängern der Portugiesen verächtlich abgetan, scheint ihn nicht zu rühren. Als er später (15. August 1549) auf japanischem Boden landet, steht er einer Kultur und einer Religion gegenüber, die vollkommen verschieden sind vom Evangelium, das er brachte. Erste entmutigende Erfahrungen zeigen ihm, wie vielschichtig die «Frage der Termini» ist, das heißt die Wahl der japanischen Worte, mit denen die christliche Botschaft übermittelt werden soll. Als er ein wenig später nach Indien zurückgekehrt war, um dort seinen Missionierungsversuch in China vorzubereiten, hielt er es für angebracht, sich mit dem Werk von Constantino zu rüsten, dessen sich Zumarrago auf der anderen Seite des Pazifischen Ozeans bediente, stellte aber noch nicht die Frage des religiösen Wertes von Buddhismus und Shintoismus.

2. Im Fernen Osten und in Indien bis zu den päpstlichen Konstitutionen (1552–1693)

Franz-Xaver gehört in die Zeit vor dem Tridentinum (1545–1563). Haupterbe seines Geistes in Indien und im Fernen Osten ist P. Alexander Valignano, zwischen 1573 und 1606 Visitator (das heißt Generalsuperior der Gesellschaft Jesu in diesen Gebieten). Auf den Spuren des heiligen Franz-Xaver fördert er zuerst das Wachstum der christlichen Gruppen in Indien, Malakka und Indonesien, wobei er ganz besonderen Wert auf die Kenntnis der Sprache und der lokalen Bräuche legt, und entwickelt die Missionen im feudalistischen Japan. Er entwickelt dort Beziehungen zu den Lokalherrschern und die Heranbildung von einheimischen Helfern gemäß den Anweisungen des Konzils. Die Botschaft der vier kleinen japanischen «Prinzen» beim Heiligen Stuhl wird in Europa aufs höchste gefeiert (1582–1590). Trotz der Niederlassung der Portugiesen nahe bei Kanton, dem Absteigequartier Macaos, bleibt China vollkommen abgeschlossen. Valignano entdeckt, daß die Mißachtung von seiten der chinesischen Mandarine darauf beruht, daß sich bis dahin die Missionare mit einer kurzen Einführung in die Ortsdialekte begnügten, und setzt den Sizilianer Michael Ruggieri auf das Studium der Schriftsprache an, oft auch Mandarinsprache genannt, weil sie Gerichtssprache und Sprache der Gebildeten war. Dem japanischen Brauch entsprechend akzeptiert es Ruggieri, sich durch die Tracht den buddhistischen Bonzen des Großen Fahrzeuges anzupassen, sein Nachfolger jedoch, Matthäus Ricci, verwirft, von Valignano gebilligt, jede Bindung mit den Landesreligionen und stellt sich nur als einen europäischen Gelehrten vor, der das reine Gesetz bringt. Mit Unterstützung einiger Neugetaufter, unter anderen Paul Siu Koang-ki, erreicht er die Hauptstadt Peking und stirbt dort (1610), wobei er die «Tür für seine Nachfolger offen läßt». Er hatte die von den Konfuzianern geübten Sitten sehr genau studiert und war davon überzeugt, daß sie «richtig verstanden», im großen und ganzen beibehalten werden könnten, weil sie «sicher von jeder Götzendienerei frei und vielleicht nicht abergläubisch seien».

P. Nicolas Longobardo, der ihm als Superior innerhalb der Chinamission nachfolgt, behält diese Lösung bei, allerdings mit Ausnahme eines wesentlichen Punktes, des Punktes der zu verwendenden Termini. Im Gegensatz zur landläufigen Auslegung der Kommentatoren der Klassiker hatte Ricci den Materialismus von Tschu-hi abgelehnt und Argumente zugunsten des Spiritualismus der alten Chinesen beigebracht. Junge Missionare aus Japan, die im Jahre 1614 von ihrem Land nach Macao ausgewiesen worden waren, beeindruckte der Kult, den man nach dem Vorbild Buddhas und der übrigen Shinto-Götter dem Konfuzius dar-

brachte. Sie sprachen sich gegen das Vokabular von Ricci aus. Unter den Jesuiten, die teils für, teils gegen die «Termini» waren, kam es zu einer lebhaften Diskussion. Eine Schrift von P. Longobardo, die im Gegensatz stand zum Standpunkt Riccis, mußte schließlich verbrannt werden; ein handgeschriebenes, unvollständiges Exemplar jedoch blieb erhalten: später wird es in Europa gedruckt, wo es eine höfliche Diskussion zwischen Malebranche und Leibniz nährt. Inwischen hatte die kühne Initiative Riccis in China einen Nachahmer in Indien hervorgebracht, einen anderen Italiener, Robert von Nobili. Seit der Gründung Goas (1511) und der übrigen portugiesischen Stützpunkte hatte man sich unaufhörlich die Frage vorgelegt, ob die Kaste ihrem Wesen nach religiös oder einfach «sozial» sei. Insgesamt hatten die verschiedenen Kirchensynoden beschlossen, daß die Kastenpraktiken, angeführt von den Brahmanen, die man «Priestern» gleichsetzte, ihren Grund im Aberglauben hatten. Die «portugalisierten» Christen nahmen eine ganz entgegengesetzte Lebensweise an. P. Robert von Nobili, der in Madura (1606) residierte, kam es in den Sinn, jede Solidarität mit den unteren Klassen wie den Parawaren abzulehnen sowie mit den Patres, die sich mit ihnen befaßten. Er fühlte sich stark ermutigt durch das, was er vom Verhalten des P. Ricci in China gehört hatte, vorausgesetzt, daß es ihm gelänge, die rein soziale und nicht religiöse Natur der Sitten gewisser Kasten aufzuzeigen. Die «Entsagenden», Sannyasi genannt, gehörten wie die Kschatriya zu den obersten Klassen und durften die Brahmanen berühren. Er stellte sich als europäischer «Sannyasi» vor. Deshalb durfte er wegen der Sitten seiner Mitbrüder (Essen von Fleisch, Trinken von Wein, ...) und wegen ihrem Umgang (mit den Unberührbaren, den Parias) nicht mehr mit ihnen zusammenkommen. Es gelang ihm so, in die Hinduschriften eingeweiht zu werden. Er erweckte Neugierde und Interesse. Er bekehrte Nayakkaren (die Kaste des Lokalherrschers) und sogar Brahmanen zum Christentum. Von katholischer Seite warf man ihm vor, dem Aberglauben zu opfern und der wahren Religion untreu zu werden: er antwortete, die Kaste stelle nur eine Extremform der im Abendland wohlbekannten Rang- und Standesunterschiede dar. Die Kaste sei infolgedessen nur eine soziale und keine religiöse Angelegenheit. Er habe sich also diesen Gebräuchen gegenüber nicht strenger zu zeigen als die ersten Apostel Christi. Seine Rolle bestehe nicht darin, die Sitten zu ändern, sondern die Seelen für die Offenbarung offen zu machen. Durch eine Bulle (vom 31. Januar 1623) gab ihm Papst Gregor XV. schließlich recht, zwar nicht im großen und ganzen, aber was die Einzelheiten gewisser Sitten anging. Interessant ist, festzustellen, wie der heilige Robert Bellarmin, der Kirchenlehrer, dem in Rom zuerst Gerüchte einen sehr ungünstigen Eindruck vermittelt hatten, dieses ungünstige Urteil zugunsten eines Tutiorismus[4] umwandeln konnte. Auf Grund dieses Tutiorismus konnte Bellarmin den Kommentaren von P. Matthäus Ricci, die im Jahr 1616 nach Rom gekommen und von P. Nikolaus Trigault ins Lateinische übersetzt wurden, seine Zustimmung geben. Letzterer erhielt übrigens eine (nie in die Praxis umgesetzte) Ermächtigung zugunsten der chinesischen Liturgie[5]. Mit Geschenken und Büchern beladen kehrte er schließlich nach China zurück, dort wurde er in den Ritenstreit hineingezogen. In Ermangelung einer zentralisierenden Behörde, die erst im Jahr 1622 mit der Kongregation De Propaganda Fide gegründet wurde, wandten sich die Missionsjesuiten wegen der Lösung ihrer Gewissensfragen an die Professoren des Römischen Kollegiums. Die Situation änderte sich im Jahre 1631. Im Schutze der dynastischen Wirren bei der Eroberung Chinas durch die Mandschus (1644) ging die Wachsamkeit der Polizei an den Küsten zurück. Die Missionare, die bis dahin obligatorisch über Macao oder Kanton kommen mußten, konnten nun neue Wege einschlagen. Zwei Ordensleuten von den Philippinen, dem Franziskaner Antonio von Sancta Maria und dem Dominikaner Ange Cocchi gelang es von Formosa aus, Fuß zu fassen in der am Meer gelegenen Provinz Fukien, die sehr bemerkenswert ist durch den Traditionalismus der Zeremonien zu Ehren des Konfuzius, des Schutzpatrons der Gebildeten, und zu Ehren der Toten der Familie. Was sie bei den von Jesuiten herangebildeten Christen sahen, stürzte sie in Verwirrung. Von den in einem Vorort von Manila recht zahlreich vertretenen Chinesen her waren sie es gewohnt, daß diese sich allen Vorschriften der bürgerlichen und religiösen Obrigkeiten beugten (Verbot, den ersten Tag des Mondjahres zu feiern, Verbot, lange Haare zu tragen usw. ...), kurz «Verspanisierung» (wie «Verportugalisierung» in Goa). Als sie anfingen, die chinesischen Buchstaben zu lernen, trafen sie auf den, mit dem die Opfer versinnbildet wurden, die man Konfuzius und den Verstorbenen darbrachte. Die Jesuiten hatten sich dieses Buchstabens bedient,

um auch das Meßopfer damit zu bezeichnen. Sehr beeindruckt von dieser Entdeckung sowie von einigen anderen liturgischen Anpassungen, wandten sie sich an die Behörden von Macao. Diese waren von den Vorgängen im Innern Chinas wenig unterrichtet, und der Militäraufstand machte es ihnen unmöglich, Auskünfte einzuholen. Die von ihnen alarmierten Bischöfe der Philippinen richteten ihrerseits eine Reihe von Fragen an Macao. Die Antwort, die ihnen schließlich von Manoel Dias, dem alten Provinzial der Jesuiten, zuteil wurde, stellte sie nicht zufrieden. Sie beschlossen, die Angelegenheit in Rom vorzubringen, und der Dominikaner Juan Moralez wurde beauftragt, mit der Propagandakongregation und dem Heiligen Offizium zu verhandeln. All diese Schritte wurden sehr korrekt durchgeführt. Als den Jesuiten in China die Verurteilung ihres Verhaltens mitgeteilt wurde (12. September 1645), wandten sie dagegen ein, daß sie diese Riten in der Praxis niemals anders als mit den Korrektiven erlaubt hätten, die ihnen die christliche Orthodoxie zu gebieten schien. P. Martini, den sie beauftragt hatten, diesen Standpunkt in Rom geltend zu machen, erhielt eine zweite Antwort von den Römischen Kongregationen (23. Mai 1656). Zu dieser Zeit wurde die Instruktion der Propagandakongregation an die ersten apostolischen Vikare (1659) vorbereitet, welche im Jahre 1919 unter Benedikt XV. die Grundcharta der Missionen werden sollte: «Nichts verbieten, sondern in allem sensim sine sensu vorgehen, es sei denn, dies stünde in offensichtlichem Gegensatz zum Glauben oder den Sitten.» Von nun an gab es also zwei römische Antworten, die sich scheinbar widersprachen. Als man dies der Kongregation des Heiligen Offiziums mitteilte, antwortete sie, daß beide zugleich gültig seien, der unterschiedlichen Darstellung der Tatsachen gemäß, die jeder der beiden zugrunde lag (13. November 1669). Die Chinamissionare spalteten sich in zwei Lager und beriefen sich auf die Probabilität: Im allgemeinen begnügten sich die Jesuiten damit, für sich die Wohltat einer günstigen Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen (später behaupteten sogar einige von ihnen, die man Figuristen nennt, man könne in den chinesischen Klassikern die Entsprechung des Alten und selbst des Neuen Testamentes finden). Die von P. Longobardo in der Frage der Termini aufgezeigten Schwierigkeiten tauchten erneut und schwerwiegender bei der Ritendiskussion auf: Nach eingehendem Textstudium verbot Monsignore Maigrot, der Nachfolger des ersten apostolischen Vikars, Mgr. Pallu, diese Gebräuche in einem berühmten Hirtenbrief (26. März 1693) Er konnte für sich die Auslegung, welche die Kommentatoren bestimmten Texten der Klassiker gegeben hatten, in Anspruch nehmen. Fast zur gleichen Zeit ereignete sich in Indien, im Königreich Tandschure bei Madurei, etwas Tragisches, das auch die Kontroversen in Rom nährte. Der portugiesische Jesuit Johann von Britto wurde auf grausame Weise umgebracht. Ein Seligsprechungsprozeß wurde beinahe stehenden Fußes eingeleitet, sollte aber auf ähnliche Probleme stoßen wie jene, die seinerzeit beinahe Robert von Nobili entwaffnet hatten. Ohne Zweifel lebte kein Sannyasi-Missionar mehr, wie Nobili einer war. Britto jedoch gehörte zur Klasse der sogenannten Pandaram-Missionare, ebenfalls «Sannyasis» oder «Entsagende» und in der Kaste der Schudras akkreditiert. Zwischen dieser und den Unberührbaren (oder Parias) war die rituelle Trennung vollständig; sie schufen so auf einer anderen Ebene erneut die Schwierigkeiten, die seinerzeit Nobili zu verspüren bekommen hatte. Wenigstens zu Beginn war Rom geneigt, die Anpassung an die sozialen Sitten dieser oberen Klassen gutzuheißen, mit Ausnahme des Aberglaubens und der Götzendienerei, aber es war besonders empfindlich für die Diskriminierung, welche die Christen untereinander bis ins Allerheiligste hinein trieben. Vor allem in Pondicherri, wo zwei christliche Gemeinschaften in verschiedenen religiösen Strukturen nebeneinander existierten, spitzte sich das Problem zu. So verspürte man in den Römischen Kongregationen die Notwendigkeit einer klaren Stellungnahme für die chinesischen und zugleich für die malabarischen Riten.

3. Die von Rom im 18. Jahrhundert ergangenen Verurteilungen

Die Gesamtheit der von Rom in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ergangenen Verurteilungen ist dadurch gekennzeichnet, daß nicht nur der Aberglaube, sondern auch der Anschein von Aberglauben unbarmherzig verboten wurde. In Paris intervenierte im Jahr 1700 auf Anregung von Bossuet die Sorbonne gegen die *Nouveaux Mémoires concernant les Chinois* von P. Louis Le Comte (1696); allerdings dürfte dies auf die in Rom begonnenen Diskussionen keinen direkten Einfluß gehabt haben, außer in den Fällen, in denen die Korrespondenten von Monsignore Maigrot die Überprüfung

seines Hirtenbriefes verlangt hatten. Das Verbot der chinesischen Riten war abgefaßt, aber nicht promulgiert, als Papst Klemens XI. beschloß, eine Botschaft zum Mandschu-Kaiser K'ang-shi zu entsenden: An diesen letzteren waren die Patres von Peking herangetreten, um auf recht zweideutige Weise den bürgerlichen und politischen Charakter der diskutierten Fälle zu dekretieren. Die Gegner der Jesuiten warfen ihnen vor, das Problem, das ausschließlich vor ein religiöses Tribunal gehörte, vor ein bürgerliches Gericht gebracht zu haben. Einer der Jesuiten übrigens, P. von Visdelou, der sich besser als alle anderen im Studium der Klassiker auskannte, verwarf diesen Schritt. Kardinal Tournon machte sich nach dem Fernen Osten auf, ohne den Weg über Portugal zu nehmen. Während seines Aufenthaltes in Pondicherri sprach er die Verurteilung der malabarischen Riten aus (23. Juni 1704). In Kanton ließ er sich von Visdelou sein ungünstiges Urteil über die chinesischen Riten bestätigen, und nach dem Fehlschlag seiner Botschaft beim Kaiser K'ang-hsi veröffentlichte er das Verbot dieser Riten (Nanking, 7. Februar 1707). Tournon ernannte den von seinen Mitbrüdern angefochtenen Visdelou zum Bischof, dieser schlug sein Quartier in Pondicherri auf; dort wurde er, auch für die malabarischen Riten, der getreue Korrespondent der Propaganda-Kongregation.

Dennoch wurde die Lage der Chinamission zusehends schlimmer. Als Vergeltungsmaßnahme forderte Kaiser K'ang-hsi von allen Missionaren ein günstiges Zeugnis für Ricci. Zwei der überzeugtesten Gegner der chinesischen Riten, Monsignore von Leonissa, ein italienischer Franziskaner, und Monsignore Maigrot, der Verfasser eben des Hirtenbriefes von 1693, überzeugten sich, daß die von Papst Klemens XI. in Rom (25. September 1710, 19. März 1715) promulgierten Maßnahmen einiger Abschwächung bedurften, wenn man die Zerstörung der Chinamission vermeiden wollte. Sie regten privat acht Vergünstigungen an. Ein zweiter päpstlicher Gesandter wurde zu K'ang-hsi entsandte, Kardinal Mezzabarba; der portugiesische Souverän von Lissabon erklärte sich mit seiner Entsendung einverstanden. Mezzabarba hatte nicht mehr Erfolg als Tournon in Peking. Am 4. November 1721 gewährte er die von Leonissa und Maigrot vorgeschlagenen Vergünstigungen, aber schon kurze Zeit darnach entdeckte man, daß diese Toleranz praktisch die ersten Verurteilungen entkräftete. Die Prüfung der chinesischen Frage wurde unter der Leitung der römischen Päpste mit einem unerhörten Aufwand an Vorsichtsmaßnahmen wiederaufgenommen. Gleichzeitig wurde in Rom auf Wunsch des portugiesischen Königs der Seligsprechungsprozeß von P. Johannes von Britto eingeleitet. Im Verlauf des Prozesses bei der Ritenkongregation erinnerte der «Anwalt des Teufels» (und Visdelou) an die Verurteilung der malabarischen Riten. Kardinal Lambertini, damals Beisitzer beim Heiligen Offizium und wenig später Papst unter dem Namen Benedikt XIV., ließ diesen Einwand streichen. Die Sache mußte zu einem Ende kommen. Benedikt XIV., bekannt für seine Beherrschung des kanonischen Rechts, verwandte seine ganze Kraft darauf. Dies ging nicht ohne Mühe ab. In seiner äußerst vertraulichen Korrespondenz mit Kardinal von Tencin können wir Woche für Woche die Entwicklung seiner Gedanken verfolgen. Schließlich schloß er sich dem früher allgemein vom heiligen Robert Bellarmin gepredigten Standpunkt an: «In bezug auf das erste Gebot Gottes ist der Tutiorismus allein annehmbar.» Er erneuerte also die schon gegen die chinesischen (11. Juli 1742) und malabarischen Riten (12. September 1744) ergangenen Verurteilungen und verschärfte sie durch einen von jedem Missionar in dreifacher Ausfertigung schriftlich niederzulegenden Eid, auf dessen Übertretung die Strafe der Rückberufung nach Europa stand. Unter anderem war es verboten, ohne die ausdrückliche Genehmigung der Propaganda-Kongregation irgendwelche Schriften über die Frage zu veröffentlichen.

Es schien also, als ob jeder Anpassung an die einheimischen Riten Tür und Tor verschlossen wäre, aber ein Zwischenfall sollte zeigen, daß der römische Standpunkt tatsächlich nuancierter war. Der Kapuziner Norbert, der in Pondicherri nach dem Tode von Monsignore von Visdelou (11. November 1737) eine aufsehenerregende Grabrede hielt, hatte die Kühnheit, sich jener päpstlichen Verurteilungen zu bedienen, um das grundlegend Böse der Riten zu verkünden. Er stellte damit den Seligsprechungsprozeß von P. Johannes von Britto erneut in Frage. Papst Benedikt XIV. nahm es auf sich, ihn durch das Heilige Offizium verurteilen zu lassen, und nach einer äußerst stürmischen Sitzung faßte er selbst den Text ab, mit dem die Memoiren Norberts auf den Index gesetzt wurden (1. April 1745). Dabei ließ er durchblicken, daß eine Laizierung dieser Riten möglich wäre. Für gewöhnlich hielt man sich in der Folge aber an

die beiden Konstitutionen von Benedikt XIV. Bei jedem direkten oder indirekten Vorgehen, mit dem ihre Duldung erreicht werden sollte (zum Beispiel als in Vietnam Kaiser Gia-Long Monsignore Pigneau von Béhaine durch ein Dekret zufriedenstellen wollte, in dem die traditionellen Riten der Totenverehrung als rein bürgerlich erklärt wurden), antwortete Rom: «Die Dinge sind nicht schlecht, weil sie verboten sind, sondern sie sind untersagt, weil sie schlecht sind.»[6] Viele Kirchengeschichtler (wie Rohrbacher, P. Brucker) sahen sich zur Ordnung gerufen, als sie einen andren Standpunkt einnahmen. Einzig und allein Pastor dürfte bei seiner Papstgeschichte einen Freibrief besessen haben, aber laut P. Brucker hat auch er, ebenso wie Brucker, «sicher» an die Stelle von «wahrscheinlich nicht abergläubisch» gesetzt, mit dem sich die «gemäßigten Parteigänger der chinesischen Riten» zufriedengegeben hatten.

Das zeitgenössische Beispiel des haitischen Waudu, der unter dem Deckmantel orthodoxer Praxis seine von seinen afrikanischen Vorfahren stammenden religiösen Überzeugungen beibehielt, müßte als Beweis dafür genügen, daß die Gefahr der Entartung keineswegs illusorisch war; die Verurteilung der Schriften von P. Norbert zeigte, daß die verbotenen Riten keineswegs verboten wurden, weil sie eigentlich und an sich schlecht waren, sondern nur, weil sie es der öffentlichen Meinung nach waren. Sollte sich diese auf Grund der Umstände ändern, dann verliefe die Abgrenzungslinie zwischen dem Religiösen und dem Nicht-Religiösen anders, wie dies im Jahr 1920 Monsignore Batiffol und Lous Bréhier bei der christlichen Antike und in bezug auf die shintoistischen Riten dartaten: Die wiederholten Erklärungen der japanischen Behörden zeigten, daß man zwischen zwei Shintoismen zu unterscheiden habe, einem rein staatlichen und einem religiösen. Der erstere war annehmbar.

In China hinderten die politischen Wirren die Verzeichnung so kategorischer offizieller Erklärungen, aber der von der führenden Klasse eingenommene Standpunkt war klar genug, daß man sich danach richten konnte. Im Jahr 1919 hatte Benedikt XV. die Instruktion von 1659 über die nationalen Bräuche in Erinnerung gebracht: «sensim sine sensu, sie nur verurteilen, wenn sie offenkundig im Gegensatz stehen zum Glauben oder den Sitten». Die päpstlichen Konstitutionen von 1936 und 1939 setzten die Verfügungen von Benedikt XIV. außer Kraft, zuerst für die chinesische Mandschurei, die damals unter japanischer Herrschaft stand, dann für Japan selbst, für China, die Länder des Fernen Ostens (wie Vietnam), und nach und nach für Indien und sogar für die übrigen Missionsländer wie den Kongo. Es mochte den Anschein haben, als ob so der Schlußpunkt hinter diese lange Kontroverse gesetzt worden sei. Das Zweite Vatikanische Konzil hat ihr in seiner vierten Periode eine neue Richtung gegeben.

Zusammenfassung

Man wird bemerkt haben, daß durch die ganze Geschichte der Ausbreitung des Christentums hindurch, angefangen von den großen Entdeckungen, selbst die entschiedensten «Parteigänger» der chinesischen und malabarischen Riten sich um den Nachweis bemühten, daß diese Riten ursprünglich nicht religiös waren oder zumindest, daß sie es jetzt nicht mehr sind. P. Matthäus Ricci erwies sich in China immer als entschlossener Gegner all dessen, was einiges Verhaftetsein mit dem Buddhismus oder Taoismus aufwies; er akzeptierte den Konfuzianismus nur, weil seine gebildeten Vertreter eine Akademie bildeten. Robert von Nobili nahm in Madura zwar für sich in Anspruch, nur ein Sannyasi europäischen Ursprungs zu sein, der in allen Punkten den «Entsagenden» der höchsten Kasten gleichgestellt werden könne. Papst Benedikt XIV., der P. Johann von Britto gegen die wilden Angriffe der Parteigänger des Kapuziners Norbert verteidigte, erhob dabei den Anspruch, den «malabarischen Riten», so wie sie Britto praktizierte, eine gewisse Legitimität zu bewahren. Da gewöhnlich die Nationalreligion innig mit dem ganzen sozialen und politischen Gefüge verwoben war, hieß das, an einer Zerstörung mitzuwirken. Um das Christentum einzupflanzen, mußte man gründlich mit einer Vergangenheit aufräumen, ohne sich um die Zerstörungen zu kümmern, die diese apostolische Taktik mit sich brachte: Kaiser Gia-Long entwickelte dieses Argument meisterlich in seinen freundschaftlichen Unterhaltungen mit Mgr. Pigneau von Béhaine, der darauf nichts zu antworten wußte.[7]

«Das Prinzip der Religionsfreiheit vorausgesetzt, ist das Zweite Vatikanische Konzil der Ansicht, daß die religiöse Dimension grundlegend für den Menschen ist... An der Quelle aller Religionen befindet sich also, gemäß der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen, ein präreflexives, zutiefst religiöses Bewußtsein, für das

die bestehenden Religionen verschiedene, reflexive oder thematisierte Ausdrucksweisen sind; sie sind historischer Ausdruck entsprechend dem unterschiedlichen Geist der Völker... Zum ersten Mal in der Geschichte begibt sich die Kirche offiziell des Religionsmonopols, das sie sich beigelegt hatte, und bewahrt dabei doch die Einheit des Christentums. Hierdurch wird eine neue Haltung gegenüber den nichtchristlichen Religionen geschaffen und gegenüber der Menschheit auf der Suche nach einem tieferen Sinn des Lebens...»[8] Diese grundlegende Lehre hat weitreichende Folgen; sie wurden vom Zweiten Vatikanischen Konzil sorgfältig dargelegt: «Die religiöse Erfahrung, die das Thema aller Religionen ist, erhält ihren authentischen und formalen Inhalt erst in der Offenbarung des Alten Testaments und schließlich in Christus, der die Kirche unter den Völkern gegründet hat, um seinem Heilswerk Dauer zu verleihen. Dies ist im Grunde die zentrale Botschaft des Konzils: das religiöse Phänomen empfängt seine fundamentale, von Gott gewollte Form in der Kirche Christi; das Christentum in seiner kirchlichen Form ist objektiv der vollendete Ausdruck jeder wahren Religion. So hat das Konzil die fundamentalen Anfänge einer pastoralen Annäherung der heutigen Menschheit gesetzt, die im Grunde vielleicht religiös oder sogar christlich bleibt, aber im Begriff ist, sich vom Praktizieren der Religion oder des Christentums zu entfernen.»[9]

In diesem Blickwinkel erscheint jetzt die sehr lange Diskussion um die chinesischen und malabarischen Riten wie eine Etappe bei der Ausarbeitung einer festen Theologie der Ausbreitung der Offenbarung in der Welt. Mit ihren Wiederholungen und Vorbehalten fordert sie uns auf, die frühen Zeiten des Christentums, als sich dieses seinen Weg inmitten der schon seßhaften Religionen der griechisch-römischen Welt bahnte, unter einer neuen Perspektive zu überprüfen.

[1] In bezug auf die Druckschriften ist die Bibliotheca Missionum der Patres Streit und Didinger praktisch erschöpfend mit dem Tage ihrer Veröffentlichung:

Band V (Freiburg i. Br. 1929) 24–1114: Asien 1600–1699; Band VI (Freiburg i. Br. 1931) 1–238: Indien 1700–1799; aaO. 421–548: Indochina; Band VII (Freiburg i. Br. 1931) 24–544: China 1700–1799.

Was dagegen die zahllosen Manuskripte angeht, so beschränkt sie sich darauf, den Gelegenheiten entsprechend die zu vermerken, auf die man gerade gestoßen ist. In Rom selbst haben außer dem Vatikan, der Propagandakongregation und der Nationalbibliothek drei Kardinalsbibliotheken zahlreiche unvollständig registrierte Aktenstücke aufbewahrt: Angelia, Casanatense und Corsini. Hieraus schöpfte der Kapuziner Norbert bei seinen Mémoires historiques, die von Papst Benedikt XIV. auf den Index gesetzt und dennoch oft neu herausgegeben wurden: die darin aufgeführten Dokumente dürften wortgetreu wiedergegeben worden sein, aber sie wurden in tendenziöser Weise ausgewählt. Einige andere bedeutende Dokumente anderer Ausrichtung wurden den Kapiteln der Papstgeschichte von Pastor als Anhang beigegeben.

Dieser letztere schöpft direkt aus der besten Gesamtdarstellung über die Chinesen (Riten), nämlich der von P. K. Brucker im Dictionnaire de Théologie catholique, sie wäre zu überarbeiten an Hand eines Artikels mit gleichem Titel im Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques XII (Paris 1953) 731–741, mit La correspondance Becker-Brucker sur la question des rites chinois (1885 bis 1907): Recherches de science religieuse 54 (1966) 417–425.

Über Malabaren (Riten) von M. Amann: Dictionnaire de théologie catholique IX (Paris 1926) 1704–1745, kann man sich in Ermangelung einer Überarbeitung, wie sie der Fortschritt der Studien über die indischen Kasten erfordert, auf die Kapitel der von Monsignore S. Delacroix, Paris, geleiteten Histoire universelle des Missions catholiques (Paris 1956ff) beziehen.

Zur Beurteilung der Entwicklung Roms vor dem II. Vatikanischen Konzil muß man sich unbedingt mit der Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide (Rom 1939) befassen, heute aber, nach Abschluß der vierten Periode des II. Vatikanums (8. Dezember 1965), ist sie, was ihre Perspektiven angeht, vollständig überholt. Die Gesandtschaft von Kardinal von Tournon hat P. Francis A. Rouleau eine beträchtliche Vorbereitungsarbeit gekostet. Im Archivum Historiae Pontificae (Band V) des Gregorianum wird demnächst an Hand der Verurteilungen der chinesischen (1742) und malabarischen Riten (1744) eine Studie erscheinen über Papst Benedikt XIV. und die ostasiatischen Religionen.

[2] E. Schillebeeckx, L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd-hui selon Vatican II (Le Puy-Paris 1966) 22.

[3] aaO. 46.

[4] Actuarium Bellarminum 641: «Si rei certitudo non possit ad liquidum apparere, debet omnino operans tutiorem partem sequi, et nulla ratione, nullius imperio, nulla temporali utilitate proposita, ad minus tutam partem declinare.»

[5] Wegen des Kampfes um die chinesische Liturgie vgl. F. Bontinck, La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII^e et XVIII^e siècles.

[6] «Non mala quia prohibita, sed prohibita quia mala.»

[7] Vgl. A. Launay, Histoire de la Mission de Cochin-Chine 1658 à 1823. Documents historiques III, 1771–1823 (Paris 1925) 225ff; 12. Juli 1796.

[8] E. Schillebeeckx aaO. 41–43.

[9] aaO. 45.

Übersetzt von Margaret Meixner

HENRI BERNARD-MAÎTRE

Geboren am 21. Oktober 1889 in Châlons-sur-Marne (Frankreich), Jesuit, 1919 zum Priester geweiht. Er studierte an der Industrie- und Handelshochschule in Tientsin (China), am Institut Catholique (Paris) und an der Gregoriana. Lizentiat in Mathematik (1912). Er war Missionar in China und lehrte 1947–1963 am Institut für Ethnologie und Religionssoziologie in Paris und ist korrespondierendes Mitglied der Ecole française d'Extrême-Orient. Er veröffentlichte: Sagesse chinoise et Philosophie chrétienne (1931), Les Humanités d'Extrême-Orient und ist Mitarbeiter an: Monumenta Serica und Monumenta Nipponica.

Georg Schwaiger

Die Aufklärung in katholischer Sicht

Wer sich mit Kirche und Welt der Gegenwart ernsthaft beschäftigt, wird zur Auseinandersetzung mit der «Aufklärung» geführt. Wie immer man diese Aufklärung beurteilen mag, sie ist aus der neuzeitlichen Geschichte nicht wegzudenken. Die moderne Menschheit ist mit ihr unlösbar verbunden. Sie ging von England und den Niederlanden aus und wurzelte philosophisch vor allem in den Systemen von Descartes, Francis Bacon und Baruch Spinoza. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts gewann sie in Frankreich, Deutschland, dann auch in den übrigen Staaten Europas und schließlich in allen Gebieten europäischer Kultur (Neu-England, Ibero-Amerika) ständig an Boden. Das 18. Jahrhundert wurde recht eigentlich zum Jahrhundert der Aufklärung. Für weite Kreise, gerade der gebildeten Schichten, wurde sie bestimmende Weltanschauung und Lebenshaltung. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts war es auch, die für das geistige Antlitz des 19. Jahrhunderts weithin maßgebend wurde, wenn sich auch starke Gegenströmungen erhoben, wie etwa der philosophische Idealismus, die Romantik, die «Restauration» oder auch die verschiedenen Erweckungsbewegungen im evangelischen und katholischen Bereich.

Über die Aufklärung ist im Für und Wider der Meinungen viel Geist und Tinte eingesetzt worden, und heute ist die Auseinandersetzung noch nicht zur Ruhe gekommen. Freilich ist die erbitterte Polemik früherer Zeiten in ruhige, sachliche Erörterung übergegangen. Der Bahnbrecher einer gerechten Würdigung der Aufklärung auf katholischer Seite wurde namentlich, seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts, der Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle (1862–1945). In seiner scharfen literarischen Fehde mit dem Tübinger Professor des Kirchenrechts Johann Baptist Sägmüller, wobei die eine Partei der anderen an Leidenschaft nicht nachstand, wurde klar, daß man zwischen Aufklärung und Aufklärung unterscheiden müsse, daß es nicht angehen kann, eine tief eingreifende, ja grundstürzende Bewegung nur als schlecht hinzustellen. Das Schlagwort Aufklärung, für die einen hoffnungsfreudiger Beginn eines neuen Zeitalters der Freiheit, des Geistes, der Bildung und der Humanität, für die anderen Inbegriff des Abscheus, der zerstörenden Kräfte, wurde jetzt auch im katholischen Bereich deutlicher als ein durchaus komplexes Phänomen der abendländischen Geschichte gesehen. Die tiefere Einsicht, die besseren Argumente standen von Anfang an auf seiten Merkles.[1]

I. DIE AUFKLÄRUNG UND DAS CHRISTENTUM

Das Zeitalter der Aufklärung war bis heute die letzte Epoche, die eine Gesamtrepräsentation des abendländischen Geistes dargestellt hat, auf räumlich weit größerem Gebiet als je eine Epoche zuvor. Die heute sich anbahnende, in der Wissenschaft weithin schon vorhandene «Weltkultur» fußt letztlich auf der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Solch eindrucksvolle Tatsachen muß der Theologe sich vor Augen halten, gerade wenn er sich bewußt ist, daß die Aufklärung eine Krisis für das Christentum als Offenbarungsreligion heraufgeführt hat, wie sie in ähnlicher Bedrohlichkeit wohl nur die falsche Gnosis der frühchristlichen Jahrhunderte dargestellt hatte.

Fast alle Fragen, die unsere Zeit bewegen, wurden bereits im 18. Jahrhundert aufgeworfen. Renaissance, Humanismus und Reformation hatten tief in die Entwicklung Europas eingegriffen, aber doch die bestimmende Geltung der Überlieferung nur gelockert, nicht zerstört. Erst mit dem Einbruch der Aufklärung kam die entscheidende Änderung. Wie grundstürzend der Umbruch auf allen Gebieten gewesen ist, zeigt der Vergleich der Lage um die Mitte des 18. mit der um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Geschichte kennt das Phänomen der Entlastung, wenn Traditionen sich allzusehr angehäuft haben und dann als drückend empfunden werden. Diese Entlastung vollzieht sich meist unter Sturm und Drang. In der abendländischen Neuzeit wollten schon Renaissance und Reformation den Menschen von «Lasten» der Geschichte befreien. Beide griffen dabei auf etwas Ursprüngliches innerhalb der Geschichte zurück: die

Renaissance auf den ideal verklärten Menschen der heidnischen Antike, die Reformation auf den «freien Christenmenschen» des «lauteren Gotteswortes», des reinen, «unverfälschten Evangeliums». Die Aufklärung, der umfassendste und radikalste der neuzeitlichen Entlastungsversuche, griff nun vor alle Geschichte zurück: auf den Menschen als Vernunftwesen. Und es hebt an der «Prozeß der Vernunft gegen die Geschichte», worin Wilhelm Windelband den eigentlichen Sinn der Aufklärung gesehen hat.[2]

1. Was ist Aufklärung?

Was ist aber nun Aufklärung? In einem Aufsatz der Berliner Monatsschrift vom Jahr 1784 (Heft 12) gab Immanuel Kant – Höhepunkt und Überwindung der philosophischen Aufklärung zugleich – die berühmt gewordene Antwort: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt... Sapere aude (Wage zu wissen!) ... das ist also der Wahlspruch der Aufklärung.» Bei dieser Begriffsbestimmung dachte Kant in erster Linie an Religionssachen; denn hier galt die Unmündigkeit als am schädlichsten und entehrendsten für den Menschen als Vernunftwesen. Ein andermal nennt Kant sein Jahrhundert das «Zeitalter der Kritik». Denn Kritik hat nun in einem bisher nie gekannten Maß eingesetzt. Der sich seiner selbst voll bewußt gewordene Mensch setzt den Hebel der Vernunft überall und allerorten an, ohne Kompromiß und ohne Rücksicht auf die Folgen: an die Dinge des diesseitigen Erfahrungswissens, das unter dieser neuen «wissenschaftlichen» Methode einen gewaltigen Aufschwung nimmt, aber auch an die Möglichkeit einer transzendenten Welt und ihrer Erkennbarkeit für den Menschen. Ein jahrtausendaltes Weltbild löste sich beim Vorstoß von Beobachtung und Experiment vor der rechnenden und wägenden Vernunft auf. Die ungeahnten Erfolge steigerten das Selbstbewußtsein, mehr in den Kreisen der jungen bürgerlichen Bildung als bei den eigentlichen Gelehrten, die sich der Grenzen ihrer Erkenntnis wohl bewußt blieben. Man glaubte siegessicher und fortschrittsgläubig, nun bald die letzten Geheimnisse und Rätsel der Natur zu entschleiern und die Welt mit Geist zu beherrschen, nachdem man solange an ihr vorbeigesehen oder sie in die Gebilde kindlicher Phantastik verhüllt habe.

Das philosophische, intellektuelle Zeitalter der Aufklärung war wie kein zweites um die Anwendung und Verwirklichung der gewonnenen Erkenntnisse bemüht. Und hier ist auf dem Gebiet der Staatsverwaltung, der Rechtspflege, des Bildungswesens von den Volksschulen bis zu den Akademien und Universitäten Hervorragendes geleistet worden. Erst mit dem Sieg aufgeklärten Gedankengutes verschwand allmählich die Folter aus dem Prozeßverfahren, verzichtete man bei Hinrichtungen auf die stunden- und tagelangen Quälereien der Delinquenten. Erst jetzt verzichtete man auf die Verbrennung von Hexen und auf Hinrichtung oder gewaltsame Bedrückung von Menschen um ihres andern Glaubens willen. Die Grundrechte des Menschen, wie sie in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 und in der französischen Nationalversammlung 1789 formuliert wurden, wie sie heute die westliche Welt versteht und verteidigt, sind eine Frucht der Aufklärung. Inhaltlich sind diese «Menschenrechte» ein Dokument christlicher Freiheit, letztlich ein großartiges Zeugnis der christlichen Überlieferung des Abendlandes in einer weithin «säkularisierten», revolutionären Welt.

2. Aufklärung und Offenbarung

Die genannte Definition Kants zielte auf die theoretische Aufklärung, deren Wesensmerkmal die völlige Autonomie der menschlichen Vernunft ist. Allein auf die menschliche Vernunft, losgelöst von jeder Offenbarung, hatte eineinhalb Jahrhunderte vor Kant schon Herbert von Cherbury seine Lehre von der «natürlichen Religion» gegründet, ähnlich wie Lord Shaftsbury seine «natürliche Moral». Verhängnisvoll wurde es, daß der etwa gleichzeitig aufkommende neuzeitliche Deismus das Christentum mit dieser «natürlichen Religion» gleichsetzte, die im wesentlichen nur eine gehobene Ethik unter Anerkennung eines «höchsten Wesens» war. Das Christentum wurde dadurch seines unabdingbaren Offenbarungscharakters entkleidet. Gottesverehrung und -anbetung im Kult erschienen als unwichtig und überflüssig, wie überhaupt der ganze Bereich des Kultischen, der Sakramente. Diese Lehren waren von ihren Urhebern meist keineswegs antichristlich gedacht, sie

taten aber doch Christentum und Kirche schweren Abbruch. Sie förderten nämlich die für weite Kreise des 18. und 19. Jahrhunderts bezeichnende Haltung eines bloßen Namenchristentums, das sich im Edel-Menschlichen erschöpfte. An die Stelle einer lebendigen Religion, die den Menschen unmittelbar dem persönlichen Gott gegenüberstellt, traten vielfach Ethik, Kunst und Wissenschaft, oft in Verbindung mit einem verschwommenen pantheistischen Weltgefühl. Doch ist festzuhalten, daß die Aufklärung diese und verwandte Erscheinungen nicht so sehr geschaffen hat, als daß sie Ausdruck einer bereits «säkularisierten» Geistigkeit sind.

3. Aufklärung in Frankreich und England

Die Aufklärung erscheint in den verschiedenen Ländern und hier wieder in den verschiedenen Köpfen unterschiedlich ausgeprägt. Dies macht einheitliche Aussagen außerordentlich schwer, vielfach unmöglich. Man muß dieses ausgeprägt individualistische Zeitalter in Biographien und Monographien erforschen. Aber im Vergleich einzelner Länder zeichnen sich doch deutliche Unterschiede der Entwicklung ab. So bewahrte zum Beispiel die Aufklärung in England und in Deutschland ein im allgemeinen maßvolles Gepräge. Hier ging es, was die Religion anlangt, mehr um die strenge Sonderung von Glauben und Wissen, die im Laufe der Geschichte, man denke nur an den Fall Galilei, immer wieder unheilvoll vermengt worden waren. Der tiefreligiöse Leibniz war es vor allem gewesen, der der deutschen Aufklärung die eigentümlich maßvolle Bahn gewiesen hatte.

Anders verlief die Entwicklung in Frankreich, das sich – vor der Revolution – in politischer und sozialer Hinsicht nicht der britannischen Freiheiten erfreuen konnte. Hier wurde die Aufklärung in steigendem Maße zersetzend, destruktiv, revolutionär. Der Rationalismus, aus lateinischem Geiste stammend, in der Renaissance geboren und von Descartes vollendet, hat in Frankreich die mechanistische Welt- und Lebensbetrachtung am vollkommensten verwirklicht. Der Staat war aus der Vielgestaltigkeit des Lehenswesens zu Einheit und Zentralisation geführt worden. Im Rechtsleben war an die Stelle der Anschaulichkeit und Vielfalt der mittelalterlichen Satzungen die Klarheit und Systematik des römischen Rechtes getreten. In der klassischen Kunst hatte man Symmetrie und Einheitlichkeit zur Herrschaft geführt, in der Literatur die «Regeln» und das alexandrinische Versmaß zur ausschließlichen Geltung gebracht. Mathematik und Mechanik hatten zu Triumphen des Geistes geführt, und in der Philosophie war der unbedingte Zweifel zum Grundsatz erhoben und der Aufbau der Welt aus dem Selbstbewußtsein des denkenden Individuums geführt worden. Eine ähnliche Entwicklung hat, zwar in verschiedener Stufung, das ganze Abendland erlebt, aber sie wurde vom esprit classique der Franzosen besonders ergriffen, und durch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts gelangte sie zur allgemeinen Geltung. Die Entwicklung in Frankreich fiel um so schwerer ins Gewicht, da französischer Geist, französische Sprache und Lebensart in dieser Zeit die gesamte europäische Welt faszinierten.

In England hatte Thomas Hobbes zur Zeit König Karls I. den Staat vernunftgemäß zu erklären versucht: er beruhe auf einem Vertrag zwischen Herrscher und Untertanen. So war er zur Rechtfertigung des «aufgeklärten Absolutismus» gekommen. John Locke zog zur Zeit der «glorreichen» zweiten Revolution, als die Stuarts 1688 vertrieben wurden, aus der Vertragslehre die entgegengesetzte Folgerung: das Recht auf Auflösung des Vertrages, also das Recht auf Revolution. Die Vernunft wurde zur Richterin des Vertrages gesetzt. Locke hat den englischen Staat, wie er nach 1688 geworden war, philosophisch gerechtfertigt. Theorie und Erfahrung haben sich dabei ergänzt. Die Denker Frankreichs sahen Leben und Staat zunächst mit den Augen Lockes an. Aber sie erfaßten das Problem von Vernunft und Geschichte mit zunehmender Schärfe. Die französischen Aufklärer waren Literaten, die ihren Ideen nachhingen ohne die Möglichkeit praktischer Erprobung. In Frankreich kam die Theorie zur Herrschaft über die Erfahrung. So entwickelte Montesquieu am Beispiel der englischen Verfassung die Lehre von der Teilung der Gewalten. Voltaire suchte die Menschen vom «Aberglauben» des «finsteren Mittelalters» zu befreien. Sein Gebet für die Kirche lautete: «Écrasez l'infâme!» Wie Diderot und D'Alembert übergoß er alles mit Spott und Hohn, was bisher dem gläubigen Christen heilig war. Die Physiokraten übertrugen die Gedanken der Aufklärung auf die Betrachtung und Beurteilung der gesamten Wirtschaft. Schließlich zogen die Enzyklopädisten, benannt nach dem großen Lexikon des Wissens, das sie seit 1750 unter dem Titel «Encylopédie ou Dictionnaire rai-

sonné» herausbrachten, auf allen Gebieten die letzte Folgerung: die mechanische Welterklärung führt unter Anwendung auf den Organismus des Menschen zur Leugnung der Seele und zur Leugnung Gottes; die Lehre vom Staatsvertrag führt zur Politik der Volkssouveränität. Gegen diesen Rationalismus hat Rousseau angekämpft. Er wollte Natur, Gefühl, Seele. Sein «Contrat social» brach mit allen überlieferten Formen der Gemeinschaft und forderte die Verwirklichung der volonté générale in den «ursprünglichen» Versammlungen der Gemeinden, durch Verbrüderung aller bisherigen Stände in der Republik und im allgemeinen Weltbürgertum. Der Gegensatz zwischen Vernunft und Geschichte wurde in Frankreich weit schärfer empfunden als in irgendeinem anderen Land. Aus dieser besonderen geschichtlichen Situation, dem Zusammentreffen des französischen «klassischen Geistes» mit den eigentümlichen politischen und sozialen Verhältnissen des Ancien régime, wuchs die Französische Revolution. Sie war eine Revolution gegen die Tradition, und mit ihr begann auch die Tradition der Revolution.[3]

II. DIE AUFKLÄRUNG UND DIE KATHOLISCHEN LÄNDER

Den Hintergrund dafür, daß die französische Aufklärung sich auf weite Strecken als kirchenfeindlich erwies, bildeten die tiefe Unchristlichkeit des Versailler Hofes hinter kirchlichen Fassaden, die grausamen Religionskämpfe, die in der gewaltsamen Unterdrückung der Hugenotten durch Ludwig XIV. noch einmal schrecklich auflebten, dann das barbarische Vorgehen gegen die Jansenisten und alle als Jansenisten Verdächtigten, die haßerfüllten Kämpfe zwischen Jesuiten und Jansenisten. Die Gnadenstreitigkeiten wurden gnadenlos ausgetragen. Das fortwährende Gezänk der Theologen hat viele edle Geister der Kirche entfremdet. In den Jansenistenkämpfen war vielfach die Elite christlichen Geistes in Frankreich ausgeschaltet worden. So fehlte es der Kirche Frankreichs im fortschreitenden 18. Jahrhundert an großen Zeugen und Verteidigern, die den brillanten Spöttern geistes- und glaubensmächtig hätten begegnen können. Die Abneigung gegen die Jesuiten aber, die an den jansenistischen Streitigkeiten leidenschaftlich beteiligt waren, wuchs mit jedem Jahr bis zur Ausweisung und zur erzwungenen päpstlichen Aufhebung des Ordens (1773). Im Jahr 1751 schrieb Papst Benedikt XIV., der die Gefahren der Zeit wohl sah und sich dennoch den Erfordernissen der neuen Epoche nicht verschloß, an den Kardinal Tencin, seinen ungetreuen Freund: die Theologen würden an ärgerniserregende Streitgespräche über allerhand Nichtigkeiten ihre Kraft verschwenden; sie schienen nicht einzusehen, wie gefährlich die Lehren aus England für die katholischen Länder seien.

Mehr noch als in Frankreich ist die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters in den katholischen Ländern Südeuropas bis heute vom harten Schicksal der Gesellschaft Jesu im 18. Jahrhundert überschattet, nicht selten auch verzeichnet. Die staatliche Aufhebung der Gesellschaft Jesu in Frankreich, Spanien, Portugal, im Königreich Neapel-Sizilien, in Parma und schließlich auch im Kirchenstaat vollzog sich häufig in unbillig harter Form, manchmal sogar mit brutaler Grausamkeit. Doch sollte man darüber das positive Reformwerk nicht vergessen, wie es etwa in Spanien unter König Karl III. (1759–1788) oder in Portugal unter dem Minister Pombal durchgeführt worden ist.

Im Heiligen Römischen Reich griff der Einfluß der Aufklärung im 18. Jahrhundert von den protestantischen auf die katholischen Territorien des Südens und Westens über, hinzu kamen direkte Einflüsse aus Frankreich, weil die Schriften der französischen Freidenker in Deutschland eifrig gelesen wurden. Doch zeichnet sich die Aufklärung im katholischen Deutschland erst seit der Mitte des Jahrhunderts stärker ab. Mit Fug und Recht kann man in Deutschland von einer «katholischen Aufklärung» sprechen. Nur ganz wenige Theologen und Kirchenmänner, die noch dazu ziemlich wenig Einfluß besaßen, steigerten sich hier in eine radikale Richtung hinein, die mit der Kirche und ihren Dogmen brach. Die meisten deutschen Bischöfe und viele Theologen aus dem Welt- und Ordensklerus bemühten sich, wie auch weltliche Fürsten, um notwendige Reformen. Sie bemühten sich, die guten Kräfte der Aufklärung in Staat und Kirche zum leiblichen und geistlichen Wohl der Menschen fruchtbar zu machen. Das Wirken dieser Männer nahm nicht immer die nötige Rücksicht auf das religiöse Empfinden des konservativen Volkes; ihr Eifer erwies sich manchmal als unklug und überstürzt. Doch kann an dem tiefen Ernst und der subjektiven Redlichkeit fast aller Vertreter der katholischen Aufklärung in Deutschland kein Zweifel bestehen. Ihr Wirken war auch vielfach von schönen Erfolgen begleitet.

1. Maria Theresia und die Aufklärung

Die Hauptplätze aufgeklärter Reformen wurden im katholischen Deutschland die Habsburger Lande unter der Kaiserin Maria Theresia (1740 bis 1780) und ihrem Sohn Joseph II. (1765–1790, seit 1780 Allein-Regent), die vier großen Erzbistümer des Reiches mit ihren Hochstiften (Mainz, Köln, Trier und Salzburg), die fränkischen Bistümer Würzburg und Bamberg, das Kurfürstentum Bayern, der Hof des Herzogs von Württemberg, dann die Bistümer Passau, Augsburg, Konstanz und Münster in Westfalen. Doch sind Einflüsse der Aufklärung in allen Bistümern und Hochstiften und in den meisten Klöstern festzustellen, besonders in den Prälatenklöstern.

Die großen Theresianischen Reformen in den Habsburger Landen entsprachen einem dringenden Bedürfnis. Sie erwiesen sich im allgemeinen als segensreich für Staat und Kirche. Die kluge, energische Kaiserin war persönlich von der tiefen Frömmigkeit des süddeutschen Barocks geprägt, der Kirche ergeben und dabei den Erfordernissen ihrer Zeit aufgeschlossen. Die Reorganisation der Universitäten (1752) unter der Leitung des hochgebildeten kaiserlichen Leibarztes Gerhard van Swieten, eines jansenistischen Niederländers, später die grundlegende Neuordnung des theologischen Studiums (1774/76) durch den Abt Stephan Rautenstrauch von Braunau bedeuteten eine neue Epoche. Die stärksten Anregungen zu den Reformen waren aus den österreichischen Niederlanden gekommen, und hier wieder von der Universität Löwen. Der gefeierte Kanonist Zeger Bernhard van Espen gewann durch seine Schüler großen Einfluß im Reich, in der Reichskirche, vor allem aber in den Habsburger Landen. Sein System war stark beeinflußt vom Gallikanismus der Kirche Frankreichs, von der Betonung der Eigenständigkeit der Bischofsgewalt gegenüber päpstlichen Ansprüchen, die man als übersteigert empfand. Vor allem aber erkannte van Espen dem Landesherrn, dem Staat, einen sehr weitgehenden Einfluß im kirchlichen Leben zu. Die Staatsrechtslehrer der Aufklärungszeit ließen auch die betonte Kirchenhoheit des Staates dem «ordre naturel de l'état» entspringen. Es geht nicht an, die Theresianischen Reformen vorwiegend negativ zu beurteilen, weil der Einfluß der Jesuiten zurückgedrängt wurde und weil die große Kaiserin ihren Einfluß, den Orden zu erhalten, nicht stärker gegen das Drängen der Bourbonenhöfe geltend gemacht hat.[4] Viele edle, ihrer Kirche treu ergebene Männer, wie etwa Fürstabt Gerbert von Sankt Blasien, haben die notwendige Erneuerung der geistlichen Ausbildung freudig begrüßt. In der neuen Studienordnung wurde der erstarrte scholastische Betrieb zurückgedrängt. Die Quellen der Glaubenslehre, vor allem die Heilige Schrift und die Väter, erhielten das ihnen gebührende Gewicht. Die biblisch-orientalischen Sprachen, die Hilfswissenschaften der Theologie wurden berücksichtigt; Kirchengeschichte, Patrologie und Pastoraltheologie wurden jetzt besondere Fächer in der Ausbildung künftiger Priester.[5] Die Gefahr, daß die Priester immer mehr als Staatsdiener betrachtet würden, zeichnete sich freilich schon frühzeitig ab. Vorbildliches wurde in der Förderung der Volksbildung, gerade auch in der christlichen Unterweisung in Katechese und Predigt, geleistet. Das System des «Josephinismus» wurde bereits unter der Kaiserin Maria Theresia grundgelegt, doch ohne die spätere Überspitzung, so daß auch ernstere Konflikte mit Päpsten und Bischöfen vermieden wurden.

Ein entscheidender Antrieb der kirchlichen Reformerlasse war ein religiöses Anliegen der Kaiserin. Erschreckt über den immer noch starken Kryptoprotestantismus, besonders in den Gebirgsgegenden, ging sie den wahren Ursachen nach. Sie entdeckte diese Ursachen richtig in der mangelhaften religiösen Betreuung der Bevölkerung im Gebirge. Die alten Pfarrsprengel waren zu groß, die Wege viele Monate im Jahr für Priester und Volk fast ungangbar. So suchte das Volk religiöse Befriedigung in Hausandachten, in kleinen Konventikeln, in der Lesung der Heiligen Schrift und der Hauspostillen reformatorischer Prägung. Die Pläne zur Errichtung vieler neuer Pfarreien, um die Seelsorge zu verbessern, wurden schon unter Maria Theresia ausgearbeitet. Zur Finanzierung des kostspieligen Projektes, brauchte man doch viele Kirchen und Pfarrhöfe mit ausreichender Dotation, sollte der überreiche Klosterbesitz herangezogen werden. Aber der Heilige Stuhl zeigte sich solchen Plänen gegenüber reserviert. Den Ausschlag zur Zurückstellung der genannten Absichten, kirchliche Güter zur Verbesserung der Seelsorge umzuschichten, gaben dann die Angriffskriege des Preußenkönigs Friedrich II. Die Kaiserin wollte sich nicht der verleumderischen Propaganda aussetzen, sie ziehe Klostergut ein, um den Krieg zu finanzieren.[6] In der Alleinherrschaft ihres Sohnes erlebte dann der «Jose-

phinismus» seine stürmische Entfaltung, aber auch seine Krisis. Der Kaiser kannte nicht mehr die Rücksichten seiner klugen Mutter. Er ging weithin völlig eigenmächtig vor, etwa wenn er rund 600 Klöster seiner Lande aufhob. Aber Kirchengut hat auch Joseph II. grundsätzlich nicht weggenommen, sondern nur umgeschichtet. Die eigenmächtige Neuerrichtung von Bistümern, von zahlreichen Pfarreien und sonstigen Seelsorgesprengeln verstieß zwar formell gegen das Kirchenrecht, war aber organisatorisch eine gewaltige Leistung und gereichte der Kirche Österreichs zum Segen bis zum heutigen Tag. Die Absicht des persönlich religiösen Kaisers blieb rein, auch wenn er das Unglück hatte, am Ende seines Lebens so viele seiner überstürzten Pläne gescheitert zu sehen.[7]

2. *Aufklärung und Säkularisation*

Den Menschen des aufgeklärten Zeitalters waren die barocken Festgewänder zu schwer und faltenreich geworden. Statt der schier unermeßlichen illusionistischen Weiten verlangten die Menschen jetzt nach überschaubaren Ordnungen, statt gefühlsseligen Überschwanges nach rationaler Klarheit und Nüchternheit, statt himmlisch-irdischen Prunkes nach Hilfe und Nützlichkeit im menschlichen Alltag. Es darf zum Beispiel bei der Würdigung der großen katholischen Barockkultur nicht übersehen werden, daß die Hierarchie in diesem Zeitalter an der breiten sozialen Not der unteren Schichten oft vorbeigelebt hatte, namentlich in Südeuropa und Lateinamerika, wenn es auch nicht an eindringlichen Mahnern gefehlt hatte. Die katholische Aufklärung hingegen trug ausgesprochen soziale, menschenfreundliche Züge. Volksbildung und damit Verbesserung der sozialen Struktur standen dabei im Vordergrund, nicht mehr nur frommes Almosengeben. Auf diesem Hintergrund sind auch die vielen, den Theresianischen Reformen verwandten, mit ihnen zusammenklingenden Reformbemühungen der deutschen Bischöfe dieser Zeit zu würdigen.

Gerade die Aufklärung und die immer wieder auftauchenden Säkularisationsforderungen bewogen die geistlichen Fürsten des Reiches, ihre Territorien zu heben und die Untertanen mit all dem zu beschenken, was die Zeit als Fortschritt empfand. Die Reichskirche zählte in ihrer letzten Epoche, vor ihrem gewaltsamen Untergang, zahlreiche hochgebildete, wahrhaft geistliche Edelleute in den Domkapiteln und auf den Bischofsstühlen. Ihre Absicht spiegelt sich nicht zuletzt in den Hirtenbriefen der Aufklärungszeit. Den Auftakt im Reich bildete der Hirtenbrief des Wiener Fürsterzbischofs Johann Joseph Grafen von Trautson vom Jahr 1752,[8] dem Jahr der Theresianischen Universitätsreform. Der Erzbischof betont zwar ausdrücklich die Angemessenheit von Predigten über die Verehrung von Heiligen und Gnadenbildern. Er beanstandet aber, daß Gläubige in die Kirchen laufen, um möglichst viele Ablässe zu gewinnen, daß sie auf die Verehrung eines Heiligen und dessen Bildes größere Hoffnung setzen als auf die Erlösung in Christus, daß sie weit ängstlicher sind, nur ja die Satzungen einer Bruderschaft nicht zu übertreten, als die Gebote Gottes zu halten. Den Predigern macht der Erzbischof den Vorwurf, daß sie zu wenig von den großen Wahrheiten der Religion sprächen und dafür zuviel von Heiligenverehrung, Wallfahrten, Abläßen und Bruderschaften; man predige von den Heiligen – und schweige vom Allerheiligsten; man preise Gnadenbilder an – und vergesse darüber Christus, die Quelle der Gnaden; man erhebe die Ablässe und Bruderschaften – und setze das Notwendige, die Gebote Gottes und der Kirche, die Lehre von Christus und seinem Verdienst, beiseite.

Diese Leitsätze, die gewiß zu allen Zeiten beherzigenswert sind, kehren in fast allen Hirtenbriefen der Aufklärungszeit in Deutschland wieder. Fast in allen Bistümern des Reiches ergingen ähnliche Sendschreiben der Bischöfe. Besonders berühmt wurde der Hirtenbrief des Fürsterzbischofs von Salzburg, Hieronymus Reichsgrafen von Colloredo, vom Jahr 1782. Colloredo ist ein typischer Kirchenfürst der katholischen Aufklärung. Für sich persönlich schlicht und sparsam, von tadellosem Lebenswandel, begann er mit umfangreichen Sparmaßnahmen in der Landesverwaltung, um die Volksbildung und das allgemeine Wohl seiner Untertanen zu fördern und gleichzeitig höhere Steuerlasten zu vermeiden. Die erhebliche Einschränkung fürstlichen Aufwandes bekam auch der junge Mozart zu spüren. Colloredo sorgte für saubere Rechtsprechung und Verwaltung des Erzstiftes. Er erließ dazu einschneidende Reformmaßnahmen und machte so sein stattliches Territorium zu einem Musterland im Reich. In diesem Rahmen liegen auch die kirchlichen Reformen des tüchtigen, mit Kaiser Joseph II. befreundeten Erzbischofs, wie sie im Hirtenbrief von 1782 klas-

sischen Ausdruck gefunden haben. Colloredo geht einen Schritt weiter als der Wiener Erzbischof Trautson. Er zielt ebenfalls darauf ab, die Mängel in den äußeren religiösen Lebensformen zu beseitigen und ein von allen Nebensächlichkeiten und Äußerlichkeiten gereinigtes Christentum zu schaffen. Gegenüber den Überwucherungen der barocken Heiligenverehrung, besonders der Marienverehrung, betont Colloredo die zentrale Bedeutung der heiligen Messe und der Predigt als der Verkündigung des Wortes Gottes. Mißbräuche im Ablaßwesen werden getadelt. Die allzu vielen Bittgänge, Bruderschaften und Wallfahrten finden wegen der zahlreich aufgetretenen Mißstände, gerade auch wegen der damit oft verbundenen Störung der ordentlichen Pfarrseelsorge, keinen Beifall. Die von den Päpsten Benedikt XIV. und Clemens XIV. verfügte Verminderung der allzu vielen kirchlichen Feiertage erscheint begründet. Besonders die mehrtägigen Wallfahrten haben zu ärgerlichen Mißständen geführt. Der Hirtenbrief tadelt Leute, welche die Zeit «zum Nachteil ihres Hauswesens, ihrer Angehörigen, ihrer Dienstherrschaften und des gemeinen Wesens verschleppen, des Nachts in vermischten Haufen beiderlei Geschlechts entweder auf einer Streu beisammen liegen oder in Winkeln sich verkriechen, darauf den Beichtstuhl mit gewalttätigem Gedränge ehender bestürmen als reumütig suchen», dem Beichtvater Ruhe und Gemütsverfassung rauben, nachher ebenso gewalttätig zur Kommunionbank hin und von ihr zurück sich den Weg bahnen, dann aber sich einen guten Tag antun und den Wirtshäusern zueilen.[9] – Colloredo hat hier seine Reformpläne einheitlich zusammengefaßt und dann der breitesten Öffentlichkeit übergeben. Das Volk sollte von den Priestern und den weltlichen Beamten bei jeder schicklichen Gelegenheit auf den Hirtenbrief hingewiesen werden. Er fand weiteste Verbreitung in Österreich, Bayern und ganz Deutschland. Die Zeitungen druckten ihn überall ab. Selbst ins Französische und Italienische wurde er übersetzt. Gleichzeitig ergingen in Salzburg strenge Erlasse zur Hebung der Seelsorge und zur praktischen Durchführung der ausgesprochenen Reformen. Freilich zeigte sich bald, daß weite Schichten des Volkes und auch der Priesterschaft erheblichen aktiven und passiven Widerstand leisteten, wie anderswo auch. In Salzburg ging der böse Spruch um: «Ohne Gloria und Credo ist der Colloredo.» Der Erfolg der aufgeklärten Hirtenschreiben, die stets auch die Förderung der staatlichen Stellen fanden, blieb im Volk oft recht zweifelhaft.[10]

3. Die katholische Aufklärung

Durch die guten Kräfte der katholischen Aufklärung wurden die Tore wieder weit aufgestoßen zur Heiligen Schrift und zu den Vätern, zu einer lebendigen Liturgie und zu einer Glaubensverkündigung im Geist der Heiligen Schrift. Das seichte Moralisieren weniger einzelner katholischer Theologen und Prediger darf diese entscheidende Tatsache nicht vergessen lassen. Man suchte die Heilige Schrift unter das Volk zu bringen und die liturgischen Handlungen den Leuten zu erschließen. So entstanden bereits im späten 18. Jahrhundert in Frankreich und in Deutschland gute Volksmeßbücher, Übersetzungen und Erläuterungen der liturgischen Texte und Handlungen in der Landessprache. Aus dieser geistigen Haltung stammen die gleichzeitigen Bemühungen um das deutsche Kirchenlied, um ein deutsches Rituale, überhaupt um die stärkere Berücksichtigung der Muttersprache im kirchlichen Raum. Gelegentlich gingen Pfarrer auch von sich aus zur deutschen Meßfeier über. Mit Nachdruck riefen einzelne Bischöfe und Theologen zur religiösen Toleranz auf. Viele edle Männer verwarfen die üble konfessionelle Polemik und bemühten sich nachdrücklich um die Wiedervereinigung der getrennten Christen, wobei freilich gelegentlich die Grenzen des Dogmas verwischt wurden. Religiöse Toleranz, Verzicht auf Zwang in Glaubensdingen, gehört zu den edelsten Früchten der Aufklärung. Sie brachte auch den katholischen Minderheiten unter protestantischer Herrschaft Freiheit der Religionsübung und ermöglichte später die Aufrichtung einer ordentlichen Seelsorge und einer Hierarchie. Auch die Wiedereinführung des Laienkelches wurde nun auf katholischer Seite verschiedentlich gefordert, wie überhaupt die Theologie, gerade an den theologischen Fakultäten der deutschen Universitäten, sich um einen Neubau aus dem Geist der Heiligen Schrift bemühte. Die Dogmatik besann sich wieder auf die Sprache der Bibel. Zu den schönsten Ansätzen gehörte die Überwindung der bloßen Kasuistik in der Moraltheologie, die weithin eher eine mechanische Sündenlehre als eine Tugendlehre geworden war. Einigen Theologen gelang der große Wurf einer christlichen Lebenslehre auf biblischem Fundament. Man sollte nie vergessen, daß es in der Regel hervorragende Bischöfe und Priester waren, die solche Reformen betrieben,

daß es ihnen um die rechte Verkündigung der christlichen Botschaft in ihrer Zeit ging, daß ihre Absicht stets rein blieb, mochte ihr Vorgehen auch manchmal unerleuchtet sein.

Im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Anliegen der katholischen Aufklärung weithin aufgegriffen hat, wird man auch den sogenannten Episkopalisten und Febronianern der Aufklärungszeit Gerechtigkeit widerfahren lassen. Ihr Anliegen, die Betonung der Eigenständigkeit der Bischöfe gegenüber überspitzten papalistischen Ansprüchen, war ein legitimes. Es geht nicht an, sie in Bausch und Bogen als «unkirchlich» zu brandmarken, wie dies die Apologetik des 19. Jahrhunderts getan hat. «Episkopalisten» (mit negativem Vorzeichen) wird man künftig nur noch jene Theologen nennen dürfen, die den päpstlichen Primat abgelehnt haben. Aber dies haben weder die deutschen Erzbischöfe des späten 18. Jahrhunderts noch später Fürstprimas Dalberg und Wessenberg getan.[11]

Erneuerung der Theologie, der Seelsorge, ihre Ausrichtung auf das Evangelium, christozentrische Predigt, liebendes Verstehen der Welt und ihrer Probleme, liturgische Erneuerung, liturgische Seelsorge unter stärkerer Berücksichtigung der Muttersprache, Friede und Vereinigung der getrennten Kirchen – all diese großen Anliegen der katholischen Aufklärung sind auch die großen Anliegen der Gegenwart. Es gehört zu den Tragödien der Kirchengeschichte, daß die hoffnungsvollen Ansätze der katholischen Aufklärung sich zunächst nicht weiter entfalten konnten. Im 19. Jahrhundert begann eine kirchenpolitische Entwicklung zu erstarken, die jede Kritik am restaurierten Kirchenwesen, jeden Vorschlag zeitangepaßter Reformen als verderbliche «Aufklärung», als Streben nach einer «febronianischen Nationalkirche» und damit als mangelnde Orthodoxie und als liberale Gesinnung hinstellte, besonders aber als Verrat am Papsttum verdächtigte. Dalberg und Wessenberg, die großen katholischen Tübinger Theologen des vorigen Jahrhunderts[12] wurden ebenso wie Sailer[13] lange Zeit Opfer solcher Anschuldigungen. Gerade die Gestalt Johann Michael Sailers zeigt, daß aus dem Geist katholischer Aufklärung heraus Männer voll Zuversicht darangingen, die entstandene Krisis in der Kirche und im Glaubensverständnis zu überwinden, fest verwurzelt im alten, unveränderten Glauben, doch zugleich aufgeschlossen und wach für die Aufgabe der Kirche in der neuen Zeit.

[1] S. Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters (Berlin 1909); ders., Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland (Berlin 1910). Die erste, heute noch grundlegende Arbeit ist mit anderen hier einschlägigen Aufsätzen Merkles neu gedruckt in: Sebastian Merkle. Ausgewählte Reden und Aufsätze. Herausgegeben von Th. Freudenberger (Würzburg 1965). – Von der reichen Literatur sei lediglich genannt: W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht (Göttingen 1957); F. Valjavec, Geschichte der abendländischen Aufklärung (Wien-München 1961). Im übrigen muß auf die Schrifttumsverzeichnisse der neuesten Handbücher und Lexika verwiesen werden: A. Fliche, V. Martin, Histoire de l'Eglise, vol. 19: E. Préclin, E. Jarry, Les luttes politiques et doctrinales aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, 2 vol. (Paris 1955–1956); vol. 20: J. Leflon, La crise révolutionnaire, 1789 à 1846 (Paris 1949). W. Anz, M. Greiner, W. Maurer, Aufklärung: Die Religion in Geschichte und Gegenwart I (Tübingen [3]1957) 703–730; A. Schwarz, E. Hegel, L. Scheffczyk, Aufklärung: Lexikon für Theologie und Kirche I (Freiburg i. Br. [2]1957) 1056–1066; F. X. Seppelt, G. Schwaiger, Geschichte der Päpste V: Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung (München [2]1959); K. Bihlmeyer, H. Tüchle, Kirchengeschichte III (Paderborn [17]1961) §§ 191–197; F. Heyer, Die katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum Ersten Vatikanischen Konzil: Die Kirche in ihrer Geschichte, herausgegeben von K. D. Schmidt und E. Wolf, IV N (Göttingen 1963); L. J. Rogier, Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration: Geschichte der Kirche IV, herausgegeben von L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles (Einsiedeln 1966) 3–174, 420–437.

[2] Vgl. G. Söhngen, Die Einheit in der Theologie (München 1952) 288–304.

[3] Vgl. F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. I: Die Grundlagen, Bd. II: Die religiösen Kräfte (Freiburg i. Br. [4]1948, [3]1955).

[4] Die verdienstvolle Quellensammlung von F. Maaß, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich, 5 Bde. (Wien 1951–1961) bedarf dieser Einschränkung.

[5] S. Merkle, Die katholische Beurteilung 10–23.

[6] R. Reinhardt, Zur Kirchenreform in Österreich unter Maria Theresia: Zeitschrift für Kirchengeschichte 77 (1966) 105–119.

[7] J. Wodka, Kirche in Österreich (Wien 1959) 293–312.

[8] Zum Folgenden vgl. F. X. Heimerl, Probleme der kirchlichen Aufklärung als Gegenwartsanliegen: Münchener Theologische Zeitschrift 12 (1961) 39–51.

[9] S. Merkle, Die katholische Beurteilung 93.

[10] G. Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803 bis 1817) (München 1959) 1–37, 368–398.

[11] G. Schwaiger, Carl Theodor von Dalberg: Münchener Theologische Zeitschrift 18 (1967).

[12] J. Geiselmann, Die Katholische Tübinger Schule (Freiburg i. Br. 1964); L. Scheffczyk, Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert = Sammlung Dieterich 300 (Bremen 1965).

[13] Ph. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik (München 1925); H. Schiel, Johann Michael Sailer, 2 Bde. (Regensburg 1948 bis 1952).

GEORG SCHWAIGER

Geboren am 23. Januar 1925 in Hienheim (Deutschland), 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität München, wo er 1950 doktorierte, sich 1955 habilitierte und seit 1962 Professor für Kirchengeschichte ist. Er veröffentlichte: Die Reformation in den nordischen Ländern (1962) und mit F. X. Seppelt: Die Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Gegenwart (1964).

Marie-Joseph Le Guillou

Die Krise von Lamennais

Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts und die Revolution von 1789 hatten der Kirche Frankreichs so harte Schläge versetzt, daß sie deren Folgen durch das ganze neunzehnte Jahrhundert hindurch verspürte. Nach dem Sturm der Revolution war es die Hauptaufgabe aller Seelenhirten, in den Diözesen und Pfarreien die Grundlagen für die religiöse Praxis wiederherzustellen, und sie widmeten sich dieser Aufgabe in selbstloser Hingabe. Aus Heimweh nach einer Zeit, in welcher die katholische Religion Staatsreligion gewesen war, versteiften sie sich jedoch allzu oft darauf, das Gebäude wiederum in den baulichen Zustand zu versetzen, in dem es sich fünfzig Jahre zuvor befunden hatte, und sie diskutierten die gleichen alten Probleme, kämpften gegen die gleichen alten Gegner, wie wenn die Zeit ein halbes Jahrhundert lang stillegestanden wäre. «Man mußte rasch handeln», schreibt ein Historiker dieser Zeit, Msgr. Louis Baunard, der spätere Rektor der Katholischen Universität Lille, «denn die Zeit drängte, und die meisten Priester mußten sich in den Kampf begeben, bevor sie mit den Waffen umzugehen gelernt hatten. Da das Studium verkürzt werden mußte, war es notgedrungen summarisch. Die ganze Philosophie des Klerus bestand in einem lateinischen Handbuch, der ‚Philosophie von Lyon',[1] das sehr rudimentär war; die ganze Theologie in den Bänden von Bailly,[2] einem vom Gallikanismus inspirierten und deswegen später von der Indexkongregation verurteilten Kompendium. Die beiden Einleitungstraktate über die Religion und die Kirche beschränkten sich auf die Widerlegung des Deismus Rousseaus und des Protestantismus Jurieus. Der Jansenismus mit seinem Labyrinth von Spitzfindigkeiten hielt uns ein ganzes Jahr beim Traktat von der Gnade auf. Das Kirchenrecht wurde nicht doziert; die Kirchengeschichte lernte man nur durch die Tischlesung kennen, zu der die Bücher Fleurys, des Paters Longueval, dann die von Baron Henrion und von de Bérault-Bercastel verfaßten Werke dienten. Die Heilige Schrift war ein Nebenfach, das zur Hauptsache von einem Exegeten, dessen Fülle an Wissen seinem Mangel an kritischem Geist gleichkam, vom alten Dom Calmet bestritten und notdürftig dargelegt wurde. Diese ganze Waffenrüstung war abgenutzt, rostig, und ihre Schläge richteten nichts mehr aus.»[3]

1. Die wahren Probleme

Dieses nuancierte Urteil zeigt uns auf, wo die wahren Probleme lagen. Sollte die Aufgabe, die Kirche Frankreichs neu aufzubauen, alle Kräfte dermaßen absorbieren, daß die Verantwortlichen nicht mehr darauf achten könnten, wie es um die Welt ihrer Zeit stehe? Sollte dieser Wiederaufbau in völliger Unkenntnis des großen geistigen Neuaufbruchs geschehen, der sich in Frankreich und Deutschland im achtzehnten und frühen neunzehnten Jahrhundert vollzog? Das war nicht die Meinung von Lamennais, der in seinen «Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le XVIII[e] siècle et sur la situation actuelle» («Erwägungen über den Stand der Kirche in Frankreich während des achtzehnten Jahrhunderts und über ihre gegenwärtige Lage») schon 1808 behauptete, für die katholische Kirche, die «zu keiner Zeit gefährlichere Angriffe zurückzuweisen hatte»,[4] sei es notwendig, zu ihrer Verteidigung qualifizierte Fachleute: tüchtige Exegeten, sachkundige Orientalisten, kurz, einen gebildeten Klerus zu haben. Die Erneuerung der kirchlichen Wissenschaften drängte sich um so gebieterischer auf, als die weltlichen Wissenschaften und die Religionswissenschaften einen großen Aufschwung nahmen: «Gewaltige Arbeiten sind seit dreißig Jahren in Angriff genommen und von den Wissenschaftlern aller Länder mit Eifer fortgesetzt worden. Es ist an der Zeit, daß die katholische Wissenschaft die Ernte, die man für sie bereitet hat, einheimst. Indien, Tibet, China, der ganze Orient enthüllt seine alten Traditionen, die durch ihre wunderbare Übereinstimmung mit den christlichen Überlieferungen neue Stützen bieten für den Glauben, dessen Uni-

versalität und zeitlose Dauer – die beiden großen Merkmale all dessen, was göttlich ist – mit jedem Tag klarer zutage treten. Mit Erfolg gekrönte Forschungen über die ägyptischen Hieroglyphen haben es ermöglicht, die Tierkreiszeichen von Esne und Denera genau zu datieren und so die Einwände, die man daraus gegen die Chronologie des Moses zog, für immer zum Verschwinden zu bringen. Schon schimmert die Hoffnung auf, wenigstens einzelne Geheimnisse der bis jetzt so dunklen Theologie dieses Volkes zu durchdringen und die an den Ufern des Nils verfaßte Geschichte der Pharaonen mit den Berichten der jüdischen Schriftsteller zu vergleichen. Das vergleichende Studium der Sprachen und die Erforschung der Ursprünge der Völker führen von allen Seiten her auf die urtümlichen Geschehnisse hin, die von den heiligen Büchern erzählt werden. Selbst die Naturwissenschaften, insbesondere die Geologie und die Physiologie, legen durch ihre Fortschritte den Verteidigern der Religion fortwährend neue Waffen in die Hände, um die antimosaischen Hypothesen und den Materialismus zu bekämpfen. Doch all das ist noch wenig im Vergleich mit dem Guten, das sich aus der Regeneration der Geisteswissenschaften ergäbe. Die Rechtswissenschaft ist sozusagen neu zu schaffen. Es existieren auf diesem Gebiete nur protestantische und philosophische Theorien, die nicht wenig dazu beigetragen haben, die Wirren, deren Zeugen wir sind, hervorzurufen, und die immer noch zu deren Weiterdauer beitragen. Eine falsche Metaphysik hat nicht weniger Verheerungen angerichtet, indem sie auf verschiedenen Wegen die Geister in den Skeptizismus gestürzt hat. Die Kirche hat somit selbst im rein wissenschaftlichen Bereich eine herrliche Sendung zu erfüllen: ihr kommt es zu, das Chaos zu befruchten und ein zweites Mal Licht und Schatten voneinander zu scheiden.»[5]

Dieses riesige, übermenschliche Programm wurde, wie es scheint, mit großem Erfolg von all denen in Angriff genommen, die in der Kongregation vom hl. Petrus die Equipen von Malestroit und von La Chênaie stellten, an erster Stelle von Féli, der trotz schwankender Gesundheit schon 1828 «Englisch, Italienisch, Hebräisch, die Philosophie und die Theologie» lehrte.[6]

2. Die Lehrtätigkeit

Diese künftigen «Missionäre» von Lamennais sollten sich in den verschiedenen Wissensbereichen spezialisieren (und daß aus ihren Reihen nicht nur mehrere Bischöfe, sondern auch einzelne Sanskritforscher und Kenner des Arabischen und des Persischen hervorgegangen sind, ist von hoher Bedeutung) und sich der Lehrtätigkeit in den Seminarien und Kollegien, der Predigt und der Volksmission widmen. Um zu verstehen, wie neuartig ihre Ausbildung war, müßte man den Bericht lesen können, worin ein ehemaliger Schüler von Lamennais, Charles Sainte-Foi (anderer Name für Eloi Jourdain), den Tageslauf in Lamennais' Seminar geschildert hat. «Der Morgen war ausschließlich für die Theologie und die Philosophie reserviert, jeder Nachmittag aber für das Studium der Literatur und der Sprachen bestimmt.» Das Lesen der Zeitungen war nicht nur nicht untersagt, sondern empfohlen. Jeder sollte der Zeitungslektüre «dreiviertel Stunden täglich widmen und wie bei der anderen Lektüre Notizen machen und Auszüge anfertigen».[7]

Man fühlt hier den weiten und mächtigen Atem wehen, den Lamennais in das Studium, auch in das Studium der Theologie hinein bringen wollte. «Geben wir es ungescheut zu: die an und für sich so schöne, so reizvolle, so weite Theolgie ist heute, so wie man sie in den meisten Seminarien lehrt, nur eine degenerierte Schmalspurscholastik, deren Trockenheit die Schüler anwidert und die ihnen keine Idee vom Ganzen der Religion gibt noch von ihren wunderbaren Beziehungen zu all dem, was den Menschen erregt, zu all dem, was Gegenstand seines Denkens sein kann. Ganz anders hat sie der hl. Thomas verstanden, er, der in seinen unsterblichen Werken sie zum Zentrum alles Wissens seiner Zeit gemacht hat. Übernehmt von ihm diese vortreffliche Methode, die zusammenordnet und verallgemeinert, und fügt die tiefen Einsichten, die hohen Gedanken, die Wärme, das Leben hinzu, welche die alten Väter charakterisieren, dann wird dieser belastende Überdruß, der bei den zum Priestertum bestimmten jungen Menschen die Lust am Studium und selbst das Talent zum Erlöschen bringt, verschwinden.»[8]

In der Welt hat sich alles gewandelt, die Institutionen, die Sitten, die Ideen. Was würde da selbst der mächtigste Eifer nützen, solange man nicht weiß, wessen die Gesellschaft, in der er sich auswirken soll, bedarf? «Es ist nötig, anders zu lernen und mehr zu lernen: anders, um besser zu verstehen; mehr, um hinter denen, die man leiten soll, nicht zurückzubleiben. Nicht durch das, was sie wissen, sind die Feinde des Christentums stark,

sondern durch das, was seine naturgegebenen Verteidiger nicht wissen.»[9]

Die Gesellschaft seiner Zeit und ihre Bedürfnisse zu kennen, eine katholische Wissenschaft grundzulegen, die über alles Rechenschaft geben und so der Einheit aller Menschen in ihren Glaubensüberzeugungen dienen sollte, daran war es Lamennais unablässig gelegen. Das war auch der Sinn der Vorträge, die er 1831 zu Juilly hielt und worin er ein System der katholischen Philosophie erarbeitete. Und darauf richtete sich auch und vor allem die «Predigt» der Zeitung «L'Avenir» mit der berühmten Devise «Gott und die Freiheit». «Wir glauben fest daran, daß die Entfaltung der neuen Ideen eines Tages nicht nur Frankreich, sondern ganz Europa zur katholischen Einheit zurückführen wird, die dann später in sukzessivem Fortschreiten den Rest des Menschengeschlechtes an sich ziehen und so durch den einen Glauben in ein und dieselbe geistliche Gemeinschaft eingliedern wird: Et fiet unum ovile et unus pastor.»[10] Ganz überraschend fügt Lamennais, wie selbstverständlich, hinzu: «Doch wir glauben zugleich, daß heute die Religion völlig vom Staat und der Priester von der Politik getrennt sein muß; daß der Katholizismus, der überall dem Mißtrauen der Völker und allzuoft der Verfolgung durch die Regierungen ausgesetzt ist, immer mehr an Kraft verlöre, wenn er sich nicht beeilte, das Joch einer auf ihm lastenden Protektion abzuschütteln; er kann nur durch die Freiheit zu neuem Leben erstehen.»[11]

Warum forderte Lamennais mit solcher Energie für die katholische Religion die Freiheit? Warum forderte er so ostentativ die Gewissens-, Presse-, Lehr-, Verbandsfreiheit, wodurch er in aller Öffentlichkeit die Zensur der Römischen Kurie auf sich aufmerksam machte, für die diese Freiheiten «unvereinbar mit der Lehre und Praxis der Kirche waren», wie das Pater Rozaven in dem Votum behauptete, das er zugunsten der Verurteilung von Lamennais abgab? Die Gründe sind immer die gleichen: das Verlangen, die Kirche wahrer, evangelischer, zeitnaher zu machen. Dies wird, so dachte Lamennais, nur dann möglich sein, wenn die Priester wie die anderen Bürger den Gesetzen ihres Landes unterworfen bleiben und dabei im geistlichen Bereich ihre völlige Unabhängigkeit gewonnen haben durch eine totale Trennung von Kirche und Staat. Die Forderung nach dieser Trennung mag einzelnen als übertrieben vorkommen, Lamennais aber proklamiert ihre Notwendigkeit, obwohl er sich der Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, vollauf bewußt ist: nur sie wird die Religion von der weltlichen Macht zu befreien vermögen, so daß nicht der Staat über sie die Verwaltung führt wie über die Zölle und Steuern. Nach dieser Trennung wird der Priester nicht mehr aufgrund seiner Besoldung irgendein staatlicher Funktionär sein, den die Regierung, wenn sie will, in die Zange nehmen kann; nach dieser Trennung werden die Bischöfe nicht mehr von der weltlichen Gewalt ernannt werden, sondern von den Katholiken selber, die damit wieder ein legales Mittel erhalten, um mit ihrem Oberhaupt, dem Heiligen Vater, in Verbindung zu stehen.

3. Freiheit und Armut

Ist einmal die Trennung zwischen Kirche und Staat bejaht, so ergeben sich die Freiheiten, die außerdem gefordert werden, die Lehr-, Presse-, Verbandsfreiheit als deren logische Konsequenzen: die Lehrfreiheit, weil sie die Freiheit der Familie ist und ohne sie weder wahre Religionsfreiheit noch Meinungsfreiheit bestände; die Pressefreiheit, weil man auf die Wahrheit und auf ihre zeitlose Kraft vertrauen muß statt sich ängstlich auf die Strenge der Zensur zu verlassen, «die noch nie irgendeinen Irrtum erstickt, oft aber die Obergewalt zugrunde gerichtet hat, indem sie diese in alberne Vertrauensseligkeit und falsche Sicherheit wiegte».[12]

In einer Epoche schließlich, in der nach Lamennais' Überzeugung die Regierungen die öffentliche Meinung beachten sollen, muß «diese öffentliche Meinung außerhalb von ihnen eine Möglichkeit haben, sich zu bilden und sich mit solcher Macht zu äußern, daß sie in keinem Fall geringgeachtet oder verkannt werden kann».[13]

Mag man auch Lamennais vorwerfen, seine Forderungen seien revolutionär, denn sie zielten darauf hin, das Monopol der Universität zu brechen und das zu schaffen, was wir Gewerkschaftsmächte nennen würden, da durch die Streichung der staatlichen Zuschüsse für den Klerus Priester und Bischöfe in eine schreckliche materielle Notlage gerieten, ja an den Bettelstab gebracht würden, so gibt er ganz ruhig zur Antwort: «Macht mir als Pfarrhaus eine Hütte; nehmt einen Stein eurer Felder zum Altar; die Scheune, die eure Ernte birgt, sei euer Tempel! Glaubt ihr nicht, Gott sei lieber unter einem Strohdach mit uns frei als in einem Palaste zusammen mit seinen Kindern ein Sklave? Glaubt ihr, der Priester werde in seiner Hütte we-

der Mutter noch Schwester haben und sein grober Stoff sei weniger unabhängig als Seide?»[14]

Den Beweis dafür, daß das, was zur Zeit der Urkirche möglich war, es auch heute noch ist, erblickt Lamennais im Beispiel Irlands, über das Montalembert am 1., 5. und 18. Januar 1831 drei aufsehenerregende Reportagen veröffentlichte, worin er feststellte, daß in dieser äußerst armen Nation die katholische Religion im Vergleich zu den Mitteln, über die der einzelne Gläubige verfügt, solid dotiert ist. Was von Irland und vom irischen Klerus gilt, kann auch für Frankreich gelten, und wenn es Distrikte gibt, in denen der Glaube fast erloschen ist und somit über fast keine Einnahmequellen verfügt, so geht, behauptet Lamennais, «dieses Erlahmen des Glaubens, wie wir leider bekennen müssen, zum Teil darauf zurück, daß unter den Seelenhirten der Eifer fehlt und der wahre priesterliche Geist nicht vorhanden ist. Überall da, wo sie das sind, was sie sein sollen, wird es ihnen nicht am Notwendigen mangeln».[15]

Dieser Zusammenhang zwischen Freiheit und Armut ist für Lamennais nicht wegzudenken. Durch das Leiden, das materielle Elend und die freiwillig auf sich genommene Armut kann man sich mit der ganzen Menschheit solidarisch und vor allem denen nahe fühlen, die geringgeschätzt, gequält und gemartert sind wie Christus am Kreuze. Für diese vor allem muß der Priester da sein: «Sie werden die Familie des Priesters, seine bevorzugten Kinder sein, weil sie aufgrund ihrer Leiden und ihrer Tränen – das einzige Erbe, das sie erhalten und weiter vererben – offenkundig die Lieblinge Christi sind, der selbst arm und leidend war, Christi, der gesagt hat: ‚Selig, die da weinen!'»[16]

4. Theologische Krise

Nach dem Gesagten liegen die Gründe für die Krise offen zutage. Die oft genialen Intuitionen von Lamennais haben unbestreitbar prophetischen Charakter. Auch auf die Zeitgenossen wirkte dieser Ruf, zum Geist des Evangeliums zurückzukehren; sie waren beeindruckt von der außerordentlichen Strahlungskraft dieses kleinen Mannes, der ganz allein, arm und abgehärmt, gegen alle Mächtigen, die Könige und die Reichen Blitz und Donner schleuderte. Zahlreiche Bischöfe waren von Lamennais' Predigt zutiefst aufgewühlt, aber es gab auch Männer, die sich in ihrer Würde und Eigenliebe schmerzlich verletzt fühlten und es nicht aushielten, von einem einfachen Priester, dem man die Qualifikation für diese Art der Betätigung absprechen konnte, gefoppt, herumgezerrt, in der Ehre herabgesetzt zu werden.

Wie besessen vom Gedanken an die Dringlichkeit der auszurichtenden Botschaft kümmerte Lamennais sich sehr wenig darum, diese mit der konkreten Wirklichkeit der Institutionen in Einklang zu bringen. Mit gesenktem Kopf stürmte er ohne jede Rücksicht drauflos und brachte in seinem Ungestüm oft das Nebensächliche und das Wesentliche, das Zeitliche und das Geistliche frischfröhlich durcheinander. Wenn es je einen Menschen gab, der von diplomatischen Manövern, schlauen Drehs, halben Maßregeln nichts wissen wollte, dann war sicher Lamennais ein solcher: entweder alles oder nichts... Wenn somit Lamennais ganz offen für die Belgier und die Iren in ihrem Freiheitskampf einsteht, bleibt er nur sich selber und seinen eigenen Grundsätzen treu. Aber er gibt sich keine Rechenschaft darüber, daß er sich ostentativ an die Spitze einer mehr politischen als religiösen Bewegung stellt und vor allen als ein Revolutionär, ein Exaltierter, ja als ein gefährlicher Agitator und keineswegs mehr als ein Prophet dasteht, wenn er in seinem berühmten «Acte d'Union» vom 15. November 1831 die liberalen Katholiken Frankreichs, Belgiens, Irlands, Polens, Deutschlands zu einer großen Föderation aufruft. Sind auch zu Rom viele Männer ohne weiteres bereit, ihm seine feindselige Einstellung gegenüber den gallikanischen französischen Bischöfen im Hinblick auf die hervorragenden Dienste, die er dem Heiligen Stuhl geleistet hat, zu verzeihen, und ist auch in Frankreich ein schöner Teil des Klerus entschlossen, seine Lehre vom «sens commun» und seinen Ultramontanismus zu tolerieren, so glauben weder die römischen Kreise noch die Franzosen den Liberalismus akzeptieren zu können, der für sie gleichbedeutend ist mit Agitation, Wirren und Revolution.

Lamennais regt sich darüber auf und spricht von Verrat von seiten der Hierarchie, von einer schmählichen Allianz zwischen ihr und den Mächtigen dieser Welt, den Königen und Kaisern, von einer Allianz, die sich gegen die Völker richte. Die scheußliche Unterdrückung der Revolte des katholischen Polens, das sich 1831 gegen seine russischen Herren erhoben hatte, und die indirekte Unterstützung, die Nikolaus I., dem schismatischen Zaren Rußlands, von Gregor XVI. durch sein Breve vom 9. Juni 1832 an die Bischöfe Polens zuteil wurde, worin der Papst die übelgesinnten

Agitatoren, die ihr Vaterland in einen Abgrund von Elend gestürzt hätten, verurteilte und zum Gehorsam gegen die rechtmäßigen Regierungen ermahnte, trugen viel mehr dazu bei, Lamennais in eine religiöse Krise zu stürzen, als die Enzykliken «Mirari vos» und «Singulari nos», so wichtig diese auch auf ihrer Ebene waren.[17] Denn für ihn bestand kein Zweifel mehr. Gregor XVI. hatte sich mit Nikolaus verbündet, war seiner Sendung untreu geworden, indem er die brutale Gewalt guthieß und legitimierte: er war nicht mehr der Papst der heiligen Kirche Christi. Lamennais wußte nicht – wie hätte er auch davon Kunde erhalten können? –, daß der gleiche Gregor XVI. vor dem Patriarchen von Jerusalem, Msgr. Foscolo, von Entsetzen befallen wurde und in Tränen ausbrach, als er leider etwas zu spät unvermittelt Kunde von den bis dahin ihm sorgfältig verheimlichten Verfolgungen der Polen erhielt.[18] Für ihn, der zu sehr geneigt war, die Welt in Amchaspands und Darvands, in Gute und Böse einzuteilen, konnte Gregor XVI. nur ein Renegat, ein schlechter Papst, ein unglückseliger Verbündeter des Zaren, das heißt Satans sein, da er den Stärkern gegen die Schwächern half und die heiligen Gesetze der Gerechtigkeit und der Humanität mißachtete; und er behaftete nicht nur ihn, Gregor, sondern mit ihm das ganze Papsttum, die gesamte Kirche, den Katholizismus. Während der beiden Winter von 1833 und 1834 verfiel er auf den Gedanken, die Hierarchie habe sich «von Christus, dem Retter des Menschengeschlechtes, losgesagt, um mit all seinen Henkern zu buhlen».[19]

Auf die «Niedermetzelung» Polens und die Stellungnahme der Hierarchie zu den Freiheiten (1830–31) läßt sich geschichtlich der Beginn einer religiösen Krise ansetzen, die Lamennais zunächst in eine tragische Vereinsamung brachte und dann aus Treue zu seiner Freiheitsauffassung, aus Respekt vor seinem Gewissen, zu einem tragischen Bruch mit dem Katholizismus.

Lamennais' Krise war zunächst und vor allem eine theologische Krise, worin es zutiefst um die Beziehungen zwischen der Kirche und der Welt ging aus einer Schau des Menschen heraus, die endgültig von einer pyramidalen und autoritären Auffassung der Gesellschaft abgerückt war. Sie hätte sich nur durch eine theologische Durchdringung dieser Fragen lösen lassen – ein Weg, den sie sich leider selber verbaut hatte.[20]

Die Lamennais-Forschung hat seit einigen Jahren nicht nur in Frankreich, sondern in ganz Europa einen neuen Aufschwung genommen. Seit 1960 sind u. a. erschienen:

J. Derré, Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique 1824–1834 (Paris 1962) – eine Analyse der geistigen Umwelt von Lamennais.

J. Derré, Metternich et Lamennais (Paris 1963) – kritische Ausgabe der Dokumente des Staatsarchivs von Wien, die zum Teil schon veröffentlicht wurden in: Liselotte Ahrens, Lamennais und Deutschland (Münster 1930).

L. Le Guillou, L'évolution de la pensée religieuse de F. Lamennais (Paris 1966) – Untersuchung der Krise von Lamennais auf Grund zahlreicher unveröffentlichter Dokumente.

L. Le Guillou, Les discussions critiques, journal de la crise mennaisienne (Paris 1967). Ergebnis: die Unterdrückung der Erhebung Polens von 1831 bildet den Kern des religiösen Dramas von Lamennais.

R. Colapietra, La Chiesa tra Lamennais e Metternich (Morcelliana 1963).

G. Verucci, F. Lamennais, dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico (Napoli 1963).

Msgr. Simon, Rencontres mennaisiennes en Belgique (Bruxelles 1963).

K. Jurgensen, Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewgung des 19. Jahrhunderts (Wiesbaden 1963).

W. Roe, Lamennais and England: the reception of Lamennais's religious ideas in the nineteenth century (London 1966).

[1] Institutiones philosophicae, auctoritate D. D. Archiepiscopi Lugdunensis ad usum scholarum suae diocesis editae, 5 Bde. (Lyon 1783). Dieses Werk wird dem Oratorianer Valla zugeschrieben, der auch ein Kompendium verfaßt hatte. Die scholastische Philosophie war darin in ein cartesianisches Gewand gekleidet.

[2] Es handelt sich um die «Theologia dogmatica et moralis» von Louis Bailly (1730–1808), die am Vorabend der Revolution erschien und in etwa vierzig Seminarien verwendet wurde (vgl. Bellamy, La théologie catholique au XIX[e] siècle [Paris 1904] 25.)

[3] Msgr. Baunard, Un siècle dans l'Eglise de France, 1800–1900 (Paris 1900) 370f. Msgr. Baunard behauptet in der Folge, er wolle nicht die verehrungswürdigen, guten, eifrigen Männer anklagen, sondern ihre Zeit.

[4] H. Lamennais, Réflexions sur l'état de l'Eglise en France (Paris 1825) 121.

[5] H. Lamennais, Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise (Paris 1829) 278.

[6] Brief an den Comte de Senfft, 21. Dez. 1828: Correspondance, ed. E.-D. Forgues I, 492.

[7] Ch. Sainte-Foi, Souvenirs de jeunesse (1828–1835) (Paris 1911) 97–125.

[8] H. Lamennais, Des progrès de la Révolution... aaO. 276.

[9] ebd. 277.

[10] Aufsatz von Lamennais in «L'Avenir» vom 18. Okt. 1830 mit dem Titel: De la séparation de l'Eglise et de l'Etat: Mélanges catholiques I, 146.

[11] ebd. 146.

[12] Aufsatz in «L'Avenir» vom 7. Dez. 1830 mit dem Titel: Des doctrines de l'Avenir: Mélanges catholiques I, 209.

[13] ebd. 15.

[14] Aufsatz in «L'Avenir» vom 2. Febr. 1830 mit dem Titel: De la suppression du budget du clergé: Mélanges catholiques I, 209.

[15] Aufsatz vom 18. Okt. 1830: Mélanges catholiques I, 151.

[16] ebd. 85.

[17] Vgl. L. Le Guillou, Les discussions critiques. Journal de la crise mennaisienne (A. Colin, Paris 1967) Kap. 2: La crise polonaise.

[18] Vgl. A. Simon, Rencontres mennaisiennes en Belgique. Appendice, 259.

[19] L. Le Guillou aaO., Fragment 3.

[20] L. Le Guillou und sein Bruder P. M.-J. Le Guillou werden drei Bände unveröffentlichter Dokumente (Korrespondenz mit Dominikanern, Jesuiten usw., Stellungnahmen Roms) publizieren die den theologischen Aspekt der Krise von Lamennais betreffen. P. M.-J. Le Guillou wird eine auf diesen Dokumenten basierende theologische Untersuchung veröffentlichen: Les étapes de la crise mennaisienne.

Übersetzt von Dr. August Berz

MARIE-JOSEPH LE GUILLOU

Geboren am 25. Dezember 1920 in Servel (Frankreich), Dominikaner, 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne, am Saulchoir und an der Universität Athen. Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie (1959). Nachdem er im Saulchoir orientalische Theologie und Missiologie doziert hatte, ist er Direktor des Seminars für Ökumenische Forschungen am Institut Catholique von Paris. Er veröffentlichte: Mission et Pauvreté (1964), Dialogue oecuménique (1962) und ist Mitarbeiter an Istina und Parole et Mission.

Thomas McAvoy

Der Amerikanismus – Mythos und Wirklichkeit

Die von der amerikanischen Hierarchie der römisch-katholischen Kirche auf dem Dritten Plenarkonzil von Baltimore (1884) erreichte Einheit[1] war einerseits sehr tief und andererseits sehr oberflächlich.[2] Zum Erstaunen amerikanischer Nichtkatholiken bestand bei der amerikanischen Hierarchie eine beachtliche Einheit im Wesentlichen der Lehre und der Praxis und zugleich eine beträchtliche Verschiedenheit den Persönlichkeiten, dem nationalen Herkommen und der Bildung nach. Das Konzil selbst war mehr oder weniger von Rom aufgezwungen worden, obwohl auch einzelne Glieder der amerikanischen Hierarchie nach ihm gerufen hatten. Die auf dem Dritten Plenarkonzil erlassenen Bestimmungen hatten nicht zum Ziel, die besonderen Probleme des Katholizismus in den Vereinigten Staaten zu lösen, sondern sie beabsichtigten, die Hierarchie und die hierarchischen Institutionen in einer Weise zu reorganisieren, die der Willensrichtung der Gesamtkirche am besten entsprach.

I. DIE NATÜRLICHEN GRUPPEN DES AMERIKANISCHEN KATHOLIZISMUS

Die Teilnehmerschaft am Konzil bot ein sprechendes Bild der verschiedenen natürlichen Gruppen des amerikanischen Katholizismus. Mit Einschluß des Kardinals John McCloskey, der am Konzil nicht teilnehmen konnte, und des Apostolischen Delegaten, Erzbischof James Gibbons von Baltimore, stellten die Erzbischöfe treffend die verschiedenen Elemente der Hierarchie dar. Erzbischof Elder und Bischof John Spalding vertraten die einheimische anglo-amerikanische Urschicht des amerikanischen Katholizismus; die meisten Erzbischöfe waren jedoch in Irland geboren oder irischer Abstammung. Auch Vertreter von französischen, spanischen, deutschen und belgischen Immigranten waren anwesend. Unter den Bischöfen herrschte das irische Element noch stärker vor und auch Deutsche waren besser vertreten, weniger aber die andern Nationalitäten. Die in Irland geborenen oder von Irland stammenden Bischöfe hatten die wichtigsten Bischofssitze inne, insbesondere die an der Ostküste gelegenen.

Da die meisten Iren von Kind auf englisch sprechen und die amerikanischen Iren sich nicht für Fremde hielten und auch deshalb, weil die irischen Bischöfe die wichtigsten Diözesen innehatten, waren sie geneigt, im Namen des Katholizismus der gesamten Nation zu sprechen. Dies hatte zwei beunruhigende Wirkungen. Solange Iren die Sprecher für die Kirche des Landes waren, wurde der

römische Katholizismus von den Amerikanern als eine fremde Religion angesehen; dies aber mißfiel hinwider den Katholiken, die England oder andern Nationen entstammten, insbesondere den deutschstämmigen Katholiken, die in den Bistümern des nahen Mittleren Westens sehr zahlreich geworden waren. Indem das Dritte Plenarkonzil für die unmittelbare Zukunft die kirchliche Gesetzgebung und Praxis der Katholiken Amerikas dem römischen Kirchenrecht anglich, klärte es irgendwie den Weg für die in der Kirche des Landes anhebende Diskussion über die Frage, wie weit man mit der Amerikanisierung gehen dürfe und wer bei der Entscheidung darüber das letzte Wort haben solle. Diese Diskussion kreuzte sich mit der Kontroverse, die in der Kirche allzeit zu bestehen scheint: die Meinungsverschiedenheit zwischen Progressisten und Konservativen in der Frage der Anpassung der Kirche an die jeweilige Zeit. Manchmal schienen diese Trennungslinien den Grenzen zwischen den verschiedenen Nationalitäten entlangzulaufen, machmal nicht. Zuweilen schien auch die fortschreitende Amerikanisierung auf seiten der Konservativen Befürchtungen zu wecken, obwohl zu andern Zeiten die Konservativen die entschiedeneren amerikanischen Nationalisten zu sein schienen.

Am Schluß des Dritten Plenarkonzils machte es den Anschein, daß die nationalistische Tendenz im Ansteigen begriffen sei, insbesondere auch deswegen, weil nun die gesamte Kirche Amerikas durch die Konzilsbestimmungen zu der neuen Einheit zusammengeschlossen war. Man hielt es für ganz gegeben, daß der präsidierende Leiter des Konzils, Erzbischof Gibbons, zum Kardinal erhoben werde, insbesondere seitdem der erste amerikanische Kardinal, McCloskey am 10. Oktober 1885 verstorben war. Auch sah man es für richtig an, daß das erste bedeutende Ergebnis des Konzils die Gründung der ersten nationalen Institution des amerikanischen Katholizismus, der Katholischen Universität sein solle. Es bestand keine große Schwierigkeit, für die Konzilsdekrete die Approbation zu erhalten, da sie schon zum größten Teil anläßlich einer Konferenz der Erzbischöfe und Bischöfe 1883 zu Rom im voraus festgelegt worden waren.

Der genaue Charakter der Katholischen Universität wurde am Konzil nicht bestimmt. Auch die endgültige Regelung eines andern Problems wurde auf die Zeit nach dem Konzil verschoben: die Verurteilung gewisser geheimer Gesellschaften, die unter den Katholiken der Vereinigten Staaten Mitglieder zu gewinnen suchten. Die Frage der Schaffung eines Systems katholischer Pfarrschulen schien endgültig entschieden, und das Problem der Beziehung zwischen Ordensgemeinschaften und der Hierarchie wurde dadurch gelöst, daß man die von Kardinal Manning in England erreichte Lösung übernahm. Zu keiner Lösung kam es jedoch in der Frage der Reibungen zwischen den verschiedenen Nationalitäten, aus denen sich die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten zusammensetzte.

2. DIE AMERIKANISIERUNG

Mag auch früher zwischen den angloamerikanischen Katholiken und den irischen Einwanderern eine noch so große Spannung bestanden haben, so lag doch keine große sprachliche Verschiedenheit zwischen ihnen vor, da das Gälische selbst bei solchen Iren nicht weiterlebte, die vor ihrer Auswanderung nach Amerika gälisch gesprochen hatten. Aber die Deutschstämmigen, die insbesondere im Mittleren Westen zahlreich vertreten waren, brachten nicht nur die deutsche Sprache mit, sondern öfters auch deutsche Schwestern und Brüder und, was wichtiger war, deutsche Priester, die so weit als möglich die deutschen katholischen Gemeinden wieder zu schaffen versuchten, die sie in Europa zurückgelassen hatten. Insbesondere die Iren hielten das Weiterdauern dieser fremden Sprachen und Bräuche für unerwünscht und für eine Behinderung des Fortschritts des Katholizismus in den Vereinigten Staaten. Die deutschen Katholiken, die von den Iren geringschätzig dachten, ärgerten sich über diese Kritik der Iren und der andern Amerikaner und warfen ihnen vor, die amerikanische Kultur sei mit religiösem Liberalismus und Materialismus durchtränkt, was sich in den vielen Ehescheidungen und in der Glaubenslosigkeit zeige.

Die erste bedeutungsvolle Aktion der Deutschstämmigen gegen die Amerikanisierung war eine Petition, die zweiundachtig Priester von St. Louis 1882 in Rom einreichten und worin sie ersuchten, ihren nationalen Pfarreien volle Pfarreirechte zu gewähren. Die römischen Autoritäten verwiesen die Angelegenheit an das Plenarkonzil, auf dem aber keine Aktion unternommen wurde.

Als im Jahre 1886 Father P. M. Abbelen von Milwaukee der Propagandakongregation das Gesuch vorlegte, den deutschen nationalen Pfarreien

sollten die vollen Pfarreirechte gewährt und die Kinder von Immigranten sollten in diese Pfarreien gewiesen werden, erhoben Bischof John J. Keane von Richmond und John Ireland von St. Paul zu Rom Einspruch, und die Konferenz der Erzbischöfe, die in Philadelphia zusammentrat, legte gegen die Petition Abbelens Protest ein. Die Propagandakongregation verwarf die Petition Abbelens am 7. Juni 1887.[3]

Als Erzbischof Gibbons, der am 7. Juni 1886 zum Kardinal ernannt worden war, im Frühjahr 1887 sich nach Rom begab,um die Zeremonien seiner Investitur zu vervollständigen, wurde er zu einer Besprechung mit den Kardinälen gebeten, die ein von Kardinal Alexander Taschereau von Quebec eingereichtes Gesuch, die «Knights of Labor» («Ritter der Arbeit») als einen Geheimbund zu verurteilen, zu erwägen hatten. Gibbons trat mit Erfolg gegen die Verurteilung ein. Sein Brief an die Kongregation wurde im «New York Herald» veröffentlicht, und weil sie die Verurteilung der «Knights» verhindert hatten, hatten Gibbons und die Bischöfe Ireland[4] und Keane,[5] die ihm beigestanden waren, sich den Ruf erworben, Freunde der amerikanischen Arbeiterschaft zu sein.[6]

Bischof Ireland ragte auch als ein führender Vorkämpfer für die Katholische Universität[7] hervor. Als ein führender Kopf in den Bemühungen, die Katholiken den Amerikanern sympathisch zu machen, zog er sich die Kritik der deutschstämmigen Bischöfe von Wisconsin zu. Die Streitpunkte zwischen den progressiven Gliedern der Hierarchie und den mehr konservativen Bischöfen waren die bürgerrechtliche Amerikanisierung, die Errichtung und Aufrechterhaltung von Pfarrschulen und die Zusammenarbeit mit Nichtkatholiken in der Sozialreform. In allen diesen drei Punkten wurde Bischof Ireland der Hauptexponent der progressiven oder liberalen Seite. In seiner Rede am Dritten Plenarkonzil sagte er:

«Republik Amerika..., du trägst in deinen Händen die Hoffnungen des Menschengeschlechtes. Du hast von Gott die Sendung erhalten, den Nationen zu zeigen, daß die Menschen höchster bürgerlicher und politischer Freiheit fähig sind. Bleibe immer frei und blühe und gedeihe! Durch dich möge die Freiheit auf Erden triumphieren vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne!»[8]

Am goldenen Jubiläum Gibbons rief er aus: «Ich predige den ruhmreichsten Kreuzzug. Kirche und neue Zeit. Lassen wir diese im Namen der Menschheit, im Namen Gottes eins sein!»[9] Und wenige Augenblicke darauf: «... wir leben im Zeitalter der Demokratie. Wir leben im Zeitalter der Freiheit, der bürgerlichen und politischen Freiheit. Die Völker, der unbeschränkten Macht der Souveräne müde, sind selbst souverän geworden und üben mehr oder weniger direkt die Macht aus, die sie ursprünglich nach dem Willen Gottes besaßen. Das Zeitalter der Demokratie!»[10]

Bei diesen Bemühungen, die Kirche zu amerikanisieren, hatte er im Lande selbst in Kardinal Gibbons und Bischof John J. Keane enge Gefährten und sogar in Rom in Father Denis O'Connell einen Verbündeten. Im Gegensatz zu ihm standen Erzbischof Michael Corrigan von New York, Bischof Bernard McQuaid von Rochester und mehrere deutschstämmige Bischöfe. In seiner Ansprache an die «National Educational Association», die 1890 zu St. Paul ihre Jahresversammlung abhielt, pries Ireland, der inzwischen zum Erzbischof ernannt worden war, das öffentliche Schulsystem.[11] Unter seiner Leitung schlossen dann 1891 die Seelsorger von Pfarrschulen in seiner Diözese zu Faribault und Stillwater mit den Behörden der öffentlichen Schulen ein Abkommen, ihre Pfarrschulen tagsüber zur Verfügung zu stellen, um dafür aus den öffentlichen Mitteln Zuschüsse zur Entlöhnung der Lehrer zu erhalten. Gegen Erzbischof Ireland erhob sich von neuem Kritik, und man warf ihm vor, die katholischen Pfarrschulen zu verraten, obwohl die Verträge bald gekündigt worden waren. Auf der Konferenz der Erzbischöfe, die im November 1891 zu St. Louis stattfand, rechtfertigte sich Erzbischof Ireland, und der Tagungsbericht, den Kardinal Gibbons nach Rom sandte, sprach von Erzbischof Ireland wohlwollend. Erzbischof Corrigan von New York übersandte jedoch eine auch von andern Erzbischöfen unterzeichnete kritische Stellungnahme zu der von Erzbischof Ireland abgegebenen Erklärung. Erzbischof Ireland begab sich nach Rom und die Propagandakongregation gab in bezug auf seine Verträge über die Schulen von Faribault und Stillwater den Entscheid «tolerari potest».

3. DER AMERIKANISMUS

Auf seiner Rückreise in die Vereinigten Staaten sprach Erzbischof Ireland 1892 zu Paris unter dem Patronat der Befürworter des «Ralliement» mit der Dritten Republik und pries die Zusammenarbeit zwischen der Kirche und den demokrati-

schen Institutionen in den Vereinigten Staaten.[12] In einer weiteren Rede an den jüngeren Klerus von Paris ermunterte er diesen, aus den Sakristeien hinauszugehen und mit dem Volk zusammenzuarbeiten. 1894 übersetzte Abbé Félix Klein vom Institut Catholique mehrere Reden des Erzbischofs aus dem Amerikanischen ins Französische und veröffentlichte sie in Buchform.[13]

a) Die Wirklichkeit

Für die Weltausstellung in Chicago wurden von der Vatikanischen Bibliothek gewisse mit Kolumbus zusammenhängende Dokumente und Landkarten erbeten. Papst Leo XIII. gab sein Einverständnis und beschloß zudem, mit den Dokumenten einen päpstlichen Vertreter zu senden. Zum Legaten wurde Erzbischof Francesco Satolli bestimmt, der in der Kontroverse über die Schulen für Erzbischof Ireland eingetreten war. Der Legat kam in Begleitung von Msgr. Denis O'Connell und reiste, nachdem er an den Eröffnungsfeierlichkeiten der Ausstellung zu Chicago teilgenommen hatte, nach St. Paul zu einem Besuch bei Erzbischof Ireland. Auch begab er sich an die Jahreskonferenz der Erzbischöfe, die am 16. November zu New York stattfand, und legte zwei Anträge vor: ein vierzehn Punkte umfassendes Programm, welches gutzuheißen schien, was Erzbischof Ireland in seinem Erzbistum getan hatte, und einen Antrag, es möchte in Washington eine Apostolische Delegatur für die Vereinigten Staaten errichtet werden. Die Erzbischöfe verwarfen beide Anträge, und es gingen bei Papst Leo von seiten der Bischöfe so viele Proteste gegen das Schulprogramm ein, daß der Papst im Mai des folgenden Jahres einen Brief sandte, worin er betonte, Satolli sei mißverstanden worden und die Dekrete des Dritten Plenarkonzils seien immer noch in Kraft. Mit dem Antrag auf Errichtung einer Apostolischen Delegatur war es so: Während Kardinal Gibbons im Namen der Hierarchie einen Brief vorbereitete, worin der Antrag abgelehnt wurde, veröffentlichte Erzbischof Satolli einen vom 14. Januar 1893 datierten Brief des Papstes, worin dieser die Apostolische Delegatur errichtete und Satolli zum ersten Delegaten ernannte.[14]

Der Delegat schlug seine Residenz in der Katholischen Universität auf, wo er Gast des Bischofs John J. Keane, eines engen Freunds Irelands war. Erzbischof Corrigan weigerte sich, mit dem Delegaten irgendetwas zu tun zu haben, und wurde angeklagt, hinter gewissen Presseattacken gegen den Delegaten zu stehen. Auf Anregung Kardinal Rampollas intervenierte Kardinal Gibbons und brachte eine freundschaftliche Zusammenkunft zwischen dem Apostolischen Delegaten und Erzbischof Corrigan zustande, die im Sommer 1893 zu New York stattfand. Der Delegat besuchte jedoch im September die katholische Kolumbusausstellung in Chicago in Begleitung des Erzbischofs Ireland und in seiner Ansprache zollte er der amerikanischen Verfassung hohes Lob.[15] Der Delegat weigerte sich indes, irgendwie mit den katholischen Teilnehmern am Religionsparlament in Verbindung zu treten, das zur selben Zeit an der Weltausstellung abgehalten wurde. Bischof Keane war der katholische Hauptvertreter am Parlament, wenn auch mehrere andere Katholiken, mit Einschluß des Kardinals Gibbons, mit auf dem Programm waren. Keane suchte später in Briefen und Zeitungsartikeln seine Teilnahme am Parlament zu rechtfertigen, aber einzelne andere katholische Schriftsteller beanstandeten die Teilnahme von Katholiken sehr.

Am 20. Juni 1894 gab das Sanctum Officium ein neues Dekret heraus, das den Katholiken verbot, Mitglied einer geheimen Gesellschaft zu sein, und erwähnte dabei insbesondere die «Odd Fellow», die «Sons of Temperance» und die «Knights of Pythias». Die Konservativen, namentlich die Bischöfe McQuaid von Rochester und Silas Chatard von Indianapolis sowie die deutschstämmigen Bischöfe von Milwaukee begrüßten die Verurteilung, während Kardinal Gibbons, Erzbischof Ireland und ihre Freunde den Delegaten baten, das neue Dekret nicht zu verkünden und in Rom mitzuteilen, daß er es noch nicht promulgiert habe. Die Konferenz der Erzbischöfe, die im Oktober zu Philadelphia zusammentrat, beschloß, das Dokument nicht zu veröffentlichen, aber einzelne Bischöfe hatten es schon verkündigt. Am 24. November 1894 gab Kardinal Rampolla Kardinal Gibbons Weisung, das Dekret zu veröffentlichen. Im Sommer des gleichen Jahres hatte Father William Tappert von Kentucky am Katholikentag zu Köln die Teilnahme von Katholiken am Religionsparlament angegriffen. Am Dritten internationalen Kongreß katholischer Wissenschaftler, der im September zu Brüssel stattfand, verteidigte Keane seine Teilnahme und die anderer Katholiken und behauptete, es sei eine Gelegenheit gewesen, Gutes zu wirken. In Paris bildete sich eine Bewegung, um im Zusammenhang mit der Weltausstellung

von 1900 ein ähnliches Parlament abzuhalten, doch die Pläne gingen so weit, daß der Kardinalerzbischof von Paris den Plan mißbilligte.

Im Mai 1895 wurde Msgr. O'Connell gezwungen, als Rektor des Nordamerikanischen Kollegiums zu resignieren, offenbar deshalb, weil er für die liberalen Bischöfe Partei nahm. Kardinal Gibbons ernannte ihn zum Rektor seiner Titelkirche, so daß er in Rom bleiben und dort zu Diensten stehen konnte. Am 25. April 1895 wohnte Erzbischof Satolli der Grundsteinlegung zu einer Kirche in einer deutschsprachigen Gemeinde zu Pottsville in Pennsylvania bei und sang dabei ein Loblied auf die deutschen Katholiken des Landes. Damit hatte er einen Stellungswechsel vorgenommen. Am 12. August bat er den Papst, in einem Schreiben Religionsparlamente zu verurteilen. Das päpstliche Schreiben war vom 15. September datiert. Es traf Erzbischof Ireland ganz überraschend, und er bestritt zunächst, daß es für die Verhältnisse in Amerika von Belang sei. Mit diesem Brief war der Bewegung für ein Religionsparlament an der Weltausstellung von 1900 zu Paris der Todesstoß versetzt. In einer in der «Civiltà Cattolica»[16] zu Rom erschienenen Chronik über die Ereignisse in den Vereinigten Staaten hieß es, die Liberalen hätten zwei Schlappen erlitten: die Verurteilung der geheimen Gesellschaften und das Verbot der Teilnahme an Religionsparlamenten. Der Aufsatz klagte die Amerikanisierer an, irgendwie Pelagianer und Separatisten zu sein.

Am 5. Januar 1896 wurde Erzbischof Satolli zum Kardinal ernannt. Im September des gleichen Jahres wurde Bischof John J. Keane als Rektor der Katholischen Universität abgesetzt. In der Februarnummer 1897 der «Ecclesiastical Review» erschien ein Aufsatz «Das Kapitel ‚de Fide Catholica' auf dem Dritten Plenarkonzil von Baltimore», der die Progressisten des Liberalismus beschuldigte. Am 28. März antwortete Ireland auf diese Kritik von der Kanzel der St. Patricks-Kirche in Washington aus. Er nannte seine Gegner «Refraktäre» und machte ihnen den Vorwurf, sich in Gegensatz zu den Ideen Leos XIII. zu stellen. Er betonte, den Parteiungen in der Kirche Amerikas liege nicht die Nationalitätenfrage, sondern die verschiedene Willfährigkeit gegenüber den Wünschen des Papstes zugrunde.[17] In einer Erwiderung in der deutschen katholischen Zeitung von Pittsburgh klagte Msgr. Joseph Schroeder von der Katholischen Universität die Progressisten an, dem durch den Syllabus verurteilten Liberalismus zu huldigen. Ein Freund Schroeders, Abbé Georges Périès, ein ehemaliger Kirchenrechtsprofessor an der Katholischen Universität, berichtete in der «Vérité» von Paris von der Entlassung Keanes und gab Gerüchte wieder, wonach Ireland nach Rom zitiert werden solle. Schließlich war Kardinal Rampolla gezwungen, den Bericht zu dementieren.

Im Frühling 1897 beschloß Graf Guillaume de Chabrol, ein aktiver Führer in der «Ralliement»-Bewegung in Frankreich, die Biographie des Paters Isaac Hecker (1819–1888), eines Konvertiten, der die Kongregation des hl. Paulus gegründet hatte, in französischer Übersetzung herauszugeben. Chabrol sah in dieser Biographie ein taugliches Werkzeug in seiner Kampagne für das «Ralliement». Er setzte sich mit dem jungen Abbé Félix Klein in Verbindung, damit dieser die Übersetzung glätte und für das französische Publikum bearbeite.[18] Abbé Klein kürzte und verbesserte die Übersetzung und schrieb dazu ein kraftvolles Vorwort, worin er von Pater Hecker als von einem Beispiel des Priesters der Zukunft sprach, als von einem Selfmademan, einem Lehrer des geistlichen Lebens, der wußte, daß der moderne Mensch größerer Freiheit bedürfe. Hecker, sagte er, bestand auf einer stärkeren Fügsamkeit gegenüber den direkten Anstößen des Heiligen Geistes; er betonte mehr die aktiven als die passiven Tugenden; er wollte die Schranken, welche die modernen Ungläubigen von der Kirche abhalten, niederlegen. Chabrol und Klein taten sich zu einem Werbefeldzug für die Übersetzung in der französischen Presse zusammen. Innerhalb weniger Wochen erlebte das Buch drei Auflagen.

In Rom plante O'Connell, die Biographie Hekkers in das Italienische zu übersetzen. Da wurde er eingeladen, am Vierten Kongreß katholischer Wissenschaftler, der vom 16. bis zum 20. August zu Freiburg in der Schweiz stattfand, einen Vortrag zu halten. Er behandelte in seinem Vortrag Pater Hecker und machte seine Idee des religiösen Amerikanismus zum Hauptthema im Leben Hekkers. Er betitelte sein Referat «Eine neue Idee im Leben Pater Heckers» und unterschied darin zwei Arten des Amerikanismus. Der Amerikanismus politischer Art, wie er in der Unabhängigkeitserklärung und der Verfassung vorliege, stehe mit der katholischen Lehre in vollem Einklang. Daneben gebe es einen kirchlichen Amerikanismus. Die ideale Beziehung zwischen Kirche und Staat hätte in ihrer Verbindung bestanden, aber diese

These war in der Praxis nicht möglich; die Hypothese oder die praktische Lösung bestand in der Freiheit, deren sich die Kirche in den Vereinigten Staaten erfreut. Hecker habe beide Amerikanismen sich zu eigen gemacht. Bischof Charles Turinaz von Nancy, ein Konservativer, griff O'Connells Vortrag an und betonte, Heckers Ideen seien in Wirklichkeit protestantisch gewesen. Klein gab darauf eine Erwiderung und behauptete, Turinaz habe Hecker mißverstanden.

Am 7. November 1897 sprach ein Jesuit, Pater Coube, zu St. Sulpice von den vier großen Übeln, von denen die Kirche bedroht sei: das Religionsparlament, ein in der «Revue des Deux Mondes» erschienener Aufsatz von Brunetière, die Philosophie Maurice Blondels und der Amerikanismus Pater Heckers. Am nächsten Sonntag ritt ein anderer Jesuit, Pater Gaudeau, eine ähnliche Attacke gegen diese Übel. Der Begriff «Amerikanismus» haftete nun endgültig an der Bewegung, doch bestanden Meinungsverschiedenheiten über den genauen Sinn des Ausdrucks. O'Connells Vortrag wurde in englischer und französischer Sprache als Flugschrift veröffentlicht und erschien in der «Quinzaine».

Am 3. März 1898 begann in der «Vérité» eine Aufsatzreihe zu erscheinen. Ihr Verfasser, der als «Martel» zeichnete, war Abbé Charles Maignen, ein Priester der Gesellschaft der Brüder des hl. Vinzenz von Paul. Der Titel des ersten Aufsatzes gab das Thema der Reihe an: «L'Américanisme mystique». Die Aufsätze prüften kritisch das Leben Pater Heckers. Maignen bezichtigte Pater Hecker, er habe versucht, den Rationalisten den Weg zur Kirche leicht zu machen. Er belächelte Heckers Vorliebe für die Angelsachsen und die Demokratie. In späteren Aufsätzen griff «Martel» den Vortrag an, den O'Connell in Freiburg gehalten hatte, und Keanes Rechtfertigung des Religionsparlamentes zu Mecheln. Schließlich bezeichnete er die Biographie Heckers als das Symbol einer neuen theologischen Schule, die er «Amerikanismus» nannte. Er sprach von einem Komplott der Amerikanisten gegen die Kirche, worin das Religionsparlament und die Bemühungen, ein weiteres in Paris abzuhalten, eine Hauptrolle spiele.

Im Mai wurden die Aufsätze unter dem Titel «Le Père Hecker est-il un Saint?» («Ist Pater Hecker ein Heiliger?»)[19] in Buchform zusammengefaßt. Als Kardinal Richard das Imprimatur verweigerte, wurde ein römischer Verleger gewonnen und das Imprimatur von Pater Albert Lepidi O.P., dem Magister Sacri Palatii erlangt, was nach einer päpstlichen Approbation aussah.

Maignen zählte als Irrtümer Heckers auf: er glaube an einen natürlichen Drang nach dem übernatürlichen Gott; er unterscheide zwischen aktiven und passiven Tugenden; er habe eine falsche Auffassung vom Wirken des Heiligen Geistes; er lehne das «customs house» (Haus zur Eingewöhnung) für Konvertiten ab; er kenne nicht den Unterschied zwischen Geboten und Räten und sei gegen das Ordensleben eingestellt; in seinen Ausführungen über Lateiner und Angelsachsen äußere er eine falsche Auffassung des geistlichen Lebens und er trete mit Erzbischof Ireland für die Trennung von Kirche und Staat ein. Wie zur Betonung des Gegensatzes zwischen Lateinern und Angelsachsen begannen die Vereinigten Staaten am 25. April den Kubakrieg gegen Spanien. Auf die Bitte Kardinal Rampollas hin hatte Erzbischof Ireland versucht, den spanisch-amerikanischen Krieg zu verhindern, aber seine Intervention kam zu spät.

Maignens Buch enthielt einige neue Aufsätze, worin im Zusammenhang mit den Reden Keanes vor dem Religionsparlament mit einem Artikel eines «Romanus» in der «Contemporary Review» die Amerikanisten gewisser liberaler Lehren bezichtigt wurden. In einem Schreiben an Rampolla beschwerte sich Keane darüber, daß dem Buche Maignens das Imprimatur gewährt worden war. Er schrieb einen Aufsatz in der «Catholic World», worin er feststellte, seine liberalen Ideen seien die Grundsätze des Papstes Leo XIII.; der Amerikanismus bestehe nur in der inneren Verbundenheit eines amerikanischen Katholiken mit seinem Land und habe mit den im Buche Maignens geäußerten Ideen nichts zu tun.

Auch Ireland beklagte sich bei Rampolla und sagte, Maignen und Périès würden den Amerikanismus in Begriffen französischer Apostaten definieren und nicht den Aussagen wirklicher Amerikanisten entsprechend. Es wurde eine Bewegung ins Leben gerufen, um die französische Biographie auf den Index der verbotenen Bücher zu setzen. In der «Vérité» veröffentlichte Msgr. O'Connell einige Briefe, in denen zwischen wahrem und falschem Amerikanismus unterschieden wurde. Es ging das Gerücht, der Papst habe den Bemühungen, die Biographie auf den Index zu bringen, Einhalt geboten und zur Prüfung des Amerikanismus eine Kommission von Kardinälen ernannt. Erzbischof Ireland begab sich nach Rom, und Kardinal

Gibbons sandte einen Brief, worin er gegen ein päpstliches Vorgehen gegen den Amerikanismus Einspruch erhob. Am 7. Februar 1899 erhielt Gibbons eine Kabeldepesche, sein Einspruch sei zu spät gekommen, und Erzbischof Ireland, der am 31. Januar in Rom eingetroffen war, erhielt die Kunde, das Schreiben gegen den Amerikanismus liege schon im Druck.

b) Der Mythos

Im Apostolischen Brief «Testem benevolentiae»[20] sagte der Papst nicht, daß jemand die zurückgewiesenen Lehren, die im Zusammenhang mit der Übersetzung der Biographie Pater Heckers diskutiert worden waren, vertrete. Die Lehren des Amerikanismus seien: die Kirche müsse in ihrer Lehre und Zucht anderen entgegenkommen; eine äußere geistliche Führung sei jetzt nicht mehr vonnöten, da nun der Heilige Geist seine Gnaden in neuer Fülle mitteile; heute solle man mehr die aktiven statt die passiven Tugenden üben; die passiven Tugenden seien einer früheren Zeit angemessener gewesen, heute aber bedürfe es der aktiven Tugenden; unter den passiven Tugenden würden sich die, die mit dem religiösen Leben zusammenhängen, weniger für die Gegenwart eignen; um der Kirche Konvertiten zuzuführen, müßten neue Wege beschritten werden. Der Papst fügte jedoch hinzu, daß der von ihm verworfene Amerikanismus für die Eigenschaften des amerikanischen Volkes nicht bezeichnend sei.

Erzbischof Ireland und Erzbischof Keane betonten unverzüglich, sie hätten die verurteilten Lehren nicht vertreten. Die konservativen Gegner Irelands, Erzbischof Corrigan und Erzbischof Meßmer, dankten dem Papst dafür, daß er die amerikanische Kirche vor einer Gefahr bewahrt habe. Kardinal Gibbons jedoch stellte in seiner Antwort fest, kein gebildeter amerikanischer Katholik habe die verurteilten Lehren vertreten. Erzbischof Ireland unterstrich, der Papst habe sich mit seiner Feststellung, die Häresie bestehe nicht, einverstanden erklärt, und die Antwort von Kardinal Gibbons wurde in Rom entgegengenommen, obwohl sie bei Lebzeiten des Kardinals nie veröffentlicht wurde. Der im päpstlichen Dokument verurteilte Amerikanismus hatte gewisse Ähnlichkeiten mit den Theorien und der Praxis des Amerikanismus Erzbischof Irelands, Erzbischof Keanes und Msgr. O'Connells, aber der europäische Amerikanismus war von Maignen geschaffen und mit Aussagen gewisser Apostaten und ungenannter liberaler Katholiken Europas ausstaffiert worden. Es gab eine dritte Art Amerikanismus, die vom Papst ausdrücklich ausgenommen worden war: die Vorliebe des Amerikaners für die amerikanische Verfassung und die amerikanische Regierungsform.

Das päpstliche Breve «Testem benevolentiae» setzte jedem häretischen Amerikanismus sowohl in Europa wie in Amerika ein Ende. Als die führenden Amerikanisten, die Erzbischöfe Ireland und Keane, Msgr. O'Connell, Abbé Klein und die Paulisten, bestritten, die vom Papst verurteilten Lehren vertreten zu haben, behauptete Maignen die Existenz der Häresie nicht von neuem. Die Amerikanisierung, der Zankapfel in den Vereinigten Staaten, wurde vom päpstlichen Dokument nicht betroffen. In seiner Autobiographie nannte Abbé Klein den Amerikanismus eine «hérésie fantôme»; so, wie dieser im Brief des Papstes beschrieben ist, wurde er von niemandem vertreten. Die Argumente für ein politisches «Ralliement», die sich auf den Fortschritt der Kirche in den Vereinigten Staaten stützten, waren gedämpft worden, aber das hatte in den Vereinigten Staaten nicht viel zu bedeuten. Erzbischof Ireland betonte öffentlich, der wirkliche Amerikanismus sei vom Brief des Papstes nicht betroffen, und bevor er 1899 Europa verließ, gab er der Presse die Erklärung ab, der verurteilte Amerikanismus sei ein Hirngespinst der Abbés Périès und Maignen und habe in Wirklichkeit nie existiert.

Der während der europäischen Auseinandersetzungen über den Amerikanismus in den Vereinigten Staaten bestehende Hauptkonflikt – die Amerikanisierung des Katholizismus – wurde durch den Brief des Papstes nur am Rande berührt. Der Papst versuchte weiterhin der öffentlichen Kontroverse in den Vereinigten Staaten und in Frankreich ein Ende zu setzen, doch nahm er im erbitterten Streit um die Amerikanisierung nicht Stellung. Der Brief behagte bis zu einem gewissen Grade den Konservativen und verwundete die Progressiven, indem er das Wort «Amerikanismus» mit verworfenen Lehren verband. Indem der Papst den politischen Amerikanismus von seiner Kritik ausnahm, brachte er die Konservativen jedoch um einen Sieg und bot den Amerikanisten eine Grundlage zur Behauptung, sie seien nicht betroffen. Die Adaptation des Katholizismus an die amerikanische Umwelt, die der Kontroverse in den Vereinigten Staaten zugrunde lag, wurde aus einem kritischen

Problem zu einer Hauptquelle von Reibungen zwischen den gleichen Gruppen. In den beiden nächsten Jahrzehnten gewannen schließlich die Anhänger des Erzbischofs Ireland die Oberhand. Daß die «American Federation of Catholic Societies»[21] keinen Erfolg hatte und die «National Catholic Welfare Conference» 1922 von Rom zeitweilig verboten wurde, zeigt, daß die bitteren Gefühle, welche die durch den Amerikanismus hervorgerufene Krise geweckt hatte, selbst im dritten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts noch nicht ganz erloschen waren.

[1] Ich habe den Amerikanismus ausführlich behandelt in meinem Werk: The Great Crisis in American Catholic History, 1895–1900 (New York 1957).

[2] Amtliche Sammlung der Akten: Acta et decreta Concilii Plenarii Baltimorensis Tertii (Baltimore 1886).

[3] Die ansprechendste Darstellung der Immigration deutscher Katholiken findet sich in: C. Barry OSB, The Catholic Church and German Americans (Milwaukee 1953). Von Abbelen ist die Rede S. 62–75.

[4] Eine nicht ganz vollkommene, doch wohlwollende Biographie Irelands liegt vor in: J. Moynihan, The Life of Archbishop John Ireland (New York 1953).

[5] P. Ahern, The Life of John J. Keane, Educator and Archbishop 1839–1918 (New York 1955) ist die beste Biographie dieses Bischofs.

[6] Vgl. H. Browne, The Catholic Church and the Knights of Labor (Washington 1949) insbesondere S. 228–312.

[7] D. Reilly OC, The School Controversy (1890–1893), 2 Bde. (New York 1903/04) ist gegen Erzbischof Ireland voreingenommen.

[8] J. Ireland, The Church and Modern Society I, 64f.

[9] ebd. 115.

[10] ebd. 116f.

[11] ebd. 217–232.

[12] Über den Besuch Irelands in Frankreich vgl. McAvoy aaO. 100–107.

[13] J. Ireland, L'Eglise et le Siècle, conférences et discours (Paris 1894).

[14] Zur Geschichte der Errichtung der Apostolischen Delegatur vgl. J. Ellis, The Life of James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore 1834–1921, 2 Bde. (Milwaukee 1954) I, 595–692.

[15] Loyalty to Church and State, The Mind of His Eminence, Francis Cardinal Satolli (Baltimore 1895) 150.

[16] XLVIII (4 Gennaio 1896) 118–124.

[17] Die Predigt wurde veröffentlicht in: Freeman's Journal, April 3, 1897.

[18] Französische Übersetzung: Le Père Hecker, Fondateur des «Paulistes» Américains, 1819–1888, par le Père W. Elliott, de la même Compagnie. Traduit et adapté de l'anglais avec autorisation de l'auteur. Introduction par Mgr. Ireland. Préface par l'Abbé Félix Klein (Paris 1897).

[19] Etudes sur l'Américanisme. Le Père Hecker est-il un Saint?

[20] American Ecclesiastical Review XX (April 1899) 399–409.

[21] Die seltsame Geschichte dieses von konservativer Seite unternommenen Versuchs wird erzählt in der unveröffentlichten Dissertation: Sr. M. Ad. Gorman, Federation of Catholic Societies in the United States 1870–1920 (Notre Dame 1962).

Übersetzt von Dr. August Berz

THOMAS MCAVOY

Geboren am 12. September 1903 in Tipton (Indiana/USA), Kongregation vom Heiligen Kreuz, 1929 zum Priester geweiht. Er studierte an der Notre-Dame Universität von Indiana, am Holy Cross College in Washington und an der Columbia Universität von New York. Master of arts und Doktor der Philosophie (1940) ist er seit 1949 Geschichtsprofessor an der Notre-Dame Universität. Er veröffentlichte 1957 The great crisis in American Catholic History 1895–1900 und ist Schriftleiter von The Review of Politics.

Heiko Oberman

Von Ockham zu Luther – neueste Untersuchungen[1]

IV.

Angesichts des extremen Realismus Wyclifs und Hus' – ganz abgesehen von den vielen nichttheologischen Faktoren, wie z. B. dem immer mehr anwachsenden Nationalismus und der steigenden Macht der Stadträte –, angesichts dieses extremen Realismus also läßt sich die spätmittelalterliche Kritik am Papst und an der Kurie unmöglich auf den philosophischen Nominalismus zurückführen.[2] Vielmehr suchte ein theologischer Nominalismus den Weg für eine ökumenische Theologie vorzubereiten, indem er über die trennenden Schuldifferenzen hinausging. In welchem Maß dieser Versuch fehlschlug, kann man am Weiterbestehen des Thomismus und Scotismus als Alternativmöglichkeiten ersehen. Zwei neuere Untersuchungen sollten hier nun zur Sprache kommen, da sie auf die *via antiqua* im Spätmittelalter einiges Licht werfen. Die erste Untersuchung befaßt sich mit dem holländischen Thomisten Heinrich van Gorkum[3] – für Lutherforscher von besonderem Interesse, seit Louis Saint-Blancat in seinem ersten unveröffentlichten Buch über Luthers Glossen zum Sentenzenkommentar des Lombardus[4] gezeigt hat, daß das von Luther benutzte Exemplar aus der Basler Ausgabe von Nic. Kessler (1487, 1488, 1489, 1502, 1507) stammte, nämlich der 14. Eg Ausgabe, die als Anhang u. a. die *Conclusiones super IV libros sententiarum* von Heinrich enthielt. Weiler kommt zu dem Ergebnis, daß Heinrich nicht von der gleichen geistigen Größe ist wie Ockham oder Gerson (S. 305), sondern: «Zweifellos ist es von größter Bedeutung, daß gegenüber der arbiträren Weltanschauung Ockhams und der deterministischen Wiclifs die gemäßigt realistischen neuplatonisch gefärbten thomistischen Gedanken über die Strukturen von Kirche und Welt aufs neue laut werden» (S. 301). Doch Heinrichs *via utraque* – er studierte sowohl in Paris (1395 bis 1419) wie auch in Köln (1419–1431) – spiegelt sich in seinem Denken. Der Einfluß von Gersons Spiritualität ist ebenso spürbar wie Gedankengut und Terminologie d'Aillys in der Diskussion über die Vorherbestimmung; in seinen Forschungen über die Schwestern vom Gemeinsamen Leben in Köln kommt er zum Ergebnis: «Wenn das keine Lebensweise ist, nach der mit Recht jeder Christ Christo nachfolgen sollte, so habe ich nie die Heilige Schrift gelesen» (S. 48). Als Theologieprofessor jedoch wird er in den Zusammenstoß zwischen der *via antiqua* und der *via moderna* verwickelt und als *Thomistarum coloniensium monarcha* bekannt (S. 73).

Weiler schätzt diese Erneuerung des Thomismus höher ein als Ritter, was insofern berechtigt erscheint, als Weiler zu zeigen vermag, daß dieser Thomismus keine bloße Wiederherstellung des alten ist,[5] sondern eine Antwort auf die aktuellen theologischen Probleme der Zeit. Dies zeigt sich vor allem in Heinrichs interessanter Schrift *Contra articolos Hussitarum*, weniger in seiner Abhandlung *De sacramento altaris et efficacia missae*, dann jedoch wieder klar in seinem Werk *Lectura super Evangelium*. Heinrich nimmt an der Auseinandersetzung seiner Zeit über Schrift und Tradition teil, indem er den göttlichen Ursprung und die Autorität der Dekrete des «summi pontificis, cardinalium atque episcoporum» (S. 248) nachdrücklich betont; nirgends gibt es eine Andeutung, daß Heinrich mit der «partim-partim»-Formel des letzten Entwurfes des tridentinischen Dekrets Schwierigkeiten gehabt hätte. Dieses Buch ist für unser Verständnis des Kölner Thomismus, der in der Kontroverse um Pfefferkorn und Reuchlin eine solch verhängnisvolle Rolle spielen sollte, sehr wichtig. Dagegen wurde und konnte die im Untertitel angedeutete

dornige Aufgabe weniger befriedigend gelöst werden, da eine Erforschung der Alternativen zum spätmittelalterlichen Thomismus mit der gleichen Hingabe an das Detail und mit dem gleichen Nachdruck, wie es in der Analyse Heinrichs geschah, mehrere Bände erfordert hätte.

Das zweite Buch, das sich mit der *via antiqua* im 14. und 15. Jahrhundert befaßt, erörtert die Geschichte des Gedankenguts von Johannes Duns Scotus im Hinblick auf seine Akzeptationslehre mit ihren vielen Implikationen.[6] Dettloff, der aufgrund seiner hervorragenden Dissertation über die Akzeptationslehre von Duns Scotus[7] weit bekannt ist, hat nun die Geschichte dieses Problems bis Luther bzw. durch das 15. Jahrhundert hindurch bis einschließlich Gabriel Biel weiterverfolgt. In einem anderen Beitrag habe ich dargetan,[8] an welchen Stellen hier kritische Fragen vorgebracht werden müssen; Duns Scotus ist nicht nur viel herangezogene Autorität, sondern auch Bewertungsmaßstab, da neue Entwicklungen als Abweichungen angesehen werden. Dettloff erkennt in der spätmittelalterlichen Theologie eine «Entleerung der Caritasvorstellung» (Robert Cowton, Petrus Aureoli, Ockham, Adam Wiidham usw.); ein «wachsendes Übergewicht der potentia-Dei-absoluta-Spekulationen» (Joh. de Bassolis, Ockham); und «die negative Potentia-Dei-absoluta-Spekulation, ... die einer sehr schwerwiegenden Entstellung des Gottesbildes gleichkommt» (Durandus, Petrus de Palude, Ockham, Gabriel Biel) (S. 362ff).

Es ist jedoch sein bleibendes Verdienst, auf die innere Wechselwirkung zwischen Scotismus und Nominalismus hingewiesen zu haben, wodurch es manchmal so gut wie unmöglich ist, anzugeben, ob ein Autor zur scotistischen oder ockhamistischen Schule gehört. Da sich das Interesse ausschließlich auf die Akzeptations- und Verdienstlehre konzentriert, kommt das Problem der Vorherbestimmung nicht scharf genug in den Blickpunkt, obwohl gerade diese Lehre den Unterschied zwischen beiden Schulen ausmacht und allen übrigen Differenzen prinzipiell zugrunde liegt.[9] Dettloff hat jedoch sehr wertvolle und umfangreiche Zitate, zum Teil aus unveröffentlichtem Material, beigebracht.

V.

Als Abschluß unseres Überblicks[10] möchten wir auf das intensivere Interesse an der Theologie Gabriel Biels hinweisen, das sich in der jüngsten Zeit bemerkbar macht. Während von Wilfried Werbeck unter der Leitung von Hans Rückert eine kritische Ausgabe des Sentenzenkommentars Biels vorbereitet wird, sind die ersten drei Bände der vierbändigen kritischen Ausgabe des wichtigen Werkes *Canonis missae Expositio*[11] nun erhältlich. Unter den Kommentarwerken erwähnen wir an erster Stelle eine Analyse von Biels Eucharistielehre.[12] Obwohl seine Untersuchung – gemessen am Umfang, in dem er die moderne und vor allem nichtdeutsche Forschung verarbeitet – vor drei Jahrzehnten hätte geschrieben sein können – eine italienische Studie zu diesem Thema wird nicht einmal erwähnt –,[13] so haben wir hier doch eine sorgfältige Studie über Biels Erörterung der Bedeutung der Eucharistie vor uns, wie sie sich in seinen wissenschaftlichen Hauptwerken findet. Doch abgesehen davon ist interessant, daß ein bisher unbekanntes Frühwerk (vor 1449) von Biel, «Quaestiones metaphysicae», herangezogen wird, in dem nach Damerau die Transsubstantiation, verstanden als Trennung von Substanz und Akzidenz, nur *de potentia Dei absoluta* möglich sei (S. 107). Dies steht jedoch so sehr im Gegensatz zu Biels Lehre in seinen späteren Werken, daß wir zunächst von einem Urteil absehen wollen, bis wir die in Aussicht gestellte Herausgabe dieses Traktates einsehen können, die an anderer Stelle (S. 101) als die Frucht der Zusammenarbeit einer Reihe von *magistri* bezeichnet wird. Die Bedeutung der Eucharistiepredigten Biels wird anerkannt (S. 102), diese selbst jedoch spielen in der Darlegung keine Rolle.

In der Einführung zu seiner Darstellung gibt Damerau einen Überblick über die Eucharistielehre Ockhams und seiner Schule, in der die Abschnitte über Nikolaus von Dinkelsbühl († 1436)[14] (S. 76–94) und das Heidelberger *Gutachten* von 1451 (S. 95–101) unser besonderes Interesse verdienen. Damerau kündet eine Herausgabe dieses *Gutachtens* an, die sicher seine jetzigen Zitate einzelner Stellen klären (und richtigstellen) wird. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß Glaube und Vernunft radikal voneinander geschieden sind (S. 106, 109, 244), Biel kein treuer Schüler Ockhams ist (S. 256), daß die *potentia Dei ordinata* ausgehöhlt wird (S. 245) und das Verständnis der Sakramente als *causae sine qua non* «die Auflösung der bisher üblichen ‚potentia Dei ordinata' und die Gleichstellung des göttlichen Gnadenwirkens mit dem natürlichen» (ebd.) impliziere. Während man diese traditionellen Ergebnisse aus der Tatsache erklären kann, daß die Bundestheologie in

ihrem gesamten Umfang nicht berücksichtigt wurde, in welcher Biels Argumente verankert sind, hat der Autor völlig recht, wenn er bemerkt, daß Duns Scotus «zur zweiten Hauptautorität» wird (S. 247), daß in Biels Lehre von der «*humiliatio*» mystisches «Gedankengut verarbeitet» (S. 249) und eine relativ starke biblische Ausrichtung feststellbar ist.

Der Zusammenhang zwischen Biel und Luther, den Damerau auf den letzten Seiten kurz streift: «In der Reformation Luthers ist der echte Nominalismus... zum Durchbruch gekommen» (S. 258) – bildet den Gegenstand von Leif Granes bedeutender Dissertation, welche die aufschlußreiche, von Luthers Vorwort von 1545 übernommene *Widmung* trägt: «Quam verum est proverbium: Difficile est consueta relinquere.»[15] Vom Standpunkt der spätmittelalterlichen Forschung aus könnte man bedauern, daß nur jene Abschnitte bei Biel analysiert werden, die in Luthers frühem Denken eine Rolle spielen, vor allem in seiner *Disputatio contra scholasticam theologiam*, so daß der organische Zusammenhang und Aufbau der Theologie der spätmittelalterlichen Denker nicht herauskommt. Anderseits ermöglicht diese Art der Darstellung eine klare Angabe der Bruchstellen zwischen Biel und Luther von Luthers Standpunkt aus gesehen. «Luthers Verhältnis zum Ockhamismus ist ein historisches Problem, und der Ausgangspunkt für seine Behandlung sollte deshalb[?] bei Luther selbst gesucht werden» (S. 41).

Grane hat sehr gut gesehen, daß die *Disputatio* mit der «Erwerbung der Liebe» (S. 222) zu tun hat und Biel einer der bedeutendsten scholastischen Autoritäten ist, die angegriffen werden: «Der Text, der die Thesen gegen Biel hervorgerufen hat – Collectorium III d. 27 q. un. art 3 – ist ganz einfach das ‚Skelett' der Disputation» (S. 47). Ich bin weniger geneigt, den Umfang der *Disputatio* so radikal auf Gabriel Biel zu beschränken; die Quellen gestatten es durchaus, Luther wörtlich zu verstehen, daß bestimmte Thesen gegen einige von Biels Autoritäten gerichtet sind, vor allem gegen Scotus; die letzte These gegen d'Ailly erfordert eine Analyse der *Canonis missae expositio*,[16] wo die Ethik des strengen Gehorsams gegenüber Gott, bis zur *resignatio ad infernum*, eingehend diskutiert wird.

Nach einem kurzen auf die ersten drei Bücher des *Collectorium* beschränkten Überblick über Biels Theologie (S. 54–96) – diese Beschränkung wird mit Luthers Auseinandersetzung begründet (S. 53, Anm. 5) – schließt der Autor hinsichtlich Biels, wie schon Vignaux vor ihm hinsichtlich Ockhams, daß nach Gottes Absicht die Rechtfertigung des Sünders aus reiner Gnade erfolge: «denn Gott kann mit seinem Geschöpf handeln, wie er will. Sein Wille ist der einzige formale Grund der Erlösung» (S. 96). Zu den besten Teilen des Buches gehört der Abschnitt über die *amor amicitiae* (S. 224ff) und die Unterscheidung zwischen *substantia actus* und *intentio praecipientis*, welche mit der ergänzenden Bemerkung abschließt, «die Gesetzeserfüllung, zu der der freie Wille ohne Hilfe der Gnade imstande ist, ist also eine Erfüllung, die von einer inneren moralischen Haltung bestimmt wird, obwohl die Zuordnung zu Gott aus Liebe fehlt» (S. 199). Stellt man diese beiden Zitate einander gegenüber, so kommt man nahe an den befremdenden Gedanken, daß Biels Rechtfertigungslehre sowohl *sola gratia* als auch *solis operibus* ist.

In der Einschätzung Luthers kommt Grane zu einem anderen Ergebnis als de Lagarde wie er auch der Schlußthese Dameraus widerspricht: «Kein zentraler Gedanke [Luthers] hat seinen Ursprung in der ockhamistischen Theologie, weder positiv noch negativ» (S. 380).[17] Obwohl Grane einen der einschlägigen Artikel Gerhard Ebelings[18] zitiert, konnte er jedoch weder die zwei ersten ausgezeichneten Teile der Neuausgabe von Luthers ersten Vorlesungen über die Psalmen[19] noch die Dissertation von Reinhard Schwarz[20] auswerten, der für die nächste Doppelausgabe der Weimarer Ausgabe (55. I und II) verantwortlich ist. Eine genauere Analyse der ausführlichen Fußnoten zu diesem entscheidenden Teil der *initia Lutheri* hätte es Grane ermöglicht, seine Schlußthese auf eine breitere Grundlage zu stellen und sie nuancierter zu formulieren. Als Reaktion gegen schnell aufgestellte Zusammenhänge zwischen Luther und der vorausgehenden spätmittelalterlichen Tradition ist Granes Untersuchung eine wohltuende und brauchbare Korrektur.

VI.

Bei einem Rückblick auf die hier dargestellten Fortschritte in der spätmittelalterlichen Forschung lassen sich drei bedeutendere Stoßrichtungen erkennen.[21] Als erstes ist eine eingehende Untersuchung der Geschichte der Exegese mit einem ausgesprochenen Interesse für den rabbinischen Beitrag festzustellen (Smalley, Hailperin); dies geschieht durch eine genaue Erforschung der Bibel-

kommentare (Riedlinger, Werbeck); verbunden damit ist ein wachsendes Interesse an den exegetischen Methoden (de Lubac, Ebeling) und den theologischen Prinzipien, die dem postulierten Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Testament zugrunde liegen sowie an der christologischen und metaphorischen Anwendung (Werbeck, Ebeling). Die ersten Früchte dieser Forschungsrichtung sind auf dem Gebiet der Lutherforschung festzustellen, wo man nun die Bedeutung der Weimarer Ausgabe (55. I. 1 u. 2) betont; darüber hinaus ist es aber ebenso wesentlich, daß die mittelalterliche Tradition bis zum Beginn der Gegenreformation weiterverfolgt wird, d. h. bis zum ersten Teil der *Aurea Rosa* (1503) von Sylvester Prierias OP († 1523), die einer Theologie der Exegese gewidmet ist.

Einen zweiten Schwerpunkt bildet die andauernde Beschäftigung mit bedeutenden theologischen Themen, wie z. B. Rechtfertigung (Dettloff, Grane, Zumkeller, Douglas), Schrift und Tradition (de Vooght), Eucharistie (Vooght, Damerau, Clark), die in die Erforschung der vortridentinischen Theologie (Clark) sowie des jungen Luthers (Ebeling, Schwarz) überleiten. Während die «institutionelle» Geschichte nicht vernachlässigt werden sollte (Moeller), erfordert die Klärung des Verhältnisses von Zwingli, Calvin und der Vertreter des linken Flügels der Reformation zur mittelalterlichen Tradition eine intensive und gemeinsame wissenschaftliche Forschungsarbeit. Weiterhin wurde die Bedeutung der *via antiqua* in den Blickpunkt gerückt (Weiler); jedoch gibt es noch keinerlei Anzeichen dafür, daß es hinsichtlich der Einwirkung der *via moderna* auf Martin Luther (de Lagarde, Damerau, Clark und Grane) bald zu einer einhelligen Auffassung kommen wird. Abgesehen davon, daß auf diesem Gebiet weitere Quellenausgaben notwendig sind, kann ein entscheidender Fortschritt nur im Lichte dessen erwartet werden, was wir als die erste Stoßrichtung bezeichnet haben, verbunden mit den Forschungsergebnissen auf dem dritten Schwerpunkt.

Wir haben hier bei der Darstellung der Erforschung der traditionellen theologischen Themen die Ekklesiologie ausgeklammert. Aufgrund der intensiven Beschäftigung der Wissenschaftler auf diesem Gebiet und der neuen Perspektiven, die sich in den letzten Jahren hier auftaten – nicht ohne Beziehung zu dem starken Gegensatz zwischen dem ersten und zweiten Papst Johannes XXIII. – sind wir geneigt, hier eine dritte, vielversprechende Stoßrichtung der Erforschung des Spätmittelalters zu erkennen. Bedeutende Fortschritte wurden durch die Untersuchungen des Kirchenrechtes, vor allem der Dekretisten des 12. Jahrhunderts (Tierney) gemacht; in Weiterführung der Anliegen Otto von Gierkes («Das Deutsche Genossenschaftsrecht», vor allem Teil III) – dieses ursprünglich 1881 veröffentlichte gigantische Werk wurde wieder zugänglich gemacht (Darmstadt 1954) – hat man nicht nur die rechtlichen und philosophischen, sondern auch die theologischen Aspekte des politischen Denkens analysiert (Ullmann, Wilks, Morisson); aufgrund neuer Bemühungen, einzelne Aspekte der Kirche nicht nach zeitlosen Maßstäben, sondern im Zusammenhang mit den aktuellen historischen Problemen zu beurteilen – z. B. die schismatischen Notsituationen von 1130, 1159, 1378, 1409 (Classen, Franzen, posthum Meyjes) – läßt sich eine neue Aufgeschlossenheit gegenüber den Konzilsvorstellungen feststellen, mit der Tendenz, zwischen «wahrem» und «falschem» Konziliarismus bzw. zwischen «konziliarem» und «konziliaristischem» Denken (Tierney, Franzen) zu unterscheiden; obwohl nicht alle Wissenschaftler, die auf diesem Gebiet arbeiten, gewillt sind, die «Väter von Konstanz», d'Ailly und Gerson (de Vooght), zu rehabilitieren, besteht doch ein klarer Trend, eher Ockham als den Schuldigen zu brandmarken (Tierney, posthum Meyjes, de Lagarde) und ihn neben Marsilius von Padua zu stellen. Wie wir bereits bei der Erörterung von de Lagardes Werk andeuteten, gibt es gute Gründe für die Ansicht, daß weitere Studien über das Verhältnis Ockhams zu Marsilius wie zu den verschiedenen Arten des Konziliarismus, die auf dem Konzil von Basel (1431–1449) und selbst auf dem 5. Laterankonzil (1512–1517) vertreten waren, sich auf diese Beurteilung auswirken werden. In einer nächsten Etappe dürfte es von Bedeutung sein, diese ekklesiologische Komponente des Kirchenrechtes und der Konzilsforschung bis in das frühe 16. Jahrhundert hinein weiterzuverfolgen. Es ist dabei keineswegs sicher, daß bei einer so ausgerichteten Diskussion der Abhandlungen, die zwischen 1518 und 1520 zwischen dem theologischen Berater Leos X., Prierias, und Luther ausgetauscht wurden, der erstere sich als der echtere Vertreter dessen erweist, was sich nun als «orthodoxes» konziliares Denken herausstellt.

Angesichts dieser verschiedenen Forschungs-

aufgaben auf den einzelnen Interessengebieten erscheinen die zwischen der spätmittelalterlichen und gegenreformatorischen Forschung errichteten Mauern klar als künstliche Hindernisse, die durch die Errichtung getrennter akademischer Lehrstühle für Geschichte und Kirchengeschichte noch verstärkt werden und daher geeignet sind, die Kontinuität dieser Periode zu verdunkeln, indem sie trennen, was in der lebendigen Geschichte eine Einheit ist.

[1] Dieses Bulletin ist die Fortsetzung zu dem bereits veröffentlichten: Concilium 2 (1966) 536–541.

[2] Vgl. die wertvolle Untersuchung von B. Moeller, Reichsstadt und Reformation (Gütersloh 1962) vor allem 55, 67.

[3] A. Weiler, Heinrich von Gorkum († 1431): seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters (Hilversum-Köln 1962).

[4] Der Mikrofilm findet sich in der Andover-Harvard Bibliothek.

[5] G. Ritter, Via antiqua und Via Moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts (Neuausgabe von Heidelberg 1922, Darmstadt 1963) vor allem 136 = Studien zur Spätscholastik II.

[6] W. Dettloff, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XV/2 (Münster 1963).

[7] Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre (Werl 1954).

[8] Vgl. H. A. Oberman, ‚Iustitia Christi' and ‚Iustitia Dei': Luther and the Scholastic Doctrines of Justification: Harv. Theol. Rev. 59 (1966) 1–26.

[9] Vgl. H. A. Oberman, Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte der spätmittelalterlichen Theologie: Zeitschr. f. Theol. Kirche 61 (1964) 251–282, 267; Duns Scotus, Nominalism and the Council of Trent: Johannes Duns Scotus, hrsg. von John K. Ryan, Bernardine M. Bonansea (Washington D. C. 1965) 311–344.

[10] Wir möchten hier noch den Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand hinsichtlich der vierten spätmittelalterlichen Schule, dem Augustinismus, erwähnen: A. Zumkeller, Analecta Augustiniana 27 (1964) 167–262. Jakobus Pérez von Valencia († 1490), der hier als prominenter Vertreter der Augustinerschule im 15. Jahrhundert dargestellt wird (S. 249), wurde neuerdings als Kommentator des Hohenliedes von Reidlinger – aaO. 373ff, Anm. 12 – und als Kommentator der Psalmen in einer scharfsinnigen Monographie von W. Werbeck untersucht, Jacobus Pérez von Valencia, Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar (Tübingen 1959). In Dingen, welche die Rechtfertigung betreffen, steht Pérez Gregor von Rimini nahe und nimmt, wie sich zeigt, in der Geschichte der spätmittelalterlichen Hermeneutik eine Sonderstellung ein, indem er konsequenter als Lyra alle Psalmen buchstäblich auf Christus anwendet (S. 127). Einen bedeutenden Beitrag auf diesem neuen Interessengebiet leistete H. Heilperin, Rashi and the Christian Scholars (Pittsburgh1963), dessen zweiter Teil ganz (S. 137–264 und 282–358) Nikolaus von Lyra († 1349), Rashis († 1105) eifrigstem Schüler, gewidmet ist. Vgl. H. de Lubac, Exégèse Médiévale: les quatres sens de l'Écriture, II/2 (Paris 1964) 344–367 hinsichtlich einer ausführlichen Untersuchung des Verhältnisses von Lyra zu Thomas.

[11] Hrsg. von H. Oberman und W. Courtenay, Bd. I (Wiesbaden 1963); Bd. II (Wiesbaden 1965); Bd. III (Wiesbaden 1966). Band IV soll einen Anhang hinsichtlich Biels Abhängigkeit von seinem Vorgänger in Mainz, Eggeling Becker von Braunschweig, enthalten sowie ein umfangreiches Sachregister, das gleichzeitig als moderne Fassung von Johannes Altenstaigs Vocabularius theologiae (Hagenau 1517) dienen soll.

[12] R. Damerau, Die Abendmahlslehre des Nominalismus, insbesondere die des Gabriel Biel (Gießen 1964).

[13] P. Anatriello, La Dottrina di Gabriele Biel sull'Eucaristia (Mailand 1937). Eine exakte Berichterstattung.

[14] Vgl. die ausführliche Studie von A. Madre, Nikolaus von Dinkelsbühl, Leben und Werk = BB XL/4 (Münster 1965).

[15] Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1917. Acta Theologica Danica IV (Gyldendal 1962).

[16] Lect. 68 I; kritische Ausgabe, Band III (Wiesbaden 1966) 126ff.

[17] Zum gleichen Ergebnis kommt F. Clark S. J.: «Der Übergang von Gabriel Biels zu Martin Luthers Theologie war keine Evolution, sondern eine Revolution.» Eucharistic Sacrifice and the Reformation (London 1960) 322. Clarks Hauptthese ist die Verteidigung der Orthodoxie der nominalistischen Theologie hinsichtlich des Meßopfers und der eucharistischen Gegenwart Christi. Indem er umfangreiche Übersetzungen bedeutender spätmittelalterlicher Quellen beibringt, trägt seine Untersuchung sehr zu einer Entmythologisierung traditioneller «Urteile» über die nominalistische Theologie bei. Vgl. vor allem 296ff, 365ff.

[18] Die Anfänge von Luthers Hermeneutik: Zeitsch. f. Theol. Kirche 48 (1951) 172–230.

[19] Weimarer Ausgabe 55. I. 1, Luthers 1. Psalmenvorlesung. Text der Glossen zu Ps 1–15 mit Apparat. WA 55. II. 2. Text der Scholien zu Psalm 1–15 mit Apparat, hrsg. von G. Pfeiffer und R. Schwarz unter Mitarbeit von G. Ebeling, L. Fendt (†), F. Hahn, A. Hamel (†), J. Heckel, H. Rückert, H. Volz, H. Wendorf (Weimar 1963).

[20] Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition (Berlin 1962). Obwohl Schwarz unser Verständnis der spätmittelalterlichen Theologie wesentlich erweitert, ist sein Beitrag so organisch mit seiner Analyse des jungen Luther verknüpft, daß es lohnender ist, in einem speziell diesem Thema gewidmeten Zeitschriftenartikel darauf einzugehen. Vgl. G. Müller: Kerygma und Dogma (1965).

[21] Zu einer Auseinandersetzung mit den vor 1962 hier nicht erwähnten Veröffentlichungen, vgl. H. Oberman, Harvest of Medieval Theologie (Cambridge/Mass. 1963) mit ausführlicher Bibliographie (436–456). Deutsch: Spätscholastik und Reformation I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie (Zürich 1965) 398–413.

Übersetzt von Franz Schmalz

HEIKO OBERMAN

Geboren am 15. Oktober 1930 in Utrecht (Niederlande), 1958 in der Presbyterianischen Kirche ordiniert. Er studierte in Utrecht und Oxford und doktorierte 1957 in Theologie. Er ist Professor für Kirchengeschichte und Direktor des reformationsgeschichtlichen Institutes an der Universität Tübingen, Mitglied der American Academy of Arts and Sciences, der American Society of Church History und der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers. Er veröffentlichte: The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and late Medieval Nominalism (1963) (deutsch: Zürich 1965), Forerunners of the Reformation, the Shape of Late Medieval Thought (1966).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Béda Rigaux

Der Apostel Petrus in der heutigen Exegese

Ein Forschungsbericht

Person, Geschichte und Primat des Apostels Petrus gehören zu den Schwerpunkten der heutigen exegetischen Diskussion.[1] Die Diskussionen und Meinungsverschiedenheiten konzentrieren sich dabei hauptsächlich auf den Text bei Matthäus (16, 18–19). Dieser Text ist geeignet, die Gemüter in Wallung zu bringen. Es ist daher für einen Berichterstatter kaum möglich, inmitten der stürmischen Auseinandersetzung unparteiisch zu sein. Alles, was man von ihm billigerweise verlangen kann, ist, daß er sich bemüht, soweit als möglich objektiv zu bleiben. Unsere Aufgabe in diesem Artikel besteht daher darin, den Stand der Forschung zu umreißen, die großen Entwicklungslinien auszuziehen und die Momente aufzuzeigen, wo sich die Wege scheiden. Ein Bericht über dieses Thema würde ein Buch füllen, wollte man Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Wir mußten also notgedrungen unter den vorhandenen Werken und Artikeln eine Auswahl treffen und uns auf die wesentlichen Standpunkte beschränken.

Wir würden jedoch die Perspektive der heutigen exegetischen Forschung verfälschen, wollten wir uns hier auf den Primat des Petrus allein beschränken. Steht doch diese Frage in einem viel weiteren Zusammenhang, von dem her sie ihren spezifischen Ort und ihre Bedeutung erhält. Auch dürften hier wohl das Selbstverständnis der Urkirche und letztlich die Auffassung Jesu von seiner Sendung und seinem Werk eine grundlegende und entscheidende Rolle spielen. Will man die neutestamentliche Amtsauffassung richtig verstehen, so muß man den gesamten Hintergrund, auf dem sie aufruht, in den Blick bekommen: die gesamte neutestamentliche Weltauffassung und den Glauben an die Sendung Christi.[2]

Daher teilen wir diesen Bericht in zwei Teile: A. Die Kirchenauffassung in der Urgemeinde und bei Jesus; B. Der Apostel Petrus und sein Primat.

A. GEMEINDE UND INSTITUTION

Früher sah man die Kirche als eine Summe von Einzelmenschen, die durch ihren Glauben an die Lehre Jesu miteinander verbunden waren. Inzwischen haben sich drei neue Aspekte herauskristallisiert: I. Die Ablösung der alten Heilsordnung durch die neue. Hier bewegen sich die Untersuchungen hauptsächlich in zwei Richtungen: Der «Mensch» bei Daniel (7,9–28) und die Ankündigung eines «Restes» bei den Propheten. II. Die Predigt vom Reich als dem Zentralgedanken der Verkündigung Jesu. Welche Beziehung besteht zwischen der Kirche und der Verkündigung dieses gegenwärtigen und zukünftigen Reiches? III. Die Entstehung eines klaren Bewußtseins in der Kirche, daß sie das neue Gottesvolk sei. Zwischen dem Reich und diesem Volk besteht eine Korrelation. Geht dieser Übergang von einem zum anderen auf Jesus selbst zurück?

I. ALTER UND NEUER BUND

Die Beziehung zwischen der alten und neuen Heilsordnung ist in der Urkirche zum Gegenstand einer theologischen Reflexion geworden. Das Volk des Alten Bundes war die «Gemeinde des Herrn» (Dt 32,2ff; 1 Chr 28,8; Neh 13,1; Mich 2, 58; Ri 20,2); diese Idee wurde auf die neutestamentliche Gemeinde übertragen, entweder in der Bezeichnung «Gemeinde Gottes» (Apg 20,28; 1 Kor 1,2; 10,32; 11,22; 2 Kor 1,1) oder einfach unter der bereits abgeschliffenen Formel der «Ge-

meinde» (Apg 9,31; 1 Kor 12,28).[3] Israel war außerdem das Volk Gottes. Das Neue Testament übernimmt diesen Gedanken. Er wird nicht nur in 1 Ptr 2,9–10 ausdrücklich bestätigt, sondern ist auch anderswo bezeugt (2 Kor 6,10; Hbr 8,10; Apk 21,3). Das von der heutigen Exegese gestellte Problem ist jedoch präziser. F. Kattenbusch[4] bringt Dan 7,9–28 mit Kapitel 53 des Deutero-Isaias in Zusammenhang und behauptet, es sei unmöglich, vom Menschensohn zu sprechen, ohne ihn in Einheit mit seinem Volk zu sehen, dessen Symbol er ist. Für Kattenbusch ist somit bei Daniel der Ursprung des Kirchengedankens zu suchen. Jesus habe also eine von Israel getrennte synagogale Gemeinschaft gründen wollen. Deshalb sei auch in der Jesusgemeinde beim Letzten Abendmahl ein neuer Kult ins Leben gerufen worden.

Zu einer ähnlichen Lösung gelangt K.-L. Schmidt,[5] indem er von einer Analyse des «Restbegriffes» ausgeht. Israel habe Jesus verworfen, der sich vom Volke loslöst, um die Grundlagen eines neuen Gottesvolkes zu legen. Daher müsse auch Mt 16,18–19 im Gesamtzusammenhang des Wirkens Jesu gesehen werden. Oepke[6] bietet eine etwas abweichende Auffassung. In der Perspektive von K.-L. Schmidt erscheint ihm die Kirchengründung Jesu zu sehr als eine Gruppierung innerhalb des Judentums. Er berücksichtige nicht – und dieser Vorwurf ist berechtigt – die Worte Jesu: «will ich meine Kirche bauen», in denen sich «bauen» nicht im eigentlichen Sinn verstehen läßt; ebenso übersehe er den Ausdruck «*meine* Kirche», mit der eine spezifisch neue Wirklichkeit gemeint ist. Oepke fordert somit eine Überprüfung der Schmidtschen Auffassung. Man müsse den eschatologischen Aspekt der Kirchengründung berücksichtigen, sie in das endgültige Heilshandeln Christi einordnen und den Anspruch Jesu auf das Schicksal Gesamtisraels in seiner wahren Bedeutung sehen. Der Meister will ein neues Volk gründen, einen Neuen Bund schließen, eine neue Entwicklung einleiten. Da Israel die Botschaft Jesu zurückgewiesen und seinen Messias verkannt hat, scheidet es aus der neuen Gemeinschaft aus und wird Synagoge, während das Reich Gottes an die gläubigen Juden und an die Völker übergeht. So entstand die Kirche, nicht als eine formell organisierte Institution, sondern als eine Institution, die durch das Bild des «Bauens» fest bestätigt wurde. Oepkes Einfluß wirkte lange nach und dauert auch heute noch in der Exegese an.[7]

II. REICH GOTTES UND KIRCHE

Die neue Entwicklung lief, kurz gesagt, darauf hinaus, das historische Problem in die richtige Perspektive hineinzustellen. Enthielt die Reich-Gottes-Predigt Jesu die Ankündigung einer Gemeinde, die sich danach als Kirche organisierte? Es handelt sich hier nicht darum – dies möchten wir betonen –, zu beweisen, daß die Kirche bereits zur Zeit Jesu existierte; sie entstand am Pfingsttage. Außerdem möchten wir festhalten, daß die Kirche weder mit dem «Bund» noch mit dem «Reich» identifiziert werden kann, deren Inhalt über den Inhalt des Gemeindebegriffs hinausgeht.

Die oben gestellte Frage wird von W. G. Kümmel im Namen des Eschatologismus' Jesu entschieden verneint.[8] Für ihn hat Jesus die Vollendung des Reiches innerhalb einer Generation angekündigt, ist jedoch einer Täuschung erlegen. Die Kirche gründet sich auf den aus Tod und Auferstehung Jesu hervorgegangenen Glauben. Die Autorität des Verfassers, seine umfassende Problemkenntnis und die Klarheit seiner Darstellung geben seinem Beitrag beträchtliches Gewicht. Nach Kümmel haben sich die Zwölf und die Jünger Jesu niemals als ein neues Volk verstanden. Die These von Oepke sei also unhaltbar. Desgleichen sei die Auffassung jener zurückzuweisen, die in der Jüngergemeinde den von den Propheten verkündeten «Rest» sehen wollen. Wenn Kümmel, dies sei nebenbei bemerkt, vor einem überstürzten Rückgriff auf den Restbegriff warnt, so kann er sich dabei auf Bultmann, Oepke selbst und vor allem J. Jeremias[9] berufen. Er gibt zwar zu, daß Jesus für seine Person die Messiaswürde in Anspruch genommen hat, doch bedeute dies seiner Ansicht nach nicht, Jesus habe auch eine Gemeinde um sich versammelt. Darüber hinaus habe Jesus, selbst wenn er einen kurzen Zeitraum zwischen Auferstehung und Parusie voraussah, nichts unternommen, um die Hoffnung der Gläubigen auf die Kirche hinzulenken. Nichts in den Texten beweise, daß Jesus irgendwie an die Existenz einer von Israel getrennten Gemeinschaft gedacht habe, die alle Nationen umfasse. Die Analyse von Mt 16,18 sei nicht beweiskräftig. Der einzige Zusammenhang zwischen Jesus und der Kirche bestehe darin, daß die vorösterliche Gemeinde durch ihren Glauben an die Auferstehung einen neuen Grund erhalten habe, fortzudauern. Nicht die Worte Jesu, sondern die Beziehung seiner Person zur Gemeinde stelle die Kontinuität her.

Dieser These Kümmels wurde von protestantischen Kritikern wie O. Cullmann, R. Bohren, J. L. Klink[10] entschieden widersprochen. Die skandinavischen Kritiker gehen einen anderen Weg. Anton Friedrichsen vertritt die Auffassung, von der Reich-Gottes-Predigt Jesu her könne man verstehen, daß man Jesus eine Transzendierung jüdischer Ideen zuschreiben müsse, die auf die Kirche hinauslaufe. Die Hoffnung Israels und die Erfüllung des Gesetzes wurden von Jesus aufgegriffen, um seine Person und sein Werk, die in seinem Blute gegründete Kirche,[11] in beide als Mittelpunkt hineinzuversetzen. O. Linton hat den Beweis am weitesten ausgearbeitet. Er bietet eine Analyse sowie eine Rechtfertigung des Amtes im Neuen Testament. Letzteres erscheint ihm als Teilnahme am Dienst und an der Vollmacht Jesu; es ist bedingt durch eine tiefe Einheit mit Christus und dem Heiligen Geist und umfaßt den Dienst an den Brüdern.[12] G. Lindeskog betont, daß Jesus, auch wenn das Neue Testament sich über den Zusammenhang zwischen dem Reich und der Kirche nicht klar ausdrücke –, dennoch das Reich verkündet und eine Gemeinde aufgebaut habe.[13]

Von katholischer Seite haben sich einige Autoren mit dem Problem «Jesus und die Kirche» auseinandergesetzt. Die Beiträge von O. Kuß und J. Betz gehören hier zu den grundlegendsten Arbeiten.[14] Doch erst Vögtle hat die Frage von der aktuellen Problematik her aufgegriffen.[15] Vögtle meint, daß die Kritik Kümmels an seinen Vorgängern berechtigt ist, jedoch erscheint ihm das Problem viel komplexer, als es vom Marburger Professor umschrieben wird. Natürlich muß man nach Vögtle die Ekklesiologie der nachösterlichen Kirche von der Einstellung Jesu unterscheiden. Darüber hinaus erscheint aber die Kirche als göttliche Setzung, als Kirche Gottes. Und schließlich müsse die Grundlage des Kirchengedankens in der nachösterlichen Gemeinde gesucht werden. Vögtle unternimmt also noch einmal eine grundlegende Analyse und Kritik von Mt 16,18f. Wenn man mit Kümmel zugebe, daß der Volk-Gottes-Gedanke sowie der Reich-Gottes-Begriff nicht ausreichen, um Jesus die Gründung einer Kirche zuzuschreiben, so kann doch nicht bezweifelt werden, daß Jesus angesichts der Verständnislosigkeit und Ablehnung der Juden an eine Situation denken konnte und mußte, in der die Jünger-Apostel allein zurückbleiben würden. Man könne daher annehmen – auch von Kümmel werde dies nicht geleugnet –, daß Jesus angesichts dieser Situation einem kleinen Kreis von Jüngern die Bedeutung seines Todes und seiner Auferstehung zu verstehen gab. Und von daher sollte das neue Gottesvolk entstehen, nicht als eine Wirklichkeit neben dem alten Volk, sondern als die Verwirklichung eines neuen Bundes auf dem Fundament eines neuen Heiles. Dies bedeute jedoch wiederum nicht, daß man die Gleichnisse und die Predigt vom Reich als Aussagen über die Kirche interpretieren dürfe. Das Reich – um es noch einmal zu sagen – ist nicht die Kirche. Es geht – wir referieren hier immer Vögtle – in seiner Natur wie in seiner Vollendung über die Kirche hinaus. Desgleichen ist es müßig, im Gedanken vom Menschensohn – sei es, daß man ihn im kollektiven oder sowohl im individuellen als auch im kollektiven Sinn deutet – den Ursprung oder die Rechtfertigung für einen Zusammenhang zwischen Jesus und der Kirche zu suchen. Auch die Berufung der Heiden zum Evangelium kann in dieses Problem keine entscheidende Klärung bringen. Daher kann die wahre Haltung Jesu gegenüber der kommenden Kirche nur zwischen zwei feststehenden Polen liegen. Jesus hat nicht öffentlich davon gesprochen, daß er einen Sühnetod sterben müsse. Angesichts der Ablehnung der Juden und des Unverständnisses Israels war er gezwungen, die Offenbarung einer neuen Heilsordnung dem Kreis der Apostel vorzubehalten. So sind diese es, denen er beim Letzten Abendmahl einen neuen Bund in seinem Blute verkündet. Dies setzt voraus, daß Jesus wohl mit einer Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Parusie gerechnet hat. Auf diese Weise versteht man auch, daß Mt 16,18 von Jesus selbst gesagt werden konnte. So hat die Untersuchung Vögtles den Weg freigemacht und die Rekonstruktion einer vorösterlichen Situation ermöglicht, in die sich das berühmte Logion des Matthäus ohne Widerspruch mit den sicheren Absichten Jesu einfügt. R. Schnackenburg bezieht in seinen beiden Werken «Gottes Herrschaft und Reich» und «Die Kirche im Neuen Testament»[16] einen sehr ähnlichen Standpunkt wie Vögtle.

Von einer anderen Seite hat B. C. Butler, ehemaliger Abt von Downside, heute Weihbischof von London, auf dem zweiten internationalen Kongreß über neutestamentliche Studien, Oxford 1961, mit überragender Sachkenntnis einen sehr beachteten Bericht gegeben über «Geist und Institution im Neuen Testament».[17] Das Christentum ist eine Botschaft vom Geist, die Jesus nicht an einzelne Individuen, sondern an die jüdische

Volksgemeinschaft in ihrer Gesamtheit richtete (S. 149). Nun besteht aber kein Zweifel daran, daß diese Gemeinschaft die frohe Botschaft und ihren Verkündiger zurückgewiesen hat. Dieser Bruch zwischen Jesus und dem Volk hat jedoch die messianischen Ansprüche Jesu nicht beeinträchtigt. Wenn er aber seine Messianität aufrechterhielt, so mußte er sich einem neuen Volk offenbaren, dessen Kern die zwölf Apostel und seine Jünger bildeten. Indem das auserwählte Volk ihn als Messias abwies, verlor es seine Existenzberechtigung und schuf Raum für eine neue Auserwählung und einen neuen Bund. Im Tod des göttlichen Gesandten wurde auch das Todesurteil über die jüdische Gemeinde selbst gesprochen. Gleichzeitig forderte aber der Weggang Jesu zum Vater die Errichtung einer neuen Gemeinde. Die Drohung, unter der das Leben Jesu stand, schloß aber, wenn dieser an die Wahrheit seiner Botschaft glaubte, die Verpflichtung ein, die Dauer dieser neuen Gemeinde zu sichern. Die Auferstehung sollte der Sieg der Botschaft wie des Boten sein. So liegt das «dialektische Moment» des Wirkens Jesu in der Aussonderung, Auswahl, Heranbildung, Aussendung und Bevollmächtigung der Zwölf sowie in der Verheißung, daß sie «die zwölf Stämme Israels richten werden». Da jede Gemeinschaft ein Minimum an Organisation erfordert, wurden die Zwölf zu Vorstehern der Gemeinde ausersehen. Die Auferstehung vermittelte den Jüngern des Messias ein neues Bewußtsein dessen, was sie waren, und neue Kraft. Durch sie und in ihrer Umgebung entwickelten sich die Verkündigung sowie der neue Kult. Von dieser Perspektive aus muß auch Mt 16,18 interpretiert werden. Wie die göttlichen Gebote auf dem Felsen des Wortes Jesu (Mt 7,25; Lk 6,18) gründen, so gründete die neue Gemeinde auf «dem Felsen». Jesus war ja, nebenbei bemerkt, kein griechischer Denker; er war ein Sohn seines Volkes. Um seiner Botschaft und dem Heil, das er verkündete, Bestand zu geben, mußte er dies auf jüdische Weise tun, d. h. aber, er mußte die Fortdauer und den Erfolg seines Werkes auf dem Weg über eine Gemeinschaft sichern. Auf diese Weise war der Institutionalismus bereits in den Voraussetzungen des Wirkens Jesu enthalten und wurde in das angezielte Ergebnis aufgenommen (S. 163). So weit Butler.

Wenn wir nun versuchen, im Anschluß an R. Schnackenburg[18] das Ergebnis der Untersuchungen über das Verhältnis Jesu zur Kirche von der Geschichte des Wirkens Jesu her zusammenzufassen, so ergibt sich ein consensus catholicus in folgenden Punkten: Als Ausgangspunkt dürfen wir zunächst rechtmäßigerweise anerkennen, daß die Reich-Gottes-Predigt Jesu und sein Messiasanspruch auf einen neuen Bund hinausliefen. Zweitens, die Bildung einer Jüngergemeinde um Jesus, derer, die auf das Reich harren und dem Meister folgen, wird im Gegensatz zur Situation derer geschildert, die «die verlorenen Schafe des Hauses Israel» blieben (Mt 16,6; Mk 6,34). Drittens, dieser Kontrast ist um so überraschender, als Jesus sich im Gegensatz zu den Pharisäern und Essenern an die Sünder, an *alle*, wendet. Für eine abgesonderte Gemeinde gibt es keinen Platz, sondern es ist das neue Volk Gottes, das den Platz jener einnehmen soll, die den Meister verraten haben (Mk 2,17; Mt 11,28–30; 21,31–32). Viertens, Jesu Ruf wurde zurückgewiesen, aber der Heilsplan Gottes erfüllt sich dennoch (Mk 4,11–12). Jesus sieht seinen Tod voraus und teilt dies seinen Jüngern mit. Dieser Tod ist ein Tod «für viele» (Mk 14,24), ohne daß Juden und Heiden voneinander unterschieden würden. So bildet sich die Idee vom neuen Bund. Fünftens, Jesus sah voraus, daß die Jünger nach seinem Tod nicht in der Isolierung auf das Ende warten, sondern sich sammeln und sich als Gemeinschaft konstituieren würden, um, ohne Bruch mit der Vergangenheit, die Forderungen und Verheißungen Jesu weiterzutragen.

Dieser letzte Satz erhält seinen Sinn und seine Bedeutung aus den kirchenstiftenden Akten Jesu: 1. Sammlung von Jüngern, die das wahre Israel bilden werden. 2. Bildung eines Kerns, eines kleinen Kreises, der Zwölf, die Israel ablösen werden (Mt 19,28; Lk 22,30). 3. Von der Masse des Volkes und ihren Führern im Stich gelassen, fährt Jesus fort, diesen Kreis der Zwölf in sein Leben, sein Schicksal und seine Heilsabsichten durch besondere Unterweisungen einzuführen, indem er sie auf seinen Tod vorbereitet. Die Einsetzung der Eucharistie beim Letzten Abendmahl setzt eine nachösterliche Situation voraus (Mt 22,16.20.30).

III. JESUS, DER MESSIAS UND DIE ZWÖLF

Diese Ergebnisse werden hinfällig, wenn man sich nicht mit den radikalen Thesen der Bultmannschüler in zwei Hauptpunkten auseinandersetzt.

Die radikale Kritik leugnet nämlich, daß Jesus messianische Ansprüche geltend machte. Bekanntlich ist dies einer der Kernpunkte der Auffassungen Bultmanns selbst. Bornkamm hat zwar

diesen Standpunkt wesentlich modifiziert, ohne jedoch zuzugeben, daß Jesus sich als Messias ausgegeben habe.[19] Anderseits vertrat Tödt die Auffassung, Jesus habe sich selbst nicht als Menschensohn bezeichnet noch diese Funktion für sich in Anspruch genommen.[20] Die Ergebnisse Tödts werden in neueren Studien öfters als sicher hingenommen. Schnackenburg und Rigaux haben dagegen gezeigt, weshalb dessen Ansichten auf sehr schwachen Füßen stehen.[21] Anderseits leugnet die gleiche kritische Schule, daß Jesus zwölf Jünger um sich versammelt habe. G. Klein und W. Schmithals widmen dieser Frage zwei bedeutende Monographien.[22] Sie beziehen darin Stellung gegen eine Reihe von Exegeten, welche die Einsetzung der Zwölf durch Jesus anerkennen: K. H. Rengstorf, O. Cullmann, N. A. Dahl, A. Wikenhauser, H. Riesenfeld.[23] Eine andere Ansicht vertreten A. von Harnack, A. Friedrichsen, J. Junk, H. Mosbech und E. Lohse, für die die Jünger zu Beginn der Urkirche nicht Apostel genannt wurden. Dies sei erst in einer späteren Entwicklung unter dem Einfluß von Paulus geschehen. Die Zwölf hätten jedoch niemals eine Institution gegründet.[24]

W. Schmithals hat versucht, nachzuweisen, daß man vom paulinischen Apostelbegriff ausgehen müsse. Es sei ein Irrtum, zwei Typen von Aposteln zu unterscheiden, Apostel im strengen Sinne, die Zwölf und Paulus, und Apostel im weiten Sinne, d. h. jene Jünger, die Paulus mit diesem Namen auszeichnet. Vielmehr gehe diese Entwicklung auf gnostisch-iranisches Gedankengut zurück, das zwischen 120–150 n. Chr. den Begriff der «Zwölf» hervorgebracht habe. Petrus nehme bei den Synoptikern nur deshalb eine Sonderstellung ein, weil er als erster den Auferstandenen gesehen habe. Die Hoffnung, die Zwölf über die zwölf Stämme Israels herrschen zu sehen, gehe auf die Parusieerwartung zurück. Dieser Begriff der Zwölf sei jedoch vorübergehend. Als Paulus zum erstenmal nach Jerusalem kam, war der Kreis der Zwölf bereits gesprengt. Apologetische und polemische Rücksichten hätten dann die Zwölf zu Augenzeugen und Bürgen des Lebens Jesu gemacht. Erst gegen 100 n. Chr. werden die Zwölf zu den zwölf Aposteln.

Klein seinerseits erkennt der Arbeit von Schmithals eine große Bedeutung zu, hält aber die Hypothese eines gnostischen Einflusses auf den Apostelbegriff für sehr gewagt. Seiner Ansicht nach gehe der paulinische Apostelbegriff nicht auf Jesus, sondern auf Barnabas zurück. Erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts bringen der erste und zweite Petrusbrief sowie das Lukasevangelium, das einem Anonymus zugeschrieben wird, den Apostelbegriff mit Jesus in Zusammenhang. Demnach sei dieser Anonymus für den Apostelbegriff verantwortlich.

B. Gerhardson bezeichnet diesen Angriff der beiden Exegeten als den radikalsten Standpunkt der radikalen Bultmannschule. Er wirft ihnen einen unbegründeten Skeptizismus gegenüber den Quellen vor sowie deren tendenziöse Auswertung, ein übertriebenes Vertrauen in ihre eigenen Ideen, die nur in der Sicherheit ihresgleichen finden, mit der sie gegensätzliche Anschauungen zurückweisen. Weiter hält er ihnen einen völligen Irrealismus in der historischen Rekonstruktion der Urgemeinde und der alten Traditionen vor. Insbesondere setze Gal 1 eine Amtseinsetzung voraus, wie sie von Mt 16,17–19 berichtet wird.[25] Von katholischer Seite aus hat man demgegenüber die Historizität von Mk 3 geltend gemacht und sich mit dem Begriff «Apostolos» kritisch und positiv auseinandergesetzt. Msgr. Cerfaux hat die Komponenten dieses Begriffs mit der ihm eigenen Autorität eingehend analysiert. Die Erörterung dieser Vorfragen hat uns somit immer wieder auf jenen grundlegenden Text zurückgeführt, mit dem wir uns nun auseinandersetzen wollen.

B. DU BIST DER FELS

Der wesentliche und neuralgische Text Mt 16,18 erscheint erst dann in seinem wahren Licht, wenn man ihn im Gesamtzusammenhang der neutestamentlichen Tradition sieht.[26]

1. DIE NEUTESTAMENTLICHE TRADITION ÜBER PETRUS

1. Wir werden uns bei der überragenden Stellung, welche die Tradition Petrus zuerkennt, nicht lange aufhalten. Abgesehen von einigen Einzelheiten, die jedoch das Petrusbild im Grunde nicht ändern, ist sich die Kritik in dieser Frage weitgehend einig, ohne jedoch daraus immer die gleichen Folgerungen zu ziehen. Es ist daher besser, einige wichtige und umstrittene Punkte herauszugreifen.

Die Apostelgeschichte schildert uns einen Petrus, der als Vorsteher der Urgemeinde handelt. Er ist die wichtigste Persönlichkeit dieser Gemeinde, ihr geistlicher Führer, und wirkt nicht nur in Jerusalem, sondern auch in Samaria und in

Cäsaräa, bevor er sich «an einen anderen Ort» (Apg 12,1–19) begibt. Hierbei möchten wir betonen, daß Petrus nicht nur die Verantwortung für die internen Angelegenheiten der Jerusalemer Gemeinde übernimmt, sondern auch die Missionstätigkeit in Samaria (8,14ff) überprüft und Heiden in die Kirche aufnimmt (10,1–48).

Diese nachösterliche Situation entspricht durchaus dem Bild, das die Synoptiker von Petrus entwerfen.[27] Petrus wird als erster berufen (Mk 1, 16–17 par.); er gehört zur Gruppe der vier bevorzugten Apostel Andreas, Jakobus und Johannes. Bei allen Apostelaufzählungen wird er an erster Stelle angeführt. Er ist der Wortführer der Apostel und ihr Vertreter. Das von seiner Person und seinen Eigenschaften entworfene Bild ist allen drei Synoptikern gemeinsam. Er ist großherzig, treu und zum Dienen bereit, jedoch impulsiv, unüberlegt und nachgiebig. Sein Verrat während der Passion wird von keinem, trotz einiger Retuschen, beschönigt. Jesus erkennt ihm eine besondere Rolle zu, indem er sich über ihn an die übrigen Apostel wendet. Er erscheint als Wortführer der anderen, wie auch allgemein anerkannt wird. Diese Sonderstellung des Petrus kann man nur aufgrund eines konfessionellen oder kritischen Vorurteils leugnen bzw. seine Bedeutung herunterspielen.[28]

Das Johannesevangelium weist in die gleiche Richtung. Obwohl es den «Lieblingsjünger» in den Vordergrund stellt, erwähnt es doch gleich im ersten Kapitel, daß Jesus Petrus einen neuen Namen gegeben habe, Kephas, Fels (1,42), und betont das entscheidende Bekenntnis des Petrus im 6. Kapitel (6,67–69).

2. Unter den Problemen, die hier zur Diskussion stehen, sei als erstes die Frage der Verleihung des Beinamens Kephas an Simon genannt, den man Petrus nennt. Diese Namensänderung von Simon in Petrus ist sehr sorgfältig zu überdenken, wie W. G. Kümmel und O. Cullmann es auch getan haben.[29] Eine neutestamentliche Bestandsaufnahme ergibt, daß «Petros» 154mal, «Simon» 75mal, «Kephas» 9mal, davon 8mal bei Paulus, vorkommt, der nur an zwei Stellen von «Petros» spricht, niemals dagegen von «Simon». Über den Ausdruck «Kephas» sind so viele Untersuchungen erschienen, daß es im Rahmen dieses Überblicks unmöglich ist, sie alle im einzelnen anzuführen. Im Anschluß an die Arbeiten von Ringger, Clavier und J. Betz[30] kann behauptet werden, daß dieses Wort aramäischen und nicht hebräischen Ursprungs ist.

Die erste Frage, die sich hier stellt, ist die Frage nach dem *Geschlecht*. Dell hält «Kephas» für ein Femininum.[31] Sein Hauptargument geht davon aus, daß die syrische Entsprechung von Kephas ein Femininum ist. Daraus schloß man, daß die Änderung des Genus im Griechischen, «Petros» in «Petra» bei Mt 16,18, nur eine Übertragung der griechischen Kirche sein könne. Andere Auffassungen wiesen darauf hin, daß das aramäische Wort sowohl Maskulinum wie Femininum sein könne.[32] Die Kritik hat inzwischen anerkannt, daß das Wort ein Maskulinum ist, wobei sie sich auf die palästinensischen Targumim und das Samaritanische stützt.[33] Damit war die Frage gelöst, ob es im Aramäischen möglich sei, das Wort «Kephas» als Beinamen für einen Mann zu verwenden.

Die zweite Frage lautet: Welche *Bedeutung* hat dieses Wort? Bedeutet «Kephas» «Stein» oder «Fels»? Diese Entscheidung ist wichtig. Bedeutet nämlich «Kephas» «Stein», so ist vielleicht Simon nur ein Stein unter anderen. Ringger besteht jedoch darauf, daß «Kephas» in den aramäischen Targumim stets «Fels» bedeute.[34] Jedoch auch heute noch entscheiden sich Exegeten eher für «Stein» als für «Fels» oder bleiben unentschieden wie Lagrange.[35] Man wird die Objektivität Claviers zu würdigen wissen, dessen Artikel durch seine Dokumentation und durch seine Schlußfolgerungen hervorsticht.[36] Seiner Ansicht nach bedeutet «Kephas» sehr wohl «Fels» und ist Petrus zugesprochen worden. Im Aramäischen ist das Wortspiel durchaus natürlich, da der Ausdruck «Fels» zweimal wiederholt wird: «Du bist der Fels, und auf diesem Felsen», während man im Griechischen das Geschlecht wechseln mußte.

Die dritte Frage wird nicht mehr diskutiert. «Kephas» und «Petros» sind Namen, welche in der jüdischen wie auch in der griechischen und lateinischen Welt unbekannt sind. Es ist ein Sachname. Daher ist die Namensänderung ein Faktum, welches als historisch gesichert gelten kann.

Daß es Jesus gewesen sei, der Petrus diesen Beinamen gegeben habe, wird von den meisten Exegeten zugegeben. Nur wenige machen Einwände geltend.[37] «Kephas» läßt sich nämlich nicht mit dem Beinamen Boanerges vergleichen, den Jesus den Söhnen des Zebedäus gegeben hatte (Mk 3, 17) und der natürlich keine Zukunft haben konnte. Matthäus und Lukas erwähnen ihn nicht. Aus einer Sachbezeichnung hat die Tradition einen Eigennamen gemacht. Paulus übernimmt ihn be-

reits, ohne ihn zu übersetzen. «Kephas» hat bei ihm den Namen Simon bereits ersetzt. Nur im Galaterbrief (2,7.8) kommt der Name Petrus zweimal bei ihm vor. Es läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen, wann Jesus Petrus diesen Namen gegeben hat. Aus Mk 3,16, Mt 10,2, Lk 6,14, welche die Verleihung dieses Namens mit der Bildung des Apostelkollegiums verbinden, lassen sich keine Schlußfolgerungen ziehen. Vermutlich präzisieren Markus und Lukas nur, um Petrus von einem anderen Simon zu unterscheiden (Mk 3,18; Lk 6, 15). Bei Johannes wird Petrus bereits bei seinem ersten Treffen mit Jesus von diesem Kephas genannt (1,42), doch möglicherweise hat hier das vierte Evangelium eine spätere Situation im Auge.[38] Aus den Texten kann man schließen, daß der Name «Kephas» und «Petros», den Simon als Beinamen erhielt, sehr rasch die Bedeutung eines Eigennamens angenommen hat. Die Übersetzung von «Kephas» mit «Petros» zeigt, daß man sich dabei sehr wohl bewußt war, daß es sich um einen Beinamen handle, da Eigennamen nicht übersetzt wurden. Dieser bemerkenswerte Umstand wurde bereits von K. Holl anerkannt und von J. Schmidt stark unterstrichen.[39] Wir werden später unsere Schlüsse daraus ziehen.

3. In der Schilderung des Apostolats Petri bei Cullmann findet sich eine Reihe früherer Auffassungen wieder, die seine These vorbereiten.[40] Haenchen, der bekanntlich den besten Kommentar zur Apostelgeschichte geschrieben hat, unterwarf die Ansichten Cullmanns einer sehr strengen Kritik.[41] Im Folgenden möchten wir beide miteinander vergleichen.

Die Darstellung des Apostolats Petri hängt weitgehend davon ab, wie man die Apostelgeschichte und Gal 1–2 interpretiert. Zur Zeit, da Paulus den Galaterbrief schrieb, ist er zweimal nach Jerusalem hinaufgezogen. Dort traf er mit Petrus zusammen. Bei seinem ersten Besuch, so behauptet Haenchen, läßt sich nur schwer ausmachen, was die beiden Apostel einander gesagt haben. Über den zweiten Besuch können wir schon mehr aussagen, obwohl man mit Haenchen betonen muß, daß wir uns dabei auf Lukas stützen. Die Frage läßt sich leicht formulieren: Müssen wir aufgrund von Lukas der Ansicht sein, wie Cullmann meint, daß Petrus die Leitung der Jerusalemer Kirche aufgegeben habe, um die Leitung der judenchristlichen Mission zu übernehmen? Hat der Apostel nach der Verfolgung von 44 seine Stellung an Jakobus abgetreten (Apg 12,17)? Es ist ziemlich sicher, daß Petrus in Samaria missioniert hat (Apg 8,25), jedoch hatten seine Reisen nach Lydda, Joppe und Cäsaräa – wie Haenchen hervorhebt – nicht den Zweck, dort Gemeinden zu gründen. Auch in Apg 15 läßt sich keine Spur eines Missionsapostolats feststellen. Nichts rechtfertige eine Interpretation von Apg 12,9, wie Cullmann sie vornimmt: «Petrus begab sich an einen anderen Ort», der Autor der Apostelgeschichte wollte damit vielleicht nur den entscheidenden Übergang des Apostels zu einer ausschließlich missionarischen Tätigkeit hervorheben.[42] Anhaltspunkte für diese Interpretation sieht Cullmann im 1. Korintherbrief (9,5), wo Paulus von den übrigen Aposteln spricht, den Brüdern des Herrn und von Kephas, die auf ihren Missionsreisen eine Frau mitführten, sowie im Galaterbrief (2,9), wo die drei Säulen «Jakobus, Kephas und Johannes» in der Reihenfolge der von ihnen ausgeübten Vollmacht genannt werden. Kephas stehe demnach als Missionsbote des Judenchristentums unter der Leitung der Jerusalemer Kirche und hänge von Jakobus ab. Demgegenüber macht Haenchen geltend, daß Lukas außer Apg 8,25 Petrus nirgends als Missionsprediger darstellt. Wenn daher Cullmann behauptet, Petrus trete auf dem Jerusalemer Apostelkonzil nicht als Haupt der Kirche auf, sondern in seiner Eigenschaft als Vertreter der von Jerusalem überwachten Mission (S. 43), so antwortet Haenchen trocken: «Davon sagt Lukas selbst kein Wort.»[43] Er deutet es nicht einmal an. Im Gegenteil, so fügt Haenchen hinzu, Petrus trete in Apg 15,6–7 als Apostel auf, der, zusammen mit den Ältesten, die Gemeinde leitet, und er wird in dieser Eigenschaft als Verfasser des sogenannten Aposteldekrets an erster Stelle genannt (15,22–23). Nach dem Tode des Agrippa sei Petrus nicht gezwungen gewesen, Jerusalem zu verlassen. Im 1. Korintherbrief (9,5) handle es sich nicht um eine Missionstätigkeit; Paulus zählt einfach die Brüder des Herrn auf, und es ist zu betonen, daß Petrus in diesem Text in einer aufsteigenden Reihenfolge an letzter Stelle steht. Der Bischof geht auch nicht am Anfang, sondern am Ende der Prozession (Haenchen, S. 192). Und wenn Paulus im Galaterbrief (2,9) Jakobus vor Petrus nennt, so liege dies daran, daß man bei einer Zusammenstellung von Jakobus und Johannes unter Umständen an die Söhne des Zebedäus hätte denken können. In dieser Dreiergruppe sei es nicht natürlich, Jakobus, den Bischof, Johannes, den Apostel, und Petrus, den Missionar, zu unterscheiden. Der Text zeige lediglich, daß die Jerusa-

lemer Kirche damals von diesen drei Männern geleitet wurde. Außerdem sei es falsch, so erklärt Haenchen, Paulus, den Apostel der Heiden, auf die gleiche Stufe wie Petrus, den Apostel der Beschnittenen, zu stellen. Die Argumentation mit Paulus ist also falsch. Denn nicht mit Petrus hätte er sich vergleichen müssen, sondern mit Jakobus, der ja, nach Cullmann, über Petrus steht. Man sieht also, die Auffassungen Cullmanns und Haenchens sind einander diametral entgegengesetzt, und die Interpretation Cullmanns scheint in der Rekonstruktion der Tatsachen doch fehlzugehen, da er über die Texte selbst hinausgeht.[44]

Wir möchten hier noch auf zwei Arbeiten von G. Klein verweisen, die durch ihren Scharfsinn, ihre reichhaltige Bibliographie und ihre überraschenden Ergebnisse bestechen.[45] Klein schlägt vor, drei Phasen der Stellung Petri zu unterscheiden: Petrus im Kreis der Zwölf; der Apostel von Jerusalem; Petrus, eine der Säulen, jedoch ohne größere Vollmachten als die andern. Der Verleumdungsbericht sei nicht historisch. Lukas habe Petrus rehabilitiert. Hier werde Geschichte mit dem Kopf nach unten geschrieben, so, wie nach der Legende Petrus gekreuzigt worden sei.

Zum Schluß möchten wir noch einige Kritiker anführen, die leugnen, daß Petrus in Rom gestorben sei. K. Heussi sucht in einer Reihe von Untersuchungen zu beweisen, daß Petrus vor dem Jahre 56 gestorben sei.[46] Er schließt dies aus Gal 2,9, wo das griechische «ἦσαν» sich auf eine bereits vergangene Situation beziehe. Die gleiche Auffassung vertreten zwei Amerikaner, D. F. Robinson und C. M. Smaltz;[47] letzterer setzt den Tod auf das Jahr 44, im Gefängnis, an. J. Munck hat in Apg 11,3–13 ein erstes Zeugnis von Petrus und Paulus in Rom finden wollen.[48] Damit möchten wir unsern Bericht über die Hauptpunkte der Kontroverse über den Lebensablauf Petri beenden und auf den Matthäustext (16,18) zurückkommen.

II. DER PRIMAT DES PETRUS

Von den drei Evangelientexten (Mt 16,16–18; Lk 22,31–32; Joh 31,1–14), die nach einhelliger Ansicht der Exegeten für die Primatsübertragung an Petrus in Frage kommen, ist der erstgenannte Text bei weitem der wichtigste, aber auch der anfälligste.[49] Mit ihm wollen wir uns auch vor allem auseinandersetzen. Damit die Darstellung der Probleme einigermaßen klar sei, möchten wir zunächst die literarischen Fragen darlegen und sodann zu den historischen und theologischen Folgerungen übergehen.

1. Die literarischen Probleme

Matthäus 16,13–23: Die Perikope des Matthäus folgt Markus in den Versen 13–16 und nimmt ihn, abgesehen von einigen Unterschieden, die aber die beiden Texte nicht wesentlich differenzieren, in den Versen 20–23 wieder auf. Die Verse 17–19 sind Sondergut des Matthäus: Vers 17 ist eine Seligpreisung, die nur an Simon, den Sohn des Jonas, gerichtet ist. Dessen Bekenntnis: «Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes» wurde ihm nicht von Fleisch und Blut, sondern von seinem Vater im Himmel geoffenbart. Vers 18 bringt zwei Erklärungen Jesu: «Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt sollen sie nicht überwältigen.» Vers 19 berichtet von der Übergabe der Schlüssel, womit auf Erden das Recht zu binden und zu lösen verbunden ist.

Der semitische Charakter dieser Stelle ist unbestritten und kommt in folgenden Termini zum Ausdruck: 1. «Simon bar Jonas»; 2. «Fleisch und Blut»; 3. «geoffenbart»; 4. «mein Vater im Himmel»; 5. «Petrus» – «Kephas»; 6. «die Pforten der Unterwelt» oder «des Hades»; 7. «die Schlüssel»; 8. «des Himmelreiches»; 9. «binden und lösen». Ausscheiden wollen wir hier dabei «mein Vater im Himmel» und «Himmelreich», da diese beiden Ausdrücke bei Matthäus sehr häufig sind.[50] Barjona – Johannes (1,42) gibt es mit «Sohn des Johannes» wieder – wurde von R. Eisler als Anarchist, Revolutionär, Partisan der extremistischen, antirömischen Zelotenbewegung interpretiert.[51] «Fleisch und Blut» bezeichnet im Alten Testament die hinfällige und vergängliche Natur des Menschen (Sir 14,18; 1 Kor 15,50, Gal 1,16; Eph 6, 12; Hebr 2,14); der Ausdruck «Kephas» ist unbestritten wie auch der Terminus «Pforten der Unterwelt». Die «Schlüssel» bedeuten im Alten Testament eine auf einem Lehrauftrag beruhende Gewalt (Is 22,22). Betonen möchten wir auch das Wort «Offenbarung», das in den Qumrantexten eine große Rolle spielt. Hinzufügen könnten wir hier auch noch das Wort «Kirche», um die messianische Gemeinde zu bezeichnen. Der Wortschatz der Essener läßt keinerlei Bedenken dagegen aufkommen. Mehrere bedeutende Untersuchungen haben diese Tatsache hervorgehoben.[52]

Da der semitische Charakter des Matthäustextes

feststeht, können wir uns nun der Frage seines *Ursprungs* zuwenden. Keiner sieht heute mehr in der Perikope Mt 16,17–20 eine spätere Einfügung in den Matthäustext.[53] Man wollte, ohne Grund im übrigen, auch genau wissen, daß diese Hinzufügung römischen Ursprungs sei. Ernster zu nehmen ist schon die Ansicht, daß diese Verse auf die Urgemeinde zurückgehen. Die zahlreichen Auffassungen, die hier in Frage kommen, weichen jedoch stark voneinander ab. So dachte man an eine Gemeinde, in der das Aramäische die Umgangssprache sei, oder an eine syrische Gemeinde, genau genommen an die Gemeinde von Antiochien.[54] Im ersten Fall käme am ehesten die Urgemeinde von Jerusalem in Frage. Der semitische Charakter des Textes spricht tatsächlich zugunsten dieser Auffassung. Doch die Kritik ließ es nicht dabei bewenden. Von einigen wird jede Beziehung dieser Worte zum historischen Jesus abgestritten.[55] Andere lassen noch einen gewissen Zusammenhang gelten, doch die Proportion, d. h. welche Worte echte Jesusworte sind und welche nicht, wird von jedem Autor anders angegeben.[56]

Die *Formgeschichte* sucht die Entstehung der Perikope zu erklären, ihren «Sitz im Leben». Einige sind der Ansicht, man müsse auf die Verleihung des Namens «Kephas» an Petrus zurückgehen, woraus sich die «Legende» von der Übertragung des Primats und der Schlüssel gebildet habe.[57] Nach Stauffer hat Matthäus in diesen Versen die allgemeine Stellung des Petrus in der Tradition zusammengefaßt und ihn vor allem stark herausgestellt, da Jesus ihm nach seiner Auferstehung als erstem erschienen sei.[58] H. Lehmann befürwortet diesen Standpunkt und sieht in Mt 16, 13–20 eine indirekte Ostergeschichte.[59] Die bereits zitierten Untersuchungen von Vögtle haben das Problem mit großer Sachkenntnis behandelt.[60] R. Bultmann befürwortet die These Lehmanns,[61] während Hirsch sie ergänzt, indem er meint, die Namensverleihung sei in die Erscheinungsgeschichte eingefügt worden. In diesen Versen habe die Kirche ihr Bewußtsein von einer absoluten Autorität zum Ausdruck gebracht.[62]

Alles in allem sind die heutigen Standpunkte ziemlich klar voneinander abgegrenzt. Für die einen ist es unmöglich, den Text bis auf die unmittelbaren Worte Jesu selbst zurückzuverfolgen. Für die anderen spricht der alte und semitische Charakter des Logions zugunsten echter Jesusworte. Es läßt sich nicht leugnen, daß hier die konfessionelle Zugehörigkeit der Autoren eine Rolle spielt. Die katholische Exegese streitet nicht ab, daß es im Matthäustext 16,13–23 sichere Anzeichen dafür gibt, daß es sich hier um eine Redaktion des Matthäus handle. Sie gibt auch zu, daß die Verse 17–20 vom ersten Evangelisten in ein bei Markus stehendes Redestück eingefügt wurden.[63] Sie weiß ebenfalls, daß die ältesten Traditionen im Schoße der Urkirche eine bestimmte Form annehmen konnten und von ihrem Vokabular geprägt sein können. Die Übereinstimmung zwischen den gesprochenen Worten Jesu und ihrer Niederschrift im Schoße der Kirche und im Evangelium des Matthäus ist jedoch eine Frage, die den Rahmen dieses Abschnitts überschreitet. In dieser Frage beeinflußt das von einem Exegeten angenommene Echtheitskriterium für die Worte Jesu sehr stark seine Einstellung. Wer die Echtheit primär bei Jesus sucht – es sei denn, sichere Anzeichen sprechen für eine Gemeindebildung oder für eine redaktionelle Bearbeitung – urteilt anders als derjenige, der sich a priori für die Gemeinde entschieden hat und erst dann auf Jesus zurückgeht, wenn es sich als unmöglich herausstellt, ein Wort oder ein Ereignis ohne Rückgriff auf ihn selbst zu erklären.

In unserem Fall werden wir mit Vögtle[64] versuchen, die Perikope so exakt wie möglich zu analysieren. Zunächst möchten wir die Form der «Seligpreisung» (Vers 17) hervorheben, da sie sich gut in das literarische Genus einfügt, das Jesus bei seiner Predigt angewandt hat. Auch die Verse 18–19 ruhen auf einem festen Grund: Namensänderung und Übereinstimmung der hier bezeugten Traditionen mit der Gesamtheit der synoptischen Tradition wie die Rolle des Petrus als Fundament der Einheit und Beständigkeit in der Jüngergemeinde. Es handelt sich bei ihnen jedoch nicht um eine juristische Aussage. Der Text kann nicht wie ein Angeklagter behandelt werden. Er bezeugt vielmehr auf verschiedenen Ebenen eine lebendige Tradition, die in der Niederschrift des Matthäus auf uns gekommen ist.

Eine letzte Frage ist noch zu streifen: Ist der Zusammenhang, in dem Matthäus das Logion berichtet, der beste? Läßt sich nicht auch eine andere Lösung denken, vorausgesetzt, daß man zugibt, das Logion gehe mehr oder weniger ursprünglich auf Jesus selbst zurück? Eine Reihe von Exegeten halten es für klüger, hier auf jegliche Erklärungsversuche zu verzichten.[65] Dies gilt aber nicht von anderen. E. Stauffer, der eine Verbindung zwischen dem historischen Jesus und dem Auferstandenen abstreitet, reiht Mt 16,17ff unter die Voll-

machtsworte des Auferstandenen ein.[66] Andere dagegen bringen den Text in Zusammenhang mit der Passionsgeschichte, genauerhin mit dem Verrat des Petrus.[67] R. Lichtenhan sieht in den Versen ein Gegenstück zu Lk 22,31. Nach Cullmann, der die Historizität des Textes zugibt, würde dieser gut in den Zusammenhang von Joh 21,15–19 passen; genauerhin sei der Text eine logische Folge aus Lk 22,31–34.[68] Jesus habe diese Worte im Anschluß an seine Voraussage der Verleugnung des Petrus gesprochen, «eine sehr große exegetische Wahrscheinlichkeit», auf die Cullmann besonderen Wert zu legen scheint. Die Argumente für diese Hypothese gehen jedoch über eine annehmbare Möglichkeit nicht hinaus.[69] Eine Reihe von Autoren sprachen sich gegen diese Rekonstruktion aus und machten geltend, daß der Ort des Logions bei Matthäus durchaus nicht ohne Wahrscheinlichkeit sei, oder daß Jesus mehrere Male davon gesprochen haben konnte.[70] Eine Untersuchung der Einzelheiten würde uns jedoch zu weit führen. In aller Objektivität möchten wir feststellen, daß es schwer ist zu urteilen. Der Zusammenhang, in dem Matthäus seinen Text berichtet sowie die von der Kritik vorgeschlagenen Situationen sind mit großer Vorsicht aufzunehmen.

2. Die historischen und theologischen Probleme

Die im Matthäustext (18–19) angesprochenen historischen und theologischen Probleme lassen sich thematisch in vier Gruppen aufgliedern: 1. Simon wird zum «Fels» erklärt; 2. Aufbau und Fortdauer der Kirche; 3. die Übertragung der Schlüsselgewalt; 4. die Vollmachten des Apostels Petrus. Abschließend möchten wir noch kurz die Frage der Nachfolge streifen.

a) Petrus als Fels

Wenn wir einmal von der Annahme ausgehen, daß der historische Jesus Petrus tatsächlich «*Fels*» genannt hat, so haben sich hinsichtlich der Interpretation dieses Ausdrucks zwei grundlegende Positionen herauskristallisiert. Die Protestanten beziehen die Bezeichnung «Fels» nicht auf die Person des Petrus, sondern auf seinen Glauben. Diese Auffassung läßt sich jedoch inzwischen als veraltet bezeichnen. Sie wird von vielen reformierten Exegeten abgelehnt, welche die Interpretation Luthers im Namen der Philologie kritisieren.[71] Dennoch machen sich noch Reste dieser dogmatischen Konzeption hier und da in einigen Interpretationen bemerkbar. So gibt man gern zu, daß Simon der Fels sei, meint jedoch, er sei es ausschließlich auf Grund seines Messiasbekenntnisses.[72] Damit aber wird automatisch jeder Gedanke einer Nachfolge beseitigt; gleichzeitig ist es das Messiasbekenntnis, welches zum Fels der Kirche wird und an dem alle Gläubigen teilhaben. Dennoch ist man sich darüber im klaren, daß diese gekünstelte Erklärung den Zusammenhang des Logions unberücksichtigt läßt und zu Joh 21,15–17 im Widerspruch steht.[73] Die Katholiken betonen demgegenüber den Zusammenhang zwischen dem Messiasbekenntnis und der Felserklärung und schließen daraus, daß Jesus Petrus gerade aufgrund der göttlichen Erleuchtung seliggepriesen (vgl. Mt 13,16 und par.) und ihm in der Kirche eine Vorrangstellung übertragen habe, die von daher einen primär theologischen Charakter habe.[74] T. Gallus geht noch weiter und sieht darin das Fundament für die Unfehlbarkeit.[75] Diese theologische Deduktion scheint uns jedoch im Text nicht enthalten zu sein.

Wenn Petrus der Fels ist, so kann er dies auf verschiedene Weise sein. Die erste Weise besteht darin, ihn als Grundstein für den Bau der Kirche anzusehen. Diese chronologische Deutung wird von Th. Zahn, G. Wehrung, J. Horst und H. Strathmann vertreten.[76] Sie stützt sich auf die Aussage Pauli (1 Kor 3,11), daß Christus allein das Fundament der Kirche sei sowie auf Eph 2,20, wo zwischen dem Fundament, das Christus ist, und den Aposteln als den Grundsteinen unterschieden wird. Es ist jedoch offensichtlich, daß in beiden Fällen der Zusammenhang und die Lehraussagen jeweils verschieden sind. Petrus ist natürlich nur durch Jesus der Fels, und dieser bleibt der eigentliche Urheber der Kirche.

Die zweite Erklärung des Ausdrucks «Fels» macht den Weg für eine positive Exegese frei. Die Kirche wird als Fortsetzung des Werkes Jesu gesehen, und Petrus nimmt darin eine grundlegende Stellung ein: Er ist der Fels, auf dem die Gemeinde aufgebaut wird.[77] Für die einen ist Petrus aufgrund seines Messiasbekenntnisses Symbol und Typos des wahren Gläubigen.[78] Für die andern – es ist die Mehrzahl – hat Petrus eine Verheißung empfangen, die sich erst in einem späteren Stadium seiner apostolischen Laufbahn erfüllt hat.[79] Petrus ist der Apostel-Fels für den Aufbau der Kirche, nicht aber für ihre Fortdauer. Dies ist die bekannte Auffassung von O. Cullmann.[80] In sehr vielen Rezensionen des berühmten Buches Cull-

manns wird diese These zurückgewiesen. Petrus ist zwar – so schreibt Cerfaux – der Grundstein für das Fundament der Kirche, jener Stein, der die andern trägt. Und zeitlich gesehen ist der Gründungsakt ein einmaliger Akt, der sich nie wiederholen wird.[81] Jedoch ist Mt 16,18–19 nicht nur als Aufrichtung des Felsens zu deuten, sondern als Felsenfunktion überhaupt, als Existenz und Funktion des Fundamentes. Der Protestant R. Baumann hat diese Bedeutung des «Fundamentes», eines notwendigen und dauerhaften Fundamentes für die Gemeinde,[82] anerkannt und sich deshalb eine Verurteilung der Landeskirche Württemberg 1953 zugezogen, die diese in einer Sondersitzung aussprach.[83] A. Vögtle, den wir schon mehrmals zitiert haben, hält die Auffassung Cullmanns «so gut wie sicher verfehlt».[84]

Ein dritter Erklärungsversuch des Ausdrucks «Fels» führt uns in eine andere Problematik hinein. Er geht vom Gebrauch der Felsthematik im Alten Testament aus und beruft sich für Mt 16, 18ff speziell auf Is 28,14–19 und für Lk 22,31–32 auf Zach 3,1–9.[85] Außer dieser ersten Quelle, von der der Matthäustext beeinflußt worden sei, werden jüdische Parallelen aus dem Rabbinismus herangezogen. Abraham und die Patriarchen bilden danach die Grundlage für den Aufbau des auserwählten Volkes. Unter dieser Perspektive erhalten die Arbeiten von J. Jeremias und H. Schmidt, die von J. Ringger ausgewertet und weiterentwickelt wurden, ihre eigentliche Bedeutung.[86] Es handle sich bei der Felsthematik um eine mythische und symbolische Sprache, in der die Steine das Allerheiligste in Jerusalem tragen. Auch die Qumrantexte beweisen klar, daß das Bild vom Felsen dem jüdischen Denken der Zeit Jesu geläufig war. O. Betz[87] führt in seinen Arbeiten zahlreiche Stellen an, in denen die eschatologische Gemeinde im Gegensatz zu den Kräften der Unterwelt auf den Fels aufgebaut erscheint. Auf diese Weise erreicht man eine Ebene, auf der Petrus seine Stellung und seine Funktion als Fels, d. h. als Grundlage und Stütze des Gebäudes der Kirche, bewahrt.

Dies heißt jedoch nicht, daß die protestantische Auffassung hier mit der katholischen Interpretation in eins geht. Petrus, so sagt man, bleibt das Fundament durch sein Wort, durch sein Zeugnis, das weiterdauert und in den Schriften des Neuen Testamentes niedergelegt ist. Benoit kritisiert diese Auffassung aus dem einfachen Grund, weil die ersten Christen in den Aposteln niemals nur Menschen gesehen haben, die allein die Funktion eines Schriftstellers ausübten.[88] Dennoch gibt es einige protestantische Theologen, die sich der katholischen Auffassung annähern.[89] Wenn sie auch den spezifisch römischen Vollzug des Primats ablehnen, so erkennen sie doch an, daß die Kirche notwendig auf dem Amt aufgebaut sei und daß die Existenz einer Lehr- und Hirtengewalt in den Absichten Christi lag.

b) Der Aufbau der Kirche und ihr Bestand

Die Verse 18b und 19a bilden eine Einheit. Der erste spricht vom Bau der Kirche. Es ist hier zu betonen, daß die Initiative bei Christus bleibt; sodann, daß es sich um eine eschatologische Tätigkeit handelt. Die angezielte Zeit fällt nicht mehr in das irdische Leben Jesu; einige lesen eine streng eschatologische Intention heraus,[90] andere Exegeten jedoch denken an die unmittelbar auf Tod und Auferstehung Christi folgende Zeit[91] oder verbinden Auferstehung und Parusie in der gleichen Perspektive zu einer Einheit.[92] Die Kirche ist nach der Terminologie des Matthäus weder die jesuanische Apostelgemeinde noch das Endreich (aufgrund von Vers 19a), sondern die messianische Gemeinde. Der erwartete Messias wird stets in Einheit mit einer Gemeinde gesehen. Dieses Thema des Bauens kehrt im ganzen Neuen Testament wieder. Die Gemeinde ist identisch mit dem Tempel, dem Haus, dem Bau. Christus baut einen Tempel, der nicht von Menschenhand gemacht ist (1 Petr 2,5). Diese Kirche ist nicht ein totes Gebäude, sie ist ein lebendiger Bau. Im Epheserbrief (2,19–21) drückt Paulus dies aus, wenn er sagt, daß die Kirche als Bau in Christus auf dem Fundament der Apostel und Propheten aufgebaut ist, und daß Christus Jesus selbst der Eckstein ist, in dem der ganze Bau zusammengefügt emporwächst zu einem heiligen Tempel im Herrn. Für Matthäus ist es ganz klar, daß Petrus in diesem eschatologischen, ständig fortschreitenden und unerschütterlichen Aufbauprozeß eine Vorzugsstellung einnimmt.

Frühere Deutungen der «Pforten der Unterwelt» sahen darin lediglich eine Idealisierung der Mächte des Totenreiches, das jene, die in es hinabgestiegen waren, fest umschlossen hält.[93] Nach den Arbeiten von J. Jeremias sieht man darin noch eine andere Symbolik. Der Hades ist nach Jeremias der Ort der Strafe, wo die Gottlosen auf ihr Urteil warten. Die Pforten des Hades sind also bei ihm das Symbol der höllischen Mächte, das Symbol Satans und der bösen Geister, die zum Angriff auf die Kirche an-

setzen.[94] E. Eppel geht auf die semitische Grundlage zurück und möchte statt «Pforten» «Pförtner» lesen, was die im übrigen bereits anerkannte Deutung Jeremias' bekräftigen würde.[95] Die «Bible de Jérusalem» erklärt die Stelle so: «Die personifizierten Pforten des Hades sprechen die Mächte des Bösen an, die den Menschen zunächst in Tod und Sünde und schließlich endgültig in den ewigen Tod stürzen.» Hier werden die beiden vorausgehenden Erklärungen miteinander vermengt und theologisiert. Die Qumrantexte ihrerseits lassen diesen Ausdruck in einem neuen Licht erscheinen. Ein Fragment des Testaments des Levi (2,3–5), das von Milik veröffentlicht und von Allegro zitiert wird, verlegt den heiligen Berg, der Himmel und Erde verbindet, an den Fuß des Hermon, so daß Galiläa mit der jüdischen Apokalyptik in Zusammenhang gebracht werden könnte. Das Wort «Kepha» wird von Milik nur als Füllsel angesehen und kommt in einem andern aramäischen Fragment des 89. Kapitels des Buches Henoch ebenfalls vor. Dort ist es Moses, der seine Offenbarung auf dem Felsen erhält. Ebenso lesen wir in den Hymnen von Qumran (Ps 6): «Du legst das Fundament auf den Felsen», was man, so meint Carmignac, mit «du stellst das Komitee (= meine Gemeinde) auf den Felsen»[96] übersetzen könnte.

c) Die Übergabe der Schlüssel

Anläßlich des Verses 19 hinsichtlich der Schlüsselübergabe wurde eine Vorfrage aufgeworfen. So meint O. Cullmann tatsächlich, daß zwischen der Felsthematik und dem Bild von den Schlüsseln nur ein sehr loser Zusammenhang bestehe:[97] Das Felswort komme einem Apostel zu, die Schlüsselgewalt könne jedoch an eine nichtapostolische Autorität übergehen. Viele Exegeten teilen jedoch diese Auffassung nicht und nehmen an, daß 16,19 den Gedanken von 16,18 weiterentwickle.[98] Im Bild von den Schlüsseln werde das Bild vom Felsen erklärt. Hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen dem Bild der Schlüssel und seiner Deutung als Binde- und Lösegewalt sind sich jedoch die Exegeten weitgehend einig.

Was bedeutet also die Schlüsselgewalt? Protestantische Exegeten, die Vers 19 als spätere Gemeindebildung auffassen, haben keine Schwierigkeit, darin den Ausdruck allumfassender Vollmacht zu sehen.[99] Diese Vollmacht werde auf Erden ausgeübt, denn die verheißenen Schlüssel sind nicht die Schlüssel des Himmels, sondern die Schlüssel zum Eintritt in das Reich Gottes. Die Erklärung, die der zweite Teil von Vers 19 gibt, ist sehr klar. Petrus ist nicht nur der Fels, auf dem Christus seine Kirche baut, sondern er ist auch Träger einer übernatürlichen Gewalt.

Der Gegenstand dieser Gewalt kann sich auf die Lehre, aber auch auf die Leitung in der Kirche beziehen. Für die protestantischen Exegeten besteht das Lehren in der Verkündigung des Wortes Gottes und im Glaubensbekenntnis, das Petrus nach dem Fortgang Jesu fortsetzen muß.[100] Einige Exegeten spezifizieren hier noch und meinen, diese Gewalt müsse auf die Verkündigung des auferstandenen Jesus bezogen werden und sich auf das apostolische Zeugnis über diese Tatsache beschränken.[101] Andere sehen in der Übergabe der Schlüssel den Auftrag, den Sinn der Schriften des Alten Testamentes zu erschließen.[102] Die Pharisäer und Schriftgelehrten werden zugunsten Petri und der Apostel ihrer schlecht ausgeübten Vollmacht enthoben. Für katholische Exegeten jedoch erstreckt sich die Schlüsselgewalt viel weiter.[103] Für sie handelt es sich dabei nicht allein um die Lehre, sondern um die Heilsordnung, um das Heil überhaupt. Die Schlüsselsymbolik schließt ihrer Ansicht nach die Ordnungs- und Befehlsgewalt ein. Diese wird Petrus übertragen und gibt ihm dadurch hinsichtlich der Vollmacht eine Vorrangstellung; kraft der Natur dieser Vorrangstellung ist seine Schlüsselgewalt mit der Dauer der Kirche selbst koextensiv.[104] Der mit der Übertragung der Schlüssel zum Ausdruck kommende universale Charakter der Vollmacht wird von J. Jeremias nicht anerkannt.[105]

d) Die Binde- und Lösegewalt

Was die Formulierung «binden und lösen» angeht, die auf rabbinische Terminologie zurückgeht, so ist vor allem ihre Reichweite umstritten. Einige Exegeten stützen sich auf die Parallelstellen Joh 20,23 und Mt 16,19, wo «binden und lösen» von den Aposteln und Jüngern ausgesagt wird, und deuten daher die übertragene Vollmacht als ein Gut, das der Gemeinde zukomme. Petrus sei nur deren Repräsentant.[106] Andere geben zu, daß die Vorrangstellung Petri anerkannt werden müsse, und nähern sich in ihrer Deutung des Ausdrucks «binden und lösen» der katholischen Auffassung. Wollte man den Sinn des Ausdrucks auf die Vollmacht einengen, Auseinandersetzungen und Dispute nach Art der Rabbiner zu schlichten, so

würde man wohl den ganzen darin zum Ausdruck kommenden Reichtum schwerlich wiedergeben. Übrigens umfaßte die Gewalt der Rabbiner nicht nur die Vollmacht, bestimmte Gesetze aufzuerlegen (halakha), sondern auch die Praxis der Gemeindeordnung.[107] Stendhal sieht in Mt 16,19 eine Verwirklichung der ersten Funktion, in Mt 18,18 einen Vollzug der zweiten.[108] Wenn dies auch möglicherweise richtig ist, so wäre es jedoch verfehlt, wollte man die Rolle Petri auf die eines Rabbiners einengen. Ebenso wäre es ein Irrtum, wollte man seine Funktion auf das Verhängen von Bannurteilen beschränken. Der Text selbst präzisiert, indem er sagt, daß dem «Binden und Lösen» auf Erden ein «Binden und Lösen» im Himmel entspreche. O. Cullmann schreibt daher mit Recht, daß das, was Petrus für die «ekklesia» tut, für das kommende Himmelreich wirksam ist.[109] So geht der Text über eine einfache irdische Gerichtsbarkeit hinaus und erhält eine übernatürliche Bedeutung, die im Nachlassen der Sünden zum Ausdruck kommt. Auch hier wieder ist es jedoch weniger objektive Exegese der Texte, die sich bei Katholiken oder Protestanten ausspricht, als vielmehr gegensätzliche theologische Standpunkte über den Primat und seine Funktion. Die exegetische Deutung der Schlüsselgewalt sowie der Funktion des Bindens und Lösens hängt davon ab, wie man das Jesus-Wort deutet, womit Petrus als Fundament für den Aufbau der Kirche bezeichnet wird.

Abschließend möchten wir die scharfsinnigen Ausführungen F. Refoulés über die Weitergabe der Vollmachten Petri anführen. Bekanntlich steht diese Frage im Zentrum des Cullmannschen Denkens sowie vieler anderer Exegeten und Theologen.

«Die Evangelientexte in sich behaupten nicht ausdrücklich die Möglichkeit einer solchen Weitergabe noch schließen sie sie ausdrücklich aus. Exegeten und Theologen leugnen sie oder bejahen sie aufgrund einer bestimmten Kirchenauffassung sowie aufgrund ihrer Auffassung von der Gnade des Neuen Bundes im Vergleich zum Alten. Hier stehen sich also unterschiedliche theologische Auffassungen gegenüber, und dies ist auch der Grund, weshalb die Diskussion bis jetzt so wenig fruchtbar geblieben ist.»[110] Zweifellos hat die protestantische Exegese in einer Reihe wichtiger Punkte alte, reformatorische Auffassungen aufgegeben. Die katholischen Exegeten ihrerseits bemühen sich darum, ihre eigenen theologischen Ansichten nicht in die Schrifttexte hineinzuinterpretieren. Erst die Geschichte wird uns einmal sagen, ob die gemeinsame Liebe zur Wahrheit und die Achtung vor den strengen Regeln einer objektiven Interpretation eines Tages die konfessionellen Gegensätze überwinden werden.

[1] Zur allgemeinen Orientierung vgl. folgende Bibliographie: O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung (Uppsala 1932); F.-M. Braun, Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung (Einsiedeln 1946); R. Baumann, Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel (Stuttgart 1950); ders., Fels der Welt. Kirche des Evangeliums und Papsttum (Tübingen 1956); O. Cullmann, Petrus. Jünger. Apostel. Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem (Stuttgart [2]1960); A. Penna, S. Pierre (Paris 1958); J. Betz, Christus – Petra – Petrus: Kirche und Überlieferung. Festschrift J. R. Geiselmann (Freiburg i. Br. 1960) 1–21; F. Obrist, Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt 16, 18f in der Deutschen Protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre = Neutest. Abhandl. 21/3–4 (Münster 1960); J. Ringger, Petrus der Fels. Das Felsenwort. Zur Sinndeutung von Mt 16,18, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte: Begegnung der Christen. Studien evang. und kath. Theologen, hrsg. M. Rösle-O. Cullmann. Festschrift O. Karrer (Stuttgart-Frankfurt [2]1959) 271–347, 37 Seiten Anmerkungen; J.-L. D'Aragon, Bibliographie sur l'Église dans la Bible: L'Église dans la Bible. Communications présentées à la XVII[e] réunion annuelle de l'ABEBAC = Studia 13 (Brügge-Paris 1962) 169–202; B.-M. Metzger, Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels = New Testament Tools and Studies 6 (Leiden 1966); A.-J. Mattil Jr.-M. Bedford Mattil, A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles = New Testament Tools and Studies 7 (Leiden 1966) Nr. 3585–3660; A. Vögtle, Petrus: Lex. Theol. u. Kirche 8 (1963) 334–340.

[2] O. Linton, Kirche und Amt im Neuen Testament: A. Nygren, Ein Buch von der Kirche (Göttingen 1961) 143; ebenso E. Dinkler, Die Petrus-Rom-Frage. Ein Forschungsbericht: Theol. Rundschau 25 (1959) 195: «Eine auf die Petrus-Frage isolierte Erörterung der Mt-Stelle bleibt unfruchtbar.»

[3] Vgl. N. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums (Oslo 1941) 2–50; H. Strathmann, ἐκκλησία: Theol. Wörterb. z. N. T. 4, 32–39.

[4] F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, Festgabe für A. v. Harnack (Tübingen 1921) 142–172.

[5] K.-L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums, Festgabe für A. Deißmann (Tübingen 1927) 251–319.

[6] A. Oepke, Der Herrenspruch über die Kirche Mt 16,17–19 in der neuesten Forschung: Studia Theologica (1948–49) 110–165; ders., Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung (Gütersloh 1950).

[7] N. Dahl, The Parables of Growth: Studia Theologica 5 (1951) 132–166; R. Flew, Jesus and His Church. A Study of the Idea of the Ecclesia in the New Testament (London [2]1953); J. Horst, Der Kirchengedanke bei Mt 16,18: Zeitschr. f. syst. Theol. 20 (1943) 127–145; E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments (Gütersloh [4]1948); O. Cullmann, Petrus 215–223; P. Nepper-Christensen, Wer hat die Kirche gestiftet?: Symb. Bibl. Ups. 12 (1955) 23–35; D. Miller, The People of God. About the Basic New Testament Account of the Origin and Nature of the Church (London 1959); I. Backes, Die Kirche ist das Volk Gottes des Neuen Bundes: Trierer Theol. Zeitschr. 69 (1960) 116–117; ders., Gottes Volk im Neuen Bund: ebd. 70 (1961) 80–93.

[8] W. Kümmel, Kirchenbegriff und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu: Symb. Bibl. Ups. 1 (1943); ders., Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu (Zürich 1945, [2]1953); ders., Jesus und die Anfänge der Kirche: Studia Theologica 7 (1953) 1–27

(Heilsgeschehen und Geschichte [Marburg 1965] 289–309); ders., Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann (Tübingen 1964) 31–46 (Heilsgeschehen 457–470).

[9] R. Bultmann: Theol. Blätter 20 (1941) 274; A. Oepke aaO. 140, Anm. 5; 165, Anm. 1; J. Jeremias, Der Gedanke des «Heiligen Restes» im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu: Zeitschr. f. neut. Wiss. 42 (1949) 184.

[10] O. Cullmann, Kirchenbegriff und Kirchenbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus: Theol. Zeitschrift 1 (1945) 146–147; R. Bohren, Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament (Zürich 1952) 30, Anm. 2; J.-L. Klink, Het Petrustype in het Nieuwe Testament en de Oud-Christelijke Letterkunde (Leiden 1947).

[11] A. Friedrichsen, Messias und Kirche: Ein Buch von der Kirche (Göttingen 1951) 45–48.

[12] O. Linton, Kirche und Amt im Neuen Testament: Ein Buch von der Kirche (Göttingen 1951) 110–144.

[13] G. Lindeskog, Gottes Reich und Kirche im Neuen Testament, ebd. 145–157; O. Michel, Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde (1941).

[14] O. Kuß, Jesus und die Kirche im Neuen Testament: Theol. Quart. 135 (1955) 28–55; ders., Auslegung und Verkündigung (Regensburg 1963) 25–77; J. Betz, Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus: ebd. 138 (1958) 152–183.

[15] A. Vögtle, Jesus und die Kirche: Begegnung der Christen 54–81.

[16] R. Schnackenburg, Gottesherrschaft und Reich. Eine bibeltheologische Studie (Freiburg i. Br. [4]1965); ders., Die Kirche im Neuen Testament = Quaestiones disputatae 14 (Freiburg i. Br. [3]1963).

[17] B. Butler, Spirit and Institution in the New Testament = Studia Evangelica III (Berlin 1964) 138–165.

[18] R. Schnackenburg, Kirche I: Die Kirche im Neuen Testament: Lex. Theol. u. Kirche 6 (1961) 161–169.

[19] G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Stuttgart 1959).

[20] H. Toedt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung (Gütersloh 1959). Vgl. die Rezension von J. Sint, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung: Zeitschr. f. kath. Theol. 85 (1961) 221–229. Über das Problem der Historizität Jesu ist eine solche Fülle von Literatur erschienen, daß sie hier unmöglich im einzelnen aufgeführt werden kann. Wir verweisen daher auf den Überblick von W. Kümmel, Jesusforschung seit 1950: Theol. Rundschau 31 (1966) 39–53 und folgende; ders., Der persönliche Anspruch Jesu und der Christusglaube der Urgemeinde = Marburg. Theol. Stud. 3 (1965) 429–438. Zur allgemeinen Problemstellung vgl. B. Rigaux, L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente: Rev. bibl. 65 (1958) 481–522; J. Geiselmann, Jesus der Christus. Die Frage nach dem historischen Jesus (München 1965); zur Ergänzung vgl. Ph. Vielhauer, Jesus und der Menschensohn: Zeitschr. f. Theol. Kirche 60 (1963) 133–177; F. Borsch, The Son of Man: Anglic. Theol. Rev. 45 (1963) 174–190; Antwort auf Vielhauer in: M. Black, The Son of Man. Problem in Recent Research and Debate: Bull. J. Rylands Libr. 45 (1963) 305–308; W. Kümmel, Der persönliche Anspruch Jesu und der Christusglaube der Urgemeinde = Marburg. Theol. Stud. 1 (1963) 1–10.

[21] R. Schnackenburg, Gottesherrschaft und Reich 113–115; B. Rigaux, La seconde venue de Jésus, La Venue du Messie (Paris-Brügge 1964) 201–202.

[22] G. Klein, Die Zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee (Göttingen 1961); W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung (Göttingen 1961).

[23] Vgl. Diskussion und Belege bei B. Gerhardson, Die Boten und die Apostel: Svensk Exegetisk Arsbok 27 (1963) 89–131.

[24] Man muß den Gebrauch des Terminus «Apostel» von der Institution der Zwölf und die Institution von der Tatsache des Zwölferkreises unterscheiden. Vgl. J. Dupont, Le nom d'Apôtre a-t-il été donné aux Douze par Jésus? (Löwen 1956); B. Rigaux, Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung (Berlin 1960) 468–486; N. van Bohemen, L'institution des Douze. Constribution à l'étude des relations entre l'évangile de Matthieu et celui de Marc, La Formation des Évangiles (Paris 1957) 116–151.

[25] B. Gerhardson, Die Boten und die Apostel 89–1311; ders., Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity: Act. Sem. N. T. Ups. 22 (Uppsala 1961) 182–187.

[26] Man muß O. Kuß zustimmen aaO. 38, Anm. 25: «Ein katholisches Petrusbuch, das die modernen kritischen Fragestellungen wirklich diskutiert, ist immer noch ein dringendes Desiderat.»

[27] Vgl. J. Schmid, Petrus «der Fels» und die Petrusgestalt der Urgemeinde: Begegnung der Christen 347–359.

[28] E. Dinkler ist der Ansicht, daß Mt 16,17ff ein «vaticinium ex eventu» und eine Gemeindebildung ist. Daher, so fügt er hinzu, geht die gesamte synoptische Tradition über die Vorrangstellung des Petrus auf die Gemeinde zurück. Dies ist nebenbei gesagt, denn Beweise werden nicht vorgebracht.

[29] O. Cullmann, Petrus 22; E. Dinkler, Petrus 186–187.

[30] J. Ringger aaO.; H. Clavier, *πέτρος καὶ πέτρα*, Studien für R. Bultmann = Beihefte z. Zeitschr. f. N. T. Wiss. (Berlin 1945) 94 bis 109; J. Betz, Christus, petra, Petrus, Kirche und Überlieferung: Festschrift J. R. Geiselmann (Freiburg i. Br. 1960) 1–21.

[31] A. Dell, Mt 16,17–19: Zeitschr. f. neut. Wiss. 15 (1914) 1–49 zur Autorität von J. Wellhausen, Das Evangelium Matthaei (1904) 285, der jedoch zugibt, daß das Wort im Aramäischen sowohl masculinum und femininum sein kann.

[32] Vgl. J. Ringger aaO. 274–275.

[33] J. Ringger aaO. 275.

[34] Vgl. J. Ringger aaO., Anm. 12–61, 312–368; K. L. Schmidt, Die Kirche 286; J. Jeremias, Golgotha und die heiligen Felsen (Leipzig 1926) 109, Anm. 6.

[35] E. Schweizer, Das Leben des Herrn (Zürich 1946); ders., Gemeinde nach dem Neuen Testament (Zürich [2]1949) 11ff; A. Schlatter, Matthäuskommentar (Stuttgart 1929) 507. Andere nehmen beide Bedeutungen an, ohne sich für eine zu entscheiden. J. Lagrange, Évangile selon saint Matthieu = Études bibliques (Paris 1948) 324.

[36] H. Clavier aaO.

[37] E. Fascher, Petrus: Pauly-Wissowa, Realencycl. 19/2 (1937) 1355–1361; W. G. Kümmel, Kirchenbegriff 50–51; O. Cullmann, Petrus 26; G. Schulze, Kadelbach, Die Stellung des Petrus in der Urgemeinde: Theol. Literat. Zeit. 81 (1956) 1–14; E. Dinkler, Petrus 194; H. Rheinfelden, Philologische Erwägungen zu Mt 16, 18: Bibl. Zeitschr. 24 (1938) 139–163 ist der Ansicht, der Kephas-Name sei Simon von Christus nicht gegeben, sondern nur verheißen worden.

[38] R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I = Herders Theol. Komm. zum N. T. 4 (Freiburg i. Br. 1965) 310–312.

[39] K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, 45; J. Schmidt, Petrus der Fels 355–359.

[40] O. Cullmann, Petrus 28–48.

[41] E. Haenchen, Petrus-Probleme: New Test. Stud. 7 (1960 bis 1961) 187–197.

[42] O. Cullmann aaO. 36.

[43] O. Cullmann aaO. 45: «Mit... Apg 12,17... soll demnach einfach darauf hingewiesen werden, daß sich nach der Befreiung des Petrus sein Übergang zur ausschließlichen Missionstätigkeit endgültig vollzogen hat, nachdem er sich schon vorher allmählich vorbereitet hatte.»

[44] Eine gute Rekonstruktion der letzten Jahre des Petrus wurde von Ch. Nesbitt vorgenommen, What Did Become of Peter?: Journ. Bibl. Lit. (1959) 10–16.

[45] G. Klein, Galater 2,6–9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde: Zeitschr. f. Theol. Kirche 57 (1960) 275–295; ders., Die Verleugnung des Petrus: ebd. 58 (1961) 285–328.

[46] Vgl. besonders: Die römische Petrustradition in kritischer Sicht (Tübingen 1955). Die übrigen Schriften des Autors sind zitiert bei E. Dinkler, Die Petrus-Rom-Frage. Ein Forschungsgebericht: Theol. Rundschau 25 (1959) 193. Dinkler gibt die ganze Diskussion über die Auffassungen Heussis wieder. Die These wurde von vielen Exegeten heftig kritisiert. Vgl. E. Dinkler, Petrus 199–202; O. Cullmann, Petrus (Stuttgart [2]1960) 85; K. Aland, Wann starb Petrus?

Eine Bemerkung zu Gal 2,6: N. T. Stud. 2 (1956) 265–275; E. Burton, The Epistle to the Galatians: Int. Crit. Conc. 9 (Edinburgh ^{5}1956) 87–88.

[47] D. Robinson, Where and When Did Peter Die: Journ. Bibl. Lit. 64 (1945) 255–267; C. Smaltz, Did Peter Die in Jerusalem: ebd. 71 (1952) 211–216. Vgl. noch H. Katzenmayer, Die Schicksale des Petrus von seinem Aufenthalt in Korinth bis zu seinem Martyrertod: Intern. Kirch. Zeitschr. 34 (1944) 145–152. Wir behandeln nicht die Frage der Ausgrabungen unter St. Peter und verweisen auf den Bericht von Dinkler, Petrus 189–230, 289–335; 27 (1961) 33–64. Zu erwähnen sind noch die gediegenen Untersuchungen von J. Ruyschaert, Réflexions sur les fouilles vaticanes: Rev. Hist. Eccl. 48 (1953) 573–638; 49 (1954) 5–58, und vom gleichen Autor: Recherches et études autour de la Confession de la Basilique Vaticane (1940 bis 1958). État de la question et Bibliographie. Triplice omaggio a Sua Santità Pie XII (Vatican 1958) 3–47; vgl. auch O. Cullmann, Petrus (^{2}1960) 148–178, wo die Bibliographie bis 1960 ausgewertet wird.

[48] J. Munk, Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis (Kopenhagen 1950).

[49] Viele protestantische Exegeten sind der gleichen Ansicht.

[50] Vgl. J. Jeremias: Theol. Wörterb. z. N. T. 3, 410; J. Schmid: Lex. Theol. u. Kirche V^{2}, 1113; R. Schnackenburg, Johannesevangelium I = Herder Theol. Kommentar zum N. T. 4 (Freiburg i. Br. 1965) 311.

[51] R. Eisler, Jesus Basileus (Heidelberg 1929) I, 67f; J. Jeremias: Theol. Wörterb. z. N. T. 3, 743f.

[52] Vgl. u. a. B. Reicke, Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente: Theol. Zeitschr. 10 (1954) 95–112; H. Kosmala, Hebräer-Essener-Christen (Leiden 1959).

[53] Vgl. F.-M. Braun, Neues Licht 76–81.

[54] Die aramäische Grundlage wird von R. Bultmann zugegeben: Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen ^{2}1931) 147; W. G. Kümmel, Kirchenbegriff 20; O. Cullmann, *Πέτρος*: Theol. Wörterb. z. N. T. 6 (1955) 105–106; der antiochenische Ursprung wird von H. Strathmann anerkannt: Die Stellung des Petrus in der Urkirche. Zur Frühgeschichte des Wortes an Petrus, Mt 16,17–19: Zeitschr. f. syst. Theol. 20 (1943) 223–283; nach H. von Campenhausen wurde es außerhalb von Jerusalem gesprochen: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht (Tübingen 1953) 142. Vgl. auch J. Klink, Het Petrustype in het Nieuwe Testament en de Oudchristelijke Letterkunde (Leiden 1947).

[55] Die Auffassung kommt auf das Problem Jesus und Kirche hinaus, wie es im Vorausgehenden gestellt wurde; vgl. A. Oepke aaO.

[56] Man gibt die Seligpreisung Petri zu, nicht aber die Verse über den Primat.

[57] Vor allem E. Stauffer, Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 62 (1943–44) 1–34, vor allem 24.

[58] E. Stauffer aaO. 25.

[59] H. Lehmann, Du bist Petrus. Zum Problem von Matthäus 16, 13–26: Evang. Theol. 13 (1953) 60.

[60] Vgl. weiter oben, Vögtle, Jesus und die Kirche, Anm. 15.

[61] R. Bultmann, Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis: Zeitschr. f. neut. Wiss. 19 (1919–20) 173; ders., Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1948) 46; weniger bestimmt in: Das Evangelium nach Johannes (Göttingen ^{13}1953) 551–552.

[62] E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums II (Tübingen 1941) 306–307.

[63] J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus (Regensburg ^{3}1956).

[64] A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverleugnung: Bibl. Zeitschr. 1 (1957) 252–272; 2 (1958) 85–103; über die Priorität der Quellen von Mt vgl. Obrist aaO. 59–60.

[65] K.-L. Schmid, Die Kirche des Urchristentums 283; W. G. Kümmel, Geschichtsbewußtsein 21; R. Bohren, Das Problem der Kirchenzucht im N. T. (Zürich 1952) 31.

[66] E. Stauffer, Zur Vor- und Frühgeschichte 29.

[67] R. Lichtenhan, Die urchristliche Mission (Basel 1946) 9–10.

[68] O. Cullmann, Petrus (Stuttgart ^{2}1960) 207–214; vgl. hierzu noch den Artikel von Cullmann, L'apôtre Pierre, instrument du Diable et instrument de Dieu: New Testament Essays for T. M. Manson (Manchester 1959) 94–105.

[69] Von den Katholiken vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus 245; M. Boismard (Rezension zu Cullmann): Divus Thomas 31 (Fribourg 1953) 326; P. Benoit: Rev. bibl. 60 (1953) 571 (Renzension zu Cullmann); ders., La primauté de saint Pierre selon le N. T.: Istina 18 (1955) 318–319; vor allem A. Vögtle, Der Petrus der Verheißung und Erfüllung (Rezension zu Cullmann): Münch. Theol. Zeitschr. 1 (1957) 252–272; 2 (1958) 85–103, der die Perikope in einen anderen Zusammenhang einordnet. Zu den gesamten Auffassungen Cullmanns vgl. J. Frisque, Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut = Cahiers de l'actualité religieuse 11 (Tournai 1960).

[70] F.-M. Braun (Rezension zu Cullmann): Rev. Thomiste 53 (1953) 397; M. Meinertz: Zeitschr. f. Miss. u. Wiss. (1953) 238. Braun bestreitet die Folgerungen, die Cullmann aus dieser Umstellung zieht.

[71] Vgl. F. Obrist, Echtheitsfrage 79–87; A. Argyle, The Gospel According to Matthew = The Cambridge Bible Commentary (Cambridge 1963); «Even if it refers to Peter, it refers to him as the spokesman of this faith» (126).

[72] H. Clavier, *Πέτρος καὶ Πέτρα* 107.

[73] O. Cullmann, *Πέτρος* 98.

[74] P. Benoit, Saint Pierre d'après Cullmann: Exégèse et Théologie II (Paris 1961) 302; dt.: Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze, Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament (Düsseldorf 1965).

[75] T. Gallus, Primatus infallibilitatis in metaphora «Petrae» indicatus (Mt 16,18): Verbum Domini 30 (1952) 193–204; ders., De primatu infallibilitatis ex Mt 16,13 eruendo: ebd. 33 (1955) 209–214.

[76] Th. Zahn, Matthäus (Leipzig ^{4}1922) 540; G. Wehrung, Kirche nach evangelischem Verständnis (Gütersloh 1947); J. Horst, Der Kirchengedanke bei Matthäus: Zeitschr. f. syst. Theol. 20 (1943) 127–145.

[77] Diese Frage hängt mit der Lehre über die sichtbare und unsichtbare, die himmlische und irdische Kirche zusammen.

[78] Vgl. R. Bultmann, Die Frage 143.

[79] J. Leenhardt, Études sur l'Église dans le Nouveau Testament (Genf 1940) 28–29.

[80] O. Cullmann, Petrus 193–200.

[81] L. Cerfaux, Saint Pierre et sa succession (Rezension zu O. Cullmann): Ephem. Theol. Lov. 29 (1953) 189.

[82] R. Baumann, Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel (Stuttgart 1950).

[83] Vgl. F. Obrist, Echtheitsfragen 110. Gegen Baumann vgl. Cullmann, Petrus 200, Anm. 3.

[84] A. Vögtle, Der Petrus der Verheißung und Erfüllung 18–19.

[85] J. Klink, Het Petrustype (Leiden 1947); P. Dreyfus, La primauté de Pierre à la lumière de la théologie biblique du reste d'Israël: Istina 2 (1955) 338–346; F. Refoulé, Primauté de Pierre dans l'Évangile: Rev. Sc. Relig. 38 (1964) 1–41.

[86] J. Jeremias, Golgotha und der Hl. Fels (Leipzig 1926); H. Schmidt, Der heilige Fels in Jerusalem (Tübingen 1933); J. Ringger aaO.

[87] O. Betz, Felsenmann und Felsengemeinde. Eine Parallele zu Mt 16,17–19 in den Qumranpsalmen: Zeitschr. f. neut. Wiss. 48 (1957).

[88] P. Benoit aaO. 299. Hier kehrt die ganze Problematik des Sola-Scriptura-Prinzips wieder und bildet den Angelpunkt der Beweisführung. Die Katholiken lassen es als Ausgangspunkt ihrer historischen Argumentation gelten. Sie sehen es jedoch als geschichtlich feststehend an, daß die neutestamentliche Lehre von der lebendigen Wirklichkeit des Neuen Bundes, sosehr sie auch bevorzugt wird, über den Inhalt der Schriften hinausgeht. Wie jede Exegese den Buchstaben transzendiert, so vermögen die Schriften die tiefe existentielle Situation ihrer Verfasser nicht einzufangen. Leben und Schrift erhellen sich gegenseitig.

[89] Dies trifft nicht nur für Baumann zu, sondern für alle orientalischen und westlichen Kirchen, welche die bischöfliche Vollmacht

von der Weihe ableiten und die Rechtmäßigkeit der Apostolischen Sukzession anerkennen.

90 Vgl. E. Lohmeyer, Die Grundlagen der paulinischen Eschatologie (Tübingen 1929) 158.

91 Ph. Vielhauer, Oikodomé. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus (Heidelberg 1940) 74.

92 O. Michel: Theol. Wörterbuch z. Neuen Testament 5 (1955) 141.

93 O. Cullmann, Petrus 183.

94 J. Jeremias, Golgotha 110; ders., *"Αδης*: Theol. Wörterb. z. N. .T. 1, 655.

95 E. Eppel, L'interprétation de Matthieu 16,18: Mélanges Goguel (Neuchâtel 1950) 71–73.

96 J. Allegro, The Dead Sea Scrolls (London 1956) 142–144; J. Carmignac, Les Textes de Qumrân traduits et annotés (Paris 1961) 224.

97 O. Cullmann, Petrus 190.

98 Auf welche Quellen das Logion auch immer letztlich zurückgehen mag, von seiner Redaktion her gesehen ist die Folgerung zwingend.

99 Zahlreiche Exegeten, selbst aus der kritischen Schule, geben uneingeschränkt zu, daß mit der Formulierung eine Lehr- und Leitungsgewalt ausgesagt ist. Sie sehen in diesem Vers eine Bildung der Urgemeinde und verstehen ihn infolgedessen im Vollsinn. Zu ihnen gehören R. Bultmann, Geschichte 147; W. G. Kümmel, Geschichtsbewußtsein 11,41; E. Stauffer, Zur Vor- und Frühgeschichte 25,61; Strathmann, Die Stellung 269; H. von Campenhausen, Kirchliches Amt 141–142.

100 W. Vischer, Die evangelische Gemeindeordnung, Matthäus 10,19–20,18 (Zürich 1951) 24.

101 O. Cullmann, Petrus 184.

102 G. Wehrung, Kirche 178–179; F. Kattenbusch, Der Spruch über Petrus 120–121; K. Goetz, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden = Untersuch. z. N. T. 13 (Leipzig 1927).

103 Die unmittelbare Lehrgewalt wird vorgeschlagen von K. Adam, Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen: Theol. Quartalschr. 96 (1914) 49–64; 161 bis 197; J. Geiselmann, Der Petrinische Primat (Mt 16,17), seine neueste Bekämpfung und Rechtfertigung: Bibl. Zeitfragen .12/7 (1927) 217–224.

104 Vgl. A. Vögtle, Der Petrus der Verheißung und Erfüllung 34; P. Benoit aaO.: «Petrus wird von Jesus zum ‚Premierminister' seiner Kirche eingesetzt; er soll nicht nur die Masse ihrer Gläubigen leiten, sondern selbst die ‚Offiziere'.»

105 J. Jeremias, *κλεῖς*: Theol. Wörterb. z. N. T. 3 (1938) 749–753, schränkt die Schlüsselgewalt aufgrund von Mt 23,13 auf die Verkündigungsvollmacht ein.

106 O. Cullmann, Petrus 185; J. Jeremias aaO. 751; R. Bultmann, Geschichte 151; J. Klink, Het Petrustype 122.

107 H. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus (Gütersloh 1931) 180. Die Binde- und Lösegewalt wird auch auf die Gemeinde übertragen: E. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten (Zürich 1936) 93.

108 K. Stendhal, Matthew = Peake's Commentary on the Bible (London 1962) 787–788, schließt sich der Auffassung Cullmanns an.

109 O. Cullmann, Petrus 184.

110 F. Refoulé, Primauté de Pierre dans les Évangiles: Recherches Sc. Rel. 38 (1964) 39.

Übersetzt von Franz Schmalz

BÉDA RIGAUX

Geboren am 31. Januar 1899 in Biesmérée (Belgien), Franziskaner, 1923 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen und wurde Doktor (1928) und Magister (1932) der Theologie. 1945–1951 war er Provinzial, ist seit 1924 in seinem Orden und seit 1956 am Institut Supérieur des Sciences Religieuses der Universität Löwen Professor für Bibelwissenschaft, Mitglied der Bibelkommission und der Kommission für die Neovulgata. Er veröffentlichte: L'Epître aux Thessaloniciens (1956), Témoignage de l'évangile de Marc (1965) und Témoignage de l'évangile de Matthieu (1967).

Vorwort

Die drei Jahre der Vorbereitung des Zweiten Vatikanums und die vier Jahre seiner Dauer waren die Zeit einer starken Anspannung der Kräfte. Nicht wenige Lehrformulierungen über die Kirche, über ihre menschlichen Strukturen, ihre Tätigkeit und ihre Gesetzgebung wurden einer Überprüfung und Reform unterzogen.

Die Aufgabe wurde mit solcher Intensität durchgeführt, daß Papst Paul VI. in der öffentlichen Sitzung vom 18. November 1965 von einer *neuen Geisteshaltung*, einem *neuen Erlebnis* der Kirche sprechen konnte. Dieses Bestreben, diese Lebendigkeit, die auf eine größere Reinheit und Tiefe des christlichen Lebens, auf eine größere Echtheit abzielen, haben es nicht nur auf die Christen abgesehen, sondern auch auf die kirchlichen Strukturen und Gesetze. Sie stellen eine gewichtige, wertvolle Frucht des Konzils dar und haben als *nachkonziliare Mentalität* der gesamten Kirche ihren Stempel aufgedrückt.

Diese Geisteshaltung, diese Lebendigkeit müssen naturgemäß auch einer Erneuerung und Reform des Kirchenrechtes rufen. Die Konzilsdekrete haben bereits deren Grundlagen fixiert, die nachkonziliare Gesetzgebung hat sich in den ungefähr zwei Jahren der Zeit *nach dem Konzil* darauf eingelassen und sich damit auf den Weg zum neuen Kodex des kanonischen Rechts begeben, der vom Konzil in Aussicht genommen wurde.

All dies hat dazu beigetragen, daß man sich in den Charakter der Kirche als einer *geschichtlichen Wirklichkeit* stärker vertieft. Andererseits hat dies jedoch zu einem solchen Erlebnis der Unsicherheit und Relativität der vorkonziliaren, noch in Geltung befindlichen Gesetzgebung geführt, daß es manchmal zu anarchistischen Haltungen und Äußerungen gekommen ist. Im ungeduldigen Bestreben, den Ton des Konzils zu übernehmen, maßt man sich an, sich über den Kodex *hinwegzusetzen*. Und diese Unsicherheit ist noch um so größer, als die in Kraft stehende vorkonziliare Gesetzgebung in nicht wenigen Dingen gegenüber dem Leben von heute um Jahrhunderte im Rückstand ist. Zwar ist der Kodex erst vor fünfzig Jahren in Kraft getreten (1918); er faßt aber – in größerer technischer Vollendung – Gesetze zusammen, die in viel früherer Zeit aufgestellt und formuliert worden waren. Sie sind uns um so fremder geworden, als die Welt im Verlauf des letzten halben Jahrhunderts in eine neue Ära eingetreten ist.

Die vorliegende Nummer des «Concilium» stellt sich in diese Geschichtsstunde und in dieses nachkonziliare Erlebnis hinein. Sie möchte einige Reflexionen vorlegen, die klarer bewußt machen wollen, von welch ernstzunehmender Tragweite die kirchenrechtliche Regelung einzelner entscheidender Punkte ist.

Vor allem ist daran zu erinnern, daß die Kirche, wie das Zweite Vatikanum sagt (Konstitution über die Kirche, Nr. 8, 6), «*in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet* ist» und daß die Gesetzgebung der Kirche, die unter ihre Herrschaft fällt, sich aus dem Innern ihrer wesentlichen gesellschaftlichen Struktur ergeben muß, die ihr von Christus selbst verliehen wurde, und daß darum im kanonischen Recht, weil sie intangibel ist, eine Theologie intakt bleiben muß (L. Echeverría). Doch müssen Theologen und Kanonisten sich stets bewußt sein, daß Kirchenrecht Ausarbeiten und Theologie Treiben zwei verschiedene Dinge sind (Jiménez-Urresti).

Unter diesen grundlegenden Fragen ist es im Hinblick auf den künftigen Kodex des kanonischen Rechts von besonderem Interesse, die Vorteile und Nachteile zu besehen, die eine Kodifikation ihres Rechts für das Leben der Kirche haben kann (P. Huizing), und sich in aller Klarheit die Frage zu stellen, ob es angeht, einen allgemeinen Kodex für die ganze Weltkirche aufzustellen, oder ob es nicht besser wäre, als geschichtlich gegebene Lösung eine Vielzahl von Kodizes vorzusehen, da die Kirche in einer «*Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften*» (Konstitution über die Kirche, Nr. 23, 6) besteht, die ihre je eigene Gestalt, Geschichte und Wesensart haben (Msgr. Edelby).

Die fünfzigjährige Erfahrung, die man mit dem gegenwärtigen Kodex gemacht hat, kann dazu dienen, vor der nächsten Kodifikation zu einem praktischen Urteil zu gelangen (Shannon), und die Reflexion einer Gruppe von Kanonisten einer in die neue Epoche hineingeworfenen Welt verdienen einen besonderen Kommentar (Boyle). Wie jede Kodifikation, so beginnt auch die des Kirchenrechts logischerweise damit, daß die Prinzipien oder Grundsätze eines konstitutionellen kanonischen Rechts formuliert werden (Heimerl).

Unter diesen allgemeinen Perspektiven werden zwei Stände, die die konstitutionelle kanonische Handlungsweise der Kirche bestimmen (Hierarchen und Ordensleute), auf einer der Ebenen dieser konstitutionellen Handlungsweise ins Auge gefaßt: die Bischöfe in den Bischofskonferenzen (Munier), die Ordensleute in der Diözesanseelsorge (Proesmans). Die vorliegende Nummer enthält zudem einen zusammenfassenden Bericht über die vom Zweiten Vatikanum herausgegebene Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden. Prof. J. M. Oesterreicher setzt uns hier über die Reaktion der jüdischen Autoren ins Bild.

Da das kanonische Recht zum menschlichen und geschichtlichen Aspekt der Kirche gehört und in ihm zu der gesellschaftlichen und somit äußerlichsten Seite, so muß es nicht befremden, daß das kanonische Recht, wie vielleicht kein anderer positiver Faktor der Kirche, das Vorläufige, Geschichtliche, Zufällige und Wechselnde widerspiegelt, das die Kirche nebst allem Bleibenden an sich hat.

Das kanonische Recht erinnert die Kirche unablässig daran, daß sie in die Welt, in den Raum und die Zeit hineingestellt ist und naturgemäß unter dem Druck dieser Faktoren und der von ihnen gestellten Bedingungen steht (Konst. über die Kirche, Nr. 8 d). Es erinnert sie somit auch daran, daß sie schwach ist und es nötig hat, mit der Kraft der Gnade Gottes gestärkt zu werden, «damit sie... nicht abfalle von der vollkommenen Treue» (Konst. über die Kirche, Nr. 9 c), daß ihre Heiligkeit noch unvollkommen ist (Nr. 48 c), da sie in ihrem Schoß Sünder umfaßt (Nr. 8 c) und darum stets «zu dieser dauernden Reform gerufen wird, deren sie allzeit bedarf» (Dekret über den Ökumenismus, Nr. 6 a). Darum kann das kanonische Recht nicht auf den ihm von Natur aus gegebenen pönalen Teil verzichten.

Die bibliographischen Bulletins berichten uns über die Arbeiten der Kanonisten zu diesem kanonischen Strafrecht (P. Huizing) und zu der Anpassung an räumliche und zeitliche Verhältnisse im ostkirchlichen Recht (Žužek). Zusammenfassend ist zu sagen: Die Kirche «*tritt in die menschliche Geschichte ein*» (Konst. über die Kirche, Nr. 9 c) und lebt darin «als *gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte*» (Kirche in der Welt von heute, Nr. 44 a), mit all dem, was sich daraus ergibt; sie begibt sich aber damit nicht ihrer Treue zu «*ihren Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, und trägt darin die Gestalt dieser Welt, die vergeht*» (Konst. über die Kirche, Nr. 48 c).

MSGR. N. EDELBY
T. I. JIMÉNEZ-URRESTI
P. HUIZING

Übersetzt von Dr. August Berz

Lamberto de Echeverría

Die Theologie des Kirchenrechts

«Man kann von einer Theologie des Kirchenrechtes sprechen und von einer Theologie im Kirchenrecht», hieß es im Vorwort zu Heft 8 (1965) dieser Zeitschrift. Das klingt wie ein Echo zu der Erklärung der Enzyklika «Mystici Corporis»: «Kirchenrecht und Theologie sind durch ein festes Band miteinander vereint.» – Tatsächlich geht das Kirchenrecht von mehreren vor-juristischen Grundlagen aus und hat eine meta-juristische Zielsetzung, die beide von der Theologie her bestimmt sind. Von da aus lassen sich die Beziehungen zwischen kirchlicher Rechtsordnung und den theologischen Gegebenheiten am besten klären, – auf Grund einer Überlegung, die durch die ungeheure Fülle der gegenwärtig zu diesem Thema erscheinenden Literatur – ein Zeichen für seine außerordentliche Aktualität – erleichtert wird.

Die «traditionelle» Konzeption

Die Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts hat eine Konzeption entwickelt, die man für gewöhnlich als «traditionell» bezeichnet, obwohl jedermann weiß, daß diese Qualifikation sich sehr wohl auf bedeutend ältere und interessantere Konzeptionen beziehen könnte. Im Mittelpunkt dieser Konzeption stand eine juristische Idee: die Idee der societas perfecta. Daran schloß sich folgender Gedankengang an: (I) Jesus Christus wollte seine Kirche als societas perfecta. (II) Zu einer solchen gehört eine entsprechende Rechtsordnung, (III) die der des weltlichen Gemeinwesens ähnlich ist. Man betrieb also eine Art «juristischer Soziologie», die mit Elementen theologischen Ursprungs aufgebaut war. Es wäre recht interessant, eine juristische Untersuchung über die Rechtspersönlichkeit einer Aktiengesellschaft – zum Beispiel in ihrer Betätigung und Auswirkung im Ausland, einigen Texten aus der Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts gegenüberzustellen. Zwar wären im einen Falle Gesetzesparagraphen oder Absätze internationaler Verträge zitiert und im anderen Stellen aus der Heiligen Schrift, doch im Aufbau wären beide einander weitgehend gleich.

Die Folge davon war – die Entwicklung eines zwar klaren Kirchenbegriffes, bei dem jedoch der Mysteriumcharakter vollkommen ausgeklammert war, – eine kaum verhüllte Anpassung an das weltliche Recht – und die Verwendung einer gemeinsamen Technik, der juristischen, das heißt konkret: der Kodifizierung. Das Ergebnis war ein Gesetzbuch des Kirchenrechtes, das auf einem Boden aufbaute, den es mit verschiedenen weltlichen Gesetzbüchern teilt; er ist heidnischen Ursprungs und geht auf Gaius zurück, was sich unter anderem daran zeigt, daß die Sakramente als «Sachen» behandelt sind und die Pfarreieinteilung zu einer Angelegenheit des Benefizialrechtes gemacht ist.

Kritik am System

Das so entstandene System wird unter dem Feuer zahlreicher Angriffe einigermaßen problematisch. Auf der einen Seite bekommen die katholischen Christen – etwa durch die russische Diaspora und die relative Leichtigkeit der Verkehrsverbindungen – Kontakt mit orthodoxen Christen. Von ihnen hören sie den Vorwurf, der römische Katholizis-

mus habe «den Kirchenbegriff säkularisiert, verweltlicht, heidnisch gemacht».[1] – Auf der anderen Seite werden auch die Kontakte zum Protestantismus intensiver und bringen eine Begegnung mit der Idee von einer unsichtbaren, völlig geistigen und jeder Rechtsordnung widerstrebenden Kirche, die mit einer faszinierenden Terminologie vorgetragen wird. Sohms berühmtem, 1892 in Leipzig erschienenem «Kirchenrecht» ist es gelungen, in sehr glücklichen und höchst eindrucksvollen Formulierungen die protestantische Kritik zusammenfassend darzustellen. Der Modernismus mit der Apologie der Nächstenliebe, für die sich namentlich Harnack einsetzte, mit der Idee Sabatiers von dem rein moralischen Band und Buonaiutis Gedanken über die charismatische Kirchenordnung, gaben dem Angriff neue Schwerpunkte. Schließen wir, um es kurz zu machen, mit einigen, seit 1940 erschienenen Schriften der italienischen Kanonistenschule, die auf den Boden eines kalten Positivismus stehen (Theorie der «Kanonischen Ordnung»).[2]

Alle diese Kritiken haben entschieden das Problem aufgeworfen: Ist das Kirchenrecht theologisch zu rechtfertigen und in welcher Form?

Die Antwort mußte von der Ekklesiologie her kommen. Doch diese Wissenschaft hat gerade in den letzten Jahren verschiedene wahrhaft Aufsehen erregende Wandlungen durchgemacht, die von O. Rousseau dargestellt worden sind;[3] auf der anderen Seite hat sie neuen Kritiken Vorschub geleistet, die von einer falschen Konzeption der Ekklesiologie ausgegangen sind, wie die von Klein, die anfangs noch auf katholischem Boden standen, nachher aber von außerhalb der Kirche vorgetragen wurden. Alle diese Kritiken haben schließlich eine Wirkung gehabt, die sich in einer verbreiteten Ablehnung des juristischen Elementes in der Kirche äußerte. López Ortíz hat dieses Phänomen beschrieben;[4] – selbst in der Konzilsaula war es zu beobachten.

Als das Zweite Vatikanische Konzil schließlich seine große dogmatische Konstitution über die Kirche verkündete, war die kirchliche Rechtsordnung nicht ausdrücklich darin erwähnt, doch ihr «traditionelles» Fundament, der Begriff der societas perfecta, war systematisch vermieden worden. Betrachtet man jedoch das Konzilsdokument als Ganzes, so bemerkt man, daß das Konzil sich über die instrumentale Bedeutung des Kirchenrechtes durchaus klar ist und die Grundlagen für seine vollkommene Erneuerung enthält.

Dieser tiefgreifende Wandel der traditionellen Ekklesiologie verwirrt die Kirchenrechtler, bietet jedoch eine ausgezeichnete Gelegenheit, das theologische Fundament des Kirchenrechtes neu zu überprüfen.

Auf dem Weg zu einem theologischen Aufbau

Wenn man Nr. 8 der dogmatischen Konstitution über die Kirche liest, fällt gleich die Komplexheit der hier von ihr entwickelten Grundidee auf. So heißt es in diesem Dokument: «Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche, sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.» Wir haben in ihr also einen Organismus vor uns, der durch seine eigene Natur und Wesenheit einer ganzen Reihe von Spannungen ausgesetzt ist: Die Kirche ist heilig und aus Sündern gebildet; sie besitzt in ihrem Schoß eine hierarchische Autorität und erklärt zugleich die Charismen als ihrem innersten Wesen gemäß; sie steht in dieser Welt, vertritt und antizipiert aber darin auf eine ganz bestimmte Weise eine eschatologische Zielsetzung; sie organisiert sich in juristischer Form, doch das wahre Band der Einheit in ihr ist die Gemeinschaft in der Liebe.

Der Lehre Papst Pius XII. in der Enzyklika «Mystici Corporis» und der Papst Pauls VI. in seiner Ansprache vom 20. November 1965 folgend, weist das Konzil den angeblichen Gegensatz zwischen «Liebeskirche» und «Rechtskirche» zurück, um die Existenz einer einzigen Kirche, der Kirche Christi, aufzuzeigen.

Diese Kirche wird vom Konzil als Institution vorgestellt: «Als Verlängerung Christi», wie es in bildhafter Form einige namhafte Ekklesiologen definieren. Auf jeden Fall aber birgt der Begriff der Institution – gleich wie der genaue Sinn sein mag, in dem er verstanden wird,[5] – die Idee einer Ordnung, einer Führung, einer Autorität, im Unterschied zur reinen Ereignishaftigkeit, die nur eine Koïnzidenz in irgendeiner Eigenschaft oder irgendeinem Anliegen impliziert. Daher sagt Papst Paul

VI., daß die Kirche, «da sie nach dem Willen ihres Gründers ein vollkommener sozialer Organismus sein sollte, auch notwendig im sichtbaren Bereich existiert und sich daher durch Gesetze ordnen und regieren muß». Man könnte mit außerhalb der Kirche Stehenden über die Berechtigung dieser institutionellen Konzeption diskutieren, die in ökumenischen Kreisen allgemein als «katholisch» bezeichnet wird; doch soviel ist allen klar: Ist sie einmal anerkannt, so ergibt sich daraus logisch die Forderung nach einer gewissen juristischen Ordnung, über deren Umfang und Eigenarten man frei diskutieren kann. Der Papst macht darauf aufmerksam, daß «dieser göttliche Wille in keiner Weise dem natürlichen Recht widerspricht..., sondern ihm vielmehr im höchsten Maße entspricht».[6]

Die moderne Ekklesiologie hat, auf gute Gründe gestützt, diese Institution der Kirche als «Ursakrament» definiert, insofern sie – nach einem Ausdruck von Bertrams – «sacrum symbolum quod gratiam supernaturalem significat et efficit – ein heiliges Symbol, das die übernatürliche Gnade zeichenhaft darstellt und bewirkt»[7] – ist. Diese Idee widerspricht, wie Useros sehr treffend bemerkt hat,[8] auch dem Begriff des «Corpus Mysticum» nicht, sondern ergänzt ihn. Er zeigt uns aber auch die in ihm enthaltene Physiognomie einer Rechtsordnung. Denn bei dieser geht es ja nicht darum, der Menge eine bestimmte Ordnung aufzuerlegen. Eine solche ließe sich aus einer einfachen rechtsphilosophischen Überlegung oder der Ziehung entsprechender Parallelen mit dem Gottesvolk in der Wüste ableiten und konstruieren. Es geht auch nicht um die Notwendigkeit, die verschiedenen, einem sozialen Organismus eigenen Funktionen in angemessener Form zu ordnen und aufeinander abzustimmen,[9] – es ist vielmehr die Natur der Kirche als Ursakrament, die uns zu einer eigenständigen und funktionellen Betrachtung der kirchlichen Rechtsordnung veranlaßt.

So erkennen wir tatsächlich an der Kirche, wenn wir sie als Ursakrament betrachten, zunächst eine kultische Tätigkeit, die auf der Ordnung der Liebe aufbaut und primär auf Gott hin ausgerichtet ist. Die rechte Ordnung dieser Tätigkeit verlangt die Erfüllung folgender Voraussetzungen: (I) die Errichtung einer rechtlichen Vormundschaft des Wortes Gottes, das die Kirche empfangen hat, bewahrt und verbreitet; (II) die Sakramente, vor allem die Eucharistie, mit den Normen für ihre Feier (in der Art, die der thomistischen Idee vom Vollzug der Kirche «per fidem et fidei sacramenta – durch den Glauben und die Sakramente des Glaubens» entspricht). Doch erkennen wir damit an der Kirche auch eine Tätigkeit funktioneller Art, insofern sie sich der sie umgebenden Welt gegenüber als Zeichen darstellt, darauf bedacht, ihr das Evangelium zu verkünden. Das setzt eine adäquate Anpassung ihrer Strukturen an die pastoralen Notwendigkeiten und die Forderungen des Evangeliums voraus. Im Hinblick darauf muß sie sich also mit folgendem befassen: (I) mit den Dienern der Kirche, die zur Erfüllung einer (universalen, diözesanen oder parochialen) pastoralen Funktion eingesetzt sind; (II) mit den verschiedenen Ständen der Gläubigen in der Kirche (Religiosen und Laien); (III) mit den gerichtlichen Urteilen über die Gläubigen und ihrer Besserung durch den Einsatz von Strafen; und schließlich (IV) mit der Verherrlichung der Gläubigen durch die Kirche nach dem Tode.[10] Alles Institutionen, die, wie wir sagten, wahrhaft vom Geiste des Evangeliums geprägt sind, so daß sie durch ihre Einfachheit, durch ihren Sinn für den lebendigen Zusammenhang mit dem Leben ihres Gründers auf Erden, in wirksamer Weise das neue Gesetz verkörpern, ohne jemals ein Gegen-Zeichen zu bilden.

Das aber setzt das Vorhandensein einer Gewalt in der Kirche voraus, die sie von ihrem göttlichen Gründer, Jesus Christus, empfangen hat, und die in gewisser Weise die Verlängerung der Gewalt ist, die er selbst besaß.[11] Jedesmal, wenn es auf diese Gewalt zu sprechen kam, und ganz besonders bei seinen Ausführungen über das Bischofsamt, hat das Konzil ihren sakramentalen Ursprung und ihren wesenhaften Dienstcharakter betont. Es besteht jedoch die Gefahr, diesen Dienstcharakter übertrieben zu betonen; so hat Paul VI. in der bereits wiederholt zitierten Ansprache eindringlich darauf hingewiesen, daß diese Gewalt immer auch den Charakter echter «Autorität» bewahren muß. Eine sehr beachtliche Leistung des Konziles besteht darin, daß es eine heute unter den Ekklesiologen verbreitete Tendenz aufgenommen und durch die Autorität seines Lehramtes in gewissem Maße bereits bestätigt hat: die Tendenz, diese Gewalt der Kirche als ein Ganzes zu sehen, innerhalb dessen man sowohl aus technischen Gründen als auch einer altehrwürdigen Tradition folgend, zwischen «Weihegewalt» und «Jurisdiktionsgewalt» unterscheidet, ohne daß man diese Unterscheidung jedoch übertreiben dürfte, als handle es sich um zwei vollkommen voneinander getrennte und unabhängige Gewalten.

Die ekklesiale Ordnung

Durch die Ausübung dieser Gewalt sucht die Kirche im inneren Bereich den Christgläubigen die Ordnung der Gnade einzupflanzen, damit sie sich mit Jesus Christus, ihrem Haupt vereinen – vor allem durch den Glauben, die Taufe und die Eucharistie. Doch darüber hinaus strebt sie nach der Errichtung einer angemessenen äußeren Ordnung, die jedoch mehr in der rechten Regelung der kirchlichen Tätigkeiten und der Vermittlung der notwendigen Impulse für diese besteht, als in der Lösung akuter oder potentieller juristischer Konflikte, wie man es von der bürgerlichen Rechtsordnung erwartet. So dient die ekklesiale Ordnung der unmittelbaren Erreichung des letzten Zieles der kirchlichen Tätigkeit schlechthin: der Schaffung des geeignetsten Mittels, durch das die Gläubigen das «Heil ihrer Seelen» erlangen können.

Diese ekklesiale Ordnung ist jedoch das Ergebnis einer äußerst spannungsreichen Harmonisierung verschiedener, in gewisser Hinsicht einander entgegengesetzter Forderungen. So hat sie einen Ausgleich zu schaffen zwischen der Einheit und der Vielfalt, wie es das Konzil deutlich gemacht hat – von der ersten der von ihm angenommenen Konstitutionen – der Liturgiekonstitution – an, bis zu den konkreten Anordnungen mehr rechtlicher Natur, wie zum Beispiel im Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe, mit der Übertragung bestimmter Befugnisse an die Bischofskonferenzen.[12] – Sie muß aber auch – ebenfalls eine sehr heikle Aufgabe – eine Harmonie zwischen der rechten juristischen Ordnung und der Achtung des Charismas herstellen, so daß sie immer den Rat des Apostels befolgt: «Löscht den Geist nicht aus», – und zur rechten Zeit für das Wirken prophetischer Berufungen eine geeignete Bahn und Norm bietet.[13] Sie hat ebenso – und auch das ist alles andere als leicht – eine Harmonie zu schaffen zwischen der Achtung der Tradition und der dynamischen Kraft der Erneuerung. Daher kann es sich bei ihr nicht um eine rein äußere Ordnung handeln, die notwendig pharisäisch werden müßte, sondern um eine geistige Ordnung, die im tiefsten Innern der Seelen der Gläubigen ihre Wurzeln hat. Daher kann aber die kirchliche Rechtsordnung niemals strikte juristisch sein, ohne sich zugleich weitgehend auf die rein moralische Ordnung zu stützen.

Kirchenrecht und Pastoral

Das Konzil hat unübersehbar erkennen lassen, daß es den pastoralen Aspekt der Tätigkeit der Kirche den Vorzug gibt, in voller Übereinstimmung mit den von Johannes XXIII. gegebenen Richtlinien. Ebenso hat es den Ausdruck «streitende Kirche» vermieden und statt dessen immer die «pastorale Funktion» der Autoritätsträger ebenso wie der Autorität selbst betont. Die gleiche pastorale Klugheit hat sie auch dazu veranlaßt, nicht bei der Wirksamkeit der getroffenen Anordnungen stehenzubleiben, sondern ebenso auf eine angemessene Freiheit der von ihnen Betroffenen zu achten, die nicht mehr als notwendig eingeengt, noch durch eine übermäßige Vielzahl von Vorschriften erstickt werden darf.

Ebenso hat man bei der traditionellen Kennzeichnung der dreifachen Funktion Christi als Lehrer, Priester und König, vorgezogen, den letzten der drei Titel durch die Bezeichnung «Hirt» zu ersetzen. Damit beseitigt man jede Möglichkeit, die Regierungs- oder Führungsgewalt zur Hirtenfunktion in Gegensatz zu stellen. Denn beide sind im Grunde eins und die Regierung der Kirche ist zugleich juristisch und pastoral. Nicht alle Interpreten haben diese Lehre des Konzils begriffen, obwohl sie von außerordentlicher Bedeutung ist.

Aus ihr ergibt sich eine instrumentale Auffassung vom Recht mit einem tief religiösen Gehalt. Seine Betätigung trägt ihre Rechtfertigung keineswegs in sich selbst, sondern in seiner Funktion als technisches Mittel im Dienste der transzendenten Ziele der Kirche.

Die Dynamik der Kirche

«Ecclesia semper reformanda», die Kirche bedarf stets der Reform; dieser Satz ist als eine besonders bemerkenswerte Frucht der Ekklesiologie des Konzils ständig wiedergekehrt. «Die Konstitution hat», so schrieb O. Rousseau, «gesucht, mit einer statischen Konzeption der ‚Kirche als Körperschaft' zu brechen, und den dynamischen Charakter der auf dem Weg befindlichen Kirche, des neuen Gottesvolkes, das mit seiner ganzen Kraft auf die Parusie hingeordnet ist, an ihre Stelle treten zu lassen».[14] Wir möchten den eingangs zitierten Aphorismus durch einen zweiten ergänzen: «Ius Canonicum semper reformandum – das Kirchenrecht bedarf ständig der Erneuerung», das heißt, wir möchten die Notwendigkeit eines dynamischen, anspruchsvollen, sich ständig neu der Gesellschaft, in der die Kirche lebt, anpassenden Kirchenrechtes betonen. Durch seinen ständigen Kontakt mit der Wirklichkeit der Kirche, jenem Material, das lebensnotwen-

dig ist, damit das theologische Denken innerhalb der Kirche voll und ganz seine Funktion erfüllt, bietet es keineswegs dem Vorwurf einen Ansatzpunkt, eben diesem theologischen Denken eine Basis für eine «Theologie mit vollendeten Tatsachen» zu liefern.

So ist es nicht immer gewesen. Bei manchen Gelegenheiten war das Kirchenrecht vielmehr für die kirchliche Erneuerung ein Hemmungsfaktor oder ein Hindernis. Eine unzulängliche Vorstellung von dem, was in ihm unreformierbar und was tatsächlich reformierbar war, selbst wenn dabei gelegentlich ehrwürdige Überlieferungen geopfert werden mußten, führten zu einer gewissen Unbeweglichkeit.[15] Wenn dieser Zustand auch irgendwie mit der stärker juristischen, vorkonziliaren Ekklesiologie vereinbar sein mochte, so ist er unhaltbar geworden, seitdem das Konzil sein höchst dynamisches und lebensvolles Bild von der Kirche und der Funktion des Kirchenrechtes in ihr entworfen hat.

[1] Y. Congar, Sainte Eglise: Unam Sanctam 41 (Paris 1963) 207.

[2] «Die Grundlagen und verschiedenen Aussagen (der Theorie von der Rechtsordnung – La teoría del ordenamiento) leiden darunter, daß sie jeder Erklärung entbehren, die auf verschiedene spezielle Postulate der traditionellen Philosophie zurückgehen», J. Hervada, El concepto de Ordenamiento canónico: Ius canonicum 5 (1965) 61.

[3] O. Rousseau, Die Konstitution im Rahmen der Erneuerungsbewegung in Theologie und Seelsorge während der letzten Jahrzehnte: G. Baraúna, De Ecclesia I (Freiburg 1966) 25–44.

[4] J. López Ortíz, Valoraciones y decisiones jurídicas en el Concilio Ecumenico Vaticano II: Jus Canonicum 6 (1966) 5–24.

[5] Vgl. die ausgezeichnete Arbeit des der Bruderschaft von Taizé angehörenden M. Bergmann, L'institution: Verbum caro 20 (1967) 42–65.

[6] Diese Entsprechung ist gewissenhaft untersucht von A. M. Stickler: F. Holböck – Th. Sartory (Hrsg.), Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen (Salzburg 1962).

[7] W. Bertrams, Die Eigennatur des Kirchenrechts: Gregorianum 27 (1946) 564.

[8] M. Useros, «Statuta Ecclesiae» y «Sacramenta Ecclesiae» en la Eclesiología de Santo Tomás de Aquino (Rom 1962) 167, Anm. 49.

[9] A. de la Huerga, La Iglesia de la Caridad y la Iglesia del Derecho, La potestad de la Iglesia (Análisis de su aspecto jurídico) (Barcelona 1960) 25–29.

[10] Wir halten uns hier an die Systematik von M. Useros, De Iure canonico in vita Ecclesiae eiusque adaptatione sub lumine Legis novae annotationes: Rev. Esp. Der. Can. 18 (1963) 659–665.

[11] Vgl. den in Anm. 8 zitierten Artikel von A. de la Huerga und H. Heimerl, Aspecto cristologico del Derecho Canónico: Jus Canonicum 6 (1966) 25–51.

[12] Vgl. E. Zoghby, Unité et diversité de l'Eglise: L'Eglise de Vatican II, II (Paris 1966) 484–515.

[13] Vgl. W. Stark, La rutinizacion del carisma: Una consideración del catolicismo: Sociological Analysis 26 (1965), zusammenfassend dargestellt und kritisiert in Revista Internacional de Sociología 22 (1965) 281–282.

[14] aaO. Anm. 2.

[15] Siehe die interessanten Ideen in: Ch. Journet, Der gottmenschliche Charakter der Kirche, Quelle dauernder Spannung: G. Barauna aaO. 276–288, unter dem Zwischentitel: Deklarative und kanonische Vollmacht. Von einem sehr interessanten und lehrreichen spanischen Präzedenzfall berichtet E. P. Delgado, La dinamica de la Iglesia según el P. Arintero: Teología Espiritual 10 (1966) 389–412.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

Geboren am 18. Juni 1918 in Vitoria (Spanien), 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Salamanca und Madrid, doktorierte 1947 in kanonischem und 1955 in bürgerlichem Recht, ist seit 1955 an der Universität Salamanca Professor, Direktor des Instituts San Raimondo de Peñafort, Organisator der Semanas de Derecho canónico, Präsident des Redaktionskomitees der Zeitschrift Rivista Española de Derecho Canónico und Mitherausgeber von Il Diritto ecclesiastico und publizierte Arbeiten über Eherecht und Pastoral.

Teodoro Jiménez-Urresti

Kirchenrecht und Theologie – zwei verschiedene Wissenschaften

Im geistigen Klima der gegenwärtigen, postkonziliaren Epoche hört man immer wieder die nachdrücklich erhobene Forderung, die «juristisch ausgerichtete Theologie» müsse überwunden werden. Diese Forderung rührt sowohl an das Wesen der theologischen Wissenschaft als auch der Wissenschaft der Kirchenrechtes. Manche Theologen qualifizieren das Kirchenrecht als «theologische Wissenschaft» oder «theologische Disziplin», während es nicht wenige Kirchenrechtler als positive Wissenschaft bezeichnen. Der Streit, der daraus entstehen kann, wäre insofern völlig unfruchtbar, als beide Qualifikationen verschiedene Gegenstände betreffen, und er könnte sich recht schädlich auswirken, weil die Gefahr vorhanden ist, daß die Verfechter beider Auffassungen sich gegenseitig mit theologischen Zensuren belegen.[1]

Betrachtet man beide Standpunkte gesondert, so ist jeder auf seinem Gebiet berechtigt. Insofern aber sind sie auch durchaus vereinbar. – Wir möchten ihr Verhältnis zueinander durch eine Analogie klären und sagen: Kirchenrecht und Theologie stehen zueinander im gleichen Verhältnis wie weltliches Recht und Philosophie. Es gibt eine «Rechtsphilosophie», doch ist das Recht selbst keine philosophische Disziplin, sondern eine eigene, eigenständige Wissenschaft, eben die «Rechtswissenschaft». Der Philosoph dagegen betreibt keine Rechtswissenschaft, auch wenn er die philosophischen Grundlagen des als Recht bezeichneten menschlichen Phänomens untersucht. Und der Jurist betreibt keine Philosophie, auch wenn er von ihr die Prinzipien übernehmen muß, die er für seine Wissenschaft braucht. In einer ganz entsprechenden Weise betreibt auch der Theologe kein Kirchenrecht und der Kirchenrechtler keine Theologie. Zwischen den menschlichen Wissensgebieten des natürlichen Bereiches gibt es eine hierarchische Ordnung. Dasselbe gibt es aber auch im Bereich des Glaubenswissens und des Wissens von der Kirche.

Die theologische Wissenschaft

Die Kirche ist zugleich «Ereignis» und «Institution». Sie ist göttlich und menschlich, Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, zugleich aber auch Gesellschaft, Volk mit sozialen Strukturen (vgl. Zweites Vatikanum, Konstitution über die Kirche, Nr. 8; Konstitution über die Liturgie, Nr. 2).

Das gemeinsame Studium beider Aspekte, des ereignishaften und des institutionellen, so wie Christus sie grundgelegt hat, «in der Erkenntnis und Anerkennung des Willens Christi»,[2] mit anderen Worten: der geoffenbarten Wahrheiten – ist der spezifische Gegenstand der Theologie.

Die Ergebnisse dieser theologischen Forschungen und Untersuchungen müssen dem Kirchenrecht und den Kirchenrechtlern als Grundlage und Ausgangsbasis dienen. Sie bilden die «Grundstruktur der Kirche» (Paul VI., Ecclesiam suam, n. 41), die nie reformiert werden kann, sondern stets und ausschließlich treu zu beachten ist. So gesehen liegt im Kirchenrecht eine Theologie beschlossen.

Wir wissen aber auch – und es gehört zu den spezifischen Aufgaben der Theologie, dies zur allgemeinen Kenntnis zu bringen –, daß in der Kirche «das Menschliche sich auf das Göttliche hin ordnet» (Zweites Vatikanum, Konstitution über die Liturgie, Nr. 2), und zwar soweit, daß das Soziale, das Sichtbare zum Zeichen und Werkzeug des Unsichtbaren wird: Die Kirche als Leben-Institution ist «Sakrament», analog dem Mysterium des menschgewordenen Wortes, ihres Gründers (Zweites Vatikanum, Konstitution über die Kirche, Nr. 1 und Nr. 8). Das ist ihre «Wesenskonzeption» (Paul VI. aaO.). Das Sozial-Strukturelle ist daher, insofern es Ausdruck des Mysteriums wird (soweit dies möglich ist, das heißt: «in schattenhafter Form») und auf das Mysterium hingeordnet ist, «sakramental». Dieser sakramentale Charakter, der

dem ganzen Kirchenrecht Form und Gehalt gibt, ist eine theologische Gegebenheit. Diese bildet als Ganzes die Theologie des Kirchenrechtes.

So gibt es eine Theologie im Kirchenrecht und eine Theologie des Kirchenrechtes. Ohne seinen theologischen Gehalt, der seinerseits Teil der Ekklesiologie ist, kann das Kirchenrecht weder existieren noch überhaupt konzipiert werden.

Die Wissenschaft des Kirchenrechtes

Der Kirchenrechtler erhält und empfängt diese theologischen Fakten als Postulate, die aus einem anderen Bereich und einer der seinen übergeordneten Wissenschaft stammen. Unter diesen Fakten aber ist eins, von dem er weiß, daß es für seine Wissenschaft von vorrangiger und definitiver Bedeutung ist: daß nämlich Christus, als er die Kirche schuf, sie zugleich als Gesellschaft mit sozialen Strukturen gestaltete, jedoch nicht in einer unwandelbaren, konkreten Form, sondern durch Errichtung ihrer elementaren Grundlagen (der Hierarchie mit ihrem dreistufigen Amt und den sozialen Medien oder Sakramenten), wobei er auch diesen noch den Spielraum ließ, sich in mehr oder minder vielfältigen Formen in der Praxis Ausdruck zu schaffen (die Theologen sprechen von einer «generischen» oder «generellen Einsetzung» der sieben Sakramente und der Hierachie). Das heißt, der Kirchenrechtler weiß von der Theologie, daß diese «Substanz», diese «Grundstruktur» göttlichen Rechtes von Christus in einer allgemeinen Form eingesetzt wurde, während er die konkreten Formen und Funktionsweisen dem klugen Ermessen eben dieser von ihm gegründeten Hierarchie überließ, die sich deshalb zum Zwecke einer Anpassung an die historischen Umstände durch positive, von ihr selbst gegebene Gesetze, das heißt durch Gesetze kirchlichen Rechtes, zu konkretisieren hat.

Das Studium dieses kirchlichen Rechtes, also dieser von der Kirche selbst ausgehenden Konkretisierung und Ordnung, bildet den spezifischen Wissensbereich des Kirchenrechtlers. Man hat diese Zusammenhänge einmal recht scharfsinnig formuliert und gesagt, das Kirchenrecht sei «der juristische Modus» des Theologischen (el modo juridico de la teologicidad).

Zwei verschiedene Wissenschaften

Man kann nun das Kirchenrecht auf zwei ganz verschiedenen Ebenen studieren: auf der theologischen, die den sozialen Aspekt der Kirche in seinem innersten Wesen, seinem transzendenten Kern, im Mysterium, studiert, – und auf der kanonischen, die denselben Aspekt unter menschlichem, phänomenologischem und positivem Gesichtspunkt betrachtet.

Die Theologie studiert die Gegebenheiten der Offenbarung. Ihr Ziel ist eine Formulierung der geoffenbarten Wahrheiten. Sie bewegt sich auf dem Boden ihrer Angleichung an diese Wahrheit und definiert diese daher durch Lehrurteile. Das Kirchenrecht dagegen übernimmt diese Aussagen der Theologie, die, soweit es die soziale Wesensstruktur der Kirche anbetrifft, allgemeinen Charakters sind, und positiviert sie durch seine Gesetzgebung. Sein Ziel ist das Gemeinwohl der Kirche. Da das Kirchenrecht sich im Bereich des Instrumentalen und der Positivierung bewegt, verbindet es seine instrumentalen sozialen Mittel (Gesetze) zur Erreichung seines Zieles und gibt durch praktische Urteile Vorschriften für das soziale Verhalten, so daß die «kanonische Wahrheit» in jener Angleichung seiner Mittel an das vom Gesetzgeber beabsichtigte Ziel, das heißt in ihrer Wirksamkeit, besteht.

Allein die Theologie kann ein Urteil in der Lehre aussprechen: das Urteil der Übereinstimmung mit der objektiven geoffenbarten Wahrheit; doch kann sie dieses Urteil in verschiedenen Sprachen, aus verschiedenen Perspektiven und in verschiedenen Tiefen formulieren. Das Kirchenrecht dagegen kann so viele Urteile formulieren, wie die theologische «Substanz» Konkretisierungen oder Positivierungen gestattet und wie es der Klugheit des Gesetzgebers entspricht. Mit anderen Worten: die Theologie forscht nach dem Willen Christi, während das Kirchenrecht vorschreibt, wie im sozial-ekklesialen Bereich dieser Wille Christi zu erfüllen ist, das heißt, es erforscht den Willen der Kirche, die sich ihrerseits auf dem Boden des Willens Christi bewegen muß.

Auf der anderen Seite aber hat die Theologie allein die Möglichkeit, einen bestimmten Typ von Urteilen auszusprechen: Urteile in Sachen der Lehre. Das Kirchenrecht dagegen als Wissenschaft der Positivierung und Praxis darf nicht die gleiche Sprache im gleichen Sinne sprechen wie die Theologie, sondern muß eine andere Sprache verwenden, oder wenn es die gleiche spricht, dann in einer anderen Form und einem anderen Sinn (im praktischen Sinne), denn sie beabsichtigt, Formeln zu geben, die praktisch sind, einen werkzeuglichen Charakter besitzen und auf ein praktisches Ziel hin-

geordnet sind: das Ziel des Verhaltens im sozialen Bereich, auf das es abzielt. Nehmen wir ein Beispiel: Theologisch gesehen ist es nicht das gleiche, ob ich behaupte, die Hierarchie gebe durch die Erteilung der Amtsvollmachten den Priestern auch die Beichtjurisdiktion, – oder ob ich sage, sie bestätige – und annuliere nicht – die Ausübung der bereits bei der Priesterweihe empfangenen Jurisdiktion; das Kirchenrecht aber, das nicht die Absicht hat, theologische Lehraussagen zu formulieren, sondern Verhaltensweisen zu regeln, kann unterschiedslos beide Formulierungen verwenden, da beide praktisch gleichbedeutend sind und den Grundsatz für das praktische Verhalten der Priester zum Ausdruck bringen, daß sie von ihrem Oberen abhängen, das heißt, daß sie sich innerhalb der hierarchischen Gemeinschaft befinden. Beim Kirchenrecht verhält es sich ein wenig wie in der Mathematik: «Die Abfolge der Faktoren bewirkt keine Veränderung des Produktes.»

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Theologie und das Kirchenrecht unmittelbar verschiedene Ziele, verschiedene Bereiche und verschiedene Ebenen betreffen und eine verschiedene Sprache und voneinander abweichende Logik verwenden können und verwenden. Es sind zwei verschiedene Wissenschaften. Vor allem aber sind es die Merkmale des Instrumentalen und der Positivierung, die bewirken, daß das Kirchenrecht wesentlich von der theologischen Wissenschaft verschieden ist.

Beziehungen zwischen dem Theologen und dem Kirchenrechtler

Aus dem Gesagten ergeben sich einige wichtige Schlußfolgerungen die wir entwickeln möchten:

1. Der Theologe darf niemals vergessen, daß ein Urteil im Sinne des Kirchenrechtes nicht in sich und aus sich ein theologisches Urteil ist; er darf nicht ohne weiteres die Aussagen des Kirchenrechtes als theologische Aussagen oder theologische Argumente verwenden. (Möglicherweise fallen die Aussagen zusammen, vor allem in dem Falle, in dem eine theologische Norm nicht allgemein ist, sondern in sich bereits so konkret, daß sie aus sich selbst kanonische Geltung besitzt, ohne einer eigenen Positivierung durch ein Kirchengesetz zu bedürfen; doch können wir das nicht allein durch die Aussage des Kirchenrechtes wissen, sondern erst wenn wir sie mit dem theologischen Grundsatz vergleichen). Will der Theologe eine Aussage des Kirchenrechtes übernehmen, so muß er sie ihrer Positivierung als Gesetz entkleiden, um auf diese Weise zu ihrem theologischen Kern zu gelangen.

2. Der Kirchenrechtler seinerseits weiß sehr wohl, daß im Innersten des Kirchenrechtes ein theologischer Kern steckt, weiß aber ebensogut, daß jede soziale Ordnung ihre Eigenständigkeit, ihre eigenen Gesetze, Konzeptionen und Ausdrucksformen besitzt, und daß die verschiedenen Artikel, Kanones, Gesetze und Formulierungen in der Linie des Instrumentalen und der Positivierung ein System bilden. Aus diesem Grunde wird er dem Theologen niemals seine Aussagen, logischen Verfahren und Motivierungen oder Begründungen anbieten, deren er sich in seinem eigenen Bereich und in der Verfolgung seiner spezifischen Ziele bedient hat.

3. Doch ebensogut wie der Theologe dem Kirchenrechtler hier und da Angaben macht, bietet auch der Kirchenrechtler dem Theologen solche praktische kirchenrechtliche Ergebnisse an, die durch ihren konkreten, gesellschaftsbezogenen Ausdruck des göttlichen Rechtes der Kirche nicht allein kirchenrechtliche, sondern auch theologische Fakten sind: Fakten mit theologischem Kern, die sich in den allgemeinen Aufbau des göttlichen Rechtes der Kirche einfügen müssen und damit ebensogut in die theologischen Erklärungen und Systematisierungen der Lehre.

Das Kirchenrecht hat, wie wir sahen, die Aufgabe, das allgemeine göttliche Recht zu konkretisieren oder zu positivieren und ihm, das heißt seiner theologischen Grundlage, dabei treu zu bleiben; es hat für das Funktionieren und die Wirksamkeit dieser Konkretisierung zu sorgen und dabei seinem innersten sakramentalen Wesen treu zu bleiben; und es hat schließlich die ekklesiale Ordnung zu regeln, und dabei seinem transzendenten Ziel, dem «Heil der Seelen», treu zu bleiben. Doch kann es gegen diese dreifache Treue verstoßen. Die Theologie sagt ihm jedoch, daß ein solcher möglicher Verstoß nicht substantieller Natur sein kann, da die Charismen der Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit, die der Kirche gegeben sind, ihre gesamte Sendung betreffen und damit auch das wesensgemäße Funktionieren ihrer sozialen Strukturen, das heißt: das – in sich eigenständige – Verhalten des Kirchenrechtes.[2] Die Theologie aber wird dem Kirchenrecht gegenüber ihr eigenes Urteil – ein Urteil theologischer Wertbestimmung – darüber aussprechen, ob es im Bereich der akzidentellen Untreue wirklich getreu oder untreu ist, um im Hinblick darauf, wenn notwendig, seine Reform zu verlangen. Doch für den Gesamtbereich des von der kirchlichen

Autorität – der lehramtlichen wie der rechtlichen – als legitim beurteilten und damit seinen theologischen Grundlagen treu gebliebenen kirchenrechtlichen Geschehens, muß die Theologie einen Platz und eine Rechtfertigung innerhalb ihres Lehrsystems suchen, wenn dieses nicht als unvollständig erscheinen soll. Daher wird der Kirchenrechtler im Wissen um die kanonische Relativität der zahlreichen und verschiedenen, im Laufe der Geschichte erlassenen gesetzlichen Verordnungen und Ordnungen, dem Theologen helfen, sich des generellen Charakters der theologischen Prinzipien, die für das Kirchenrecht bestimmend sind, bewußt zu werden und dann folgerichtig sein theologisches Blickfeld zu erweitern, anstatt es auf Erscheinungsformen des kirchenrechtlichen Geschehens zu verengen.

Vergißt der Theologe diese Lehre, so begibt er sich in die Gefahr, auf die schon verschiedentlich aufmerksam gemacht wurde, «mit bereits vollzogenen Tatsachen Theologie zu betreiben», das heißt, ohne weiteres die konkreten kanonischen Verhaltensweisen in der Geschichte in die Kategorie des Theologischen zu erheben, ohne sie der Schale ihrer kanonischen Positivierung zu entkleiden, um ihren theologischen Kern herauszuschälen.

Damit aber legt der Theologe dem Kirchenrecht Fesseln an und lähmt es durch die absolute Strenge der theologischen Wahrheit, die er dem kanonischen Phänomen beilegt. Und da dieser Fehler offenbar mehr als einmal begangen worden ist, dürfte es nicht erstaunlich sein, wenn man in diesem Sinne von einer «Enttheologisierung» des Kirchenrechtes spricht, – nicht in der Absicht, ihm seinen theologischen Kern zu rauben, sondern um seinen echten theologischen Kern ohne Zusätze herauszuschälen. Darüber hinaus aber verengt der Theologe, der diesem Fehler verfällt, die umfassende Gültigkeit, die die theologischen Prinzipien in ihrer Allgemeinheit besitzen, indem er sie mit dieser oder jener ihrer möglichen Konkretisierungen identifiziert. Damit «juridisiert» er die Theologie, und so verlangt man heute eine «Entjuridisierung» der Theologie, eine Überwindung der «juridisierenden Theologie».

Doch gibt es auch andere Fälle, in denen die Theologie nicht genügend Licht auf theologische Themen fallen läßt, die als Grundlage für spätere kanonische Entscheidungen dienen. Dann wird das Kirchenrecht sich so gut verteidigen, wie es kann, alles tun, um keine Lehrgrundsätze zu kompromittieren, und ganz allgemein von allem Abstand halten, was das Antlitz der Kirche nicht mit der Deutlichkeit widerspiegeln kann, die grundsätzlich zu wünschen wäre. Hier kann dann aber nicht von einer Schuld des Kirchenrechtes die Rede sein.[3]

Spezielle Schwierigkeiten

Die gebotene Auseinandersetzung dieser beiden Wissenschaften birgt eine besondere Schwierigkeit. Sie besteht darin, daß die Kirche sich in beiden zugleich bewegt. Tatsächlich übt die Kirche ein Lehramt aus und bewegt sich damit im Bereich der Theologie; zugleich aber besitzt dieselbe Kirche in ihrer Eigenschaft als Gesellschaft in aktueller Weise ihre soziale Ordnung, mit der sie sich auf dem Boden des Instrumentalen bewegt. Da die Kirche als solche nicht den Ehrgeiz hat, eine Wissenschaft zu betreiben, noch allzusehr darauf bedacht ist, sich in ihren verschiedenen Ausdrucksformen und Aussagen genau an die speziellen Formen und Formulierungen dieser oder jener Wissenschaft zu halten, geht sie ein ums andere Mal von einem dieser Bereiche in den anderen über, unter Verwendung derselben Ausdrücke. Dadurch ist eine Art Symbiose beider Wissenschaften im Leben der Kirche zustande gekommen.

Dieser Zustand verursacht den Theologen nicht wenig Arbeit und nicht wenige delikate Probleme, – und den Kirchenrechtlern ein gewisses Unbehagen. Daher besteht die erste Aufgabe für beide immer darin, genau zu unterscheiden, mit den Ausdrücken welcher Wissenschaft und Logik sich jeweils die kirchliche Obrigkeit ausdrückt, weil es häufig vorkommt, daß die besagte kirchliche Obrigkeit sich in der Ausübung des Lehramtes kirchenrechtlicher Termini und Formen bedient, und – umgekehrt – theologischer bei der Erlassung von Gesetzen. Das mußte auch das Konzil erfahren. Bei einer der Spannungen, zu denen es in seinem Verlauf kam, ging es darum, bei der Entwicklung der Lehre von der Kirche auf streng theologischem Boden zu bleiben und nur spezifisch-theologische Termini und Ausdrucksweisen zu verwenden, – und doch ist es nicht immer ganz gelungen.

Auf der anderen Seite ist die Kirche übernatürliche Gesellschaft, «Sakrament», «Mysterium», dabei aber zugleich Gesellschaft in einem der bürgerlichen Gesellschaft analogen Sinne. Daher ist auch ihr Recht «Recht» in einem dem Recht der bürgerlichen Gesellschaft analogen Sinne. Entsprechend aber erhält das Kirchenrecht seine Grundlagen, seine Eigenart und seine Zielsetzung aus der Theo-

logie – und nicht vom bürgerlichen Recht –, eine Tatsache, die man in der Praxis leider zu oft vergessen hat. Daher verlangen mit gutem Grund heute nicht wenige Theologen wie Kirchenrechtler eine stärkere Orientierung des Kirchenrechtes an der Theologie, mit anderen Worten: eine stärkere «Theologisierung» des Kirchenrechtes.

Insofern aber das Kirchenrecht als Wissenschaft der Positivierung eine eigene eigenständige Wissenschaft bildet, fällt es in dieser Hinsicht mit dem bürgerlichen Recht zusammen. Dieses kann ihm daher – unter formal-wissenschaftlichem Aspekt – als Wissenschaft in seinem Bemühen um Positivierung, in technischer und formaler Hinsicht, manches geben. Damit aber muß das Kirchenrecht als Wissenschaft das rechte Gleichgewicht zwischen Theologie und bürgerlichem Recht wahren. Das ist die Quelle einer weiteren Spannung zwischen Theologen und Kirchenrechtlern. Die Kirchenrechtler sind sich darüber klar geworden. Das zeigt die ungeheuer reichhaltige Literatur über die spezifisch juristische Eigenart des Kirchenrechtes im Vergleich zum bürgerlichen, von dem es seinem Wesen nach unterschieden, in manchen formellen Dingen aber übereinstimmend ist, die in den letzten Jahren erschien.

[1] «Die Situation des Kirchenrechtes und der Theologie ist noch immer nicht so weit gediehen (daß beide vor dem Richter erscheinen). Doch es fehlt nur wenig daran, daß die beiden Gatten von Tisch und Bett getrennt leben. Im allgemeinen herrscht zwischen beiden eine herzliche gegenseitige Geringschätzung: Sie beschuldigen sich gegenseitig des Abweichlertums», G. Fransen, Derecho Canónico y teología: Rev. Esp. Der. Can. 20 (1965) 37–46.

[2] Zweites Vatikanum, Ecclesia, n. 9, c: «Per tentationes vero et tribulationes procedens Ecclesia virtute gratiae Dei sibi a Deo promissae confortatur, ut in infirmitate carnis a perfecta fidelitate non deficiat, sed Domini sui digna sponsa remaneat, et sub actione Spiritus Sancti, seipsam renovare non desinat, donec per crucem perveniat an lucem, quae nescit occasum. – Auf ihrem Weg durch Prüfungen und Trübsal wird die Kirche durch die Kraft der ihr vom Herrn verheißenen Gnade Gottes gestärkt, damit sie in der Schwachheit des Fleisches nicht abfalle von der vollkommenen Treue, sondern die würdige Braut ihres Herrn bleibe und unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern, bis sie durch das Kreuz zum Lichte gelangt ist, das keinen Untergang kennt.» Vgl. Paul VI., Ansprache zur Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode des Konzils, 29. Sept. 1963, § 28; und Enzyklika Ecclesiam suam, § 55.

[3] Als Beispiel kann die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe und der «Synodus Episcoporum» dienen. Vgl. Zweites Vatikanum, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, Nr. 5 und Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Nr. 29, zusammen mit dem Motu proprio Apostolica sollicitudo, Pauls VI. vom 15. Sept. 1965.

BIBLIOGRAPHIE

[1] Zum kanonischen Recht vgl.: Edelby-Jiménez-Urresti-Huizing, Kirchenrecht und Theologie: Concilium 8 (1965) 625; Bidagor, De nexu inter theologiam et jus canonicum ad mentem F. Suárez: Gregorianum 28 (1947) 457–470, und El espíritu del Der. Canónico: Rev. Esp. Der. Can. 13 (1958) 5–30 (deutsche Übersetzung in ÖAKR); G. Renard, Contributo allo studio dei rapporti tra Diritto e Teologia (Stellung des kanonischen Rechtes): Riv. Internaz. Filos. Dir. 16 (1936) 478–521; K. Moersdorf, Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche: MThZ 3 (1952) 329–348; J. Salaverri, El Derecho en el misterio de la Iglesia: RET (1954) 207–273 und Investigación y elaboración del derecho canónico (V Semana de derecho canónico) (Barcelona 1956) 1–54, und Lo humano y lo divino en la Iglesia, XII Semana Teol. (Madrid 1953) 327–362 und: Estud. Eccles. 27 (1953) 167–201; M. Useros, «Statuta Ecclesiae» y «Sacramenta Ecclesiae» en la eclesiología de S. Tomás de Aquino. Reflexión tomista sobre el derecho ed la Iglesia en paralelismo a la actual temática eclesiológico-canónica (Rom 1962); V. de Reina, Eclesiología y derecho canónico Notas metodológicas: Rev. Esp. Der. Can. 19 (1964) 341–366; C. Kemmeren, Ecclesia et Jus (Rom 1963); J. M. Ribas Bracons, El Derecho divino en el ordenamiento canónico: Rev. Esp. Der. Can. 20 (1965) 167–320; H. Heimerl, Die Diskussion um das Kirchenrecht: ThPQ 114 (1966) 50–54; G. May, Enttheologisierung des Kirchenrechtes: AkathKR (1965, n. 2) 370–376; T. Jiménez-Urresti, Ciencia y teología del derecho canónico o lógica jurídica y lógica teológica: Lumen 8 (1959) 140–155; Problemática actual en el tema «Iglesia-Derecho», I – Desteologización del derecho canónico y desjuridización de la teología, Iglesia y Derecho (X Semana de derecho canónico) (Salamanca 1965) 81–95; G. Baldanza, La costituzione «De Ecclesia» ed alcune considerazioni sullo spirito che deve animare la riforma del Codice di Diritto Canonico: E. I. C. 21 (1965) n. 1–2 (Einzeldruck im Officium Libri Cathol. Rom 1965, 21); G. Fransen, Derecho canónico y teología: Rev. Esp. Der. Can. 20 (1965) 37–45.

[2] Über die besondere Eigenart des kanonischen Rechtes, ein Thema, das zu höchster Aktualität gelangt ist, im Anschluß an P. Fedele, Discorso generale sull'ordinamento canonico (Padova 1941), ist eine überreiche Literatur entstanden. Wir bringen hier nur die Werke, in denen sich umfangreiche bibliographische Angaben befinden: J. de Salazar Abrisquieta, Lo Jurídico y lo Moral en el Ordenamiento Canónico = Victoriensia 11 (Vitoria 1960) 276, mit einem ausgezeichneten bibliographischen Anhang auf den Seiten XI–XXI; ferner M. Arteche, Observaciones sobre lo jurídico y lo moral en el Ordenamiento Canónico, Jus Canonicum 1 (1961 n. 1) 467–478; G. Lesage, La nature du Droit canonique (Ottawa 1960) und J. de Ayala, La naturaleza del derecho canónico: Jus Canonicum 2 (1962, n. 2) 595–632); J. Hervada, Fin y características del ordenamiento canónico: Jus Canonicum 2 (1962, n. 1) 5–110 und El concepto de ordenamiento canónico en la doctrina contemporánea: Jus Canonicum 5 (1965, n. 1) 5–61; V Semana de Derecho Canónico, Investigación y elaboración del derecho canónico (Barcelona 1956), unter denen die Arbeiten von L. de Echeverría, Características generales del ordenamiento canónico, 55–76, hervorragen, und G. Forchielli, Caratteri comuni e differenziali nel Diretto Canonico 77–98.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

TEODORO IGNATIUS JIMÉNEZ-URRESTI

Geboren am 1. April 1924 in Bilbao (Spanien), 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und an der Lateranuniversität in Rom, ist Lizentiat der Theologie und Doktor des kanonischen und römischen Rechtes. Er ist Dogmatikprofessor an der Universität Deusto (Spanien), Vize-Generalvikar, Vize-Offizial und Diözesanbeauftragter für die Katholische Aktion. Er ist Mitarbeiter an der Rivista Española de Teología und veröffentlichte Arbeiten über Primat und Episkopat.

Petrus Huizing

Weg und Grenzen der Kodifizierung der Kirchenordnung

Der Brief «Arduum sane munus», den Pius X. am 19. März 1904 veröffentlicht hat, setzte der Kodifizierung des kirchlichen Rechts zum Ziel, «alle Gesetze der Kirche, die bis auf diese Zeit erlassen wurden, in übersichtlicher Ordnung zu einem Ganzen zusammenzufassen, unter Fortlassung des bereits abgeschafften oder veralteten; die übrigen sollen, wenn nötig, den heutigen Umständen angepaßt werden». Die Kodifizierung bestand also vor allem im Sammeln und Ordnen der bestehenden, sehr unübersichtlichen und in vielen Quellen verstreuten Gesetzgebung. Als zweites Ziel wurde eine Anpassung an die Zeitumstände gefordert. Papst Johannes hat gleich bei der ersten Ankündigung der Revision des kirchlichen Gesetzbuches, in seiner Ansprache an die Kardinäle am 25. Januar 1959, die «so sehr gewünschte und erwartete Anpassung» (*auspicato e atteso aggiornamento*) als Ziel klar herausgestellt. In der Ansprache Papst Pauls an die Kommission zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches vom 20. November 1965 wurde dieses Ziel genauer bestimmt: «Das kanonische Recht muß mit Weisheit revidiert werden: Es soll nämlich der neuen Geisteshaltung angepaßt werden, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil eigen ist, das der pastoralen Sorge und den neuen Nöten des Volkes große Beachtung schenkt.»

1. Die Eigenart einer neuen Kodifizierung

Die Zusammenstellung eines neuen kirchlichen Gesetzbuches ist also nicht in erster Linie Kodifizierung bestehender Gesetze, noch weniger Neuherausgabe eines bestehenden Gesetzbuches. Nicht darum geht es zunächst, ein übersichtliches Ganzes des kanonischen Rechts zusammenzustellen, in dem die seit 1918 erschienenen Ergänzungen und Änderungen, einschließlich derer, die in und nach dem Konzil erschienen sind, in festgesetzter Ordnung vereinigt werden. Es geht vielmehr zunächst um Durcharbeitung und um ein Durchdenken der ganzen bestehenden Kirchenordnung, und zwar aus einer neuen Mentalität heraus, die im Konzil zum Vorschein gekommen ist.

Man ist sich erst allmählich bewußt geworden, was alles dazugehört. Die ersten Publikationen nach der Ankündigung Papst Johannes' forderten zwar im allgemeinen radikale Änderungen, nannten aber konkret nur Punkte, die nicht gerade radikal waren. Spätere Studien, vor allem die über bestimmte Kapitel der Kirchenordnung, zeigen weit mehr Verständnis für Bedeutung und Umfang dieser Arbeit. Man gibt sich sogar schon Rechenschaft darüber, daß es wahrscheinlich unmöglich sein wird, die vollständige Kodifizierung einer durch und durch revidierten Kirchenordnung in absehbarer Zeit zustandezubringen.

Das Konzil und die damit zusammenhängenden Briefe Papst Johannes' und Papst Pauls haben zwar fundamentale Perspektiven einer neuen Mentalität eröffnet; aber die konkrete Formgebung aus dieser Mentalität für die vielen Aspekte des kirchlichen Lebens ist noch in voller Entwicklung. Auf vielen Gebieten ist noch kaum erkennbar, wohin diese Entwicklung führen wird. Der Spannungsbogen zwischen denjenigen, die wünschen, daß sich diese Entwicklung mit einem Minimum an Veränderungen vollziehe, und denjenigen, die schon am heutigen Tag die extremsten Formen, die sich in dieser Entwicklung denken lassen, verwirklicht sehen möchten, ist viel zu groß, als daß man all das Verschiedene schon jetzt in bindenden Normen festlegen könnte. Es wird sich wohl auch heute als wahr erweisen, was die ganze Geschichte hindurch wahr gewesen ist, daß jede Periode des Durchbruchs und der Erneuerung in eine gewisse Stabilisierung einmündet. Aber wo dieses neue Gleichgewicht zustande kommen wird – und wann –, das kann heute noch niemand voraussehen.

2. Entwicklung auf allen Ebenen

Die Entwicklung ist auf allen Ebenen und auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens im Gange, sowohl innerhalb der Kirche wie auch in ihrem Verhältnis zu anderen Kirchen und Religionen und zur Welt. Sogar bezüglich der grundlegendsten Institutionen der Kirchenordnung muß man zugeben, daß noch keineswegs klar ist, welche konkreten Formen sie endgültig annehmen sollen oder können. Nur einige Beispiele: Das Bischofskollegium wird auch in Zukunft das lebendige und wirksame Zeichen der kirchlichen Einheit in Bekenntnis, Gemeinschaft und Verkündigung bleiben, und der Papst wird auch in Zukunft ein ebensolches Zeichen dieser Einheit des Bischofskollegiums sein. Aber in welchen konkreten Verhältnissen von Autorität zu Autonomie, von Herrschaft unter einem Haupt zu Kollegialität von Papst, Bischöfen, Geistlichkeit und Volk diese Einheit in einigen Jahrzehnten gelebt werden wird, kann heute noch nicht in klare Normen gefaßt werden. Man ist sich zwar darin einig, daß die Ortskirchen und besonders die Bischofskonferenzen eine nicht zu enge Autonomie haben dürfen. Wer sich aber von der konkreten Situation, in der sich die Bischofskonferenzen befinden, Rechenschaft gibt, wird sehen, daß viele gar nicht imstande sind, sich mit Fragen der Kirchenordnung zu befassen, da sie doch kaum Zeit und Gelegenheit finden, regelmäßig zusammenzukommen, und daß sogar in der bestorganisierten Konferenz diese Autonomie die Bischöfe so viel Arbeit und Zeit kostet, daß diese Aufgabe in die ganze Erscheinung des Bischofsamtes tief eingreifen kann. Auch da ist keine eindeutige und sicherlich keine uniforme Regelung für die Gesamtkirche anzuraten. – Die verschiedenen Ordensgruppen in der Kirche – «Orden» im weitesten Sinn des Wortes – sind jede für sich in Bewegung. Die Probleme des Verhältnisses zwischen zentraler und lokaler Leitung, der Emanzipation der weiblichen Ordensmitglieder, des Verhältnisses von Ordensautorität zu individueller Ordenspersönlichkeit, der Zusammenarbeit und sogar der Verschmelzung von Instituten, und noch viele andere Probleme befinden sich mitten in einem Zustand der Vorläufigkeit und des Experiments, und manchmal sind sie noch nicht einmal so weit. Wir hörten zufällig, daß die Kongregation für die Ordensleute eine Zeit von zwölf Jahren für Experimente freigegeben hat, in denen sogar weiteste Möglichkeiten zugestanden werden, auch von allgemeinen kanonischen Normen abzuweichen. – Es ist vielleicht nicht so schwierig, in der Theorie perfekte Entwürfe für kirchliche Prozesse vorzulegen. Aber was soll daraus in der Praxis werden? Wo findet man genügend Menschen, die über die Fähigkeit und die Zeit verfügen, diese Prozesse zu führen? – Man weiß jetzt wohl allgemein, daß eine Einheit verschiedener christlicher Kirchen niemals durch eine einfache Aufhebung der nicht mit Rom verbundenen Kirche entstehen kann und durch ein ebenso einfaches Fortbestehen der katholischen Kirche mit allen ihren gegenwärtigen Strukturen. Aber wie diese Einheit trotzdem reifen kann und wie die Strukturen dieser Einheit dann aussehen werden, ist niemandem von uns klar. – So könnten wir noch lange fortfahren, bis zu den Problemen um kirchliches Eigentum und kirchliche Finanzen.

Es scheint uns deshalb auch ganz unvernünftig, von irgendeiner Instanz erwarten zu wollen, daß sie uns in absehbarer Zeit ein fix und fertiges «kirchliches Gesetzbuch» vorlegt, in dem die ganze neue Kirchenordnung aus dem Geist des Konzils in endgültigen und eindeutigen Normen festgelegt ist.

3. Ein Grundgesetz für die Gesamtkirche?

Aus der schon erwähnten Ansprache Papst Pauls an die Kommission zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches darf man vielleicht schließen, daß auch der Papst mehr an ein allgemein gehaltenes Grundgesetz für die ganze Kirche denkt (*lex* oder *constitutio fundamentalis*), in dem dann lediglich die fundamentalen Grundsätze der Kirchenordnung formuliert wären. Auch manche führenden Kanonisten treten für ein solch allgemeines Grundgesetz ein.[1] Die weitere Gesetzgebung würde dann in einem Codex für die lateinischen und einem Codex für die östlichen Kirchen ausgearbeitet werden; oder sie würde den Organen der Ortskirchen überlassen, vornehmlich den Bischofskonferenzen und den Ortsordinarien. *Neumann* denkt an eigene Kirchenordnungen für größere kirchliche Gebiete: für Gebiete mit homogener Kultur oder mit eigener theologischer und kirchenrechtlicher Tradition, wie die östlichen Kirchen oder Kirchen, die sich seit dem 16. Jahrhundert auf eigenen Wegen entwickelt haben. In sogenannten Rahmengesetzen, die von der römischen Kurie gemeinsam mit dem Episkopat der betreffenden Gebiete oder Traditionsbereiche auszuarbeiten wären, könnte eine bestimmte Einheit der Kirchenordnung in der Gesamtkirche garantiert werden.

Allerdings wird auch ein sehr allgemeines Grundgesetz einen offenen Charakter haben müssen. Auch die Prinzipien der Kirchenordnung lassen sehr verschiedene konkrete Ausdrucksformen zu, ja sie entwickeln sich auch schon in dieser Richtung. Man sollte sich vor allem davor hüten, irgendeine konkrete Form der Kirchenstruktur als «göttliches Recht» (*ius divinum*) vorzustellen, das heißt als eine in ihrer konkreten Form absolut unveränderliche Struktur. Denn auch das «göttliche Recht» ist nicht in absolut unveränderliche konkrete Formen zu fassen. Der Auftrag Christi an Petrus und die Zwölf ist «göttliches Recht»; aber dieses hat sich im Lauf der Geschichte in sehr verschiedenen Formen verwirklicht, und kein Sterblicher kann voraussagen, in welchen Formen es in der Zukunft sonst noch auftreten kann. Man kann heute lediglich sagen, daß es sich jetzt in Papst und Bischofskollegium realisiert. Und selbst das muß noch richtig verstanden werden. So kann dies zum Beispiel sicher nicht heißen, daß die ganze konkrete Erscheinung von Papst und Bischöfen in ihrer Totalität göttlichen Rechts wäre. Dasselbe gilt für alle anderen Einrichtungen, die man mit *ius divinum* zu charakterisieren pflegt. Mit diesem grundsätzlichen Vorbehalt müßte es doch möglich sein, Grundzüge der Kirchenstruktur und -organisation aufzuzeigen und für das gesellschaftliche Handeln der Kirche Grundsätze aufzustellen, die für absehbare Zeit gültig bleiben können.

4. Vorläufige Regelungen

Im übrigen scheint es – für alle anderen Gebiete der Kirchenordnung und auf allen Ebenen – heute nur möglich zu sein, vorläufig von jedem Versuch abzusehen, eine allumfassende Kodifizierung innerhalb einer entsprechend kurzen Zeit zustandezubringen. Eine Übergangsperiode wie die unsere braucht vielmehr Regelungen, die jeweils von konkreten Umständen gefordert werden und keinen endgültigen Charakter haben. Typische Beispiele dafür sind die Einrichtung der Bischofssynode für die Gesamtkirche, die vom Papst am 15. September 1965 errichtet wurde, sowie die vorläufigen Ausführungsverordnungen zu den Konzilsdekreten über Bischofs- und Priesteramt, über das Ordensleben und die Missionsarbeit, die am 6. August 1966 ausgefertigt wurden. Beide Erlasse geben ausdrücklich die Möglichkeit für weitere Entwicklungen; die Ausführungsbestimmungen lassen große Möglichkeiten für Experimente. Hier ist anzumerken, daß diese beiden Regelungen, wie auch die neue Verordnung vom 7. Dezember 1965 über die Kongregation für die Glaubenslehre – das ehemalige «Heilige Offizium» – Strukturen der Kirchenordnung betreffen. Was gewisse Verordnungen für das persönliche Leben der Kirchenglieder betrifft: die Aufhebung des Bücherverbots als kirchliches Gesetz und der damit verbundenen disziplinären Strafen (14. Juni 1966), die Aufhebung des Verbots der Leichenverbrennung und der damit verbundenen Strafen (5. Juli 1964), die auf ein symbolisches Minimum reduzierten Fastenvorschriften (17. Februar 1966) – all diese Verordnungen weisen in die Richtung einer fortschreitenden Befreiung des persönlichen religiösen Lebens von positiven Gesetzen und Strafen. Die kirchliche Leitung richtet sich hier auf eine Belehrung über christliche Grundsätze und christliche Lebenshaltung aus, ohne bestimmte Lebensäußerungen oder Lebensformen als verpflichtend vorzuschreiben. Auch hier liegt ein wichtiger Fingerzeig für die Richtung vor, in der sich die Kirchenordnung entwickelt.

Es müssen zwar Regeln für Dinge entworfen werden, die dringend eine Ordnung brauchen. Vor allem soll der Inhalt dieser Regeln in konkreten Nöten und Bedürfnissen helfen, nicht aber soll er in erster Linie den fachlichen Forderungen einer perfekten Kodifizierung genügen. Ferner ist heute ein regelmäßiger, gezielter und vollkommen offener Kontakt notwendig zwischen höheren wie auch niederen Verwaltungsinstanzen und dem Kirchenvolk. Sowohl der einseitig von oben herab gegebene Erlaß nicht notwendiger oder wenigstens nicht als notwendig verständlicher Verordnungen wie auch die von unten her getroffenen tatsächlichen Entscheidungen, die eine ganze Kirchengemeinschaft gegen ihren Willen oder wenigstens gegen den Willen sehr vieler engagieren können, wirken beide auf eine gesunde, ehrliche und wirklich «in Christus» einige Kirchengemeinschaft gleich destruktiv. Beide Extreme rufen unablässig und in steigendem Maße ihr Gegenteil hervor: Wirkungslose Entscheidungen von oben herab verursachen unten Protestaktionen und undurchdachte Initiativen, und individualistische oder zu wenig vom Geist der Gemeinschaft getragene Experimente unten rufen unvermeidlich Maßregeln von oben hervor.

5. Koordinierung

Soweit es konkrete Umstände nicht unmittelbar und klar fordern, scheint in diesem Augenblick die

Aufstellung von Normen unerwünscht und sogar unmöglich. Das soll nicht heißen, daß die Verwaltungsinstanzen auf den verschiedenen Ebenen, die Kommission für die Revision des Kirchenrechts, die Theologen, Soziologen, Psychologen, Exegeten, Kirchenhistoriker, Kanonisten usw. die Probleme der künftigen Kirchenordnung einfach ruhen lassen sollen. Ein erfreuliches Beispiel, wie fruchtbar gemeinsame Überlegungen verschiedenster Fachleute über das kirchliche Recht sein können, war das Seminar über die Funktion des Rechts in der Kirche, das von der *Canon Law Society of America* in Pittsburgh vom 8. bis 10. Oktober 1966 veranstaltet wurde. Die Ergebnisse dieses Seminars sollen in Kürze erscheinen. Solche Veranstaltungen können aber vorläufig nur vorbereitende Arbeit leisten; zu abschließenden und endgültigen gesetzlichen Regelungen sollen sie nicht führen. Wenn wir für diese Arbeit einige Wünsche vortragen dürften, würden wir vor allem die folgenden nennen.

6. Einige Desiderata

a. Mehr Kontakt. – Zunächst wäre wünschenswert, daß die verschiedenen Instanzen, die sich dieser Arbeit widmen, untereinander mehr Kontakt hätten und nicht nebeneinander her und eventuell sogar ganz nutzlos arbeiteten. Sollte es denn nicht zu verwirklichen sein, daß z. B. die verschiedenen Studiengruppen der Kommission für die Revision des Kirchenrechts unmittelbar mit den Organen der römischen Kurie zusammenarbeiten, die für die Materie dieser verschiedenen Gruppen besonders kompetent sind? Dadurch könnte man eine viel weiträumigere Gegenüberstellung von Erfahrungen und Einsichten erreichen. Es kommt manchmal vor, daß eine Gruppe mit einem bestimmten Problem beschäftigt ist, während eine andere schon mit Vorschlägen hervortritt, von denen die erste Gruppe gar nichts ahnt. Solche Vorkommnisse sind noch bedauerlicher, wenn sie aus Kompetenzstreitigkeiten entspringen und die eine Instanz gegenüber der anderen damit ihre ausschließliche Befugnis bekräftigen will. Es gibt Kompetenzstreitigkeiten, bei denen es vor allem oder sogar ausschließlich um sachliche Belange der Kirchengemeinschaft geht, der tatsächlich mit einer sachgerechten Kompetenzenteilung gedient wäre. Aber Kompetenzstreitigkeiten einzig und allein um der Kompetenz willen sind nicht nur ein trauriger Mangel an christlichem Geist bei bestimmten Einzelpersonen, sondern sind Funktionskrankheiten der Kirchengemeinschaft. Erwünscht wäre auch ein organisierter Kontakt zwischen den Organen einerseits, die offiziell mit der Revision der Kirchenordnung beauftragt sind, und der Wissenschaft anderseits, die sich mit der innerkirchlichen Aufgabe der Kirchenordnung beschäftigt. So wäre es z. B. schade, wenn eine Studiengruppe der Codexkommission nicht die Publikationen berücksichtigte, die über die ihr anvertraute Materie erschienen sind. Und wäre es umgekehrt nicht sehr nützlich, wenn die Arbeitsergebnisse einer Kommission, sobald sie eine mehr oder weniger reife und endgültige Form angenommen haben, den in verschiedenen Ländern bestehenden Kanonistengesellschaften, den kanonistischen Abteilungen an den Hochschulen oder den katholischen Universitäten vorgelegt würden, so daß in jedem Fall Beiträge vieler Fachleute der ganzen Welt erwartet werden dürften? Die Organisation eines solchen Unternehmens, bei dem die Beiträge der verschiedenen Gebiete dann von der zentralen Kommission systematisch geordnet und so gesammelt werden, scheint nicht zu den Unmöglichkeiten zu gehören.

b. Keine Enge bei Zusammensetzung der Arbeitsgruppen. – Ein anderer Wunsch wäre, daß die Zusammensetzung der Gruppen, die sich offiziell oder inoffiziell dieser Arbeit widmen, so weit wie möglich sein sollte, sowohl was die Fachkundigkeit betrifft, wie auch was die verschiedenen Auffassungen angeht. Es ist eine verkehrte Taktik, die Zusammensetzung von vornherein mehr oder weniger auf bestimmte erwünschte Resultate ausrichten zu wollen. Eine kirchliche Politik, die eine vollkommen freie Diskussion zwischen Menschen verschiedener Auffassungen, auch der «äußersten Rechten» und der «äußersten Linken», zu vermeiden oder zu verhindern sucht, ist heute von vornherein zum Scheitern verurteilt. Sie ist, auch politisch gesehen, ein Mißgriff. Eine solche Politik dringt früher oder später unerbittlich in die Öffentlichkeit und wird dann von der Öffentlichkeit ebenso unerbittlich abgelehnt. Aber auch sachlich gesehen – es braucht nicht viel Erfahrung, das zu wissen – führt eine Überlegung von Menschen verschiedener Einstellung, wenn sie nur fachkundig sind und bereit aufeinander zu hören und einander ernst zu nehmen, zum ausgewogensten und gediegensten Ergebnis. Es wäre sogar empfehlenswert, einige führende Fachleute für das Gebiet der Kirchenordnungen der nicht mit Rom verbundenen christlichen Kirchen zur Mitarbeit einzuladen. Man darf erwarten, daß

manche von ihnen dazu gern bereit sind, und sie könnten dazu überaus wertvolle Beiträge leisten, nicht nur für die ökumenischen Aspekte der Arbeit, sondern auch für Einsichten in die katholische Kirchenordnung selbst.

c. Die Fiktion von einem ganzen Codex. – Ein dringender Wunsch wäre es auch, in der Theroie nicht die Geltung des noch bestehenden kirchlichen Gesetzbuches zu betonen – abgesehen von den Änderungen, die an ihm schon ausdrücklich und gesetzlich vorgenommen wurden. Das wäre tatsächlich bloße Theorie; denn in der Praxis wurden – schon vor dem Konzil – viele Canones nicht mehr angewandt. Die Revision ist gerade deshalb so dringend, weil sich der Codex so weit von jeder Wirklichkeit und die Wirklichkeit vom Codex entfernt hat. Man kann ihn deshalb nicht mehr als Ganzes bejahen. Der neue Geist des Konzils ist kein Geist, der sich ausschließlich in Konzilstexten, Ausführungserlassen und neuen Gesetzen äußert. Er wirkt in der ganzen Kirche, in all ihren Gliedern, und er äußert sich und wird sich weiterhin in vielerlei authentischen christlichen und kirchlichen Initiativen äußern, die in Texten nicht oder noch nicht zu finden sind. Daß man die *juridische* Fiktion eines noch ganz geltenden Gesetzbuches –abgesehen von positiv eingeführten Änderungen – beibehält, um es in notwenigen Fällen sachlich verantwortet zu gebrauchen, ist vernünftig. Es ist aber nicht vernünftig, verantworteten, ehrlichen und offenen Initiativen auf Grund von Canones zu Leibe zu rücken. Es geht heute in der Kirchenordnung und in ihrer Entwicklung mehr um Unterscheidung der Geister als um glasklare Normen. Besinnung auf die Normen und weite Freiheit für Experimente schließen einander nicht aus. Wenn die neue Kirchenordnung wirklich sachgerecht sein will, wird sie an der Wirklichkeit reifen müssen.

Die Methode der Kodifizierung der neuen Kirchenordnung wird sogar eine Äußerung des neuen Konzilsgeistes sein müssen. In den Tagen der Vorbereitung des *Codex Iuris Canonici* wurden die Schemata geheim entworfen und den Bischöfen geheim zugesandt, die ihre Bemerkungen dazu geheim schreiben und einsenden mußten. Das entsprach der Auffassung von Kirchenverwaltung und Kirchenführung jener Tage. Diese Verfahrensweise paßt nicht mehr zu einer Zeit, in der die Kirche die Kollegialität, die Verantwortlichkeit des ganzen Kirchenvolkes, die Eigenheit der Ortskirchen usw. authentisch bejaht hat. Diese Kodifizierung wird nicht die Errichtung eines systematisch und technisch perfekten allumfassenden Gesetzessystems sein können; sie wird in einem allmählichen Regelungsprozeß bestehen, der von der fortschreitenden Entwicklung selbst gefordert wird, ohne vorschnelle Eingriffe, ohne überflüssige Festlegungen, ohne im voraus erdachte, wirklichkeitsfremde Konstruktionen. Damit bestimmen sich ihre Grenzen von selbst.

[1] Sieh die sehr interessanten Überlegungen von J. Neumann, Erwägungen zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches: Tübinger Theologische Quartalschrift 146 (1966) 301f, und Kl. Moersdorf, Streiflichter zur Reform des kanonischen Rechts: Archiv für katholisches Kirchenrecht 135 (1966) 46f, ferner J. McGrath, Canon Law for the Church and the Churches: The Jurist 26 (1966) 457f, in dem dieser Autor auch einen Artikel über die Struktur und den Inhalt eines Universalcodex ankündigt.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PETRUS HUIZING

Geboren am 22. Februar 1911 in Haarlem (Niederlande), Jesuit, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Amsterdam, Nimwegen, Löwen, München und an der Gregoriana. Er ist Lizentiat der Philosophie und Theologie, Doktor des bürgerlichen (1938) und kanonischen (1947) Rechtes. Er war Professor an der Gregoriana und wurde 1965 in Nimwegen Professor für kanonisches Recht und Rechtsgeschichte, ist Konsultor der Kommission für die Revision des CIC, korrespondierendes Mitglied des Institute of research and study in medieval Canon Law und Präsident der Werkgenootschap voor kanoniek recht. Er publiziert im Gregorianum, in The Heythrop Journal und in der Reihe Offene Wege (Benziger Verlag).

Néophytos Edelby

Ein einheitliches kirchliches Gesetzbuch oder eine Vielzahl? Brauchen wir ein eigenes Gesetzbuch für die orientalischen Kirchen?

Seit sich aus den orientalischen Kirchen verschiedene Gruppen mit dem Heiligen Stuhl in Rom uniert haben, besteht die Frage: In welchem Umfang sollen diese unierten Kirchen Disziplin und Ordnung des katholischen Westens übernehmen, – oder haben sie die Freiheit, ihre eigene Disziplin beizubehalten? Theoretisch hat die Grundsatzfrage niemals Schwierigkeiten bereitet. Alle Päpste haben erklärt, die Orientalen sollten, wenn sie katholisch werden, Orientalen bleiben und damit auch ihr eigenes geistiges Erbe bewahren. Doch wenn Rom auch ohne Schwierigkeiten eine liturgische Verschiedenheit und Vielfalt eingeräumt hat, so ist es ihm doch wesentlich schwerer gefallen, konkret auch eine Verschiedenheit und Vielfalt auf dem Gebiet der Disziplin einzuräumen. Nicht selten haben auch die Orientalen selbst bei der Erneuerung ihrer Einheit mit Rom geglaubt, gut daran zu tun, wenn sie sich verwestlichen. So blieben sie zwar im allgemeinen ihrer liturgischen Tradition treu, bedeutend weniger aber ihrer überkommenen Disziplin. Und häufig vertraten sie den Standpunkt, eine Vertiefung ihres Katholischseins bedeute für sie logischerweise eine möglichst weitgehende Annäherung an die lateinische Disziplin.

Die Päpste ihrerseits fühlten sich nicht verpflichtet, sich den unierten Kirchen des Ostens gegenüber anders zu verhalten, als sie sich der Kirche des Westens gegenüber verhielten. Nicht selten griffen sie daher in ihr innerstes Leben ein und schufen neue Gesetze für sie. Dadurch riefen sie aber nicht etwa ein orientalisches Kirchenrecht ins Leben, sondern ein römisches Kirchenrecht für den Gebrauch der Orientalen.

Gleichwohl blieben die Reaktionen von seiten der Orientalen nicht aus. Die Kirchen, die am wirksamsten diesem Prozeß der Latinisierung Widerstand leisteten, waren speziell diejenigen, die von ihrer Herkunft oder ihrer Umwelt her besonders auf die Reaktionen der orthodoxen Zweige ihres Ritus Rücksicht nehmen mußten. So läßt sich ganz allgemein sagen, daß die Latinisierung sich in den orientalischen katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus weniger ausgewirkt hat. In jüngster Zeit sind sich die unierten Kirchen unter dem Einfluß des ökumenischen Erwachens ihrer Sendung den orthodoxen Kirchen gegenüber, wie auch im Schoße der katholischen Kirche selbst, stärker bewußt geworden. Ihre energische Reaktion hat zu kraftvollen Grundsatzerklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils geführt.

Die Stellungnahme des Konzils

Zunächst einmal hat das Konzil das Fundament für eine solche eigene Disziplin der Orientalen gelegt, indem es die Existenz von Teilkirchen (Ecclesiae particulares) im Schoße der Kirche anerkennt und bestätigt, daß die Einheit keineswegs auch eine Gleichförmigkeit in allem bedeutet: «Darum gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft», erklärt das Konzil,[1] «zu Recht Teilkirchen, die sich eigener Überlieferungen erfreuen, unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, daß die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen.»

Noch deutlicher führt das Dekret über den Ökumenismus[2] aus: «Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen

des geistlichen Lebens und der äußeren Lebensgestaltung (disciplinae), in der Verschiedenheit der liturgischen Riten sowie der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen...»

Speziell im Hinblick auf die orientalischen Kirchen betont das Dekret «Über den Ökumenismus»[3] die Legitimität ihrer eigenen Disziplin und die Bedeutung ihrer Erhaltung für die Einheit der Kirchen: «Schon von den ältesten Zeiten her hatten die Kirchen des Orients ihre eigenen Kirchenordnungen, die von den Heiligen Vätern und Synoden, auch von ökumenischen, sanktioniert worden sind. Da nun eine gewisse Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche, wie sie oben erwähnt wurde, nicht im geringsten der Einheit der Kirche entgegensteht, sondern vielmehr ihre Zierde und Schönheit vermehrt und zur Erfüllung ihrer Sendung nicht wenig beiträgt, so erklärt das heilige Konzil feierlich, um jeden Zweifel auszuschließen, daß die Kirchen des Orients, im Bewußtsein der notwendigen Einheit der ganzen Kirche, die Fähigkeit haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind. Die vollkommene Beobachtung dieses Prinzips, das in der Tradition vorhanden, aber nicht immer beachtet worden ist, gehört zu den Dingen, die zur Wiederherstellung der Einheit als notwendige Vorbedingungen durchaus erforderlich sind.»

Dieser Grundsatz ist in einer noch konkreteren Form auf die Gruppen der orientalischen Kirchen angewandt worden, die bereits ihre Gemeinschaft mit dem Römischen Stuhl wiederhergestellt haben. In dem Dekret «Über die Katholischen Orientalischen Kirchen» ist wiederholt von dem Recht dieser Gemeinschaften auf eine eigene Disziplin die Rede: Das Konzil «erklärt feierlich: Die Kirche des Ostens wie auch die Kirchen des Westens haben das volle Recht und die Pflicht, sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen (secundem proprias disciplinas peculiares regendi) zu richten, die sich durch ihr ehrwürdiges Alter empfehlen, den Gewohnheiten ihrer Gläubigen besser entsprechen und der Sorge um das Seelenheil angemessener erscheinen».[4]

Und im weiteren: «Alle Christen des Ostens sollen wissen und davon überzeugt sein, daß sie ihre rechtmäßigen liturgischen Bräuche und die ihnen eigene Ordnung (disciplinam) bewahren dürfen und müssen, es sei denn, daß aus eigenständigem und organischem Fortschritt Änderungen eingeführt werden sollten.»[5]

Ja, das Konzil geht so weit, daß es den orientalischen Katholiken, die sich bereits von ihren eigenen Traditionen entfernt haben, zur Pflicht macht, zu ihnen zurückzukehren: «Wenn sie aber wegen besonderer Zeitumstände oder persönlicher Verhältnisse bedenklich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich bemühen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren.»[6] Das Konzil begnügt sich also nicht damit, die Legimität dieser den Orientalen eigenen Disziplin und die Pflicht zu ihrer Erhaltung zu erklären, es will sie vielmehr zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückführen, indem es auf ein, vor einem mehr oder minder latinisierten orientalischen Recht liegendes authentisches orientalisches Recht zurückgreift, das indessen zu einer harmonischen Anpassung und organischen Entwicklung fähig ist. In diesem Sinne müssen auch die übrigen Grundsätze interpretiert werden, in denen das Konzil fordert, daß die Rechte und Privilegien der Patriarchen wiederhergestellt werden, «nach den alten Traditionen einer jeden Kirche und nach den Beschlüssen der ökumenischen Konzilien»,[7] wie sie galten, «als Ost und West noch geeint waren»,[8] und daß die Patriarchen mit ihren Synoden als «Oberbehörde (superiorem instantiam) für alle Angelegenheiten des Patriarchates»[9] zu betrachten sind.

Erster Versuch eines orientalischen Gesetzbuches

Diese Ideen waren bereits in allgemeiner Weise anerkannt, als Pius XI. im Jahre 1929 den katholischen Orientalischen Kirchen ein einziges Gesetzbuch nach dem Vorbild des Codex juris canonici zu geben suchte. Der Codex juris canonici wurde auch als Arbeitsgrundlage genommen. Ja mehr noch: die Bearbeiter entfernten sich davon so wenig wie möglich. Der Hauptvorzug dieser Kodifizierung bestand darin, daß sie die alten Ordnungen der einzelnen Kirchen aufarbeitete und – vor allem – vereinheitlichte, wobei sie allerdings dem Eigenrecht der verschiedenen Teilkirchen nur einen äußerst begrenzten Spielraum beließ. Zum erstenmal in der Geschichte waren damit diese Kirchen, die dem Anschein nach alles voneinander trennte, in der Disziplin geeint. Rom kam dabei auf seine Rechnung, indem es ein modernes Rechtswerk zur Verfügung hatte, von ihm geschaffen und allen orientalischen Kirchen gemeinsam; auch die Orientalen kamen dabei auf ihre Rechnung, indem sie eine

klare und bequeme Rechtsordnung in die Hand bekamen, die auch der lateinische Episkopat kannte und respektierte, der außerhalb des Orients eine große Anzahl den orientalischen Kirchen angehörender Gläubiger unter seiner Jurisdiktion hatte.

In den Nachkriegsjahren war die Kodifikationsarbeit am orientalischen Recht so weit fortgeschritten, daß Pius XII. den Zeitpunkt für günstig hielt, einige Teilstücke daraus zu veröffentlichen. So wurden in den Jahren zwischen 1949 und 1957 in vier Motu Proprio nacheinander mehrere Teile des Entwurfs eines orientalischen Codex promulgiert: das Eherecht, das Prozeßrecht, das Religiosenrecht, die Riten und das Verfassungsrecht. 1958 wurden die Vorbereitungen zur Veröffentlichung weiterer Teile getroffen, die namentlich die normae generales und das Sakramentenrecht betrafen; da starb Pius XII. Die Ankündigung eines ökumenischen Konzils durch Johannes XXIII., die von ihm getroffene Entscheidung, den lateinischen und den orientalischen Codex zu revidieren, die Opposition gegen die Promulgierung der kanonischen Bestimmungen über die Riten und die Hierarchie, vor allem von seiten der Melkiten, führten dazu, daß man, wie es scheint auf lange Zeit, die Promulgierung der übrigen Teile des Ostkirchenrechtes aufschob.

Dieser erste Versuch zur Kodifizierung des orientalischen Kirchenrechtes ist in sehr unterschiedlicher Weise beurteilt worden. Technisch gesehen stellte er zweifellos einen Fortschritt im Vergleich zur Kodifizierung des lateinischen Kirchenrechtes dar, von der er profitiert und die er zugleich verbessert hat. Auf seiten der Orientalen hat er zahlreiche Kritiken ausgelöst. Für die Kirchen des byzantinischen Zweiges ist er noch zu lateinisch und häufig allzu latinisierend; für die Kirchen des syrischen, armenischen, koptischen oder chaldäischen Ritus, ist er zu byzantinisch. Tatsächlich begeht er einen grundlegenden Fehler, indem er sich das Gesetzeswerk der lateinischen Kirche zum Vorbild genommen hat. Von diesem ausgehend, war es schwierig, eine wirklich orientalische Kodifizierung zu schaffen. Im übrigen aber hatte Rom sich seit so langer Zeit zur Gewohnheit gemacht, immer wieder in das Leben dieser Kirchen einzugreifen, daß es ihm nun schwer fiel, sich eine Gesetzgebung vorzustellen, in der die Vollmachten der Patriarchen und orientalischen Bischöfe nicht an die Bedingung einer vorherigen oder nachfolgenden Konsultation Roms gebunden sein würde. Unter einer scheinbaren Autonomie wurden die orientalischen Patriarchate von Rom nicht anders behandelt als Diözesen der abendländischen Kirche.

Nach dem Konzil konnte dieser Zustand nicht bestehen bleiben. Nach Ansicht aller war eine Revision dringend erforderlich. Doch im Hinblick darauf, daß auch der lateinische Codex neu überarbeitet wurde, haben manche Kanonisten sich die Frage gestellt, ob es nicht angebracht sein könnte, die beiden Gesetzbücher irgendwie zu verschmelzen und der Kirche damit ein einziges Gesetzbuch zu geben, das dann auch die Besonderheiten der orientalischen Kirchen genügend berücksichtigen würde.

Die Frage war bereits im Jahre 1929 aufgetaucht, als die Kodifizierungsarbeit für das orientalische Kirchenrecht begann. Nach unseren Informationen hat sich damals die unter Vorsitz von Kardinal Gasparri stehende Vorbereitende Kommission zugunsten eines einheitlichen Gesetzbuches ausgesprochen. Es bedurfte eines energischen Eingreifens von seiten Pius XI., um die Abfassung eines besonderen Codex für die orientalischen Kirchen durchzusetzen.

Inzwischen hat die Kommission für die Neubearbeitung des Codex juris canonici von neuem die Vorfrage gestellt: ein einheitliches Gesetzbuch oder zwei Gesetzbücher? Es scheint, als wolle man nun eine Art Grundgesetz der Kirche erarbeiten, das natürlich nur für Ost und West gemeinsam sein kann, um dann für alles weitere die Zweiheit von lateinischem und orientalischem Gesetzbuch beizubehalten.

Weshalb ein besonderer Codex des orientalischen Kirchenrechtes?

Die Kontroverse: einheitliche Kodifizierung oder zwei verschiedene Codices, droht sich festzufahren, wenn man nicht damit beginnt, die beiderseitigen Positionen zu klären.

Natürlich behauptet niemand, daß in den beiden Gesetzgebungen alles verschieden sei. Ja man muß sogar zugeben, daß das beiden Gesetzgebungen Gemeinsame bedeutend erheblicher ist, als das, was sie unterscheidet. Auf dem Konzil war man derart bemüht, die Besonderheiten des geistigen und geistlichen Erbes des Ostens sicherzustellen, daß dadurch bisweilen der Eindruck entstehen mußte, als gebe es zwischen Ost und West wesentliche und unüberwindliche Unterschiede. Wenn aber ein harmonisches Verhältnis zwischen Katholizismus und Orthodoxie möglich ist, dann dürfte doch erst recht innerhalb der katholischen Kirche

eine Harmonie zwischen Abend- und Morgenland möglich sein.

Ebensowenig behauptet jemand, die Kodifizierung eines kirchlichen Grundgesetzes – falls man sich entschließen sollte, eine solche Lösung zu wählen – könne nicht in gleicher Weise für den Osten und den Westen gültig sein. Ja, man kann noch weiter gehen und sagen, eine solche allgemein gültige Kodifizierung der Präliminarien könne durchaus auch die Normae generales des Kirchenrechtes und die Normen für die interrituellen Beziehungen, die für beide Teile anwendbar sind, mit umfassen.

Das Problem ergibt sich erst für das, was nach diesen verfassungsrechtlichen, allgemeinen und interrituellen Normen kommt: die Bestimmungen über die Hierarchie, die Religiosen, das «Sachrecht», das kirchliche Prozeß- und das kirchliche Strafrecht. Es kann damit gerechnet werden, daß in diesen Dingen orientalisches und lateinisches Recht in einem Falle einander nahe kommen, im anderen voneinander abweichen. Soll also hierfür ein einziger, einheitlicher Codex geschaffen werden, in dem die orientalischen Eigentümlichkeiten berücksichtigt sind, – oder ist es besser, zwei Codices zu schaffen, selbst wenn sie hier und da inhaltlich gleich sind?

Zweifellos bietet ein einziger, einheitlicher Codex ganz konkrete Vorteile, vor allem in praktischer Hinsicht. Er würde die Bande zwischen den Kirchen des Ostens und der Kirche des Abendlandes enger knüpfen. Die orientalischen Eigenarten wären dennoch in ihm berücksichtigt, ja sie würden sogar deutlicher hervortreten. Alle katholischen Christen hätten das gleiche Rechtsbuch in der Hand. Die Orientalen würden auf diese Weise auch die lateinische Disziplin kennenlernen, und die Abendländer könnten nicht mehr im Unklaren bleiben über die Disziplin des Ostens usw...

Doch alles in allem würden die Vorteile eines solchen einheitlichen Gesetzeswerkes von wichtigen praktischen Unzulänglichkeiten und sehr schwerwiegenden ökumenischen Erwägungen übertroffen werden.

1. An erster Stelle wirkt es schmerzlich und ist von Grund auf ungerecht, wenn man die Stellen, an denen das orientalische Recht sich vom lateinischen unterscheidet, stets und ständig als Ausnahmen von der allgemeinen Regel darstellt. Die lateinische Kirche, so groß sie ihrer Ausdehnung und Verbreitung nach auch sein mag, ist doch nur eine Teilkirche, genauso wie die geringste von den orientalischen Kirchen. Die lateinische, römische Kirche und die katholische Kirche sind nicht miteinander identisch. Es ist folglich falsch, das Recht der lateinischen Kirche als allgemeines Recht der katholischen Kirche und das Recht der orientalischen Kirchen als ein besonderes, spezielles Ausnahmerecht zu betrachten. Das aber würde in verhängnisvoller Weise bei der Schaffung eines einheitlichen, gemeinsamen Gesetzbuches eintreten, zumindest wenn man nicht ein spezielles Gesetzbuch für die lateinische Kirche und ein anderes spezielles Gesetzbuch für die orientalischen Kirchen zusammenstellen würde; doch dann wären es zwei Codices, selbst wenn sie drucktechnisch in einem Band zusammengefaßt wären; dann aber wäre es falsch und irreführend, von einer Verschmelzung der beiden Gesetzbücher zu sprechen. Sie wären nur räumlich nebeneinander gestellt.

2. An zweiter Stelle könnten die, welche heute konkret ein gemeinsames Gesetzbuch für beide Kirchen zu schaffen hätten, eine Latinisierung des orientalischen Rechtes nicht vermeiden. Die Tendenz zur Latinisierung ist noch so verbreitet, daß selbst die besten Fachleute des orientalischen Kirchenrechtes nur lateinisches Recht oder zumindest latino-orientalisches Recht konzipieren könnten, das heißt praktisch ein hier und da durch eine orientalische Terminologie verhülltes, im Grunde lateinisches Recht. Es könnte im übrigen auch gar nicht anders sein, denn die Quellen, aus denen sie zu schöpfen haben, sind entweder die Akten der römischen Päpste und ihrer Gerichtshöfe, die aber etwas vollkommen anderes enthalten als orientalisches Recht, – oder Eigengesetzgebungen der einzelnen orientalischen Gemeinschaften, die sich schon lange von der authentischen orientalischen Tradition entfernt haben, um sich vom lateinischen Recht beeinflussen zu lassen. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur die Akten der orientalisch-katholischen Synoden oder beiden letzten Jahrhunderte durchzulesen: Mit nur wenigen Ausnahmen sind sie getreue Kopien der zur gleichen Zeit im Westen abgehaltenen Synoden.

3. An dritter Stelle läuft eine Verschmelzung der beiden Gesetzbücher in verhängnisvoller Weise darauf hinaus, die Sonderheiten des orientalischen Rechtes soweit wie möglich zu opfern und dieses damit noch mehr zu latinisieren. Eine Verschmelzung kann nämlich nur dann von Interesse sein, wenn die Ausnahmen darin auf ein Mindestmaß reduziert sind. Doch werden die Bearbeiter, jedesmal, wenn sie sich zwei unterschiedlichen Gebräuchen gegenübersehen, versucht sein, um eine ge-

wisse Gleichförmigkeit zu erreichen, – nicht die lateinische Praxis der orientalischen anzupassen, sondern die orientalische der lateinischen. Der römische Versuch einer Kodifizierung des orientalischen Kirchenrechtes hat gezeigt, wie gefährlich es schon war, das lateinische Recht auch nur als Ausgangsbasis zu nehmen; wieviel verhängnisvoller wird es dann sein, wenn man es mit dem orientalischen Recht zu einem einzigen Gesetzbuch zu verschmelzen sucht.

4. An vierter Stelle darf nicht vergessen werden, daß ein Codex des orientalischen Kirchenrechtes, auch wenn er sich nur an die orientalischen Katholiken im engeren Sinne wendet, doch die Grundhaltung der katholischen Kirche in ihrem Dialog mit der Orthodoxie widerspiegeln muß. Niemand verlangt, daß die orthodoxen Kirchen, sollten sie sich eines Tages entschließen, die Gemeinschaft mit der römischen Kirche wiederherzustellen, den Weg über die gegenwärtig bestehenden unierten Kirchen des Orients nehmen müßten, oder über den – immer noch wenig beneidenswerten, wenn auch sich langsam bessernden – Rechtsstatus, der ihnen heute innerhalb der katholischen Kirche bereitet ist. Nichtsdestoweniger wird die Art und Weise, in der die orientalischen Katholiken behandelt werden, notwendig die Reaktion der Orthodoxie auf jeden Versuch einer Annäherung von seiten der katholischen Kirche beeinflussen. Der verstorbene Kardinal Massimi, der zusammen mit dem unvergessenen Kardinal Coussa, die Seele der ganzen Kodifizierungsarbeit für das orientalische Kirchenrecht war, empfing eines Tages den Besuch des melchitischen Patriarchen Cyrill IX. und sagte zu ihm: «Es müßte so sein, daß die Orthodoxen, wenn sie unsere Kodifizierung sehen, sagen könnten: Ja, das ist unser orientalisches Recht!» Die Absicht war lobenswert und ehrlich, doch das Ergebnis war weit davon entfernt, diesen Plan Wirklichkeit werden zu lassen. Und es konnte im übrigen auch nicht anders sein.

Ein orientalisches Gesetzbuch kann, selbst wenn es nur für die orientalischen Katholiken geschaffen ist, niemals darauf verzichten, das ökumenische Anliegen und den ökumenischen Aspekt als seine erste Sorge zu betrachten. Es müßte sozusagen bereits das Stadium der «unierten Kirchen» hinter sich lassen und geradezu über den Kopf der gegenwärtigen Gruppen katholischer Orientalen, die ihrem Wesen nach provisorisch sind, hinweg springen, um einen Zustand vorzubereiten, in dem Orthodoxie und Katholizismus sich eines Tages gemeinsam heimisch fühlen können. Wir möchten fast sagen, daß die Kodifizierung eines orientalischen Kirchenrechtes erst dann zur Vollendung gelangen kann, wenn sie unnütz geworden ist, weil die Union zwischen dem orthodoxen Orient und dem römischen Katholizismus, welche die Existenz der heutigen unierten Kirchen überflüssig macht, eingetreten ist. Diese Perspektive läßt sich natürlich niemals in einem gemeinsamen, einheitlichen Codex für die römisch-katholischen und die orientalisch-katholischen Kirchen verwirklichen.

5. Wenn schließlich die Verschmelzung der beiden Codices bisher schwierig und kaum wünschenswert war, so wird sie nach dem Konzil moralisch unmöglich. Man darf nicht vergessen, daß das Zweite Vatikanum in einem kleinen Absatz (9,4) seines Dekretes «Über die Katholischen Orientalischen Kirchen», einem Absatz, der von Nicht-Fachleuten fast völlig übersehen worden ist, einen Grundsatz von höchster Bedeutung für das Leben der katholischen orientalischen Kirchen und die Zukunft des Dialogs mit der Orthodoxie aufgestellt hat: den Grundsatz der «internen disziplinären Autonomie» der orientalischen Kirchen. Die Formulierung lautet: «Die Patriarchen bilden mit ihren Synoden die Oberbehörde[10] für alle Angelegenheiten der Patriarchate, nicht ausgenommen das Recht zur Errichtung neuer Eparchien und zur Ernennung von Bischöfen ihres Ritus innerhalb der Grenzen des Patriarchatsgebietes, unbeschadet des unveräußerlichen Rechtes des Römischen Papstes, in Einzelfällen einzugreifen.»

Dieser Grundsatz ist der Hebel für eine Umwälzung der gesamten orientalischen Disziplin. Der Papst kann immer eingreifen, wenn das allgemeine Wohl der Kirche es erfordert, doch ist es niemals notwendig, daß er eingreift. Wie in dem Jahrtausend der Einheit regieren die orientalischen Kirchen sich von nun an durch ihre eigenen Organe. Es bedarf eines Anlasses von öffentlichem Interesse, worüber der Papst Richter bleibt, damit in einem Sonderfall ein Eingreifen seinerseits erforderlich wird. Damit sind wir weit über die bisher herrschende Ordnung hinausgelangt, der zufolge die Patriarchen, die Bischöfe und die Synoden nur sehr wenig tun konnten, ohne die vorherige oder nachfolgende Zustimmung des Heiligen Stuhles. Man fragt sich mit Recht, wie viele von den Kanones der bisherigen orientalischen Kirchenordnung nach der Promulgierung dieser vom Konzil aufgestellten Norm noch in Kraft bleiben!

Wenn man dieses Prinzip in der Praxis loyal an-

wendet, muß notwendig die gesamte Struktur einer künftigen Kodifizierung des orientalischen Kirchenrechtes von Grund auf umgebaut werden, wodurch eine Verschmelzung der beiden Codices noch undenkbarer würde.

Weshalb ein einziger orientalischer Codex?

Diese interne kirchenrechtliche Autonomie darf natürlich nicht so weit getrieben werden, daß jede einzelne orientalische Kirche sich ein vollständiges, eigenes Gesetzbuch schafft. Es ist recht und billig, daß jede Kirche ihr Eigenrecht hat, das heißt einen Komplex von Bräuchen und praktischen Verfahrensweisen in sekundären Dingen, in denen eine Vereinheitlichung nicht von Nutzen sein würde. Doch müßten die katholischen Kirchen des Orients in ihrer Gesamtheit ein besonderes einheitliches Gesetzbuch haben.

Denn wenn die orientalischen Kirchen sich soweit von der abendländischen Kirche unterscheiden, daß sie Anrecht auf ein besonderes, eigenes Gesetzbuch haben, so weisen sie doch untereinander so viele verwandte Züge auf disziplinärem Gebiete auf, daß sie eine einheitliche Kodifizierung gestatten, die dabei aber doch die spezifischen Besonderheiten jedes Ritus berücksichtigt, die wir «Sonderrecht (droit spécial)» nennen möchten.

Es gäbe dann in der katholischen Kirche eine dreistufige Gesetzgebung:

a. Ein Gesetzbuch des allgemeinen Rechtes, das man Grundgesetz oder Verfassungsrecht nennen kann und das die konstitutionellen Prinzipien der Kirche, die allgemeinen Rechtsnormen und die Regeln der interrituellen Beziehungen umfaßt. Dieses Gesetzbuch wäre für die orientalischen und für die lateinische Kirche gemeinsam.

b. Zwei spezielle Codices des Kirchenrechtes, einer für die lateinische, der andere für die Gesamtheit der orientalischen katholischen Kirchen. Diese beiden Codices können hier und da mehr oder weniger gleichlautende Partien haben, über Dinge, in denen die beiden Disziplinen sich nicht voneinander unterscheiden. Auf jeden Fall aber darf der Codex des orientalischen Rechtes den lateinischen Codex nicht als Grundlage nehmen; er muß von Grund auf ökumenisch inspiriert sein; er wird einen provisorischen Charakter haben, der der konkreten gegenwärtigen Situation der Gruppen angepaßt wird, für die er bestimmt ist, unter Berücksichtigung der geringen Zahl ihrer Gläubigen und ihrer spezifischen Berufung. Er wird außerdem dem entsprechenden Recht ihrer orthodoxen Brüder so nah wie möglich sein. Er wird ganz besonders den neuen kanonischen Status berücksichtigen, der vom Zweiten Vatikanischen Konzil den orientalischen Kirchen gewährt worden ist: die Rückkehr zu ihrer authentisch orientalischen Disziplin; die Wiederherstellung der Rechte und Privilegien der Patriarchen wie zur Zeit der tausendjährigen Einheit, jedoch mit der Möglichkeit einer organischen und harmonischen Weiterentwicklung; die interne kanonische Autonomie, die ein Eingreifen des Papstes zuläßt, wenn er es in einem Sonderfall für angebracht hält, dagegen nicht notwendig vorhergehende oder nachfolgende Bestätigungen von Rom fordert. Dieses Sondergesetzbuch sollte für alle unierten orientalischen Kirchen ein einziges, gemeinsames sein. Wollte man für jede einzelne von ihnen ein vollständiges, besonderes Gesetzbuch schaffen, so würde daraus eine unvorstellbare Verwirrung entstehen, welche die unerläßliche Zusammenarbeit unter ihnen behindern würde. Dieser eine, gemeinsame Codex müßte von wirklich kompetenten orientalischen Kanonisten zusammengestellt werden, die vom Geiste des Konzils durchdrungen sind, unter Mithilfe von Kollegen aus dem Westen, die – nicht jenes hybride-orientalische Kirchenrecht der letzten Zeit, sondern das authentische orientalische Recht gründlich kennen, den christlichen Orient achten, von seiner Sendung überzeugt und bereit sind, ihm brüderlich zu helfen. Dieses gemeinsame orientalische Gesetzeswerk würde gleichzeitig von der obersten gesetzgebenden Instanz in jeder einzelnen Kirche promulgiert werden.

c. Und schließlich müßte es eine entsprechende Anzahl von Sondergesetzbüchern geben, in denen jede orientalische und abendländische Kirche (man denke etwa an die verschiedenen Bischofskonferenzen) ihre eigenen Rechtsbräuche in den Punkten, die der gemeinsame Codex nicht berührt, zusammenstellen könnte. Diese Sonder-Codices würden natürlich von jeder Kirche einzeln zusammengestellt und promulgiert.

Auf diese Weise, scheint uns, ist sowohl dem Bedürfnis der katholischen orientalischen Kirchen nach Einheit und Vereinfachung entsprochen als auch ihrem berechtigten Bestreben, authentisch zu bleiben, – zweifellos nicht, weil es ihnen besonderes Vergnügen bereitete, sich abzusondern, sondern um besser ihre Sendung wahrzunehmen und in angemessenerer Weise ihren Gläubigen zu dienen.

[1] Dogmatische Konstitution über die Kirche, 13.
[2] Nr. 4.
[3] Nr. 16.
[4] Nr. 5.
[5] aaO. Nr. 6.
[6] aaO. Nr. 6.
[7] aaO. Nr. 9.
[8] aaO. Nr. 9.
[9] aaO. Nr. 9.
[10] Wohl gemerkt, es heißt nicht «die oberste Behörde (suprema instantia)», da diese Qualifikation ausschließlich den Ökumenischen Konzilen und dem römischen Papst zusteht. «Oberbehörde (superior instantia)» bezeichnet indessen die Instanz, die im Regelfalle die letztverantwortliche ist, ohne daß dadurch das Vorhandensein einer noch höheren Instanz ausgeschlossen wäre, – und die letztverantwortlich handeln kann, ohne notwendig auf jene angewiesen zu sein.

BIBLIOGRAPHIE

M. Breydy, Dialogo canonico entre orientales y occidentales: Estudios de Deusto IX (1961) 140–150.
I. Ziadeh, Sur la nécessité d'un Code unique de droit canonique pour l'église: Antiochena II 2 (1965, Heft 6) 11–14. Bearbeitet und erweitert findet sich dieselbe Untersuchung in L'Orient Syrien XI (1966) 90–98. Eine ergänzende Anmerkung dazu bringt Antiochena II 4 (1965, Heft 8) 23–24.
M. Doumith, De l'unité du Code de droit dans l'Eglise catholique: Antiochena III 3 (1965, Heft 7) 23–27.
Patriarch Maximos IV, Contre le projet d'un Code unique pour l'Eglise Orientale et l'Eglise Occidentale: L'Eglise Grecque-Melkite au Concile (Beyrouth 1967) 505–507.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

NÉOPHYTOS EDELBY

Geboren am 10. November 1920 in Aleppo (Syrien), 1944 zum Priester geweiht. Er studierte an der Lateranuniversität und am Institutum Utriusque Iuris in Rom und doktorierte in beiden Rechten 1950. Er war Professor am Seminar der Hl. Anna in Jerusalem, Sekretär des Heiligen Synods der griechisch-melkitischen Kirche, seit 1962 Bischof und Berater des Patriarchen Maximos IV. Er publizierte Arbeiten aus dem Gebiet des Rechtes, der Liturgie und der Kirchengeschichte.

Peter Shannon

Der Codex Iuris Canonici, 1918–1967

Vor zwei Tagen hat es hier in Chicago zu schneien begonnen, – wunderschöne weiße Flocken, die vom Himmel herab auf unsere Häuser und Straßen und Bäume schwebten. Es hat weiter geschneit. Es sieht immer noch wunderschön aus und ist wunderschön, es hemmt aber auch den Verkehr und richtet allerhand Verheerungen an. Alle Straßen sind unpassierbar. Tausende sind in ihren Häusern eingeschlossen. Eine gewaltige Stadt ist gelähmt.

Vor 50 Jahren haben einige hervorragende Männer unter der Leitung von Kardinal Gasparri ein Werk von Gesetzesbestimmungen oder Kanones verfaßt, mit 2414 Kanones. Diese Kanones sahen, genauso wie die Schneeflocken, wunderbar aus; und in einem Sinne sind sie auch wunderbar. Die meisten Kirchenrechtler anerkennen, daß Gasparri und seine Mitarbeiter Ordnung in ein Chaos gebracht haben, in das Chaos von 19 Jahrhunderten nach Inhalt und Form verschiedener, unklarer und oft unverständlicher kirchlicher Gesetzgebung. Als Gesetzeskodifizierung ist Gasparris Werk ein Meisterstück, präzis, klar, vollständig. Doch dasselbe Gesetzeswerk hat auf mancherlei Weise in den letzten 50 Jahren die Stadt Gottes in ihrer Beweglichkeit und Einsatzkraft beeinträchtigt. Dinge, die als schön erschienen, erwiesen sich nicht als Aktivposten sondern als Passiva. Das Gesetzbuch, das Pius X. und Gasparri planten, sollte der Kirche durch das Gesetz eine größere Einheit bringen, doch brachte es unbeabsichtigt und oft unbemerkt auch eine lähmende Gleichförmigkeit in die Kirche. Das war nicht die Schuld von Pius X. oder Benedikt XV. oder Gasparri. Es war die Schuld keines einzelnen, und doch war es jedermanns Schuld.

Ich habe die Aufgabe, die Auswirkung des Codex Iuris Canonici in den vergangenen 50 Jahren zu untersuchen. Einegründliche Untersuchung aber würde eine ganze Reihe von Büchern füllen und läßt sich nicht in einem Artikel wie diesem niederlegen. Nach meiner Meinung läßt der Codex als Ordnungsform oder Systematisierung der kirchlichen Gesetzgebung viel zu wünschen übrig, obwohl er ganz offenbar manche lobenswerte Seite hat. Vier Gründe, die ich im folgenden kurz erläutern will, können vielleicht die Grundlagen meiner Kritik am Kirchenrecht im allgemeinen und am Codex Iuris Canonici im besonderen klären.

1. Der Eindruck einer mangelnden Vertrautheit mit theologischen Grundkonzeptionen

Die Theologie als Studium der Existenz, des Wesens und der Gesetze Gottes hat sich mit dem zweiseitigen Verhältnis zwischen einem Gott, der einlädt, und einem Menschen, der antwortet, zu befassen. Die Antwort des Menschen, die grundlegend durch den Dienst an seinem Mitmenschen erfolgt, muß eine spezifisch menschliche, aus eigener Entscheidung und frei gegebene Antwort sein. Der Mensch entscheidet sich, will, liebt und handelt «ab intra»; andernfalls hört er auf, ein geistbegabtes Geschöpf zu sein, und seine Fähigkeit, auf Gottes Einladung zu antworten, ist zerstört.

Eine ganze Anzahl einzelner Kanones des Codex Iuris Canonici wahren und verteidigen auch tatsächlich die menschliche Eigenständigkeit, doch der Codex als ganzes sieht den Menschen als ein Geschöpf, das durch das Gesetz, durch die Kirche oder vielmehr durch die Autoritäten innerhalb der Kirche gelenkt (zurechtgerückt – manipulated) werden muß. Diese Auffassung vom Menschen war zweifellos von der Annahme bestimmt, daß der «gemeine Mann» eine Leitung braucht, daß man ihm genau sagen muß, was er zu tun hat, und ebenso genau, wie er zu antworten hat. So schwoll die Zahl der Gesetzesbestimmungen an, nicht selten auf Kosten der individuellen Freiheit. Diese Vermehrung der Gesetzesbestimmungen läßt sich

nicht allein in der Geschichte des kanonischen Rechtes feststellen, sondern auch in der Geschichte des bürgerlichen Rechtes, namentlich in der Geschichte des europäischen Rechtes. Die Verfasser des Codex Iuris Canonici lebten in der europäischen juristischen Tradition des 19. Jahrhunderts und waren bestrebt, durch eine möglichst vollständige Kodifizierung des Kirchenrechtes einen Großteil der menschlichen Tätigkeiten in Regeln zu bringen.

Manche glauben, der Codex Iuris Canonici versuche, den Menschen «ab extra» zu seinem ewigen Ziel zu führen, ja verschiedene haben das Empfinden, daß der Codex Iuris Canonici in erster Linie ein Knüppel ist, mit dessen Hilfe man den Menschen bei der Stange hält, mit dem man ihn davon abhält, sich zu weit von dem «sicheren» Weg zum Himmel zu entfernen.

Kirchenrecht und Theologie sind zwei verschiedene Wissenschaften, doch die erste hat, wenn sie auch von ihr verschieden ist, der zweiten zu dienen. Wenn daher das kanonische Recht seine Wurzeln nicht in die gegenwärtige ebenso wie in die traditionelle Theologie senkt, verliert es den Kontakt mit der Realität des Menschen und der Realität des auferstandenen Christus, der der Gemeinde seinen Geist mitteilt. Die Theologie des 20. Jahrhunderts betont, daß die Christenheit zu einer größeren Freiheit gerufen werden muß. Das Kirchenrecht des 20. Jahrhunderts darf diese Freiheit nicht mehr beschränken, als unbedingt notwendig.

2. *Eine bedauerliche Unkenntnis der Ekklesiologie*

Papst Johannes und das Zweite Vatikanum kamen erst 40 Jahre nach dem Codex. So haben Gasparri und seine Mitarbeiter eine gewisse Entschuldigung dafür, wenn sie die Kirche fast ausschließlich als hierarchische Institution betrachten. Niemand kann daher erwarten, im Codex Ausdrücke wie «das Volk Gottes» oder «die Familie Gottes» zu finden, dabei hätte die Idee der Gleichheit innerhalb der Kirche in den Codex Eingang finden und ihn durchdringen müssen. Doch an keiner Stelle im Codex finden wir Spuren einer solchen Idee.

Zwar ist die Kirche Christi auf einer Autorität aufgebaut: auf der Autorität des auferstandenen Christus, die in erster Linie dem Papst und den Bischöfen übertragen ist. Doch diese Autorität muß durch den Dienst am Volk ausgeübt werden, das gestern, heute und in alle Zukunft für den Gott-Menschen von höchster Bedeutung ist. Und dieses «Volk», für das der Gott-Mensch starb und von den Toten auferstand, und dem er nun den Geist mitteilt, ist das Volk der ganzen Welt; nicht allein die Christen, und noch weniger nur die katholischen Christen. Der Codex aber zeigt in seinen Bestimmungen hinsichtlich der Nicht-Katholiken einen Mangel an pastoralem Engagement, und man kann ihm sehr leicht den Vorwurf machen, er setze Nicht-Katholiken mit Nicht-Erlösten gleich, die nur dann der Erlösung teilhaft werden, wenn sie sich mit der Gnade Gottes zum katholischen Glauben bekehren.

Selbst dem «einfachen Volk» in der Kirche – der Laienschaft, den Religiosen und den «Hilfsgeistlichen» (curates) – sind vom Codex nur sehr wenig Rechte eingeräumt. Immer liegt der Hauptton auf dem Gehorsam, im allgemeinen einem blinden Gehorsam, während die Liebe, die Liebe zum Mitmenschen, unter den Tugenden und Geboten Christi auf den zweiten Platz verwiesen ist. Immer hat die Institution, die hierarchische Institution, den Vorrang der Person gegenüber. Es ist daher kaum verwunderlich, daß Millionen von Christen die katholische Kirche nicht als Kirche Christi erkennen und anerkennen können: kein Wunder auch, daß Millionen Nicht-Christen die katholische Kirche entweder hassen oder nicht kennen. Natürlich soll der Codex hier nicht zum Alleinschuldigen für die Isolierung unserer Kirche abgestempelt werden, doch trifft ihn einige Verantwortung für die Absonderung, Isolierung und Ghetto-Mentalität der Katholiken. Denn der Codex betrachtet die Welt als Übel und die Nicht-Katholiken als Menschen, denen man aus dem Weg gehen soll.

Man mag sagen, diese letzte Kritik sei sehr hart; und vielleicht ist sie das auch. Die Frage aber lautet nicht, ob eine solche Kritik hart ist, sondern ob sie zu Recht besteht. Allzulange sind wir Kanonisten mehr darauf bedacht gewesen, eine anfechtbare Rechtsordnung zu verteidigen, als sie neu aufzubauen; allzulange haben wir auf der Linie eines Gesetzeswerkes gestanden, das nicht das Kirchenverständnis des 20. Jahrhunderts widerspiegelt; allzulange haben wir das Recht «objektiv» gehandhabt, ohne Berücksichtigung der gegebenen Umstände, der existentiellen Situation und des «Rechtssubjektes»; allzulange haben wir gewissen Institutionen innerhalb der Kirche erlaubt, Kritiken am System in die Schranken zu weisen, zum Schweigen zu bringen oder zu unterdrücken.

Von seiten der Ekklesiologen hat man dem Codex vorgeworfen, daß er die Sakramente in die Ka-

tegorie der «Sachen» («res») einordnet; von Ordensspiritualen ist kritisiert worden, daß er so detaillierte Gesetzesbestimmungen für die Religiosen gibt, daß man in manchen Kreisen den Ordensstand als ein Aufgeben jeder schöpferischen Regung und Tätigkeit betrachtet. Von seiten der Bischöfe hat man kritisiert, daß er die Prozeßordnung in Eheangelegenheiten so sehr kompliziert, daß im Lauf eines Jahres nur einer relativ kleinen Zahl würdiger Antragsteller in der rechten Weise Gehör verschafft werden kann. Von seiten der Priester hat man an ihm kritisiert, daß er ein ganzes Buch mit 220 Kanones dem Strafrecht widmet, so daß der Eindruck entsteht, das Wesen des Codex sei weniger «Autorität» als «Zwangsherrschaft». – Alle diese Kritiken lassen sich nicht mit Schlagworten wie «Extremisten» oder «zornige junge Männer» abtun.

Die einzige Frage lautet heute nicht, ob eine solche Kritik am Codex Iuris Canonici zu weit geht, sondern nur, ob es klug ist, zu diesem Zeitpunkt offen und ehrlich zu sprechen oder zu schreiben. Meiner Meinung nach muß eine solche Kritik geübt werden, denn ich fürchte: Wenn nicht die ganze christliche Gemeinde auf die Ungerechtigkeit unseres gegenwärtigen Rechtes aufmerksam gemacht wird; wenn nicht die ganze christliche Gemeinde aufgeweckt wird; wenn nicht die ganze christliche Gemeinde aus ihrer Selbstzufriedenheit aufgerüttelt wird; wenn nicht die ganze christliche Gemeinde ihre Verantwortung der Welt gegenüber erkennt, – dann können wir uns in naher Zukunft einem neuen kirchlichen Gesetzbuch gegenübersehen, das von unserem gegenwärtig gültigen kaum verschieden ist. Ein solches kirchliches Gesetzbuch aber wäre eine Tragödie, – nicht nur für die Kirche, sondern für die Menschheit.

3. Zentralismus statt Subsidiarität

Zum Subsidiaritätsprinzip heißt es, in der Formulierung Pius' XI. in Quadragesimo Anno, ehrfurchtsvoll beibehalten von Johannes XXIII. in Mater et Magistra: «Dieses höchst bedeutsame Prinzip der Sozialphilosophie, das nicht beiseite geschoben oder verändert werden darf, bleibt fest und unerschüttert: Wie es Unrecht ist, dem Einzelmenschen aus der Hand zu nehmen und der Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit zu übertragen, was private Initiative und Bemühung schaffen kann, so ist es gleicherweise Unrecht und bedeutet eine verhängnisvolle Störung der rechten Ordnung, wenn man einer größeren Gemeinschaft mit ihrem Rang entsprechenden höheren Funktionen und Aufgaben überträgt, was von kleineren Gemeinschaften auf niedrigerer Ebene getan werden kann. Denn jede gesellschaftliche Einrichtung muß ihrer wahren Natur entsprechend, den Gliedern des sozialen Organismus helfen und darf sie weder ausschalten noch absorbieren.»[1]

Der Codex hat ein System detaillierter und zentralisierter Gesetzgebung gebracht, das dem Subsidiaritätsprinzip absolut nicht entsprechend wenn nicht widersprechend ist. Der Codex hat den Grundsatz der Subsidiarität schwer verletzt, und zu allem Unglück hat die Situation sich seit Einführung des Codex noch verschlechtert. Die römischen Kongregationen haben ihre Vorrechte eifersüchtig gehütet und systematisch erweitert. Hunderte von Direktiven mit Gesetzeskraft sind von der römischen Kurie an die Bischöfe versandt worden, mit dem Ergebnis, daß eine noch stärkere Zentralisierung eingetreten ist und nicht wenige «Gesetze» außerhalb des Codex promulgiert worden sind. Der Einfluß der Kurie reicht in jedes Land hinein durch das unzeitgemäße System der päpstlichen Nuntiaturen und Apostolische Delegationen, die in vielen Fällen mehr Gewalt und eine größere Autorität besitzen, als ein einzelner Bischof oder gar die Bischofskonferenz eines Landes.

Dispensen und Privilegien haben sich gewaltig vermehrt und verlangen Berufungen an höhere Autoritäten, ehe auch nur eine ganz alltägliche Verrichtung zustande kommt. So muß der Bischof Rom oder die Nuntiatur um Erlaubnis bitten, wenn er eine Summe von über 5000 Dollar ausgeben will; ein Pfarrer muß den Bischof um Erlaubnis bitten, wenn er von der Verkündigung des Trauungsaufgebotes dispensieren will; ein Hilfsgeistlicher muß den Pfarrer um Genehmigung bitten, wenn er einen Pfarrangehörigen vom Fasten- und Abstinenzgebot entbinden will; eine Ordensschwester muß ihre Oberin um Erlaubnis bitten, den Konvent verlassen zu dürfen, um außerhalb des Hauses das Bußsakrament zu empfangen; ein Laie muß bei seinem Pfarrer oder Bischof die Erlaubnis einholen, wenn er in einer evangelischen Kirche bei einer kirchlichen Trauung als Trauzeuge fungieren will.

Einen gewissen Grad von Zentralisierung braucht jede sichtbare Gesellschaft; und die Kirche ist eine sichtbare Gesellschaft. Doch die ständige Notwendigkeit, Dispensen, Reskripte und Privilegien von einer höheren Autorität zu erbitten, ehe

man handeln darf, bedeutet einen klaren Verstoß gegen das Prinzip der Subsidiarität und beeinträchtigt die Menschenwürde.

Das alles würde gar nicht einmal so hemmend wirken, wenn die um Erlaubnis Nachsuchenden das Bewußtsein hätten, daß diejenigen, die befugt sind, die betreffende Erlaubnis zu erteilen, auch tatsächlich über die betreffende spezielle Situation informiert sind. Tatsächlich aber möchten Pfarrangehörige wirklich wissen, ob ihre Pfarrer – vor allem wenn es sich um Pfarrer von riesigen Stadtpfarreien handelt – wirklich um die pastoralen Bedürfnisse ihrer Gläubigen, wissen, ob Bischöfe, namentlich mit Verwaltungsarbeit überlastete Bischöfe, wirklich um die pastoralen Bedürfnisse ihrer Gläubigen, Priester, Ordensleute und Laien wissen. Amerikaner, Afrikaner und Australier möchten gern wissen, ob Priester, die an der römischen Kurie tätig sind, mehr als eine oberflächliche Ahnung von der Kultur, den Lebensgewohnheiten und den Bedürfnissen der Menschen in einem anderen Land als Italien haben.

Doch damit man mir nicht vorwerfen kann, ich verliere mich in allgemeinen Festellungen, will ich einen konkreten Fall vorführen, wie er amerikanischen Priestern nur allzu schmerzlich bekannt und vertraut ist. Lizzie Smith, ein 15 Jahre altes Negermädchen heiratet einen 17jährigen Jungen in Mississippi. Nach zwei Monaten werden sich Lizzie und ihr Mann darüber klar, daß sie überhaupt noch nicht begriffen haben, was Ehe ist. Fünf Jahre später geht Lizzie nach New York, Chikago oder Los Angeles, wo sie einen guten Mann kennen und lieben lernt. Sie heiraten und haben fünf Kinder, die alle katholisch erzogen sind. Lizzie und ihr jetziger Mann haben sich eingehender über die katholische Religion unterrichtet, besuchen regelmäßig die Messe und möchten katholisch werden. Glücklicherweise war Lizzie nicht getauft, so weiß ihr Pfarrer, daß er sie an das Ehegericht des Ortsbischofs verweisen kann, wo man sich ihres Falles in sachlicher Form annehmen kann – oder nicht –, und wo er in einem Schnellverfahren behandelt werden kann – oder nicht. – Ein «Schnellverfahren (swift process)» bedeutet, daß das Gericht des Ortsbischofs es binnen drei Monaten geschafft hat, Lizzie und ihre Verwandten zu verhören; versucht hat, Lizzies ersten Ehemann ausfindig zu machen und zu verhören; Leumundszeugen für Lizzie und ihre Verwandten zu bekommen (dazu erklärt das Gesetz, Leumundszeugen müßten katholische Christen sein, – offenbar, weil man unterstellt, Nichtkatholiken würden ein falsches Zeugnis geben); ein Empfehlungsschreiben von Lizzies Pfarrer zu bekommen; die Taufregister jeder evangelischen Kirche zu prüfen, die Lizzie je besucht hat; alle Akten des Falles in Maschinenschrift abzuschreiben und eine ausführliche Stellungnahme zu dem Fall dem Bischof zur Unterschrift vorzulegen. Nach einem solchen «Schnellverfahren» wird Lizzies Fall an die Heilige Kongregation für Lehre und Glauben (früher das Heilige Offizium) überwiesen. Dort wird er von einem Tribunal von drei Priestern geprüft. Dieses spricht anschließend das Urteil, das darüber entscheidet, ob es wahr ist, daß Lizzie nicht getauft war. Ist der Beweis erbracht, so ist der Fall einfach, und der Heilige Vater wird in der gebührenden Form gebeten, Lizzies erste Ehe in favorem fidei zu lösen. Dieses «Schnellverfahren» wird in Rom auf alle mögliche Weise verlangsamt, so sehr verlangsamt, daß 13 Monate verstreichen, bevor eine Entscheidung getroffen ist – eine Entscheidung – wohlgemerkt –, die vollkommen auf einem Faktum beruht: ob Lizzie getauft ist oder nicht. Die ganze Zeit über wird sich Lizzies Pfarrer vermutlich die Frage stellen, weshalb er sich nicht einfach auf Lizzies Wort oder das Wort ihrer Eltern verlassen kann; die ganze Zeit über wird sich das Ehegericht des Ortsordinarius, das den klaren Sachverhalt festgestellt und die Kirchenregister der in Frage kommenden Kirchen geprüft hat, fragen, weshalb ein römisches Tribunal so viel kompetenter ist als das der Diözese, über die einfache Frage, ob sie getauft ist oder nicht, zu befinden; die ganze Zeit über werden Lizzies Kinder sich fragen, weshalb ihre Eltern nicht zu den Sakramenten gehen; die ganze Zeit über werden Lizzie und ihr Mann sich fragen, weshalb die Kirche nicht zulassen will, daß sie katholisch werden. Der oben entwickelte Fall Lizzies ist ein relativ einfach gelagerter Fall und gehört zu denen, die möglicherweise am Ende gut auslaufen. Doch gibt es tausende von ähnlichen Fällen, die nicht glücklich enden, weil das vom Gesetz erforderte Verfahren so kompliziert ist, daß nur die größten Diözesen genügend Personal besitzen, um solche Fälle abzuwickeln. Schlimmer noch: Manche Pfarrgeistliche ekelt dieser bürokratische Betrieb derart an, daß sie sich gar nicht damit abplagen, derartige Fälle an das bischöfliche Gericht zu melden.

Dieses Verfahren zur Geltendmachung des «privilegium fidei», das für Lizzies Fall in Kraft tritt, ist kein allein dastehendes Beispiel für die Verletzung des Subsidiaritätsprinzips. Das gesamte

Verfahrensrecht bei Eheprozessen verstößt gegen die Grundsätze der Subsidiarität, ebenso wie ganze Teile des Religiosen- und Strafrechtes.

4. Eine zum Evangelium in Widerspruch stehende Überbetonung des Gesetzesbuchstabens

Die Heilsgeschichte, die in der Erlösungstat des Gottmenschen gipfelt, offenbart uns einen Gott, der getreu und barmherzig ist, getreu seinem Volk gegenüber, barmherzig mit den Sündern. Die von Christus gegründete Kirche soll in einer sichtbaren Weise dieselbe Treue und Barmherzigkeit widerspiegeln, denn die Kirche ist der Leib Christi.

Dann aber sollte auch das Kirchenrecht irgendwie die Liebe Christi zur Welt, seine Barmherzigkeit und seine Treue widerspiegeln. Kurzum: das Kirchenrecht sollte charismatisch sein, – ein Zeichen für die Welt, daß der auferstandene Christus durch seinen Geist den Menschen immer noch die göttliche Barmherzigkeit und Liebe mitteilt, die für sein irdisches Leben so charakteristisch waren. Das Kirchenrecht sollte daher Menschen zu Christus führen.

Der Codex Iuris Canonici jedoch kann durch seine seltsame Mischung von autoritärem und paternalistischem Geist Menschen nur von der Kirche und damit im wahren Sinne von Christus abwenden. Da die Kirche eine Liebesgemeinschaft ist oder sein sollte, müßte das Kirchenrecht doch besser auch in einer Sprache der Liebe formuliert und eher in einem pastoralen als dogmatischen, eher in einem ermahnenden als befehlenden Ton gehalten sein. Mir ist durchaus klar, wie schwierig es ist, Recht in nicht-juristischen Formen und Begriffen auszudrücken, mehr zu ermutigen und anzuleiten, als zu befehlen. Auf der anderen Seite aber: Wie befiehlt man Liebe? Kann die Kirche die äußeren Handlungen des Menschen rechtlich so umschreiben, daß dem Menschen keine andere Wahl bleibt, als Gott zu lieben, mit seiner ganzen Seele, und seinen Nächsten wie sich selbst? Gewiß aber kann das Kirchenrecht den Liebesaustausch unter den Menschen erleichtern, doch die Liebe selbst muß eine freie, menschliche Antwort sein. Sonst ist «Liebe» unecht oder Heuchelei, niemals aber Liebe.

Ich muß feststellen, daß der Codex so aufgebaut und die Kanones so formuliert sind, daß dem Menschen befohlen wird, den Buchstaben des Gesetzes zu beobachten, während zugleich wenig für eine Beobachtung des Geistes des Gesetzes gesorgt ist. Ein Prinzip, das der Formulierung der Kanones zugrunde liegt, lautet daß die Begründung des Gesetzes im Gesetz nicht eingeschlossen sein muß noch soll («Ratio legis non cadit sub lege»). Ein derartiges Prinzip hat viele katholische Christen dazu verführt, die äußere Beobachtung des Gesetzes mit der wahren Beobachtung des Gesetzes gleichzusetzen. Der Gehorsam dem Gesetzesbuchstaben gegenüber scheint an die Stelle der Gottes- und Nächstenliebe getreten zu sein, im Sinne der scherzhaften Abwandlung des Lukasverses:[2] «Dadurch sollen die Menschen erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr meine 2414 Gesetzesvorschriften lernt und beobachtet.»

Ich hoffe, den Tag zu erleben, an dem die Kirche ein universales Grundrecht entwickelt, das auf der Würde und den Rechten des ganzen Volkes Gottes aufgebaut ist. Ich hoffe, den Tag zu erleben, an dem die Kirche einem Volk oder einem Gebiet gestattet, sich eine Gesetzesordnung zu schaffen, die sich auf die Kultur des betreffenden Gebietes stützt. Ich hoffe, den Tag zu erleben, an dem die Theologie und Ekklesiologie ihrerseits mehr das Recht bestimmen als von ihm bestimmt werden. Ich hoffe den Tag zu erleben, an dem alle – Priester, Ordensleute, Laien – Psychologen, Soziologen Anthropologen, usw. – eine Stimme bei der Festsetzung des kirchlichen Rechtes haben. Ich hoffe den Tag zu erleben, an dem ein Kirchenrechtler wie ich auf das Gesetz schauen und sagen kann: «Hier spiegelt sich die Liebe Christi wider», anstatt sagen zu müssen, wie ich es heute tun muß, wenn ich das Kirchenrecht betrachte: «Wehe uns Gesetzeslehrern, die wir den Menschen Lasten aufladen, die sie kaum tragen können.»

[1] Acta Apostolicae Sedis 23 (1931) 203; 53 (1961) 414.
[2] Vgl. Lk 11,46.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

PETER SHANNON

Geboren am 13. Oktober 1928 in Chicago, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am Seminar St. Mary of the Lake (Illinois) und an der Gregoriana, ist Master of arts, Lizentiat der Theologie und des kanonischen Rechtes, ist Richter und Synodalnotar der Erzdiözese Chicago, war 1965/66 Präsident der Canon Law Society of America und publiziert in The Jurist.

Hans Heimerl

Grundlinien eines kirchlichen Verfassungsgesetzes

Im Zusammenhang mit der Reform des Codex Juris Canonici (CIC) ist die Idee aufgetaucht, ein kirchliches Verfassungsgesetz zu schaffen, das für die ganze Kirche, die lateinische wie die orientalische, gemeinsam und fundamental ist. (Diese Möglichkeit wurde auch von Papst Paul VI. der Kommission für die Revision des CIC am 20. 11. 1965 vorgelegt).[1] Dieser Gedanke enthält zwei Tendenzen, die sich nicht ganz decken: einmal möchte man eine gesetzliche Basis schaffen, die für alle Teile der Kirche, derzeit für die orientalischen und für die lateinische Kirche, in Zukunft aber auch für die verschieden geprägten Teile der Westkirche gleich und gemeinsam ist. Anderseits schwebt dabei doch auch das Modell staatlicher Verfassungsurkunden vor Augen, die die rechtliche Grundstruktur festlegen und insbesondere die Grundrechte des einzelnen sichern wollen. Daraus ergibt sich bereits die Vorfrage nach der Berechtigung einer analogen Rechtsbildung in der Kirche.

Die Eigennatur eines kirchlichen Verfassungsgesetzes

Die allgemeine Theorie des Kirchenrechts schwankt heute zwischen den Extremen der «Entheologisierung» und der «Entjuridifizierung» (Entrechtlichung). Immer mehr aber setzt sich die Auffassung durch, daß das Kirchenrecht der Natur der Kirche entspricht, die eine komplexe Wirklichkeit aus einem göttlichen und einem menschlichen Element ist, wie das Vatikanum II sagt.[2] So ist das Kirchenrecht zunächst wahres Recht, wie es auch in anderen menschlichen Gemeinschaften zu finden ist, doch es ist durchtränkt und geprägt vom Übernatürlichen, vom Gesetz Christi und seinem Geist, der in der Kirche wirkt. Ein kirchliches Verfassungsgesetz kann sich darum zunächst sehr wohl von staatlichen Verfassungen inspirieren lassen, besonders was die rechtliche Form und auch die behandelten Materien anlangt. Dieses Vorbild hat aber seine Grenzen. Den Grundgedanken der Volkssouveränität kann die Kirchenverfassung nicht übernehmen, da sie weder vom Volk noch auch in ihrem eigentlichen Kern von den kirchlichen Autoritätsträgern, sondern von Christus selbst ausgeht. Sie ist bestimmt von der geistlichen Natur der einen Kirchengewalt, die Christus den Priester, Hirten und Propheten vertritt, und nicht so sehr von der Gewaltenteilung der modernen Staatsverfassung; die Ämterordnung ist weitgehend durch das göttliche Recht vorgegeben; ein allfälliger Grundrechtskatalog müßte vor allem und letztlich nur geistliche Rechte sichern, und dgl. Schließlich müßte gegen positivistische Tendenzen klargestellt werden, daß die Kirche von Anfang an ihre Verfassung hatte, die durch einen Verfassungskodex nur formuliert, ausgedrückt und näher bestimmt wird.

Die Eigennatur des kirchlichen Verfassungsgesetzes müßte sich insbesondere in seiner Einstellung zur Frage der Demokratie in der Kirche zeigen. Es lassen sich weder demokratische Prinzipien und Formen ohne weiteres auf die Kirche anwenden, noch wird man alles demokratische Gedankengut aus der Kirche verbannen dürfen. Vielmehr gilt es, die im Konzil begonnene Neubesinnung auf die christlichen Werte des Dienstes, der Kollegialität und der Brüderlichkeit stärker in das Kirchenrecht eindringen zu lassen. Mögen dabei scheinbar manche demokratische Formen in der Kirche entstehen, so sind sie doch aus einem der Kirche eigenen Geist gestaltet und wesentlich von der Parallelerscheinungen natürlicher Gemeinschaften verschieden.

Da staatliche Verfassungen oft zur Einschränkung der absoluten Macht des Monarchen ins Leben gerufen wurden, muß festgehalten werden,

daß die Vollgewalt des Papstes durch ein kirchliches Verfassungsgesetz nicht stärker eingeschränkt werden kann als es durch das göttliche Recht geschieht. Dennoch ist ein kirchliches Verfassungsgesetz sogar dann nicht unmöglich, wenn manche bisherige Kompetenzen des Papstes auf andere Organe übergehen sollten. Auch das geltende Recht bindet ja den Papst ordentlicherweise an eine Reihe von Voraussetzungen und Vorgehensweisen und die Achtung von Rechten, ohne daß er deswegen etwa von seiner obersten Jurisdiktionsgewalt einbüßte.

Umfang und Geltungsbereich

Das geplante Verfassungsgesetz soll für alle Teile der Kirche gemeinsam sein. Dieser Geltungsbereich der ganzen Kirche kann verschieden verstanden werden, und danach richtet sich der Umfang des Verfassungsgesetzes, d.h. die größere oder geringere Anzahl von Materien, die es regelt, die größere oder geringere Intensität, mit der sie regelt.

Als engsten Kreis könnte man sich den CIC denken, der aller zu sehr detaillierten Bestimmungen entkleidet wird und dadurch für Partikulargesetze Raum schafft, ihnen den Rahmen gibt. Ein solches Grundgesetz wäre ziemlich umfangreich und würde alle bisher im CIC behandelten Materien betreffen, wenn auch mit geringerer Ausführlichkeit. Dadurch ginge es über das hinaus, was man unter Verfassungsrecht versteht. Es könnte *neben* diesem bestehen, es aber nicht ersetzen. Ein solcher verallgemeinerter CIC könnte wie der jetzige nur für die lateinische Kirche gelten.

Als kirchlichen Verfassungskodex stellt man sich meist einen der lateinischen und den katholischen Ostkirchen, wie sie derzeit sind, gemeinsamen vor. Ein solcher wird nicht allzu umfangreich sein dürfen. Schon jetzt gibt es ja kein formell gemeinsames (rein kirchliches) Recht, sondern neben dem lateinischen CIC die bisher promulgierten Teile eines orientalischen Kodex. Allerdings enthält dieser weitgehend materiell das gleiche Recht, wie die Westkirche es hat, was bei den Orientalen vielfach Unbehagen hervorrief. Wenn nun ein kirchliches Verfassungsgesetz formell für die ganze Kirche gemeinsam sein soll, dann muß es wenigstens materiell den Verschiedenheiten sehr weiten Raum lassen, sich also mit den notwendigsten gleichen und gemeinsamen Regelungen begnügen.

Doch auch ein Verfassungskodex dieser Art würde der heutigen Kirche nicht entsprechen, die auf die Einheit der Christen hofft. Mag die Vereinigung größerer Gruppen oder gar Kirchen auch nicht in greifbarer Nähe liegen, die katholische Kirche wird ihr Recht jetzt schon so formulieren müssen, daß es dafür kein Hindernis darstellt. Das Verfassungsrecht soll wirklich die Grundordnung der ganzen katholischen Kirche sein, die nicht nur ihren derzeitigen Stand in verschiedenen Teilkirchen («Riten») berücksichtigt, sondern darüber hinaus ökumenisch ist, christlichen Gemeinschaften, die sich mit ihr vereinigen wollen, von vornherein offen steht. Wenn das Ostkirchendekret des Konzils bestimmt: «Von getrennten Ostchristen, ... die zur katholischen Einheit kommen, soll nicht mehr verlangt werden, als was das einfache katholische Glaubensbekenntnis fordert»,[3] so müßte das seine Entsprechung im Kirchenrecht finden. Ein solches, ökumenisch orientiertes Verfassungsgesetz müßte sich daher auf einige Grundsätze beschränken.

Aus diesen Erwägungen über den Umfang und Geltungsbereich eines Verfassungsgesetzes ergeben sich bereits einige Gesichtspunkte für dessen Inhalt.

Inhalt

Das gesamtkirchliche Verfassungsgesetz müßte die Normen göttlichen Rechtes über die Struktur der Kirche enthalten, darüber hinaus aber auch manches, was zwar nicht oder nicht eindeutig göttlichen Rechtes ist, doch durch Tradition als substanzielles Gemeingut der östlichen und der westlichen Kirche angesehen werden kann, sowie alles, was – auch an neuen Rechtsinstitutionen – notwendig ist, um die Organisation der Kirche zu sichern.

Das Verfassungsgesetz sollte ausgehen vom Gesamtaufbau der Kirche, wie ihn die ersten beiden Kapitel der Kirchenkonstitution aufzeigen, also von der organischen Gliederung des Volkes Gottes, nicht nur durch die hierarchischen Gewalten, sondern auch durch die Verschiedenheit der anderen Gnadengaben und Berufungen, so daß die Kirche als die Einheit des aktiven Zusammenwirkens aller ihrer Glieder erscheint. In diesem Rahmen haben die beiden großen Abschnitte über die kirchlichen Gemeinschaften und ihre Leitung sowie über die Kirchenglieder, ihre Grundrechte und Grundpflichten, ihren Platz.

Der Abschnitt über die kirchlichen Gemeinschaften und ihre Leitung entspricht etwa dem, was man bisher unter Verfassungsrecht verstand, doch mehr unter dem Gesichtspunkt der Gemeinschaften und nicht nur der Ämter. Vorangestellt

werden sollten Grundsätze über die Einheit der Kirchengewalt, ihren Charakter als Stellvertretung Christi und Dienst am Volke Gottes, über das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche. Die weitere Gliederung dieses Abschnittes liegt auf der Hand:
1. *Die Gesamtkirche und ihre Leitung:* Papst und Bischofskollegium; die Bischofssynode als Beratungsorgan des Papstes für die gesamtkirchlichen Angelegenheiten; Papstwahlordnung; ein Minimum an gesamtkirchlichen Behörden: aus ökumenischen Gründen kann man von Kirchen, die sich mit der katholischen Kirche vereinigen, nicht die Anerkennung einer großen Anzahl von Kongregationen, Ämtern und Gerichtshöfen der römischen Kurie verlangen; als ein notwendiges Minimum an Hilfs- und Ausführungsorganen könnte man sich einen Kanzleistab des Papstes denken, eventuell unter einem neuen, nicht «kurial» vorbelasteten Namen, daneben noch vielleicht die Sekretariate, welche die Beziehungen der Kirche nach außen pflegen (für die Einheit der Christen, für die Nichtchristen, für die Nichtgläubigen, Staatssekretariat), soweit nicht diese Beziehungen von den Teilkirchen selbst gepflegt werden (wie ja schon jetzt die orientalischen Patriarchen Konkordate abschließen können). Ernstlich zu erwägen ist auch die Einrichtung einer Art gesamtkirchlichen Verfassungsgerichthofs, der Rechtsstreitigkeiten, die sich auf das Verfassungsgesetz beziehen, zu entscheiden und die durch die Verfassung gewährleisteten Rechte zu schützen hat.
2. *Die Teilkirchen und ihre Leitung.* Der Begriff der Teilkirche (ecclesia particularis) hat sich im Ostkirchendekret des Konzils herausgebildet. Sie ist eine Gesamtheit, die aus mehreren Diözesen besteht und sich von anderen Teilkirchen durch eigene Hierarchie, eigenes Recht und eigene Liturgie sowie durch ihr geistliches Erbgut abhebt und auch als Ritus im weiteren, kirchenrechtlichen Sinn bezeichnet wird.[4] In der Verschiedenheit der Teilkirchen kommt die Einheit der Gesamtkirche in ihrer Vielfalt zum Ausdruck. Die Teilkirche wird zu einem Schlüsselbegriff der Kirchenverfassung werden, da sie den Rahmen für die Vereinigung getrennter Kirchen mit der katholischen Kirche bilden kann. Sie ist in die Gesamtkirche eingeordnet und durch deren Verfassung gebunden, aber in ihrem inneren Bereich ist sie – in einem recht verstandenen Sinn – autonom, d. h. sie lebt nach ihrer eigenen Rechtsordnung (wie sie der CIC für die lateinische Teilkirche darstellt). Das darin enthaltene besondere Verfassungsrecht bestimmt, wer und auf welche Weise die Teilkirche leitet (die Patriarchen, die Großerzbischöfe, der Papst als «Patriarch des Abendlandes») und welche Zusammenschlüsse von Ortskirchen es innerhalb der Teilkirche gibt (Kirchenprovinzen, die neu zu schaffenden Regionen, Bischofskonferenzen). Dagegen müßte die gesamtkirchliche Verfassung die Beziehungen der Teilkirchen zur Primatialgewalt näher bestimmen und insbesondere regeln, welche Angelegenheiten in irgend einer Form ordentlicherweise dem apostolischen Stuhl vorbehalten sind.
3. *Die Ortskirchen und ihre Teile.* Unter Ortskirche ist die unter der Führung des Bischofs stehende Diözese als Teil des Volkes Gottes zu verstehen. Obwohl sie der Teilkirche eingeordnet ist, muß doch das gesamtkirchliche Verfassungsrecht sie erwähnen, da sie von einem Amtsträger göttlichen Rechtes, dem Bischof, geleitet wird und die Einrichtung der Ortskirchen jedenfalls auf die ersten Zeiten des Christentums zurückgeht. Darum muß auch der Ortskirche von vornherein ein gewisses Maß an Selbständigkeit gegenüber höheren Instanzen zugesichert sein. Worin dieses besteht, wie die Bischöfe für ihr Amt bestimmt werden, die Organisation der diözesanen Verwaltung und Rechtsprechung, Beratungskollegien – gegebenenfalls mit Laienbeteiligung –, welche territorialen und personalen Gebilde der Diözese gleichgestellt sind und ähnliche nähere Einzelheiten bleiben der Regelung durch das teilkirchliche Recht überlassen, ebenso die Aufgliederung der Ortskirchen in untergeordnete Einheiten (Dekanate, Pfarren, kategoriale Gemeinden). *Priester und Diakone* hingegen als Mitarbeiter des Bischofs mit sakramentaler Weihe bilden ein in der gesamten Kirche bestehendes Element und sind in ihrem Verfassungsrecht verankert.

Haben die Teilkirchen größere rechtliche Selbständigkeit, so ist die *Regelung ihrer Beziehungen untereinander* um so wichtiger. Sie müssen von gesamtkirchlichen Verfassungsgesetz gehalten werden, ihre Eigenständigkeit und Gleichheit innerhalb der einen Kirche nicht nur grundsätzlich, sondern auch tatsächlich voll anzuerkennen.[5] Daraus folgt eine wahre Gottesdienst- und Sakramentengemeinschaft, die freilich gewisse Grenzen hat, um ungebührliche Vermischung oder gar Aufsaugung zu vermeiden. Der Übertritt von einer Teilkirche zur anderen («Rituswechsel») soll aus den gleichen Gründen möglichst verhindert werden; das Zusammenleben mehrerer Teilkirchen in einem Territorium bietet manche Reibungsflächen und for-

dert Zusammenarbeit. Diese und ähnliche Probleme eines sogenannten interrituellen Rechtes bedürfen der Regelung durch das Verfassungsgesetz.

Der kirchliche Verfassungskodex wäre unvollständig, wenn er sich mit einem bloßen Organisationsstatut, einer «Hierarchologie» begnügen würde, er muß vielmehr eine umfassende Grundordnung der ganzen kirchlichen Gemeinschaft darstellen und deshalb auch über die *Kirchenglieder, ihre Grundrechte und Grundpflichten*, handeln. Die Kirchengliedschaft im rechtlichen Sinn sollte auf die Katholiken beschränkt und die Fiktion, daß nichtkatholische Christen durch die Kirchengesetze verpflichtet werden, sollte aufgegeben werden. (Die Verbindung mit den getrennten Christen liegt auf einer anderen Ebene). Von den *Grundrechten* der Christen nimmt das Recht auf die geistlichen Güter, also auf die Hilfe des Gotteswortes, auf die Hirtensorge der Hierarchie und auf den Sakramentenempfang, den ersten Platz ein. (Wie notwendig eine Formulierung dieses Rechtes ist, zeigen in jüngster Zeit aus gewichtigen Motiven verfügte, aber rechtlich fragwürdige diözesane Einschränkungen des Rechtes auf Taufe und Firmung).

Aktive Grundrechte betreffen die Mitgestaltung des Lebens der Kirche: das Recht zur Mitfeier der Liturgie, zum Bekenntnis und zur Verbreitung des Glaubens, zum Apostolat; zur freien Meinungsäußerung in der Öffentlichkeit und gegenüber der Hierarchie; das Recht, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen;[6] sich frei zu religiösen Zielen zu vereinigen;[7] die grundlegende Fähigkeit, von der Hierarchie mit besonderen kirchlichen Aufgaben und Diensten betraut und in deren Beratungskollegien berufen zu werden; das Recht zur freien Wahl des Ordensstandes oder der Ehe oder einer anderen kirchlich bedeutsamen Berufung einschließlich des «Weltstandes». Jeder Christ hat einen Anspruch auf *Schutz* seiner Rechte durch Gerichte oder Verwaltungsbehörden, wobei nur ein Instanzenzug den Rechtsschutz wirksam machen kann. (Heikel ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob eine Berufung von der obersten teilkirchlichen Autorität an den Papst möglich sein soll; im Sinn des Ostkirchendekretes[8] ordentlicherweise wohl nicht). Bei einer Anklage muß er gehört werden und sich verteidigen können.

Es versteht sich von selbst, daß alle diese Grundrechte insoweit und nur insoweit eingeschränkt werden können, als es das Gemeinwohl der Kirche erfordert. Zu warnen ist vor der Meinung, die sich durch die rechtliche Fixierung bilden könnte, als ob damit alle Rechte erschöpfend aufgezählt wären. Die Rechte des Christen und seine Freiheit bestehen vor und über den positiven kirchlichen Gesetzen.

Die grundlegenden *Pflichten* des Katholiken sind etwa: Die Teilnahme am kirchlichen Leben des Gottesdienstes, des Apostolates und des Glaubensbekenntnisses (nicht nur als Recht, sondern auch als Pflicht gesehen); der Glaubensgehorsam bzw. der Gehorsam gegenüber der Lehrautorität; der Gesetzesgehorsam; die Pflicht, zu den materiellen Erfordernissen der Kirche beizutragen. Alle diese Pflichten sind nicht unbeschränkt, sondern haben ihre Grenzen in den Erfordernissen des Gemeinwohles.

Es mag auffallen, daß in diesem Zusammenhang nicht vom mehrfach geforderten *Laienrecht* die Rede ist. Doch es setzt sich immer mehr die Auffassung durch, daß der Laie (in der einen Bedeutung des Wortes) der «Normalchrist» schlechthin ist, aus dem der Klerus durch seine Sonderaufgaben und Vollmachten herausgehoben ist, daß die Rechte des Laien also die des Kirchengliedes überhaupt sind; anderseits wird der Laie als der Weltchrist verstanden, der als solcher inmitten der Welt zu den vielfältigen weltlichen Aufgaben und Diensten seine besondere Berufung hat. Der Laie in diesem Sinn bedarf im Verfassungsgesetz genau so wenig und genau so viel besonderer Erwähnung wie andere (wenn auch zahlenmäßig so starke) Berufungen, z. B. Ordensleute, Christen im besonderen kirchlichen Dienst. Die Ordnung aller dieser Gruppen von Gläubigen ebenso wie das Standesrecht der Kleriker ist dem teilkirchlichen Recht zu überlassen.

Ein letzter Abschnitt des gesamtkirchlichen Verfassungsgesetzes sollte den *Beziehungen der Kirche nach außen* gewidmet sein. Hiefür böte das Konzil reichlich Material: die Aussagen der Kirchenkonstitution über die Beziehungen der Kirche zu den getrennten Christen, den Nichtchristen und den Nichtgläubigen; das Ostkirchendekret und das Dekret über den Ökumenismus; die Erklärung über die Religionsfreiheit; die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Daraus ließen sich die rechtlichen Grundsätze über die Beziehungen der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Gemeinschaften und ihren Mitgliedern, zu den Nichtchristen und Nichtgläubigen, aber auch zu den Staaten und der Völkergemeinschaft formulieren.

Rechtsform und Verhältnis zu anderen Gesetzen

Aus der skizzierten Natur des kirchlichen Verfassungsgesetzes ergibt sich, daß seine Sprache juristisch sein muß, aber die theologischen Grundideen durchleuchten lassen wird; es soll sich auf die Grundlinien beschränken und nicht ins Detail gehen. Normen, die zwar ebenfalls Verfassungsrecht darstellen, aber diesen Rahmen sprengen würden, wie z. B. Papstwahlordnung, Statuten der Bischofssynode, wären als eigene Gesetze zu promulgieren bzw. in den Anhang der Verfassungsurkunde zu verweisen. Die Gesamtheit dieser Gesetze würde dann den Verfassungskodex darstellen. Gegenüber allen anderen Gesetzen müßte das Verfassungsrecht Vorrang haben. Gewöhnliche gesamtkirchliche Gesetze ohne Verfassungsqualität wären zwar möglich, sind aber abzulehnen, da sie dem Prinzip der Vielfalt in der Einheit und dem eigentlichen Sinn eines gemeinsamen Verfassungsgesetzes zuwiderlaufen würden. Alle Partikulargesetze müßten mit dem Verfassungsrecht in Einklang stehen und könnten es auch, ohne ihre Eigenständigkeit zu verlieren, die ihnen ja gerade durch das Verfassungsgesetz garantiert werden soll.

Das Kirchenrecht würde demnach aus folgenden Stufen und Kreisen bestehen: 1. das Verfassungsgesetz der Universalkirche mit seinen Nebengesetzen; 2. die Verfassung und das übrige Kirchenrecht der Teilkirchen; 3. eventuell rechtliche Bestimmungen größerer Einheiten innerhalb der Teilkirche (z. B. der Provinzialsynoden oder der Bischofskonferenzen); 4. die Diözesangesetze. – Diese Mehrschichtigkeit des Rechtes mag gegenüber der bisherigen Kodifikation als Rechtszersplitterung erscheinen, neu daran ist aber nur das gesamtkirchliche Verfassungsgesetz, die übrigen Stufen bestanden auch bisher schon, freilich mit dem Übergewicht des Rechtes der ganzen Teilkirche (z. B. der CIC). Es hätte manche Vorteile, wenn dieses Übergewicht beibehalten würde, da dadurch eine großräumige Einheit, wie sie den heutigen Verhältnissen entspricht, und ebenso die Vielfalt der Gesamtkirche gewahrt bliebe. Wenn die universale Verfassungsurkunde gleichzeitig einen Bestandteil jeder teilkirchlichen Kodifikation bildete, wäre auch äußerlich keine geringere Einheitlichkeit des Rechtes als bisher gegeben.

Was kann man von einem kirchlichen Verfassungsgesetz erwarten? Es würde die Funktion der Gesamtkirche gegenüber ihren Teilen, die Einheit in der Vielfalt, die Katholizität der Kirche ins rechte Licht rücken. Die Rechtsstellung der verschiedenen kirchlichen Gebilde und des einzelnen Kirchengliedes gewönne an Klarheit und Sicherheit. Die klarere Erkenntnis ihrer selbst, die die Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil gewonnen hat, würde sich auf der rechtlichen Ebene widerspiegeln und in ihr vollziehen.

[1] Acta Apost. Sedis 57 (1965) 988.
[2] De Ecclesia, Nr. 8.
[3] De Eccl. orient. cath., Nr. 25.
[4] Ebd., Nr. 4ff. – An anderen Stellen versteht man unter Teilkirche die Diözese = Ortskirche.
[5] K. Mördsdorf, Streiflichter zur Reform des kanonischen Rechtes: Arch. f. kath. Kirchenrecht 135 (1966) 47f, weist darauf hin, daß auch auf dem II. Vat. Konzil trotz des feierlich ausgesprochenen Gleichheitsprinzips die Ostkirchen als «Sonderfall» behandelt werden.
[6] vgl. De Ecclesia, Nr. 37.
[7] vgl. De Apostolatu laicorum, Nr. 19d; 24c.
[8] De Eccl. orient. cath., Nr. 9d.

HANS HEIMERL

Geboren am 15. Februar 1925 in Wien, 1950 zum Priester geweiht, studierte in Graz und Rom, doktorierte 1954 in Theologie und 1958 in kanonischem Recht, 1961 Habilitation, 1962 Professor für Kirchenrecht in Graz. Er veröffentlichte: Laien im Dienste der Verkündigung (1958) und Kirche, Klerus und Laien (1965).

Paul Boyle

Die Erneuerung des Kirchenrechts und die Resolutionen der «Canon Law Society of America» von 1965

In weiten Kreisen hält man eine Erneuerung des Kirchenrechts für notwendig und verlangt ernstlich, daß diese bald in Angriff genommen werde. Dabei wird öfters die Hoffnung geäußert, daß diese Reform, ähnlich wie die Veränderungen auf dem Gebiet der Liturgie, schrittweise und auf dem Experimentierweg erfolge.

Gleich wie man vorgeht, sind jedoch gewisse Normen zu beachten, die von entscheidender Wichtigkeit erscheinen, wenn der revidierte Kodex das Werk des Zweiten Vatikanischen Konzils ergänzen und weiterführen soll.

Die «Canon Law Society of America» (Kirchenrechtsgesellschaft von Amerika) ist eine Organisation mit ungefähr tausendzweihundert Mitgliedern. In den letzten Jahren hat diese Gesellschaft verschiedene Treffen, Arbeitstagungen und Projekte zur Erneuerung der kirchlichen Gesetzgebung angeregt.

Vor zwei Jahren hat die Nationalkonferenz der Gesellschaft eine Reihe von Resolutionen zur Erneuerung des kanonischen Rechts approbiert. Der vorliegende Aufsatz möchte einige kurze Überlegungen zu diesen Normen anstellen. Der Text des Dokumentes lautet:

«Die Mitglieder der Canon Law Society, die anläßlich ihrer siebenundzwanzigsten Zusammenkunft zu einer Nationalkonferenz versammelt sind, hegen die Überzeugung, daß eine gründliche Erneuerung des Kirchenrechts sich nicht bloß durch Veränderungen einzelner Gesetze herbeiführen läßt, sondern es bedarf dazu einer tiefgreifenden Überprüfung der Rechte und Verantwortungen der Einzelpersonen und Institutionen in der modernen Welt.

Deshalb beantragen wir, die folgenden Empfehlungen, die von den Mitgliedern dieser Gesellschaft als notwendig erachtet werden, seien als Normen zu übernehmen:

1. Natur und Zweck des Gesetzes sind zu überprüfen und darin zu sehen, daß es der Vervollkommnung des Volkes Gottes zu dienen hat.

2. Bei dieser Überprüfung ist von den im Gang befindlichen exegetischen und theologischen Klärungen der Natur und Sendung der Kirche Kenntnis zu nehmen.

3. Die Formulierung des Gesetzes, zum Beispiel der Weisungen über die Bestattung, der Bestimmungen, die Nichtkatholiken berühren, der Gesetze über die Annullierung und Auflösung von Ehen, muß stark von der Nächstenliebe und dem pastoralen Anliegen bestimmt sein.

4. Bei der Formulierung des revidierten Kodex des kanonischen Rechts ist nicht nur den Auffassungen des römischen Rechts, sondern auch den germanischen, anglo-amerikanischen und orientalischen Rechtsanschauungen Rechnung zu tragen.

5. Gesetze, die im geschichtlichen Zusammenhang mit Konflikten mit Juden, Protestanten, Orthodoxen und/oder anderen religiösen oder weltlichen Körperschaften formuliert wurden, sind sorgfältig dahin zu überprüfen, ob sie nicht zu Verletzungen der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe führen können.

6. Personen, die nicht in der katholischen Kirche getauft oder zum katholischen Glauben übergetreten sind, sollen von rein kirchlichen Gesetzen ausgenommen sein.

7. Die Formulierung von Inhalt und Terminologie des Gesetzes soll von der Annahme ausgehen, daß Nichtkatholiken ehrenhafte Menschen und guten Glaubens sind.

8. Die Einwände von Nichtkatholiken gegenüber den Gesetzen der Kirche sind aufmerksam zu

erwägen, da solche Einwände auf Punkte hinweisen können, worin das Gesetz es an Gerechtigkeit, Billigkeit oder Nächstenliebe fehlen läßt.

9. Die Strafgesetze sind drastisch zu kürzen und zu vereinfachen und ihre Anwendung ist zum größeren Teil in die Hände des Ortsordinarius oder regionaler und nationaler Bischofskonferenzen zu legen.

10. Eine angeklagte Person soll nicht bestraft werden, außer sie wisse um die Natur der Anklage, die Person ihres Anklägers und um die Begründetheit der Anklage. Auch soll sie angemessene Gelegenheit haben, sich zu verteidigen.

11. Die Vollmacht für alle bis jetzt dem Heiligen Stuhl reservierten Entscheidungen, Erlaubnisse und Delegationen soll auf die Ortsordinarien übertragen werden.

12. Die Rechte der Personen sollen ebenso stark gewahrt werden wie die Würde der Sakramente.

13. Die Rechte und Interessen von Priestern und Ordensleuten, die nicht Pfarrer und Superioren sind, sind zu definieren und zu schützen.

14. Es ist ernsthaft die Tatsache zu erwägen, daß unter den gegenwärtigen Prozeßgesetzen Personen, die ihre Ehe zu annullieren oder aufzulösen suchen, oft schweres Unrecht erleiden, insofern sie keine angemessene Gelegenheit haben, ihre Rechte geltend zu machen oder Rechtsschutz zu suchen.

15. Die Rechte und Interessen der Laien sind klar zu definieren und zu schützen.

16. Die Gewissensfreiheit der Einzelperson ist zu respektieren und zu schützen, zum Beispiel in den Gesetzen über das Verbot und die Zensur von Büchern.

17. Das Werk und die Erfahrung der Vereinten Nationen und des Ökumenischen Rates der Kirchen ist bei der Abfassung des neuen Gesetzes zu berücksichtigen.

Einmütig angenommen
Canon Law Society of America
27. Jahresversammlung, 1965»

Die Normen lassen sich in vier Gruppen einteilen. Die erste Gruppe enthält die Grundprinzipien und umfaßt die drei ersten Resolutionen. Eine zweite Reihe, die Normen fünf bis acht, könnten ökumenische Prinzipien genannt werden. Die Normen vier und siebzehn treten für die Berücksichtigung anderer Systeme und Erfahrungen ein und könnten «katholische» oder «pluralistische» Prinzipien genannt werden. Eine weitere Gruppe mit den Normen neun bis sechzehn betreffen irgendwie die Rechte und die Würde der Personen.

Natur und Aufgabe kirchenrechtlicher Bestimmungen

Neuere Untersuchungen und Feststellungen, insbesondere des Zweiten Vatikanischen Konzils, haben viel dazu beigetragen, unser Verständnis der Natur und Sendung der Kirche zu schärfen und zu vertiefen. Die Kirche ist in erster Linie eine Gemeinschaft, nicht eine Institution. Man versteht ihre Natur dann richtig, wenn man sie als das Volk Gottes, das Sakrament des Heils ansieht.

1. Das Gesetz, das von einer Gemeinschaft erlassen wird, hat ihr zu entsprechen. Das Kirchengesetz hat nicht nur mit der Natur des Volkes Gottes übereinzustimmen, sondern hat diese Realität leuchtend zum Ausdruck zu bringen. Die kanonische Gesetzgebung sollte die sichtbare Gemeinschaft formen; sie muß den Geist Christi in der geschichtlichen Lage widerspiegeln. Das kanonische Recht sollte allen die Gnade und Freiheit Gottes kundtun und ein Klima zu schaffen suchen, worin jedes Glied an der Gemeinschaft des Heils voll und ganz teilnehmen kann.

2. Die Kirche muß unablässig die Zeichen der Zeit lesen und zu den Menschen in der Sprache der Zeit sprechen. Damit diese Antwort mit dem Ruf des Geistes übereinstimmen kann, muß das Kirchengesetz so offen und flexibel sein, daß es sich dem raschen Wandel der kulturellen Umstände anzupassen vermag. Sobald sich neue Situationen entwickeln, sind sie in ihrer Beziehung zu geoffenbarten Prinzipien zu studieren, und das Recht muß beständig aus den erlangten Einsichten heraus neu geboren werden. Da die Kirche stets der Reform bedarf, so muß auch das Gesetz andauernd reformiert werden. Die Konzilsväter haben in bezug auf die Liturgie und das Ordensleben diese Notwendigkeit klar gemacht. Das Kirchenrecht bedarf dieser Reform ebenso dringlich.

3. Papst Benedikt XV. hat die Möglichkeit vorgesehen, das Kirchenrecht laufend auf den neuesten Stand zu bringen, aber es wurde von ihr nie Gebrauch gemacht. Es muß ein System gefunden werden, das es ermöglicht, in einer immerfort in Entwicklung befindlichen Realität die Gesetze den stets wechselnden Umständen rechtzeitig anzupassen.

4. Ein Weg, um dies zu erreichen, liegt darin, daß man die Lehre über die Tätigkeit des Heiligen Geistes im Volke Gottes ernst nimmt. Der Heilige Geist muß aus dem Gebäude der Kirchengesetze heraus sprechen können. Die wegweisenden Ein-

sichten und die heilbringende Tätigkeit des Geistes sind außerhalb der Hierarchie so gut vorhanden wie innerhalb der Hierarchie. Könnten sich die Bedürfnisse und Wünsche der Ortskirche nicht im Gewohnheitsrecht äußern?

5. Der Zweck des Gesetzes ist in erster Linie und buchstäblich nur als Mittel zum Ziel anzusehen. Sobald die Beachtung eines Mittels das Erreichen des Zieles behindert oder in Frage stellt, sollte das Mittel nicht mehr verpflichtend sein.

6. Wo die Gesetzgebung die Gnade Christi nicht getreu widerspiegelt, verfehlt sie ihren Sinn. Wenn zum Beispiel eine nationale Bischofskonferenz zur Auffassung käme, daß eine bestimmte Norm für ihr Gebiet unnütz, unvernünftig oder widersinnig ist, so sollte es klar sein, daß eine solche Norm eine wesentliche Voraussetzung für kirchliche Anordnungen nicht erfüllt. Eine solche Norm hört auf, ein echtes Gesetz zu sein, außer in dem seltenen Fall, daß das Solidaritätsprinzip verlangt, sich in einem Land daran zu halten zum Wohl der Brüder in einem anderen Land.

7. Papst Pius XII. bestätigte das Prinzip: «Das Gesetz ist für das Volk da und nicht das Volk für das Gesetz».[1] Einschränkende Bestimmungen über die Bestattung treffen nur die Lebenden und sind in unserer pluralistischen Gesellschaft nicht von entsprechendem Nutzen.

8. Ist es nicht möglich, die kirchenrechtlichen Bestimmungen eher als beratende Leitlinien statt als bindende Gesetzgebung zu verstehen? Der Begriff einer bindenden Gesetzgebung ist eher spät in das Leben der Kirche hineingebracht worden. Beratende Richtlinien, die von der Heilsgemeinschaft stammen, sind sicher ebenso wirksam wie Gesetze. Das Ziel wird so auf menschlichere Weise erreicht; überdies ermöglichen Leitlinien eine verantwortlichere Anpassung an die je verschiedenen Umstände.

Ökumenische Grundsätze

Die Resolution fünf bis acht handeln von der Beziehung des Gesetzes zu den Nichtkatholiken. Wie oft bemerkt worden ist, stellen kirchliche Bräuche und Methoden, die äußeren Formen und die Verfassung einer Kirche ein großes Hindernis dar, wenn Christen verschiedener Denominationen die Wiedervereinigung erörtern.[2] Je mehr diese Differenzen überwunden werden können, desto leichter ist es für uns, uns enger zusammenzuschließen. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Formen und Bräuche einander angeglichen werden sollten. Im Gegenteil wird eine breite, den vielgestaltigen Bedürfnissen der verschiedenen Mentalitäten und Kulturen entsprechende Varietät der Strukturen von großem Vorteil sein.

1. Würde nicht eine große Auswahl verschiedener Mittel zu allgemein anerkannten Zielen den ökumenischen Geist fördern?

2. Viele protestantische und einige katholische Theologen stellen den Begriff legaler Strukturen, die «im Gewissen ernsthaft verpflichten», in Frage. Wäre es nicht von Gutem, eine Verwechslung zwischen dem ethischen und dem legalen Bereich zu vermeiden?

3. Das Kirchenrecht sollte die Terminologie übernehmen, deren sich auch die andern christlichen Gemeinschaften bedienen. Entspräche diese Anregung nicht einer echten Armut im Geiste? Der Ausdruck «Kirchenordnung» wäre gewiß ebenso dienlich wie der Begriff «Kirchenrecht». Diese Terminologie wäre für römisch-katholische Christen auch nicht völlig ungewohnt, da wir sie oft in bezug auf liturgische Bücher und Vorschriften gebrauchen.

4. Vielleicht ließe sich die ökumenische Gemeinschaft rechtlich anerkennen durch die Bildung juridischer Körperschaften zur Förderung dieser Gemeinschaft.

Pluralistische Grundsätze

Wir können profitieren von der Arbeit und Erfahrung anderer internationaler Institutionen, die Gebiete und Interessen vertreten, die denen der Kirche sehr ähnlich sind.

Auch gibt es andere Rechtssysteme, die zu studieren wären. Die anglo-amerikanische Tradition ist die einzige Rechtsstruktur, die aus der christlichen Kultur herausgewachsen ist. Andere in der christlichen Welt gebräuchliche Systeme wurden von einer heidnischen Gesellschaft übernommen und durch christliche Prinzipien modifiziert.

Ein großer Teil der katholischen und christlichen Welt lebt unter dem anglo-amerikanischen System, und dessen Denkmodelle sind den Gläubigen angeboren. Rechtsvorstellungen, die auf einem anderen System beruhen, sind für ihr Wertempfinden oft stoßend und kommen ihnen als hart und zuweilen sogar als ungerecht vor. Das gleiche wird für Völker gelten, die an verschiedene andere Rechtssysteme gewöhnt sind. Das Kirchenrecht sollte diese Werte, die bei den Menschen unserer Zeit so hoch im Kurse stehen, respektieren.

Als absolute Mindestforderung muß gelten, daß das Kirchenrecht wenigstens die gleiche Liebe zur Gerechtigkeit an den Tag zu legen hat wie das Zivilrecht. Es ist ein Skandal, wenn das Kirchenrecht einen nicht wenigstens ebenso großen Respekt vor der Würde und Integrität der Person erkennen läßt wie das Landesrecht. Darf man nicht hoffen, daß das Kirchenrecht weltliche Gesellschaften an Hochschätzung der Güte, Gerechtigkeit und Freiheit übertrifft?

Der Grundsatz der Billigkeit, der ein so ruhmvolles Erbgut des anglo-amerikanischen Rechtes ist, ließe sich in das kanonische Recht gut inkorporieren. Wenn der revidierte Kodex einzig ein weites Grundgesetz enthielte, das dann durch nationale oder regionale Strukturen und Ausführungsbestimmungen ergänzt würde, könnte sich das Rechtssystem jeder Kultur in der kirchlichen Gesetzgebung niederschlagen.

Die Rechte der Personen

In diesen Normen kommen wir auf das Gebiet, auf dem einige der brennendsten Probleme liegen, die es in der Kirche von heute gibt. Unsere Gesellschaft weist eine große und immer zahlreichere Klasse von tüchtigem Dienstpersonal und Managern auf. Diese Männer und Frauen achten sehr darauf, mit den Leuten nett und korrekt zu verkehren und ihre Rechte und Gefühle zu respektieren. Wenn die kirchliche Administration nicht die gleiche Höflichkeit und Rücksicht an den Tag legt, ist das stoßend und skandalös.

In unserer gebildeten Welt haben wir viele Leute, die ganz daran gewöhnt sind, wichtige Entscheidungen zu fällen, Verantwortung zu tragen, Initiative und schöpferische Kräfte zu entfalten. Bei der Arbeit kommen sie sich als wichtiger Teil des Teams vor, und sie suchen diesen Sinn für Zusammengehörigkeit den unter ihnen Stehenden zu vermitteln.

Unser Recht jedoch betrachtet alle diese fachkundigen Personen immer noch als einfaches, ungebildetes Volk. Wir müssen Strukturen schaffen, die den Einsichten intelligenter Glieder der Gemeinschaft gerecht werden. Das Kirchenrecht muß für die psychologischen Bedürfnisse einer immer größeren intellektuellen Gruppe innerhalb der Gemeinschaft ein tiefes Verständnis haben. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf die veränderte Stellung der Frau in unserer Gesellschaft. Die jetzige Gesetzgebung spiegelt die Kultur wider, in der sie formuliert wurde, steht aber zu der heutigen Lage der Dinge in schreiendem Widerspruch. Vielleicht ist dies nirgends so offensichtlich wie im Fall der Ordensfrauen. Im allgemeinen bleiben unsere gängigen Vorschriften weit hinter der katholischen Lehre über die Rechte und die Würde der Menschen zurück.

1. Insbesondere wenn das Gesetz einfach feststellt, was bereits von der Natur des christlichen Lebens verlangt wird, appelliert es besser an die edleren Triebe des Menschen, anstatt ihm diese Akte anzubefehlen. Es scheint christlicher zu sein, an ein unterwiesenes Gewissen zu appellieren, als zu einem Befehl Zuflucht zu nehmen.

2. Die Rechte und Pflichten der Personen, namentlich derer, die ein Regierungsamt in der Kirche versehen, sollte klar definiert sein. Nur auf diesem Weg kann die Freiheit jedes Menschen sichergestellt werden.

3. Das Recht, anderer Meinung zu sein und sich gegen Autoritätsmißbrauch zu schützen, ist von entscheidender Bedeutung, wenn Würde und Freiheit der Einzelpersonen gewahrt bleiben sollen. Wäre es nicht gut, die administrative Funktion von der richterlichen Gewalt zu trennen? Auf den meisten Ebenen hat ein Einspruch gegen einen administrativen Akt an den Administrator selbst zu erfolgen.

4. Das Streben nach einer möglichst mühelosen und leistungsfähigen Amtsführung sollte nie den Vorrang haben vor der Sorge um das Wohl von Personen. Leider ist dies aber allzuoft der Fall. Eine Vorschrift wird als absolut geltend gemacht, selbst wenn sie in einem Einzelfall großen Schaden anrichtet.

5. Seit einem Menschenalter wird in der westlichen Welt allgemein die Forderung nach gleichen Rechten für Männer und Frauen erhoben. Papst Johannes hat diesen Grundsatz als gültig angenommen.[3] Es gab einst eine Zeit, da Frauen weder fähig noch gewohnt waren, sich mit finanziellen Angelegenheiten zu befassen. Ebenso gab es eine Zeit, da keine anständige Frau es wagen durfte, allein auszugehen. Das mag heute noch für gewisse Umstände gelten. Reife Frauen entscheiden selbst, ob sie eine Begleitung nötig haben, und Ordensfrauen sollte die dazu nötige Reife gleichfalls zugesprochen werden. Kanonische Bestimmungen über finanzielle Angelegenheiten, Begleitung bei Ausgängen, besondere Beichtväter und andere Einzelheiten, die Unreife voraussetzen, sollten geändert werden.

6. Bestimmungen, die die Beteiligung von Frauen an der Liturgie einschränken, kommen in

Wegfall. Frauen ist es nun erlaubt, im Chor zu singen. Sollten sie nicht ermutigt werden, am Gottesdienst voll und ebenbürtig teilzunehmen? Soll es Frauen allgemein untersagt sein, das Chor der Kirche zu betreten und bei der Messe die Lesungen vorzutragen? Wenn es Kulturen oder Gegenden geben sollte, in denen das anstößig wäre, kann die Bischofskonferenz zum Rechten sehen.

Das sind einige Erwägungen, die sich aus den von der «Canon Law Society of America» vorgeschlagenen Normen ergeben. Es müssen sicherlich einzelne Gesetze geändert werden. Aber das genügt nicht. Das Kirchenrecht ist klar in die heutige Situation hineinzustellen; es muß allen, die seine Bestimmungen lesen und seine Ergebnisse sehen, als ein liebenswerter, echter Ausdruck der Herrlichkeit Christi, «die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint»,[4] in Erscheinung treten.

[1] Pius XII.: AAS, 33 (1941) 421.
[2] L. Vischer: The Jurist 26 (1966) 395.
[3] Pacem in terris: AAS 55 (1963) 261 und 267.
[4] Lumen gentium, Nr. 1.

Übersetzt von Dr. August Berz

PAUL BOYLE

Geboren 1926 in Detroit, 1953 zum Priester geweiht (CP), studierte am Angelikum und an der Lateranuniversität in Rom und an der Northwestern University Evanstone (Illinois), ist Lizentiat der Theologie und des kanonischen Rechtes, Professor für kanonisches Recht und Moraltheologie am St. Meinrad Theological Seminary (Indiana), Sekretär der Canon Law Society of America und Präsident ihres zentralen Koordinationskomitees für die Revision des CIC. Er betreut die Rubrik Church Life and Church Law in The Priest magazine.

Hubert Proesmans

Die Ordensleute in der Diözesan- und Pfarreiseelsorge

Das Problem ist nicht mehr neu. Es war neu, wie es scheint, zu Beginn des Zweiten Vatikanums.[1] Seitdem es Ordensleute gibt, haben die Ordensleute auf die eine oder andere Weise am Apostolat der Diözese aktiv mitgewirkt. Doch die systematische Theologie, selbst die Theologie des Ordenslebens,[2] hat dieser Sendung der Orden und Kongregationen nur sehr geringe Beachtung geschenkt. Der Codex iuris canonici spricht von ihr so wenig, daß er von einer solchen nichts zu wissen scheint. Man findet darin nur sehr dürftige Anspielungen.[3]

Die Dokumente hingegen, die vom Heiligen Stuhl ausgehen, enthalten vor allem in den letzten Jahrzehnten immer wieder Hinweise auf das Apostolat der Ordensleute, auf ihren Heroismus, ihr Betätigungsfeld, ihre Methoden.[4]

Bis den Ordensleuten ihr konkreter Platz in der Diözesan- und Pfarreiseelsorge zugewiesen wurde, mußte man jedoch praktisch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil warten. Das Bistum selbst war vorerst neu zu durchdenken und dabei der neuen, mehr auf Dezentralisierung ausgehenden Sicht[5] Rechnung zu tragen. Dadurch wird die Aufmerksamkeit mehr auf den lokalen Sektor gelenkt, so daß man nun den Ordensleuten ihren Platz zuweisen kann in der dringlichen Aufgabe, die sie in der Diözese und in der Pfarrei zu erfüllen haben. So ist denn die theologische Reflexion von diesem Zeitpunkt an von allen Seiten her bemüht, uns eine programmatische Modellvorstellung zu vermitteln.[6]

A. VORÜBERLEGUNGEN

1. Eine Haltung des Sich-nicht-Engagierens?

Das Ordenshaus macht den Eindruck, auf der Ebene der Diözese und erst recht auf der der Pfarrei sich jedes Engagements zu enthalten. Die Ordensleute haben ein Sonderrecht; oft erfreuen sie sich der Exemtion; sie haben eine Tendenz zur Introversion und sind zu einem eschatologischen Lebensstand berufen; was die Pastoration betrifft, so geht es ihnen zunächst um das ihrem Institut eigene Apostolat. So ergibt sich offenbar der Schluß, der übrigens auch von den tatsächlichen Verhältnissen bestätigt wird: unsere Ordensmänner und Ordensschwestern engagieren sich nur mit Mühe in eine Gesamtpastoral.

Besieht man die Sache näher, so besteht kein Zweifel: die Ordensleute stellen nicht «Inkardinierte» dar. In der Ausübung der Seelsorge nehmen sie in der Teilkirche nicht den ersten Platz ein.[7] Aus ihrer Standespflicht heraus müssen sie aber das Mysterium der allumfassenden Kirche intensiv mitleben und anerkennen, daß sie in das auf die ganze Welt verstreute Volk Gottes eingegliedert sind. Damit haben sie in Diözese und Pfarrei eine besondere Berufung. Wie das Konzil proklamiert hat, sind die Bischöfe «als Glieder des Bischofkollegiums ... zur Sorge für die Gesamtkirche gehalten»[8] und insbesondere zur Sorge für die Missionen;[9] «die Diözese ... bildet eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist»;[10] jeder Priester ist zunächst Priester der Gesamtkirche[11] und steht kraft seiner Gnade im Dienst der ganzen Kirche.[12] Es ist eine Funktion der Klöster und Konvente, durch ihre Organisation und die Struktur ihrer Berufung an die Notwendigkeit zu erinnern, auf die ganze Kirche hin geöffnet zu sein und auf diözesaner Ebene die Katholizität präsent zu halten.

Behaupten wir also nicht voreilig, die Ordensleute ließen es am Engagement in der Ortskirche fehlen. Wie man feststellen kann, gibt es schon hier ein «anderes» Engagement, das sich von dem in die Diözese inkardinierten Apostolat unterscheidet. Wollte man alle Apostolatsformen einebnen und vereinheitlichen, so würde dies zu einer Verarmung sowohl der Ortskirche wie der Weltkirche führen.

2. *Mitarbeiter des Bischofs kraft ihres Lebensstandes*

Als Ausgangspunkt jeder Mitwirkung in der Seelsorge müssen wir das Eingegliedertsein aller in das Mysterium der Kirche ansehen: Bischöfe und Ordensleute sind zunächst Glieder des Volkes Gottes, «dessen Haupt Christus ist, dessen Statut die Freiheit, dessen Gesetz die Liebe, dessen Ziel die Verherrlichung Gottes».[13] Sie sind eins im Glauben, in der Liebe, im Gebet; sie hegen die gleiche Hoffnung, leben als Getaufte und feiern die gleiche Eucharistie. Sie werden mit den gleichen Mysterien des Lebens konfrontiert und haben den gleichen Ruf vernommen, der sie einlädt, am Heil der Welt zu arbeiten. Innerhalb dieser Lebensfülle beginnt die apostolische Gemeinsamkeit.

Die Funktionen sind verschieden, aber aufeinander angewiesen. «Unter den hauptsächlichsten Ämtern der Bischöfe hat die Verkündigung des Evangeliums einen hervorragenden Platz»;[14] sie «hat auch den Vorrang unter den hauptsächlichsten Aufgaben der Bischöfe».[15] Damit diese Verkündigung eindringe, bedarf sie des lebendigen Lebens, einmal des Bischofs selbst und der gesamten Kirche, aber auch insbesondere des lebendigen Ordenslebens. «So erscheint das Bekenntnis zu den evangelischen Räten als ein Zeichen, das alle Glieder der Kirche wirksam zur eifrigen Erfüllung der Pflichten ihrer christlichen Berufung hinziehen kann und soll... Der Ordensstand... macht die himmlischen Güter, die schon in dieser Zeit gegenwärtig sind, auch allen Gläubigen kund, bezeugt das neue... Leben und kündigt die zukünftige Auferstehung an... Schließlich macht er die Erhabenheit des Gottesreiches... offenkundig».[16] Der Bischof hat sodann zur Aufgabe, zu heiligen.[17] «Als Führer zur Vollkommenheit seien die Bischöfe darauf bedacht, die Heiligkeit der Kleriker, Ordensleute und Laien nach der Berufung eines jeden zu fördern.»[18] Richtet sich auch der Ruf zur Heiligkeit an alle Getauften ohne Unterschied,[19] so geht es den Ordensleuten um einen evangelischen Lebensstand, dessen Eigenart darin besteht, daß er ihnen die spezifischen Mittel bietet, um «die Vollkommenheit der Liebe»[20] zu erreichen.

Das Bischofsamt gehört zu den Strukturen der Kirche und ist sakramentalen Ursprungs. «Die Bischöfe leiten die ihnen zugewiesenen Teilkirchen... durch Rat, Zuspruch, Beispiel, aber auch in Autorität und heiliger Vollmacht, die sie indes allein zum Aufbau ihrer Herde... gebrauchen.»[21] Die Ordensleute nehmen in den Strukturen keinen besonderen Platz ein;[22] sie bilden in der Kirche eine charismatische Gruppe und erfreuen sich darin sowohl eines persönlichen Charismas als auch einer kollektiven Inspiration. Die Charismatiker bedürfen einer bischöflichen Autorität nicht allein dazu, daß sie ein für allemal das Zeichen der Echtheit empfangen, sondern auch um unter dieser kirchlichen Bestätigung an dem Platze zu leben und sich zu entfalten, an den sie berufen werden und an dem sie arbeiten. Andererseits können diese Charismatiker in einer großen Geistesfreiheit der Gefahr der Verhärtung begegnen, die die Strukturen und Ämter stets bedroht.

In der Präsenz der Ordensleute in einer Diözese oder Pfarrei besteht eine wirkliche und wirksame Zusammenarbeit schon allein deswegen, weil sie in Gemeinschaft mit der Ortskirche leben, und in dem Maße, als diese Gemeinschaft auch wirklich besteht.

Tatsächlich ist dies nicht immer der Fall. Manche Ordensgemeinschaften sind allzu geschlossen und nehmen am christlichen Leben der Diözese und Pfarrei nicht konkret teil. Ihr christliches Leben vollzieht sich innerhalb, ihr Apostolat außerhalb dieser Häuser. Gewiß haben sie ein der Gemeinschaft eigenes intimes, familiäres Leben nötig. Darum ist es vollkommen berechtigt, daß dieses auf die Ordensmitglieder beschränkt bleibt. Aber die Mysterien des christlichen Lebens müssen mit der großen Gemeinschaft zusammen gefeiert werden. Deshalb müßte auf dem Programm der kommenden Jahre das Bemühen nach einer betonteren Zusammenarbeit auf diözesaner und pfarreilicher Ebene stehen, damit die Einheit des christlichen Mysteriums besser zum Ausdruck kommt.

B. DIE PASTORALE AUFGABE

Die angestellten Überlegungen bilden die Grundlage zu einem aufrichtigen Einvernehmen in der Pastoration. Die Grundsätze und die Situation sind hinlänglich klar. Sobald wir aber uns fragen, in welchen Betätigungen die Zusammenarbeit zwischen «Weltpriestern» und Ordensleuten bestehen soll, treten Spannungen zutage.

Verschiedene Elemente, deren Koordination nicht leicht ist, stehen einander gegenüber: Strukturen und Charismen, dringende Bedürfnisse der Lokalkirche und das dem Ordensinstitut eigene Apostolat, die Oberhoheit des Bischofs und die des Ordensobern, die Person des Bischofs und seiner

Mitarbeiter aus dem Weltpriesterstande und die Person des Ordensobern und der Mitglieder seines Instituts. Der konkreten Situation, wie wir sie kennen, und den Weisungen, die wir vom Heiligen Stuhl empfangen haben, läßt sich entnehmen, daß in diesem Bereich oft leidige Spannungen bestehen.

Zwar ist es etwas Normales, daß eine Spannung besteht, diese darf jedoch in keinem Falle zu einer zermürbenden und für das Volk Gottes manchmal ärgerniserregenden Gegensätzlichkeit führen. Diese Spannung muß im Gegenteil zu einer Wohltat und Bereicherung werden. Wir haben es schon angetönt: die Strukturen müssen die Charismen wirksam und dauerhafter machen, und die Charismen müssen die Verkalkung der Institutionen verhindern; die dringenden Bedürfnisse der Lokalkirche müssen in dem einem Ordensinstitut eigenen Apostolat eine Hilfe finden, und das einem Institut eigene Apostolat muß den Horizont der Lokalkirche ausweiten; der Bischof wird den Bedürfnissen seiner Kirche entsprechend die Kräfte, die ihm zur Verfügung stehen, einschätzen; der Ordensobere wird getreu dem Geist seines Instituts und je nach den verfügbaren Kräften den Bedürfnissen der Lokalkirche abzuhelfen suchen; die verschiedenen verantwortlichen Personen werden die Notwendigkeit gesetzlicher Regelungen anerkennen, aber keine starre, sondern eine vornehme Haltung einnehmen, die von wahrer Liebe beseelt ist.

Trotz dieser Prinzipien eines gegenseitigen guten Einvernehmens bleibt jedoch das Problem der Zusammenarbeit bestehen, das von der komplementären Sendung der verschiedenen Instanzen hervorgerufen wird. Wir versuchen, ein wenig Licht in dieses Problem zu bringen, indem wir unterscheiden zwischen dem gewöhnlichen Fall, wo das einem Institut eigene Apostolat sich ohne Schwierigkeiten in die Gesamtpastoral einbauen läßt, und gewissen komplizierteren Situationen, die einen besonderen Einsatz verlangen.

1. Die Ausübung eines Apostolates, das zu einem Institut gehört

Wenn wir unsere Meinung in Form von Thesen vorbringen dürften, so würden wir an die erste Stelle die Behauptung setzen: Wo der Bischof Ordensleute beruft oder den Ruf seiner Vorgänger fortsetzt, verlangt er von ihnen zunächst, daß sie in seiner Diözese zum Heil des Volkes, das seiner Sorge anvertraut ist, das ihrem Institut eigene Charisma ausüben.

Aus den Konzilsdokumenten und den Erlassen des Heiligen Stuhles, auch aus den neueren, ist herauszulesen, daß ein gewisses Malaise besteht. Die im Hinblick auf das Ordensleben redigierten Dokumente bestehen im allgemeinen auf der Treue zum Grundgedanken und zum besonderen Apostolat des Instituts; zudem weisen sie auf die Notwendigkeit einer Anpassung an die je nach Zeit und Ort verschiedenen Umstände hin.[21] Die Blickrichtung ist sehr verschieden; in Theorie und Praxis wird die Übereinstimmung schwierig. Man müßte, scheint es uns, das apostolische Charisma und die ursprüngliche Intention an die erste Stelle setzen, indem man betont, daß dieses Charisma die beste Hilfe ist, die die Ordensleute der Ortskirche anzubieten haben. Der Ordinarius loci kann in der Leitung seines Volkes nichts Besseres tun, als so weit als nur möglich dieses charismatisch inspirierte Apostolat bestehen zu lassen.[23]

Es hält nicht schwer, diesen Gedanken zu beweisen. Wenn der Bischof eine moderne Gründung wie die Brüder von der Jungfrau der Armen, das apostolische Institut der Arbeitermission vom hl. Petrus und Paulus, die Kleinen Brüder oder Schwestern von Charles de Foucauld in sein Bistum einlädt, so tut er dies in der Absicht, für seine Diözese nicht irgendeine vielleicht für das Wohl dieser Ortskirche notwendige Hilfe zu erhalten, sondern er möchte das apostolische Charisma zur Verfügung haben, das der erbetenen Gründung eigen ist. Man hat vielleicht Bedenken, die gleiche Regel auf die älteren Institutionen anzuwenden. Denken wir jedoch daran, daß die zum Konzil in Rom versammelten Bischöfe die Treue zum Geist des Gründers und die Intensivierung des Apostolates durch eine Besinnung auf den Zweck des Instituts zur Pflicht gemacht haben. Somit ist es gegeben, daß der Bischof über die Ordensleute seiner Diözese nicht bloß zu dem Zweck verfügt, daß er sie den dringlichen Bedürfnissen seiner Kirche entsprechend im Gesamtapostolat einsetzen kann, sondern auch und in erster Linie dazu, daß die ihrer Ordensfamilie eigene Apostolatsfunktion sich in seinem Bistum auswirke. Sofern es sich nicht um einen Ausnahmefall handelt, von dem wir in der Folge sprechen werden, entspricht diese Funktion konkret einem geistlichen Bedürfnis seiner Kirche.

Geht man von diesem Gedanken aus, wird die Zusammenarbeit in einer Gesamtpastoral sich für gewöhnlich wie von selbst ergeben, selbst wenn sich zur rechtlichen Regelung sehr komplizierte Vorschriften als notwendig erweisen. Das Motu

proprio «Ecclesiae sanctae» beweist dies übrigens.[24]

2. *Arteigene Seelsorge und besondere Umstände*

Die von uns vorgeschlagene ideale Koordination existiert nur auf dem Papier. Im konkreten Leben ist den besonderen Umständen der Diözesen, Institute und Personen Rechnung zu tragen. Es erweist sich somit als notwendig, die allgemeine Regel den konkreten Verhältnissen anzupassen. Wir werden uns dabei nach den Weisungen des Konzils und der nachkonziliaren Kommissionen richten. Es ist möglich, daß bei der besonderen Situation einer Diözese gewisse apostolische Charismen nicht mehr den ursprünglichen Bedürfnissen entsprechen und daß dabei andere Aufgaben, die dringlicher oder entscheidender sind, aus Mangel an Mitarbeitern keine Lösung finden.

Die Koordination läßt sich in diesem Fall auf verschiedene Weisen erreichen:

– wenn möglich durch eine Adaptation des Instituts an diese Sachlage;[25]

– dadurch, daß man für eine bestimmte Zeit oder für gewisse Mitglieder eine Ausnahme macht von der allgemeinen Regel, was insbesondere vorgesehen ist für die Errichtung von Pfarreien;

– indem man an einen andern Ort übersiedelt, wenn ein Institut in einer bestimmten Diözese oder Pfarrei nicht mehr ein geeignetes Betätigungsfeld findet. Diese Beweglichkeit ist einem Ordensangehörigen zu eigen und wird vielleicht zu sehr vergessen. Es ist jedoch notwendig, auf diesem Gebiet mit Klugheit vorzugehen und dabei einerseits Mut an den Tag zu legen, andererseits nicht die Vorteile aus den Augen zu verlieren, die die Stabilität für das Apostolat bietet.[26]

Auch die Entscheidung für ein anderes Apostolat als das bei der Gründung einer Ordensfamilie ins Auge gefaßte läßt sich von seiten des Instituts oder insbesondere seiner Mitglieder rechtfertigen. Wenn ein Institut, das noch über vitale Kräfte verfügt, sich zu einer Auffrischung und Erneuerung unfähig fühlen sollte, kann es sich einem Institut der gleichen Familie anschließen oder eine vollständige Strukturveränderung vornehmen.[27]

In jedem Orden und in jeder Kongregation finden sich Mitglieder, die aus irgendeinem Grund und zuweilen selbst aufgrund wirklicher Talente oder einer besonderen Spiritualität in einem Apostolat, das dem ihres eigenen Instituts fernliegt, offensichtlich besser am Platze wären. In solchen Fällen muß man diesen Mitbrüdern und Schwestern behilflich sein, sich in eine neue kirchliche Apostolatsstruktur einzugliedern, in der sie glücklicher sind.

Schluß

Wer die neueren kirchlichen Dokumente studiert, stellt fest, daß die Eingliederung der Ordensleute in ein Gesamtapostolat nach gewissen Richtlinien geregelt wird: 1. der erstverantwortliche Koordinator des Apostolates auf diözesaner Ebene ist der Bischof; 2. die Bedürfnisse der Diözese einerseits und das den Instituten eigene Apostolat andererseits sind möglichst aufeinander abzustimmen; 3. um zu einer Ordnung zu gelangen, die den gegenseitigen Bedürfnissen gerecht wird, ist es notwendig, daß die beiden dafür zuständigen Autoritäten sich loyal an die Verpflichtungen ihres Amtes halten. Handelt es sich um ein Apostolat, das örtlich eng an die Tätigkeit des Ordenshauses gebunden ist, dann trägt in erster Linie der Ordensobere dafür die Verantwortung; in allen anderen Fällen ist die Abhängigkeit vom Bischof irgendwie unmittelbarer, so daß sie vorgeht. 4. Um Streitigkeiten soweit als möglich zu vermeiden, wird betont, daß es notwendig ist, jedesmal, wenn dies für das gemeinsame Unternehmen nützlich erscheint, Verträge schriftlich abzufassen. 5. Eine Verhaltensregel wird vorgesehen zur Behebung von Schwierigkeiten, die sich aus dem Einsatz einer Ordensperson im Apostolat ergeben. 6. Die Kirche dringt darauf, daß der Ordensangehörige an dem ihm zugewiesenen Platz sein Apostolat stets als wahrer Ordensmann oder als wahre Ordensschwester vollziehe.[28]

Keine Gesetzesvorschrift, und mag sie noch so trefflich sein, wird zu einer glücklichen Zusammenarbeit führen, wenn den betreffenden Personen der kirchliche Geist und die wahre christliche Liebe fehlt. Immer wieder ist an diese beiden grundlegenden Elemente zu erinnern. Die glückliche Zusammenarbeit wird sich, wie es gegeben ist, durch die Mitarbeit der Konferenzen der höheren Ordensobern mit den Bischofskonferenzen,[29] im Priesterrat[30] und im Pastoralrat[31] verwirklichen. Bei diesen regelmäßigen Zusammenkünften lernt man eine gesunde Zusammenarbeit. Wenn die Versammlung wirklich repräsentativ ist, wenn alles unter dem Zeichen des Glaubens, in zuversichtlichem Blick auf die Aufgaben und mit einem für pastorale Initiativen aufgeschlossenen Geist getan wird, kann man sich eine verheißungsvolle Zukunft versprechen.

[1] Vgl. R. Carpentier, L'évêque et la vie consacrée, dans l'épiscopat et l'Eglise universelle (Paris 1962) 411.

[2] Vgl. J. Suenens, La promotion apostolique de la religieuse (Bruges 1963); deutsche Ausgabe: Krise und Erneuerung der Frauenorden (Salzburg ^{3}1963).

[3] Can. 456, 608, 874, 1333, 1334, 1338, 1349, 1350, 1375.

[4] Vgl. Les instituts de vie parfaite, in der Sammlung: Les Enseignements Pontificaux, vorgelegt von den Mönchen von Solesmes (Tournai 1962) 59–73.

[5] Vgl. E. Schillebeeckx aaO. in der Bibliographie Anm. 6.

[6] E. Schillebeeckx, Collaboration des Religieux avec l'Episcopat: Vie consacrée 38, 2 (1966) 75–90; O. Semmelroth, Ekklesiologische Standortsbestimmung der Orden im Lichte des II. Vatikanischen Konzils: Ordenskorrespondenz (1966) 374–385; F. Wulf, Hierarchie und Orden: Ordenskorrespondenz (1964); A. Scheuermann, Die rechtlichen Beziehungen zwischen Orden und Hierarchie in heutiger Sicht: Ordenskorrespondenz (1964); P. Regamey, La consécration religieuse: La vie consacrée 38 (1966) 266–294 und 339–359; J. Hamer, Place des religieux dans l'apostolat (Paris 1964) 97–114; J. Urtasin, L'évêque et les religieux, ebd. 115–121; S. Kleiner, L'exemtion vue par les religieux, ebd. 123–133; L. Moreels, Diocesane congregatie en eenheidspastoraal: De Kloosterling (1965) 75–83; P. Martelet, Le rôle charismatique de toute vie religieuse dans l'Eglise: 7/8 Assemblées Générales, union des Supérieures majeures des instituts féminins de Belgique (1966) 109–118; J. Beyer, La consécration religieuse dans le mystère de l'Eglise, ebd. 81–108; A. Renard, Vie apostolique de la religieuse aujourd'hui (Bruges 1962); W. Sternemann, Das Seelsorgeamt als Kontaktstelle zwischen Bischof und Orden, ebd. 40–42; L. Bosse, Außergewöhnliche Seelsorge in der pastoralen Planung, ebd. 42–47; E. Colomb, Dienst der Orden in einer veränderten Seelsorgestruktur, ebd. 48–52; H. Patt, Die Aufgaben des Ordensklerus in der neuen Situation der Kirche, ebd. 51–60; P. Israel, Ordensgemeinschaften und Diözesen nach dem II. Vatikanischen Konzil: Ordenskorrespondenz (1967) 1–10; Ph. Hofmeister, Die Exemtion der Ordensgenossenschaften, ebd. 11–25.

[7] Dekret «Christus Dominus» 28.

[8] Konstitution «Lumen Gentium» 23; Dekret «Christus Dominus» 3 und 4.

[9] Dekret «Christus Dominus» 6.

[10] ebd. 11.

[11] Konstitution «Lumen Gentium» 28; Dekret «Christus Dominus» 34.

[12] ebd. 28.

[13] P. Martelet aaO. 111.

[14] Konstitution «Lumen Gentium» 25.

[15] Dekret «Christus Dominus» 12.

[16] Konstitution «Lumen Gentium» 44.

[17] Dekret «Christus Dominus» 15.

[18] ebd.

[19] Konstitution «Lumen Gentium» 40.

[20] Summa theologica, II–II, q. 44, a. 4, ad 3.

[21] Konstitution «Lumen Gentium» 27.

[22] Dekret «Christus Dominus» 35; Nr. 28 des Motu proprio «Ecclesiae Sanctae» I macht hier eine Ausnahme.

[23] Vgl. E. Schillebeeckx aaO. 80; J. Hamer aaO. 111–112.

[24] I, 28 und 29.

[25] Dekret «Christus Dominus» 35.

[26] Motu proprio «Ecclesiae Sanctae» I, 34.

[27] Dekret «Perfectae caritatis» 21; Motu proprio «Ecclesiae Sanctae» II, 39–41. Der letzte Lösungsvorschlag ist in den angeführten Dokumenten nicht ausdrücklich vorgesehen, wird aber in gewissen Diözesen erprobt.

[28] J. Pfab, Der Bischof als erster Seelsorger: Paulus (1966) 33 bis 39; Dekret «Christus Dominus» 35; Motu proprio «Ecclesiae Sanctae» I, 22–40.

[29] Dekret «Perfectae caritatis» 23.

[30] Motu Proprio «Ecclesiae Sanctae» I, 15.

[31] ebd. 16.

Übersetzt von Dr. August Berz

HUBERT PROESMANS

Geboren am 4. Januar 1912 in Widoie (Belgien), 1936 zum Priester geweiht (CssR). Er studierte am Angelicum und in Löwen und doktorierte 1948 in Theologie. Er ist seit 1940 Moralprofessor am Studienhaus der Redemptoristen in Löwen und seit 1965 ebenda Superior. Er publizierte eine Arbeit zur Theologie der religiösen Berufung in De Kloosterling (1964).

Charles Munier

Die Bischofskonferenzen

Das am 28.10.1965 verkündete Konzilsdekret *Christus Dominus* erörtert im 3. Kapitel die Probleme der Zusammenarbeit der Bischöfe am gemeinsamen Wohl mehrerer Kirchen. Zuerst wird der Wunsch ausgesprochen, «die ehrwürdige Einrichtung der Synoden und Konzilien möge einen neuen Impuls erfahren», dann werden der Begriff, die Strukturen und die Zuständigkeit der Bischofskonferenzen definiert (n. 38) und deren Bedeutung und apostolischer Nutzen (n. 37) herausgestellt. Die entsprechenden Anwendungsweisen (n. 41) werden genau im *Motu proprio Ecclesiae sanctae* dargelegt.

Die Synodaltätigkeit, ein wesentlicher Bestandteil des Lebens der Kirche, findet ihren feierlichsten Ausdruck im Ökumenischen Konzil. Nicht weniger notwendig ist sie auf den darunterliegenden Stufen als Zeichen der Gemeinschaft im Glauben und der Liebe der daran beteiligten Kirchen und als Werkzeug ihres in Einklang gebrachten und koordinierten pastoralen Wirkens.

1. Zeichen der Gemeinschaft

Der erste Aspekt erschließt sich in der Konzilsliturgie, die voll und ganz durchdrungen ist von der Gegenwart Christi (Mt 18, 20) und des Heiligen Geistes. Die *Ordines de celebrando concilio*, deren wesentliche Züge beim vierten Konzil von Toledo (633) festgelegt wurden, haben uns das schöne Gebet *Adsumus Domine Sancte Spiritus*, das immer noch im Gebrauch ist, übermittelt; bei den westgotischen Nationalkonzilen wurden drei Tage (dies litaniarum) auf das Fasten und die Betrachtung des Glaubensbekenntnisses verwandt. Ein alter Brauch, der bei den Konzilien von Nizäa, Konstantinopel (381) und Chalzedon bezeugt ist, verlangt, daß die Prüfung von Glaubensfragen vor allen anderen den Vorrang hat. Wenn zu unseren Tagen die Liturgie der Bischofskonferenzen neue Formen angenommen hat, dann bleibt sie in der Linie dieser Tradition und verbleibt flehentliches Gebet, Zeugnis des Glaubens und der Liebe.

2. Die Instrumentalfunktion

Die Instrumentalfunktion der Bischofskonferenzen ist zu offensichtlich, als man darauf eingehen muß: das Konzil ruft sie dazu auf, das bevorzugte Organ der Einheit, der Koordination, der Zusammenarbeit der Bischöfe untereinander zu werden, die entschlossen sind, am gemeinsamen Wohl ihrer Kirchen zu arbeiten und zusammen mit dem Papst großmütig an der Betreuung aller Kirchen teilzuhaben.

Die Bischofskonferenzen sind nur eine neue Form der Partikularsynoden, deren Ursprung bis in die ersten christlichen Jahrhunderte zurückgeht, und deren Wechselfälle oft aufgezeichnet wurden. Es muß jedoch bemerkt werden, daß alle aus lokalen Initiativen hervorgegangenen oder von Rom gesteuerten Reformbewegungen sich bemühten, diese Einrichtung wieder zum Leben zu erwecken. Es möge genügen, an die Bemühungen des heiligen Bonifatius (8. Jahrhundert), des Hinkmar von Reims (9. Jahrhundert) oder den neuen Aufschwung der gregorianischen Epoche zu erinnern. Das Vierte Laterankonzil (1215) weist den Provinzialkonzilien die Aufgabe zu, die Durchführung der Normen des allgemeinen Rechtes zu sichern und schreibt ihre jährliche Zusammenkunft vor. Das Konzil von Trient (XXIV. Sessio, c. 2 De ref.) sieht diese Zusammenkünfte alle drei Jahre vor, Sixtus V. bestimmt, daß ihre Dekrete vor der Promulgierung von der Heiligen Konzilskongregation zu überprüfen seien (Bulle *Immensa aeterni* aus dem Jahr 1587). Im Laufe der vergangenen vier Jahrhunderte haben die politischen Umstände und vom Mittelpunkt wegführende Bestrebungen aller Art die Einrichtung von Partikularkonzilien, von Provinzial- oder Nationalkonzilien nicht gerade begünstigt. Es ist verständlich, daß in den Ländern, in denen sich neue christliche Gemeinschaften eingerichtet haben, Rom eine strenge Kontrolle aller Formen synodaler Tätigkeit einsetzen wollte, indem es Plenarkonzilien unter dem Vorsitz römi-

scher Legaten einführte und die Beschlüsse dieser Konzilien seiner *recognitio* unterstellte (c. 291 § 1). Das Kanonische Rechtsbuch hatte diese verschiedenen Formen des konziliaren Lebens festgehalten, das durch die römische Zentralisierung und die Lethargie der lokalen Instanzen recht geschwächt war. So waren die Provinzialsynoden nur verpflichtet, alle zwanzig Jahre zusammenzutreten, sie konnten dadurch nicht die kontinuierliche und durchgreifende Wirksamkeit haben, die wirklich den realen Dimensionen der pastoralen Dringlichkeit angepaßt gewesen wäre (c. 283–286). Die Nationalkonzilien hatten keine rechtliche Existenz; die Plenarkonzilien, die an manchen Orten an ihre Stelle traten, waren nach einem Apparat organisiert, der darauf angelegt war, sie unter Vormundschaft zu halten (c. 281–282). Die alle fünf Jahre vorgesehenen Bischofskonferenzen sahen ihr Wirken auf die Vorbereitungen der zeitlich weit auseinanderliegenden Provinzialkonzilien ausgerichtet und blieben ohne wirkliche Autorität (c. 292).

Und dennoch sind aus diesen letzteren die Bischofskonferenzen hervorgegangen, denen das 2. Vatikanische Konzil ihren Adelsbrief erteilt und für die es die Modalitäten ihrer normativen Tätigkeit festgelegt hat.

Das Päpstliche Jahrbuch von 1967 verzeichnet 61 Bischofskonferenzen, 30 davon verfügen über Statuten, die zwischen 1955 und 1967 *ad experimentum* gutgeheißen wurden, 2 wurden «*ad quinquennium*» genehmigt (Australien und Madagascar); bei neun weiteren wurden die Statuten in den Jahren zwischen 1882 (Irland) und 1962 (Japan) endgültig festgelegt oder einfach gebilligt. Es ist ganz klar, daß der gleiche Begriff sehr verschiedene Realitäten umfaßt (Anzahl der Mitglieder, Häufigkeit der Zusammenkünfte, Arbeitsmethoden, treibende Organe usw.). Daher hat sich das Motu proprio *Ecclesiae sanctae* nicht damit begnügt, den Bischöfen der Staaten oder Gebiete, in denen noch keine durch das Dekret vorgesehene Bischofskonferenz besteht, lediglich anzuraten, sobald als möglich eine einzurichten und dafür die Statuten auszuarbeiten, die vom apostolischen Stuhl (n. 41 § 1) genehmigt werden müssen. Es wird auch verlangt, daß die schon konstituierten Bischofskonferenzen ihre Statuten gemäß den Vorschriften des Konzils aufstellen, oder, wenn sie schon aufgestellt sind, sie im Geiste des Konzils durchsehen und zur Prüfung an den apostolischen Stuhl senden (§ 2).

Selbst da, wo ihre Gründung aus Bedürfnissen praktischer Art geschah, spiegeln die kirchlichen Strukturen das Selbstbewußtsein der Kirche wieder. Die Bischofskonferenzen sind nicht allein Ausdruck des Bewußtwerdens ihrer gemeinsamen Verantwortungen, deren Dringlichkeit und Schwere auf den Bischöfen lastet; auf dem Gebiet der Institutionen sind sie lehramtliche Bekundungen der bischöflichen Kollegialität. Kardinal Döpfner, Mitglied der Koordinationskommission des Konzils, hatte von der zuständigen Kommission verlangt, klar das Bindeglied herauszustellen, das die Bischofskonferenzen mit dem theologischen Prinzip der Kollegialität verbindet. Die gleiche Forderung wurde von mehreren Sprechern im Verlauf der Konzilsdebatten wiederholt, hervorragende Gegner jedoch leugneten dieses Band oder suchten dafür Ersatzbegriffe allgemeiner Art, wie das Prinzip der Gemeinschaft zwischen den Ortskirchen oder die geistige Sendung der Bischöfe, oder die Bedürfnisse der Mission. Das Dekret *Christus Dominus* vermied es, sich über diese grundsätzliche Frage auszusprechen; es hat keinen Anspruch darauf erhoben, das traditionelle System der Ortskirchen außer Kraft zu setzen, sondern an die Einrichtung der Synoden im Rahmen der Patriarchate erinnert und sie unterstützt (38 § 6). Trotz der Zurückhaltung einer Anzahl von Konzilsvätern, die befürchteten, das Gespenst der Nationalkirchen könne wieder auftauchen, oder es könnten sich, durch die neuen Zentralisationen begünstigt, geheime Oligarchien bilden, welche den Apparat der Sekretariate und Kommissionen steuern, hat sich das II. Vatikanische Konzil nicht gescheut, die Bischofskonferenzen mit einer echten Legislativgewalt auszustatten, die gemäß den Normen des Dekretes auszuüben ist (n. 38 § 4). Für die rechtsgültig verpflichtenden Entscheidungen (vom gemeinen Recht vorgeschriebene Fälle oder Fälle, die Gegenstand einer Sondervollmacht des Heiligen Stuhles sind, die auf dessen Anregung oder auf Antrag der Konferenz erteilt wurde) bedarf es in Zukunft der Zweidrittel-Mehrheit der stimmberechtigten Mitglieder (ob anwesend oder nicht). Außerdem müssen diese Entscheidungen vor ihrer Verkündigung vom apostolischen Stuhl «anerkannt» werden. Bei den übrigen Entscheidungen (ohne zwingende Gesetzeskraft) steht es der Bischofskonferenz frei, die entsprechenden Modalitäten vorzusehen: geforderte Mehrheit, Art der Promulgierung, Anwendungen usw.). Mit je verschiedenen Kompetenzen, die gleich dargelegt werden, nehmen an den Bischofskonferenzen alle Ortsordinarien gleich welchen Ritus teil (jedoch nicht

die Generalvikare), die Koadjutoren, die Auxiliarbischöfe und die Titularbischöfe, die ein besonderes Amt in bezug auf die Gesamtpastoral (nicht die Diözesanpastoral) ausüben. Die übrigen Titularbischöfe sind keine rechtmäßigen Mitglieder der Bischofskonferenz, ebensowenig die päpstlichen Legaten (n. 38 § 2).

Die Ortsordinarien und die Koadjutoren sind stimmberechtigt, die Auxiliarbischöfe und die übrigen rechtmäßigen Mitglieder haben je nach den Statuten beschließende oder beratende Stimme. Wahrscheinlich wird den Auxiliarbischöfen in Anbetracht ihrer pastoralen Verantwortung Stimmberechtigung zuerkannt werden, die emeritierten oder abgedankten Bischöfe werden wohl beratende Stimme behalten. Es muß hervorgehoben werden, daß das Dekret in keiner Weise die Ordensoberen erwähnt; dennoch dürfte ihre Anwesenheit innerhalb der Bischofskonferenzen sehr nützlich, manchmal sogar notwendig sein.

3. Arbeitsmethoden

Die derzeit am meisten «strukturierten» Bischofskonferenzen verfügen über Organe und Arbeitsmethoden, die seit mehreren Jahrzehnten auf vielen Gebieten erprobt sind, auf denen sich verschiedene Formen kollektiver oder kollegialer Arbeit entfalten, unter anderem in den spezialisierten Bewegungen der Katholischen Aktion (Generalversammlung, ständige beratende Versammlung, beschränkter Ausschuß, Kommissionen, Berichterstatter, Sekretariate usw.). In der Vollversammlung, ihrem wesentlichsten Organ, bringt die Bischofskonferenz zum Ausdruck, daß sie sich der apostolischen Probleme bewußt ist und den Willen hat, sie durch eine gemeinsame Aktion anzugehen; dieser Vollversammlung verleiht sie notfalls verpflichtende Rechtskraft. Selbstverständlich hängt die Sachdienlichkeit dieser Aktion in erster Linie von einer das Geschehen genau verfolgenden Information ab. Diese wird ihr durch die Dienststellen geliefert, die mit der Vorbereitungsarbeit der Versammlung betraut sind. Das Dekret läßt den Bischofskonferenzen großen Spielraum bei der Auswahl der für ihre Arbeit unerläßlichen Organe. Dennoch regt es die Schaffung einer ständigen beratenden Versammlung an, die Schaffung von Bischofskonferenzen und eines Generalsekretariats (n. 38 § 3).

Werden nach Genehmigung durch den Heiligen Stuhl die Statuten der Bischofskonferenzen veröffentlicht, dann hat man die Möglichkeit, die bis dahin unveröffentlich gebliebenen Arbeitsmethoden und die Instrumente der Information, der Koordination und der Durchführung zu vergleichen. Die Arbeiten in dieser Richtung haben in den verschiedenen Ländern nicht das gleiche Stadium erreicht; in manchen Ländern gliedern sich die schon eingebürgerten Strukturen ganz natürlich in die vom Konzil vorgezeichneten Rahmen ein. An andern Orten sind mehr oder weniger tiefgreifende Umgestaltungen erforderlich; an anderen Orten wiederum werden die Probleme aller Art, die den Episkopat angehen, im Verlauf von selbständigen (monatlichen oder zeitlich weiter auseinanderliegenden) Versammlungen ohne feste Statuten geprüft und geregelt. Für die vor noch nicht allzulanger Zeit zum Christentum gekommenen Länder hat das Dekret *Ad gentes*, das am 7. Dezember 1965 verkündet wurde, ihren Bischofskonferenzen empfohlen, «in voller Übereinstimmung über die schwerwiegendsten Fragen und dringendsten Probleme zu verhandeln» und Kräfte und Einrichtungen, die dem Wohle aller dienen, zusammenzutun, um nicht die ohnehin in unzureichender Zahl vorhandenen Mittel und Personen zu vergeuden und eine unnötige Überlagerung der Initiativen zu vermeiden (n. 31). Diese Empfehlungen betreffen auch den ortsgebundenen Apparat, der gewöhnlich den Bischofskonferenzen beigegeben ist. Nach dem Beispiel der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (CELAM) und seiner beratenden Versammlung dürfte die pastorale und missionarische Zusammenarbeit doch auf übernationaler Ebene fruchtbarer sein. Das Motu proprio *Ecclesiae sancta* hat sich solchen Umgruppierungen gegenüber günstig gezeigt und die Hilfe des Apostolischen Stuhls bei der Aufstellung der Sonderregeln für die Internationalen Bischofskonferenzen vorgesehen (n. 41 § 3 und 4).

Die technische Perfektion der Einrichtungen ist nur eine der Voraussetzungen für ihre Wirksamkeit. Solange sie an den Impuls angeschlossen bleiben, der sie ins Leben gerufen hat, nehmen sie ganz natürlich, über alle Hindernisse hinweg, ihre lebensspendenden Funktionen wahr. Aber jedes lebendige Gleichgewicht ist schwach, von Krebsgeschwüren und lokalen Wundbränden bedroht. Auch die Geschichte der Kirche verzeichnet Unterbrechungen des Gleichgewichtes und Rhythmusschwankungen; die Regulationsfunktionen des Mittelpunktes treffen nicht immer auf die wünschenswerte Mithilfe und Zusammenarbeit; ande-

rerseits kann es der Mittelpunkt am Tonus und an der Harmonie fehlen lassen. Auf die Bischofskonferenzen angewandt, machen diese Bemerkungen die Bedeutung einer aktiven Beteiligung aller Mitglieder und einer großzügigen Übernahme von Verantwortung deutlich. Die Früchte werden nur dann reichlich sein, wenn das Interesse der Beteiligten ständig wach ist, wenn die Arbeit realistisch und geordnet bleibt.

4. Kollegiales Wirken

Konkret drücken die Mitglieder der Bischofskonferenzen schon ihre Bereitschaft aus, kollegial am gemeinsamen Wohl der Kirchen zu arbeiten, wenn sie einen Auftrag innerhalb einer Kommission, eines Komitees, eines Büros oder einer Beratenden Versammlung übernehmen. Das kollegiale Wirken der Bischofskonferenzen drückt sich nämlich auf allen ihren Ebenen aus, durch alle von ihr abhängigen Instanzen hindurch, und nicht allein an der obersten Spitze der Vollversammlung. Wenn diese letztere auch der augenfälligste Ausdruck des kollegialen Wirkens des Episkopats bleibt, so haben doch die Instanzen, die die Entscheidungen der Vollversammlung vorbereiten oder weiterführen, ebenfalls an der Kollegialvollmacht der Bischofskonferenz teil, die ihnen ihren Sonderauftrag erteilt und die geforderte Autorität verleiht.

Es kann nicht die Rede davon sein, hier im einzelnen die Räderwerke darzulegen, die das richtige Funktionieren der Bischofskonferenzen durch Aufteilung der Arbeit und Zuweisung von Kompetenzen und klar definierten Vollmachten je nach den übernommenen Verantwortungen sichern. Die Bischofskonferenzen, deren Statuten schon veröffentlicht wurden, haben 10 bis 15 Sonderkommissionen eingerichtet, dazuhin ein gutes halbes Dutzend Komitees und ebensoviele Nationalsekretariate. Es ist klar, daß jedes Gebiet der Pastoral und jede Einrichtung allgemeiner Art, für die die Hierarchie in irgendeiner Weise verantwortlich ist, naturgemäß zur Schaffung eines für diese Dinge zuständigen Organismus führt. Betont werden muß, daß unter allen diesen Formen juridisch organisierter Zusammenarbeit sich die Kollegialgewalt der Bischofskonferenz ausdrückt, die weder die Summe der Vollmachten der Mitglieder-Bischöfe ist, noch eine vom Römischen Stuhl delegierte Vollmacht, sondern eine ordentliche und eigentliche Kollegialgewalt, die auf dieser Ebene in Verbindung mit dem Papst ausgeübt und von ihm anerkannt wird (im Promulgationsakt des Dekrets *Christus Dominus* und durch die *recognitio*, die den Beschlüssen der Bischofskonferenz erteilt wird).

Auch wenn man sich auf Grund ihrer Neuheit auf der institutionellen Ebene mehr an gewisse juridische Aspekte der Bischofskonferenz gehalten hat, dann ist trotzdem die richtige Bemerkung von Kardinal Frings hierzu unvergessen: «Worum es bei diesen Versammlungen geht, ist nicht ihr juridischer Status, sondern der Geist der Freiheit, das freiwillige Engagement, die brüderliche Liebe.» Die juridischen Realitäten sind nur Instrumente im Dienst der pastoralen Sendung der Kirche; die verschiedenen Formen der Bischofskonferenzen haben kein anderes Ziel.

Übersetzt von Margaret Meixner

CHARLES MUNIER

Geboren am 12. Juli 1922 in Saâles (Frankreich), 1948 zum Priester geweiht. Er studierte an der theologischen Fakultät und am Institut für kanonisches Recht in Straßburg, am Corso S.R.Rota und an der Scuola paleografica Vaticana, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor des kanonischen Rechtes (1954) und der Theologie (1958). Seit 1958 ist er Lehrbeauftragter am Institut für kanonisches Recht und Oberassistent an der theologischen Fakultät in Straßburg. Er veröffentlichte rechtsgeschichtliche Arbeiten und arbeitet vor allem mit an der Revue des Sciences religieuses.

Johannes Oesterreicher

Jüdische Kommentare zur «Judenerklärung» des Konzils

«Möge Der, welcher unsere Väter Abraham, Isaak und Jakob, Moses und Aaron, David und Salomo, Israels Propheten und alle Gerechten auf der Welt gesegnet hat, den Papst segnen und allen Werken seiner Hände Segen und Gedeihen schenken.»

Dieses Sabbathgebet verrichtete im 15. Jahrhundert eine jüdische Gemeinde in Südfrankreich für den Papst ihrer Tage. Zur Zeit der Konzilseröffnung wurde es von Rabbi Tanenbaum bekanntgemacht und für Papst Johannes gebetet. Die Veröffentlichung dieses Gebetes war zugleich ein Zeugnis der Liebe zu diesem Papst und ein Ausdruck der jüdischen Hoffnungen.[1]

Bejahung und Hoffnung

Rabbi Tanenbaum ist Leiter der Abteilung für interkonfessionelle Angelegenheiten im American Jewish Committee. Er arbeitet eng mit einer anderen jüdischen Organisation zusammen, der Liga des B'nai B'rith zur Abwehr von Verleumdungen, die unter der Leitung von Dr. Joseph Lichten und Rabbi Arthur Gilbert steht. In einem Schreiben an ein katholisches College vom März 1964 äußert auch Dr. Lichten sich mit großer Anerkennung über den Geist von Papst Johannes.

«Die vom gegenwärtigen Papst geschaffene Atmosphäre hat, zusammen mit seiner Politik des Aggiornamento der Kirche, viel für einen Wandel, ja geradezu für eine Wende in der Jahrhunderte alten Feindschaft zwischen den Katholiken – das heißt ich müßte sagen: den Christen – und den Nicht-Christen getan. Sein persönlicher Geist brüderlicher Aufgeschlossenheit denen gegenüber, die nicht seiner eigenen katholischen Religionsfamilie angehören, hat bei den Juden einen entsprechenden Optimismus geweckt, wie er in den zweitausend Jahren gemeinsamer Geschichte – ich möchte sagen – nicht seinesgleichen erlebt hat.»

Dr. Lichten ging dann «auf das tiefe (Interesse der Juden) an den Konzilsberatungen» über die lange Geschichte ihrer Leiden und Schmerzen ein: «Ein großer Teil der Wirkung des Konzilsschemas über das Verhältnis zwischen Katholiken und Juden, geht darauf zurück, daß keiner von uns fähig ist, die jüngste, weltweite Katastrophe zu vergessen, die 6 Millionen unschuldiger jüdischer Opfer den Tod brachte. Einen Antisemitismus hat es jahrhundertelang gegeben, das läßt sich nicht leugnen, aber die ‚Endlösung', der teuflische Plan der Nazis, das Volk Israel als Ganzes auszurotten, hat seine Ursprünge in diesem Jahrhundert.»[2]

Zwei Monate vorher hatte Rabbi Gilbert die Haltung des Zweiten Vatikanischen Konzils mit der des Ersten verglichen, das sich seinerzeit mit dem Plan getragen hatte, die Juden zur Bekehrung aufzufordern. Die Juden, so erklärte er, würden eine solche Aufforderung «übel genommen und zurückgewiesen haben». Doch dann rief er, zum Zweiten Vatikanum übergehend: «Hier wird nicht mehr von oben herab über die Juden gesprochen; hier begegnen wir nicht mehr dem stereotypen Bild des Juden... Die ‚Experten', die heute in dem kirchlichen Sekretariat arbeiten, das sich mit diesem Fragenkomplex befaßt, (handeln nicht) in einer herablassenden Form. Sie sind sich der Verantwortung für unsere Interessen bewußt und sprechen für uns...

Das (ist) der Ruhmestitel (des Konzils-) Schemas. Obwohl die katholischen Christen an ihrer Überzeugung von der Wahrheit ihres Glaubens festhalten und ihren Traum von einer Vereinigung aller in ihrer Kirche nicht aufgeben, erklären sie dennoch: Wir sind dafür verantwortlich, daß eine gegenseitige Hochschätzung und ein Verständnis füreinander durch Diskussion und Studium, durch ein Wissen darum, wer Ihr seid, und den Versuch zu verstehen, was Ihr glaubt, zustande kommt. Es

kommt hierbei nicht auf die Unterschiede an, die zwischen uns bestehen; wir haben die Pflicht, jede Handlung zu verurteilen, die Euch unrecht tut und verletzt... Wenn ich das alles höre, dann – so scheint mir – können wir alle in der jüdischen Gemeinde nur sagen: ‚Möge der Herr es so geschehen lassen'.»[3]

Bestürzung und Kritik

Obwohl kein Jude für die gesamte jüdische Gemeinde Amerikas sprechen kann und noch weniger für das gesamte Weltjudentum, verrieten die drei eben zitierten Reaktionen auf das Konzilsschema von 1964 eine in weiten Kreisen herrschende Zustimmung. Als dann aber die endgültige Fassung der Erklärung bekannt wurde, wandelten sich die Reaktionen. Die Begeisterung wich einer weit verbreiteten Bestürzung und das Lob der Kritik. Die oft sehr feindseligen Kritiken entzündeten sich an den Änderungen der abschließenden Formulierung des Dokumentes, das heißt häufig nicht einmal an diesen Abänderungen selbst, sondern an dem, wozu die Presse sie hochgespielt und vergrößert hatte. Aus dieser Atmosphäre konnte man häufig die summarische Feststellung hören: «Zu gering, zu spät.» Ein Mitarbeiter der Jerusalem Post vertrat den Standpunkt, die Stellungnahme des Konzils sei «1500 Jahre – oder doch zumindest 25 Jahre – zu spät gekommen».[4] Derart ärgerliche Reaktionen sind erschreckend; man fürchtet für und sympathisiert mit den davon Betroffenen.

In einem Leitartikel der Cleveland Jewish News ist zu lesen: «Die Erklärung des Konzils sagt nicht mehr – wie es noch in dem Schema vom vergangenen Jahre hieß –, daß das jüdische Volk niemals als ein verworfenes, fluchbeladenes oder des Gottesmordes schuldiges Volk hingestellt werden darf. (D.h. um der Genauigkeit willen muß gesagt sein, daß in der abschließenden Fassung nur die Worte «des Gottesmordes schuldig» gestrichen sind). – Brauchen die antisemitischen Kräfte noch mehr als diese weit bekannt gewordene Streichung, um sich in ihrem Antisemitismus bestätigt zu fühlen, – um bei der Ansicht zu bleiben, ja sie noch nachdrücklicher zu vertreten, gegen das jüdische Volk könne der Vorwurf des Gottesmordes im strengsten Sinne des Wortes erhoben werden?»[5]

Man kann diese Streichung bedauern – und ich bedaure sie aufs lebhafteste – und doch Verständnis dafür aufbringen, weshalb manche sie für notwendig hielten. Man kann über die Streichung schmerzlich betroffen sein und doch den Leitartikler fragen, ob er allen Ernstes glaubt, ein unentwegter, verbissener Antisemit brauche für seine Geistesverirrung eine Bestätigung? Wessen Fehler war es – nebenbei gesagt –, daß diese Streichung in der Öffentlichkeit so weit verbreitet und – was noch schlimmer ist – vielfach so falsch interpretiert worden ist?

Die Atmosphäre war so spannungsgeladen, daß selbst Rabbi Abraham Joshua Heschel – der in weiten Kreisen den Ruf eines Weisen genießt – erklären konnte: «Den dämonischen, verleumderischen Vorwurf des Gottesmordes, den Anlaß für so viel Mord und Gewalttat, nicht klar verurteilen, heißt Auschwitz verzeihen, den Gott Abrahams verhöhnen und Satan alle Ehre erweisen.»[6] Diese Anschuldigung ist derart abenteuerlich, daß Schweigen die beste Antwort darauf ist.

Immer wieder richtet sich die jüdische Kritik darauf, daß das Konzil Jahre dafür gebraucht hat, eine Erklärung herauszubringen, der schließlich alle Wärme genommen war; sie beanstandet, daß die Diskussion über die Erklärung derart lange Zeit beansprucht hatte, daß eine Fassung auf die andere folgte, – was alles sie als Beweis dafür ansah, daß die Kirche nicht wirklich meinte, was sie sagte; daß die Erklärung nicht von Herzen komme.[7] Nicht einmal ist diesen übereilten Kritikern der Gedanke gekommen, daß ein Dokument, das weitreichende Konsequenzen mit sich bringt, eine eingehende Diskussion erfordert. Daß die Verfechter dieser Erklärung unermüdlich und immer wieder gegen eine lautstarke Minorität ihre Argumente ins Feld führten, verrät die Tiefe und Ernsthaftigkeit des Anliegens, nicht dagegen einen Mangel an Interesse.

Ein Fall von Gift und Galle

Eine der übelsten Reaktionen war die von Rabbi Eisendrath. In seiner Botschaft, die er als Präsident an die Generalversammlung der Union of American Hebrew Congregations richtete, gab er seiner Enttäuschung darüber Ausdruck, daß das endgültige Konzilsdokument «ganz wesentlich verwässert» sei. Bereitwillig machte er sich die heftigen Anschuldigungen von The Christian Century I zu eigen, die bereits in Concilium 4 (1967) 339, zitiert wurden und in denen die Herausgeber das Konzil einer «ungeheuerlichen Arroganz», eines «Verbrechers gegen die Juden» und «einer Sünde gegen Gott» beschuldigten, weil die Bischöfe für sich die «Machtvollkommenheit» in Anspruch genommen hätten, «den Juden ein Verbrechen zu

vergeben oder nicht zu vergeben, dessen sie nicht schuldig gewesen (seien)»!

Nirgendwo in der Konzilserklärung über die Juden wird behauptet oder impliziert, sie hätten nun «eine Absolution» erhalten. Dieser Begriff stammt aus den Schlagzeilen der Presse. Und es ist nicht gut, wenn man zur Beurteilung der Konzilserklärung, anstatt von ihrem tatsächlichen Wortlaut von reißerischen Schlagzeilen ausgeht. Aber Rabbi Eisendrath ging noch weiter:

Aufgrund der Mängel, die er an dem Dokument entdeckte, hielt er sich für berechtigt, ein warnendes Wort an die Priester zu richten: «Zwar hoffen wir, daß selbst der aufgeweichte Text der Judenerklärung noch ausreichen wird, um manchen Pfarrgeistlichen über die Sündhaftigkeit des Antisemitismus aufzuklären, denn Synagogen werden mit Hakenkreuzen beschmiert, jüdische Friedhöfe entweiht, in Europa, Südamerika, ja selbst in manchen Teil unseres Landes kommt es zu Diskriminierungen und sogar zu Verfolgungen,... doch müssen wir solche Leute dafür verantwortlich machen, die derart aufputschende Äußerungen tun, wie es Papst Paul VI. in seiner «Fasttagspredigt» (sic!) vom verflossenen 4. April getan hat, als er seine Zuhörer in den üblichen Karwochen-Fanatismus hineinpeitschte, indem er ihnen vor Augen führte, daß die ‚Juden bestimmt waren, den Messias zu empfangen, ihn aber nicht allein nicht anerkennen, sondern gegen ihn kämpfen, ihn verleumden und schließlich töten'.»[8]

In diesem Sinne läßt sich Papst Pauls Predigt vom Passionssonntag kaum als aufputschend erklären, und ganz gewiß hat er ‚seine Zuhörer' nicht ‚in den üblichen Karwochen-Fanatismus hineingepeitscht'. Ich scheue mich nicht, zu sagen, daß seine Worte nicht sehr glücklich gewählt waren. Doch kann auch er wie jeder andere für sich in Anspruch nehmen, daß man seine Worte nicht aus ihrem Zusammenhang herausreißt. Und der Zusammenhang wurde dadurch bestimmt, daß die Predigt sich an dieser Stelle vornehmlich gegen die vielen richtete, die sich heute Gott widersetzen. Seine Bezugnahme auf die Gegnerschaft des «jüdischen Volkes» Jesus gegenüber erfolgte allerdings in einer vorkonziliaren Formulierung, doch war sie nicht mehr als eine rhetorische Wendung, durch die er sich einen geeigneten Hintergrund für seine Klage über die negative Haltung so vieler moderner Menschen Christus gegenüber schaffen wollte.

Rabbi Eisendraths von höchster Erregung durchzitterte Worte stehen in einem auffallenden Gegensatz zu einer anderen Botschaft, – der vom 12. November 1963. In ihr hieß es, er «freue sich über die zielbewußten Bemühungen der katholischen Kirche,... den ökumenischen Charakter des Christentums zu fördern... Der Geist stutzt, und das Herz wird warm bei der Aussicht auf ein Konzilsdokument, das nicht nur zu einer Verurteilung des Antisemitismus sondern auch zu einem positiven christlichen Vorstoß gegen ihn führt», und auf die ungeheuren Auswirkungen eines solchen Vorstoßes auf das jüdische Leben überall in der Welt.

Nachdem er so das Wirken der Kirche gelobt hatte, ging er dazu über, einige unbequeme Fragen an seine eigene Gemeinde zu richten, aus der Überzeugung heraus, daß ein besseres Verständnis zwischen den Religionen auf gegenseitigen Bemühungen beruhen muß. «Wie steht es um unsere jüdische Haltung dem Christentum und speziell Jesus gegenüber? Müssen wir unnachgiebig bleiben... in unserer Weigerung, unsere eigenen Standpunkte..., unsere eigenen Interpretationen der Bedeutung des Lebens Jesu, des Juden, zu überprüfen? Haben wir – amtlich und außeramtlich – unsere eigenen Bücher überprüft, um zu einer Neuorientierung unserer häufig von Mißgunst verzerrten Auffassung über den zu gelangen, in dessen Namen das Christentum begründet wurde?» Ja, seine Fragen wurden noch unangenehmer: «Wie lange wollen wir noch mit großem Aufwand die Behauptung aufrecht erhalten, Jesus habe im wesentlichen nur alles das wiederholt, was vorher von seinen jüdischen Vorfahren gesagt worden sei? Wie weit können wir zugeben, daß er einen segensreichen Einfluß ausgeübt hat, – nicht allein auf die Heidenwelt, sondern auch auf die Juden seiner Zeit, und daß erst die, welche später seinen Namen mißbrauchten, seine Lehre profaniert haben?»[9]

Rabbi Eisendraths Vorstöße fanden ein weites Echo und einen fast ebenso weiten Widerspruch. Er mußte – sagen wir es in seinen eigenen Worten – «eine wütende Attacke von einem der führenden Leute» des Reform-Judentums über sich ergehen lassen. Obwohl diese Attacke unerwartet kam, bedeutete sie für ihn doch nichts vollkommen Neues, denn schon viel früher, im Jahre 1934, war Rabbi Eisendraht, weil er einen ganz ähnlichen Standpunkt vertreten hatte, «in der kräftigen und ausdrucksvollen Sprache der Jiddischen Presse (Yiddish press)... als Mamzer (Bastard) und Mashummed (Abtrünniger) beschimpft worden.» Im Jahre 1963 war sein Aufruf zu einer vorurteilslosen Beurteilung der «erhabenen und dabei so

einfach dargelegten prophetischen und rabbinischen Lehren» Jesu «mit einer fast vollständigen entrüsteten Ablehung»[10] begrüßt worden. Verständlicherweise war der Rabbi tief verletzt durch die bitteren Fehldeutungen seiner Absicht, und es sieht fast aus, als wären seine Angriffe auf das Konzil ein unbewußtes Bemühen, seine verletzte Ehre wieder herzustellen und bei seinen Kollegen und Glaubensgenossen ganz allgemein wieder zu Ansehen zu gelangen. Stimmt diese Vermutung, so muß man die Frage stellen, ob selbst ein so berechtigter Wunsch, wie der, verstanden zu werden, um den Preis einer ungerechtfertigten Beschuldigung und damit einer Gefährdung des zwar noch nicht erreichten, aber immerhin schon in recht glücklicher Weise angestrebten brüderlichen Verhältnisses zwischen Christen und Juden – ein Ziel, das, glaube ich, auch Rabbi Eisendrath teuer ist – seine Erfüllung suchen darf.

Weitere Bitterkeit

Unter vielen anderen scharfen Angriffen sei noch ein Leitartikel von The Reconstructionist genannt. Sein Verfasser war betroffen darüber, daß in der endgültigen Fassung der Judenerklärung der «Vorwurf des Gottesmordes» nicht ausdrücklich zurückgewiesen war (er betrachtete diesen Begriff fälschlich als den Begriff, mit dem die Kirche traditionell den Vorgang der Verurteilung und Hinrichtung Jesu bezeichnet); aber auch weil die Erklärung den Haß nur «bedauerte (deplored)» (wobei er dieses Wort nur im Sinne des englischen Sprachgebrauchs verstand, in dem es tatsächlich ein mehr oder weniger konventionelles Bedauern ausdrückt, und nicht in seiner lateinischen Bedeutung als lautes, heftiges Beklagen). So schreibt er: «Man fragt sich im Lichte dieser Feststellung, ob es der Kirche jemals gelingen wird, sich zu reformieren, ohne daß sie sich mit den grausamen, ja barbarischen Seiten ihrer eigenen Literaturgeschichte auseinandersetzt; ohne daß sie an ihre eigene Vergangenheit denkt, ihre eigenen Sünden vor den Augen und Ohren aller Welt bekennt und verurteilt.»[11]

Ein weiteres Zeugnis bitterer Enttäuschung ist «ein offener Brief an den Papst» von Rabbi Julius J. Nodel von St. Louis anläßlich des Besuches des Papstes bei den Vereinten Nationen. Weil er – als Gast der Vereinten Nationen – keine führenden Persönlichkeiten aus anderen Religionsgemeinschaften eingeladen hat, um mit ihnen zusammen für die Sache des Friedens einzutreten, machte er dem Papst den Vorwurf, er wolle «die Größe seiner eigenen Kirche demonstrieren». Immer und immer wieder brachte er Papst Pauls VI. Auftreten vor den Vereinten Nationen in recht geringschätziger Weise mit dem Konzil in Verbindung. Es sei hier nur eine Stelle zitiert: «Das Vatikanische Konzil hat verschiedene ausweichende Lehrformulierungen gefunden, doch in allen bleiben die Juden die Gottesmörder. Sie machen nun den Versuch, die neue Errungenschaft Ihrer Toleranz vor aller Welt zur Schau zu stellen, indem Sie sich angelegentlich bemühen, das jüdische Verbrechen in den Hintergrund des längst Vergangenen zu schieben. Sie kommen sich großmütig und diplomatisch vor, doch wir Juden fühlen uns wie Unschuldige, denen man ein Verbrechen vergibt, das sie nie begangen haben. Wir sind von einer solchen christlichen Vergebung alles andere als erbaut und lehnen sie rundweg ab. Viel lieber sähen wir, wenn das Christentum sich selbst reinigen würde. Ich spreche damit keineswegs gegen das Christentum, sondern vielmehr in seinem Sinne».[12]

Der Höhepunkt der Verbitterung ist ein weiterer Brief, der an verschiedene Rabbiner gerichtet ist. Sein Verfasser, Dr. Dagobert Runes, ist ein Privatmann, der auch nicht die kleinste Fraktion, die unbedeutendste Gruppe des amerikanischen Judentums vertritt. Hier einige charakteristische Zitate aus seinem Schreiben: «Während die Ökumeniker uns das Trojanische Pferd ihrer großmütigen Homilien über die jüdisch-christliche Einheit beschert haben, die in nicht informierten Kreisen den Eindruck entstehen lassen, daß solche Dialoge in den Schulen und vor öffentlichen Foren dem ‚Mißverständnis' zwischen den beiden großen Religionen ein Ende machen, hat sich die katholische Kirche geweigert, in ihrem Neuen Testament, einer wahren Quelle des Judenhasses, auch nur die geringste Änderung vorzunehmen... Dieses Neue Testament enthält 102 grundlegende Bezugnahmen auf das hebräische Volk, und jede einzelne ist bösartig antisemitisch... So sieht die Religion aus, die jeder Katholik – und natürlich auch jeder Protestant – als Junge und Mädchen in sich aufnimmt, wenn er das Neue Testament zu lesen bekommt... Mögen (die Christen) ihre Bibel als Buch der Liebe betrachten, – für uns Juden ist sie ein Buch des Hasses...

Wir wollen keine weiteren Lehren von den christlichen Kirchen. Das einzige was wir von ihnen wollen ist, daß sie aus ihren Schriften die eindeutig

antisemitischen Äußerungen über das Volk Israel herausnehmen und aufhören, ihre Kinder zu lehren, daß wir eine Teufelsbrut sind.»[13]

In meinem ersten Artikel über die Judenerklärung, der in dieser Zeitschrift erschienen ist (Heft 4 1967, 334–343), habe ich mich mit dem Vorwurf auseinandergesetzt, das Neue Testament sei antisemitisch und damit verantwortlich für alle Leiden der Juden. Daher brauche ich an dieser Stelle nicht auf die Angriffe des Autors einzugehen. Doch ich bin meinen Lesern die Information schuldig, daß Dr. Runes es nicht dabei belassen hat. Er hat eine eigene Ausgabe des Johannesevangeliums veröffentlicht, in der alle angeblich antijüdischen Verse entfernt sind. Dr. Runes leidet von jeher nicht an Komplexen übertriebener Bescheidenheit, so konnte er auf den Schutzumschlag des Buches schreiben: «Herausgegeben in Übereinstimmung mit dem wahrhaft ökumenischen Geiste Papst Johannes XXIII., von Dr. Dagobert Runes. Die Botschaft Jesu ist hier dargeboten ohne Verfälschung durch Haß und Abneigung gegen das Volk des Erlösers.»

Erfreute Stimmen

Um nicht den Eindruck zu erwecken, als wären diese Ausbrüche der Erbitterung für die allgemeine jüdische Reaktion auf die Konzilserklärung typisch, möchte ich noch von zwei positiven Reaktionen berichten. Die erste kommt von Dr. Ernst Ludwig Ehrlich: «Trotz verschiedener anders lautender Behauptungen», heißt es darin, ... «bedeutet die Konzilserklärung ‚Über die jüdische Religion' einen theologischen Fortschritt. Dieser Fortschritt wird erst ganz deutlich, wenn man die Konzilserklärung mit der ‚Resolution über den Antisemitismus' des Ökumenischen Rates der Kirchen (New Delhi, 1961) vergleicht. Man muß dankbar anerkennen, daß auch die letztgenannte Äußerung entschieden gegen jeden Antisemitismus Stellung nimmt. Doch enthält sie andrerseits einen eindeutig missionarischen Zug: Die Juden sind in ihr nicht als ‚getrennte Brüder' gesehen, vielmehr soll die Überwindung des Antisemitismus die Wege für eine Hinwendung der Juden zu Christus ebnen... Die Konzilserklärung hingegen weist in ganz entschiedener Form in die Zukunft, wo alle Menschen zu dem einen Herrn rufen, der zuerst Israel erschienen ist, – zu dem einen Herrn, dem am Ende alle Menschen Seite an Seite dienen werden. Das ist Israels Hoffnung, und die Kirche macht sie zu der ihren. Damit haben Christen und Juden nicht allein das Fundament der biblischen Vergangenheit gemeinsam, sondern auch eine große Aufgabe, die beiden bestimmt ist: die Herrschaft des einen Gottes über alle Menschenkinder. Die Erklärung hebt diese gemeinsame Hoffnung stark hervor. Sie vermeidet jegliche Anspielung auf eine Bekehrung Israels, welche die Juden beleidigt und die Kluft zwischen ihnen und den Christen erneut vertieft hätte. Dabei hat es die Kirche dennoch nicht versäumt, das Zeugnis zu geben, das von ihr verlangt ist. Zusammen mit den Juden hofft sie, daß der Weg in die Zukunft glücklicher ist, als die Erfahrung der Christen und Juden miteinander in der Vergangenheit.»[14]

Die meisten Juden besitzen kaum eine Möglichkeit, ihre Meinung zum Ausdruck zu bringen. Ja sie vermeiden oft geradezu das Forum der Öffentlichkeit. Es mag daher recht instruktiv sein, wenn ich von einer Erfahrung berichte, die ich persönlich machen durfte. Zu Anfang dieses Jahres sprach ich vor einer stark in der Tradition verwurzelten jüdischen Gemeinde über den gemeinsamen Boden, auf dem Judentum und Christentum stehen, und über das Bild vom Judentum, das sich aus der Judenerklärung abhebt. Am anderen Tag schrieb mir der Rabbiner: «Wir sind Ihnen sehr zu Dank verpflichtet, daß Sie uns auf manches hingewiesen haben, was eigentlich völlig einleuchtend ist und immer wieder gesagt werden sollte. Die Gemeinsamkeit des jüdischen und christlichen Erbes, die Sie in den Mittelpunkt gerückt haben, ist eine Tatsache, die von den Dächern verkündet werden sollte, so daß die Luft davon durchdrungen wird, die wir alle atmen, und es in Herz und Geist unseres Volkes Eingang findet, damit Friede, wahrer, echter Friede, hergestellt wird.»

Warum – warum – warum?

Und doch bleibt die Frage bestehen: Warum haben so viele Juden auf die Judenerklärung des Konzils derart gereizt und mit solcher Bitterkeit reagiert? – Soweit ich die Dinge sehe, gibt es mehrere Antworten. – Die erste: In der Vergangenheit hatten die Juden, das war für sie die Regel, ihre ganze Erbitterung über Ungerechtigkeit und Übergriffe, unter denen sie zu leiden hatten, für sich zu behalten, ja zu unterdrücken. Dadurch, daß das Konzil das Klima der christlich-jüdischen Beziehungen änderte, verflogen die lange aufgestauten Emotionen nicht, und in manchen Fällen kam es nun ganz

einfach zu Ausbrüchen des allzulange unterdrückten Ärgers. Dabei traten alle Arten von Beschwerden und Mißständen – gerechtfertigte wie ungerechtfertigte – zutage, Dinge, von denen die weitaus meisten Christen gar keine Ahnung hatten. Das mag zwar für den Augenblick bedauerlich sein, wird aber gewiß auf lange Sicht eine heilsame Wirkung haben. Die Befreiung der verletzten Gefühle, die Freiheit, dem Zorn und Groll von Jahrhunderten Luft machen zu können, wird sich am Ende als eine sehr notwendige Katharsis erweisen. Sind einmal Angst und Zorn verraucht, so werden Vertrauen und ein gesundes Selbstbewußtsein gestärkt. Dann aber kann eine wiedergefundene Gelassenheit sehr wohl eine Frucht der Erklärung sein.

Die zweite: Es mag aber auch hier und da eine übertriebene Selbsteinschätzung im Spiele sein, die das gerade Gegenteil ruhigen Selbstvertrauens ist und sehr leicht zu einer Selbstanbetung entartet. In einem völlig anderen Zusammenhang – bei dem Harvard-Colloquium über Judentum und Christentum, im Oktober 1966 – bemerkte Markus Barth «auf Seiten der jüdischen Gesprächspartner wiederholt Zeichen eines aufsteigenden Triumphalismus, der sich in drei verschiedenen Formen äußerte: 1. Das Christentum wurde als sinkendes Schiff bezeichnet, als Zwischenfall innerhalb der jüdischen Geschichte, kaum wert, daß man weiterhin Notiz davon nahm, geschweige denn mit ihm in ein Gespräch eintrat... 2. Die ungeheuerlichen Leiden und abgrundtiefen Schrecken von Auschwitz wurden angeführt als Beweis für die Überlegenheit des von den leidenden Juden abgelegten Zeugnisses... 3. Ein vorurteilsloses Studium des nachbiblischen Judentums... enthüllte, so sagt man, daß das Christentum keinen anderen und keinen besseren Weg der Rechtschaffenheit anzubieten hat, als den, welches das ‚feinfühlige' Judentum von jeher vertreten hatte... Der diese Haltung als ‚Triumphalismus' abstempelte, war nicht etwa einer der christlichen, sondern einer der jüdischen Sprecher.[15]»

Die dritte Antwort: Ein weiterer psychologischer Vorgang vermag weniger das Ressentiment, als die Unbefriedigung mancher jüdischer Sprecher zu erklären. Erst kürzlich schrieb Arthur Herzberg, ein bekannter amerikanischer Rabbiner, daß beim Erscheinen der Judenerklärung die Annahme herrschte, sie würde fast allgemein freudig begrüßt. Tatsächlich begrüßt die Mehrzahl der Juden und ihrer führenden Männer den Akt der Bischöfe auf dem Konzil. Um nun zu begreifen, weshalb einige dies nicht tun, muß man sich folgendes vergegenwärtigen: Als die Juden vor 200 Jahren begannen, rechtlich und physisch das Ghetto zu verlassen, schleppten sie es jedoch als seelisches Faktum weiter mit sich. Sie fühlten sich immer noch als Bewohner einer heißumkämpften Festung. So sehr, daß das Empfinden, gegen einen Feind verbunden zu sein, der scheinbar letzte Faktor wurde, der die Juden – die gläubigen und die nicht mehr gläubigen – miteinander verband.

Nun aber ist das Ende des christlichen Antisemitismus vorauszusehen, und die jüdische Volkspersönlichkeit erscheint bedroht. So kommt, es daß zwar die amerikanischen Juden wie alle Juden einen massiven Antisemitismus verabscheuen, irgendwie aber eine leichte antisemitische Strömung als etwas Gutes empfinden, weil sie dadurch zusammengehalten werden. Das neue Klima in dem Verhältnis zwischen Christen und Juden läßt die Frage aufkommen: «An was glauben die Juden in ihrer großen Mehrheit wirklich stark genug, damit der Wunsch und Wille in ihnen entsteht, ihre Gemeinschaft und ihre Tradition fortzusetzen?»

Rabbi Hertzberg faßt seine Anschauung darüber mit folgendem wunderbarem Gedankengang zusammen: Gottes Wege sind seltsam. Die Not der Juden hatte einen tiefen Einfluß auf das nun einsetzende Umdenken der katholischen Christen. Dieses Umdenken aber reißt innerhalb der jüdischen Gemeinschaft vielerlei neue Fragen auf oder läßt alte Fragen, die zeitweise beiseite geschoben waren, neu lebendig werden. «Ich bin Mystiker genug, um zu glauben, daß jeder von uns Werkzeug in Gottes Hand ist für die Erneuerung des anderen.»[16]

Ein Keim der Hoffnung

Eine der nicht zu unterschätzenden Früchte der Erklärung ist der lebhafte Briefwechsel, der in der Pariser Zeitung Le Monde erschien. So als wären die Fernziele der Erklärung bereits erreicht, schreibt Michel Elyor-Friedmann aus Beersheba in Israel erfreut: «Ein großer Schritt vorwärts ist getan... Die Gebete der Katholiken sind von allen Ausdrücken gereinigt, welche die Juden beleidigen.» Dann fährt er fort: «Ist es nicht an der Zeit, daß die Juden, angeregt von dem katholischen Beispiel, ihrerseits prüfen und in aller Sorgfalt und Objektivität nachschauen, wie es um ihre eigenen Gebetstexte bestellt ist?» Und er zitiert unter einer Reihe anderer Stellen den Vers aus der Passah-

Haggade, wo «Gott gebeten wird, über alle Völker, die ihn nicht kennen, seinen Zorn auszugießen und sie auszurotten». Die Welt wäre bald entvölkert gewesen, hätte Gott solche Bitten erhört, erklärt der Schreiber des Briefes und stellt dann die Frage, weshalb es so notwendig sei, gleich einen Bannfluch gegen die Völker zu schleudern, die den Gott der Bibel nicht anerkennen, und aus welchem Grund der Dienst für ihn wohl ihre Verfluchung und Bestrafung erforderte. Sind sie wirklich so verdammenswert, daß man den Zorn des Himmels auf sie herabrufen müßte, weil sie eines Glaubens sind, der nicht der unsere ist? «Es wäre gut» – fügt er nachdenklich hinzu, «wenn ein Konzil zusammenträte – diesmal ein jüdisches –, um alle Saat des Hasses auszurotten... Denn das Gift des Hasses wird von einer Generation der anderen schon in frühester Kindheit weitergegeben... Ein Strahl allumfassender Liebe aber würde, begänne er in frühester Kindheit, als Katalysator unter den Völkern, unter allen Völkern, wirken.»[17]

In ihrer Antwort vom 13. Januar 1966 bringt Frau Eliane Amado Lévy-Valensi ihre Bedenken Elyor-Friedmanns Brief gegenüber zum Ausdruck. Sie befürchte, erklärte sie, seine Tendenz, eine symmetrisch gleiche Situation zu konstruieren, habe das bedeutend tiefere Anliegen der echten Gegenseitigkeit verfälscht. Sie formuliert diesen Gedanken dann in folgenden Punkten:» (a) Man kann unmöglich den Angstschrei des Verfolgten mit der dogmatischen Verurteilung der Opfer von seiten des Verfolgers vergleichen. Israel hatte immer den symbolischen Kampf Davids gegen Goliath zu bestehen...

(b) Zweifellos kann man bestimmte Texte ausmerzen; doch kann man auch Psalmverse, Sprüche der Propheten – das gemeinsame Erbe der jüdischen und christlichen Gemeinde –, die vom einen wie vom anderen gesungen und gebetet werden, streichen? Die Verse, auf die Herr Elyor-Friedmann anspielt, sind unter anderem die: ‚Gieße aus deinen Zorn über die Nationen, die dich nicht anerkennen' (Ps 78 [79], 6). ‚Gieße aus deinen Zorn über sie; lasse die Gewalt deines Grolles sie einholen' (Ps 68 [69], 25).

(c) Es genügt nicht, diese Rufe als solche zu kennen; man muß auch auf ihren Zusammenhang und ihre Begründung sehen. Diese ist gegeben in Psalm 78 [79], 7: ‚Denn sie verschlingen Jakob und machen wüst seine Wohnungen.' Was der Vernichtung überantwortet wird, ist die Glaubenslosigkeit, die Mordtat, die einzige Tat, die Gott leugnet durch ihren Angriff auf den Menschen. Im übrigen aber lassen sich diese Texte auch nicht so verstehen, als spräche das Judentum als solches durch sie, etwa wie durch ein Dogma; man kann sie nur verstehen, wenn man sie als existentielle Ausbrüche eines wirklichen Menschen nimmt.»

Nachdem sie eine eindrucksvolle, wenn auch bisweilen etwas willkürlich konstruierte Verwandtschaft, oder gar Identität Jesu und Israels durch die Geschichte hindurch aufgezeigt hat, stellt Frau Lévy-Valensi fest, daß diese Schreie scheinbaren Hasses in Wirklichkeit Schmerzensschreie und nicht zuletzt Bekenntnisse des Glaubens waren: «Wenn der Feind mich umzingelt, werde ich ihn in Stücke reißen, mit der Hilfe des Herrn.» Es sind Ausdrücke einer hartnäckigen Hoffnung in einem ungleichen Kampf gegen Übel und Tod, wie ihn jedermann kämpft, doch in einer besonderen und exemplarischen Weise Israel und Jesus, den Pastor Jean Lacocque ‚den zentralen Juden (the central Jew)' nennt.

Obwohl man diese Stellen nicht zu beseitigen braucht, fährt Frau Lévy-Valensi fort, sollte man sie doch gewiß von jedem Haß reinigen. Man muß sie als Momente eines schmerzlichen Kampfes, als Marksteine und Stadien einer historischen Erinnerung betrachten, deren Aufgabe es ist, in der wirklichen Begegnung mit den Gehaßten Liebe zu erzeugen. In diesem Geist berichtet sie von einem erschütternden Erlebnis: «Einer meiner Freunde, der von Auschwitz zurückgekehrt war, hörte einem alten, sterbenden Juden zu. In seinen Gebeten entdeckte der alte Mann ganz spontan die Worte Jesu, die er nicht gekannt hatte: ‚Vergib ihnen, Herr, sie wissen nicht, was sie tun.'[18]»

[1] New York Herald-Tribune (14. 10. 1962).

[2] Aus einem Vortrag, abgedruckt von The Catholic Messenger (2. 4. 1964).

[3] The Reconstructionist (10. 1. 1964) 8–9.

[4] Jerusalem Post Weekly (10. 12. 1965).

[5] The Cleveland Jewish News (22. 10. 1967).

[6] Jewish Chronicle (8. 10. 1965).

[7] Siehe z. B. Rabbi Dr. Naphtali Carlebach in Aufbau (5. 11. 1965).

[8] «The State of Our Union», 48. Generalversammlung des Verbandes Hebräischer Gemeinden Amerikas, San Francisco, Kalifornien (14. 11. 1965).

[9] Botschaft des Präsidenten, Verband Hebräischer Gemeinden Amerikas (16. 11. 1963).

[10] «The Case for Jesus' Rehabilitation»: The Jewish World (Dezember 1964) 24–27.

[11] The Reconstructionist (Oktober 1965) 3.

[12] Zitiert nach einer von privater Seite in Umlauf gesetzten Abschrift des Briefes, 3 und 6.

[13] Nach einem von privater Seite in Umlauf gesetzten Brief, 2–3, ein Brief, der nur die Gefühle des im Druck erschienenen Aufsatzes

des Verfassers: «Die Juden und das Kreuz», erneut zum Ausdruck bringt. Nach Abschluß dieses Berichtes erfahre ich, daß auf einem kürzlich veranstalteten Treffen jüdischer, protestantischer und katholischer Gelehrter in Boston der ausgezeichnete Herausgeber der Zeitschrift Judaism, Rabbi Steven S. Schwarzchild, bemerkt habe, die Berufung von Bischof Carli auf einen hohen vatikanischen Posten beweise erneut die Unehrlichkeit der Katholiken und der Konzilserklärung. Die Quelle dieses Gerüchtes ist zweifellos der Brief von Dr. Runes, der behauptet, daß «Paul VI, ... Bischof Luigi Carli, einen bekannten antisemitischen Essayisten, in die Leitung der Kurie berufen habe, in deren Hände die Bearbeitung der ‚Judenfrage' gelegt worden sei.» Ich bin weiter nicht über die Verdrehung der Tatsachen erstaunt, – sie ist nicht die einzige in diesem Brief. Doch war ich offenbar schlecht unterrichtet, als ich Dr. Runes als Privatmann bezeichnete. Die bereitwillige Anerkennung dieses Briefes durch einen Mann vom Formate Dr. Schwarzchilds zeigt, daß weitere jüdische Kreise hinter Dr. Runes stehen, denen daran gelegen ist, das beginnende bessere Klima zwischen Juden und Christen wieder zu verschlechtern.

[14] Aus einem Vortrag: «Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für uns Juden.» Dieser Vortrag ist in einer Reihe abgedruckt, die den Titel trägt: Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns? (Basel 1966) 209–215.

[15] Aus einem Leitartikel «Dialog ist nicht genug»: Journal of Ecumenical Studies 4 (Winter 1967) 116. Der geringe Raum, der mir hier zur Verfügung steht, zwingt mich, mich auf so kurze Auszüge zu beschränken. Ich möchte hoffen, die Leser vom Concilium nehmen den ganzen Leitartikel zur Hand.

[16] The National Catholic Reporter (12.4. 1967).

[17] Le Monde (28.12. 1966).

[18] Le Monde (19.1. 1967).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHANNES OESTERREICHER

Geboren am 2. Februar 1904 in Österreich, 1927 zum Priester geweiht. Er studierte in Wien Medizin, in Wien und Graz Theologie, ist Lizentiat und Doktor honoris causa der Theologie, ist Direktor des Institutes für jüdisch-christliche Studien an der Seton Hall University (Newark). Er publizierte 1963: The Israel of God.

Petrus Huizing

Delikte und Strafen

Alle Autoren, die allgemeine Überlegungen zur Revision des kanonischen Rechts publiziert haben, fordern mit besonderem Nachdruck eine gründliche Umarbeitung des fünften Buches des kirchlichen Gesetzbuches, das über Delikte und Strafen handelt (*De delictis et poenis*). Vor allem wird eine radikale Vereinfachung dieses Kapitels gefordert. Nur wenige Veröffentlichungen behandeln speziell die Revision dieses fünften Buches.[1] Hier folgt eine kritische Übersicht über die in den Publikationen vorgelegten Probleme, soweit sie von grundlegender Bedeutung sind. Rein technische Fragen, z. B. die der Terminologie und der Systematik lassen wir außer Betracht.

Vorab sei gesagt, daß die Revision dieses fünften Buches eine der schwierigsten Aufgaben bei der Erneuerung der Kirchenordnung ist. Aufrechterhaltung oder besser Wiederherstellung der kirchlichen Disziplin ist doch offensichtlich das unvermeidliche Gegenstück der vielen positiven Erwartungen, die das Zweite Vatikanische Konzil bezüglich des Bildes vom Kirchenvolk in dieser Welt geweckt hat. Das Zeugnis der Kirche in der Welt dieser Zeit besteht in erster Linie im Zeugnis des wahrhaft christlichen Lebens der Gläubigen. Einer Verkündigung des Wortes, die sich nicht darauf stützen kann und darin keine Garantie für ihre Echtheit und Wahrhaftigkeit findet, fehlt Überzeugungskraft. Die Kirchengemeinschaften können die Heilsgeheimnisse nicht feiern und kirchliche Ämter nicht von Menschen bekleiden lassen, die ihre Heilsverkündigung nicht öffentlich annehmen oder deren tatsächliches Verhalten öffentlich und erkennbar eine Verneinung der Verkündigung ist. Die Kirchen können nicht sie selbst sein und bleiben, wenn sie sich nicht in einer wesentlichen Einheit des Glaubensbekenntnisses erhalten, in einer wesentlichen Einheit der Kirchen und der Gläubigen, in einer wesentlichen Einheit evangeliumgetreuen Lebens. Es geht selbstverständlich nicht darum, gegen alle menschlichen Schwächen und Sündhaftigkeiten disziplinär aufzutreten. Es geht aber wohl darum, die wesentliche Einheit der Kirchengemeinschaften in Bekenntnis, in Verbundenheit und christlichem Leben nicht in Gefahr bringen und nicht antasten zu lassen.

Nun ist man sich zwar darin einig, daß das kanonische Strafrecht, wie es im kirchlichen Gesetzbuch steht, größtenteils vollkommen veraltet, ja sogar toter Buchstabe ist. Seine Anwendung bedeutet in den meisten Fällen eine Komplizierung der Beichtpraxis, obwohl es keineswegs die Aufgabe des Beichtvaters ist, für die Aufrechterhaltung der kirchlichen Zucht zu sorgen. Man kann, ohne zu übertreiben, sagen, daß es heute eine eindeutige öffentliche Disziplin nicht mehr gibt. Nur ein Beispiel: Was kann ein Episkopat, der in seiner Kirchenprovinz als größte sich aufdrängende christliche Verpflichtung die soziale Gerechtigkeit verkündet, praktisch disziplinär gegen Katholiken unternehmen, die diese Verpflichtung tätlich öffentlich und erkennbar negieren? Und wie kann diese Verkündigung ernst genommen werden, wenn gerade solche Katholiken an den Gemeinschaftsfeiern der Kirche vollwertig teilnehmen und dabei eventuell sogar Ehrenplätze einnehmen?

Es ist klar, daß man bei diesem Stand der Dinge ein System des kanonischen Strafrechts nicht am Schreibtisch entwerfen kann, durch das die disziplinäre Ordnung in allen Kirchen von selbst wiederhergestellt oder eingeführt werden könnte. Man kann einige grundlegende Prinzipien für die Disziplin in den Kirchen aufstellen und versuchen, mehrere Richtlinien zu geben – statt strikter Vorschriften –, die den Kirchen bei ihren Versuchen helfen können, eine geziemende Disziplin aufrechtzuerhalten. Auch auf diesem Gebiet wird eine recht lange Periode der Experimente nötig sein, bevor man zu einem gesicherten Ganzen von Normen gelangt, die im kirchlichen Leben echt funktionieren.

Strafrecht oder Disziplinordnung?

Um die Notwendigkeit des kirchlichen Strafrechts darzutun, hat man nachweisen wollen, daß für die Kirche «zwingende Gewalt» (*potestas coactiva*) ebenso notwendig sei wie Recht selbst. Die Kirche, so meint man, sei eine «vollkommene Gesellschaft» (*societas perfecta*), in der es eine äußere juridische Ordnung des Gemeinschaftslebens notwendig geben müsse. Nun ist Erzwingbarkeit ein Wesenselement des Rechts oder wenigstens eine seiner notwendigen Eigenschaften. Doch gibt man zu, daß z. Z. von kanonischen Strafen vorsichtig Gebrauch gemacht werden muß, zwar nicht aus internen Gründen, sondern weil die Welt von heute so stark vom Indifferentismus angetastet ist.

Diese Sehweise wendet auf die Kirchenordnung einen Rechtsbegriff an, der für die Rechtsordnung der Staaten, nicht aber für die Kirchenordnung gilt. Sicherlich hatten in früheren Zeiten Exkommunikationen und andere kirchliche Strafmaßnahmen einen stark zwingenden Charakter: zunächst weil in der religiös einheitlichen Gesellschaft solche Maßnahmen den Zwang der öffentlichen Meinung aufriefen, und weil die Übertreter bei Widerstand gegen die kirchlichen Maßnahmen letzten Endes mit dem weltlichen Arm zu tun bekamen. Trotzdem lag auch in den älteren Zeiten, sicherlich in der allgemein üblichen Lehre, der Akzent mehr auf dem wesentlich kirchlich-religiösen Sinn der Strafmaßregeln. Sie sollten die Übertreter zu Einkehr und Buße führen, und die Kirchengemeinschaft vor der Gefahr der Verletzung ihres Glaubens und ihrer Gemeinschaftsordnung schützen.

Der Grundsatz der Religionsfreiheit, den das Konzil bejaht hat, zwingt dazu, auch innerhalb der Kirchengemeinschaft auf jeden gesellschaftlichen Zwang – in welcher Form auch immer – zu verzichten. Eine Gliedschaft in dieser Gemeinschaft, Teilnahme an ihren liturgischen Feiern und Teilhabe an ihrer apostolischen Sendung, Übernahme und Ausübung kirchlicher Ämter und Dienste kann die Kirche allein und ausschließlich auf Basis der Freiwilligkeit wünschen. Maßnahmen, durch die jemand von der Kirche selbst aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen wird oder durch die ihm das Recht auf Teilnahme an ihrem Gottesdienst oder zur Ausübung eines kirchlichen Amtes entzogen wird, können jetzt direkt nur den Sinn haben, die Kirche selbst als Gemeinschaft in Kultus und Verkündigung, zunächst de facto und dann auch durch das Wort, als wahrhaftes und glaubwürdiges Zeichen in dieser Welt zu erhalten. Selbstverständlich hofft die Kirche, daß ihr Urteil eventuell schuldige Übertreter ihrer Kirchenordnung zur Einkehr bringt, aber auch das freiwillig, nicht als Folge zwingender kirchlich disziplinärer Maßnahmen. So sollten soziale und finanzielle Benachteiligungen, die z. B. mit der Entlassung aus einem kirchlichen Amt verbunden sein können, nicht mehr als Zwangsmittel zur Unterwerfung und Einkehr angewandt werden. Man wird dieser Art Folgen (im Maße des vernünftig Möglichen) vielmehr zuvorzukommen suchen.

Es ist also konsequenter, den Begriff «Strafrecht» in der Kirche überhaupt fallen zu lassen und von einer disziplinären Kirchenordnung zu sprechen. Diese Kirchenordnung zielt nicht so sehr auf eine Beurteilung oder Verurteilung moralischer Fehlhaltungen einzelner, sondern auf ein Urteil darüber, welche Verhaltensweisen mit der Eigenart und mit der eigengearteten Sendung der kirchlichen Gemeinschaft unvereinbar sind.

Der Begriff «Delikt»

Laut Canon 2195 wird im kirchlichen Recht unter Delikt eine äußerlich in Erscheinung tretende und sittlich anrechenbare Übertretung eines Gesetzes oder eines Befehles verstanden, die mit einer kanonischen Strafe, zumindest mit einer Strafandrohung verbunden sind, wenn die Strafe auch noch nicht näher bestimmt ist. Aus diesem Canon könnte man ableiten, in der Kirchenordnung gelte der Grundsatz *nulla poena sine lege*, wenigstens in dem Sinn, daß niemandem eine Strafe auferlegt werden kann, wenn nicht zuvor in Gesetz oder Befehl fest-

gelegt worden ist, daß ein bestimmtes Verhalten strafbar sein wird. Canon 2222, § 1 scheint dafür aber eine Ausnahme festzulegen. Dieser Canon bestimmt, daß – selbst wenn das Gesetz von keiner Strafe spricht – die rechtmäßige Obrigkeit eine Übertretung trotzdem bestrafen kann, auch ohne vorhergehenden Befehl mit Strafandrohung, wenn das wegen öffentlichen Ärgernisses oder wegen des besonderen Ernstes der Übertretung für nötig gehalten werden sollte; sonst kann der Schuldige nur bestraft werden, wenn er mit Strafandrohung für den Fall einer Übertretung vorher verwarnt worden ist. Deshalb wird vorgeschlagen, entweder den kanonischen Begriff «Delikt» auszuweiten oder aber jede Möglichkeit der Bestrafung ohne vorhergehende Strafbestimmung ganz auszuschließen. Es wurde sogar vorgeschlagen, die Strafbestimmung im Gesetz zu verankern; ein Befehl könnte dann keine Strafdrohung mehr enthalten. Man verweist dabei auf die Gesetzgebung in vielen Ländern und auf die Erklärung der Menschenrechte, in die dieser Grundsatz aufgenommen ist.

Nun paßt der Grundsatz, daß der Richter eine Strafe nur dann verhängen kann, wenn sie in einem zuvor erlassenen Strafgesetz festgelegt ist, ganz in ein System, das die gesetzgebende und die rechtsprechende Funktion getrennt hat. Hier obliegt es dem Gesetzgeber festzustellen, welche Strafen für welche Gesetzesübertretungen auferlegt werden können; der Richter hat diese Gesetze nur anzuwenden. In der Kirchenordnung gibt es dagegen keine grundsätzliche Trennung der gesetzgebenden von der rechtsprechenden Obrigkeit, vor allem nicht auf dem Gebiet des Strafrechts. Reine Strafprozesse kommen vor kirchlichen Gerichten nicht vor. Disziplinäre Maßregeln werden in der Wirklichkeit von kirchlichen Verwaltungsinstanzen getroffen. Es ist eine theoretische und eine praktische Frage, ob das geändert werden kann und ob eine solche Änderung wünschenswert wäre.

Es ist auch eine Frage, ob es gerade in der Kirchengemeinschaft wünschenswert wäre, eine vollständige Aufzählung aller möglichen Gesetzesübertretungen mit den damit verbundenen Strafen in ein für die Gesamtkirche oder ein für die ganze lateinische bzw. die ganze östliche Kirche geltendes Gesetzbuch aufzunehmen. In der bürgerlichen Gesellschaft muß diese Rechtssicherheit bestehen, damit die Bürger genau wissen, durch welche Verhaltensweisen sie mit dem Strafrichter in Berührung kommen können. Ist eine solche Rechtssicherheit auch in einer Kirchengemeinschaft sinnvoll? Hat ein Katholik Recht darauf, trotz ernsten Mißverhaltens als vollwertiges Kirchenglied anerkannt zu werden, nur weil das Mißverhalten in keinem Gesetz vorgesehen ist? Es hat sicherlich einen guten Sinn zu bestimmen, daß gegen ein Kirchenglied disziplinäre Maßnahmen nur getroffen werden können, wenn er zuvor gewarnt wurde. Und ebenso hat es einen Sinn, für die Verhängung solcher Maßnahmen eine Prozeßordnung festzulegen, die die Kirchenglieder mit moralischer Sicherheit vor Unrecht und Willkür schützt. Rechtssicherheit im Sinne von Straflosigkeit außerhalb der im Gesetz genau umschriebenen Fälle scheint die Kirche ihren Gliedern aber schwerlich zusichern zu können. Sie kann wohl eine geziemende Garantie für eine Sicherheit vor Unrecht und Willkür geben. Dann kann aber die gesetzliche Definition des Begriffs «Delikt» getrost hinterwegs bleiben.

Disziplinäre Ordnung und Bußordnung

In den Kommentaren zu demselben Canon 2195, § 1 und zu seiner Definition des kirchlichen Deliktes stellt man einerseits fest, daß die Kirche im Strafrecht das Delikt lediglich in seinen gesellschaftlichen Aspekten betrachtet: nicht formell als Sünde, über die man vor Gott Rechenschaft abzulegen hat und über die die Kirche in der sakramentalen Beicht urteilt, mit sogenannter «stellvertretender Gewalt» (*potestas vicaria*), und die durch freiwillig angenommene Buße getilgt wird; und auch nicht als Verletzung von Rechten anderer, über die nicht in einem Strafprozeß, sondern in einem Zivilprozeß entschieden werden müßte – sondern als Verletzung der öffentlichen Ordnung. Anderseits sagt man bei Auslegung des Canontextes, daß das Delikt eine äußerlich in Erscheinung tretende Gesetzesverletzung (*violatio externa*) sei, diese äußerlich in Erscheinung tretende Verletzung brauche keine «öffentliche» Verletzung zu sein. So wird z. B. ein auf die eine oder andere Weise äußerlich in Erscheinung getretener, aber nicht öffentlich sichtbar gewordener Glaubensabfall mit von selbst, «von Rechts wegen» eintretender Exkommunikation bestraft. Einige Kanonisten versuchen zwar aufzuzeigen, wie solch ein geheimer Glaubensabfall trotzdem die öffentliche Ordnung verletze; aber das gelingt ihnen natürlich nicht.

Man hat hier einerseits den richtigen Ausgangspunkt, daß ein Strafrecht oder eine kirchliche disziplinäre Ordnung durchaus eine öffentliche, eine Gemeinschaftsangelegenheit ist; anderseits stößt

man auf disziplinäre Maßnahmen gegenüber nicht-öffentlichem Verhalten, die mit dem Ausgangspunkt nicht zu vereinbaren sind. Hier liegt ein Hinweis darauf, daß die Entwicklung eines Grundsatzes noch nicht vollendet ist. Tatsächlich verwirklicht sich der Grundsatz – daß die Bemühungen der Kirche um das Gemeinschaftsleben und die um die individuellen Kirchenglieder, besonders um ihre Gewissensangelegenheiten, voneinander getrennt bleiben müssen – in der Kirchenordnung erst nach und nach. So ist z. B. das Beichtgeheimnis erst allmählich so strikt geworden, wie es heute ist. Kirchliche Leitungsfunktionen werden immer mehr prinzipiell von Funktionen getrennt, die persönliche geistliche Führung mit sich bringen.

Man hat sich lebhaft dafür eingesetzt, diese Trennung auch im kirchlichen Strafrecht konsequent durchzuführen. Scheuermann sagt u. a. mit Recht, daß Wiederherstellung des Strafrechts als eines öffentlichen Ordnungsfaktors die fundamentalste Forderung für die Revision dieses Strafrechts ist. Aber dann wird man u. E. damit beginnen müssen, den Begriff «geheimes Delikt» aus dem kirchlichen Gesetzbuch zu streichen.

Der Begriff «Strafe»

Eine konsequente Trennung von disziplinärer Ordnung und Bußordnung müßte auch einen anderen Begriff der kanonischen Strafe mit sich bringen. Canon 2215 definiert die kirchliche Strafe als die Entziehung eines Gutes, zur Besserung des Delinquenten und zur Sühnung des Delikts, die von der gesetzlichen Obrigkeit auferlegt wird. In der Rechtsordnung der Staaten sind alle Strafen Maßnahmen, die die Gemeinschaft mittels dazu befugter Instanzen gegen den Gesetzesübertreter einzusetzen droht. In keinem einzigen System gibt es Strafen, die der Übertreter gegen sich selbst ausführen muß. Im kanonischen Recht ist das anders. Hier sind Exkommunikationen, Suspensionen und Interdikte nicht nur Maßnahmen der Gemeinschaft oder der kirchlichen Obrigkeit gegen den Übertreter, sondern außerdem Verpflichtungen, die dem Übertreter auferlegt werden, diese Maßnahmen gegen sich selbst durchzuführen. Die kanonischen Strafen verpflichten nicht nur die Kirchen, jemanden nicht zum Empfang der Sakramente, zu ihrer Spendung, zur Eucharistiefeier, zur Ausübung eines Amtes zuzulassen, sondern sie legen außerdem dem Übertreter, sogar im Gewissen, die kanonische Verpflichtung auf, sich all dessen zu enthalten. Man sollte ernsthaft überlegen, ob nicht aus den kirchlichen disziplinären Maßnahmen Sanktionen werden müßten, die nur die Kirche oder die Kirchen selbst durchführen, die sie aber darüber hinaus nicht mehr dem Übertreter als positive Verpflichtungen auferlegen. Was dieser in seinem privaten Leben und vor seinem Gewissen tun kann und zu tun wagt, oder nicht tun zu dürfen meint, darüber hat er vor Gott und vor der Kirche ausschließlich im Bußsakrament Rechenschaft abzulegen, und dort wird denn auch darüber ein Urteil gefällt. Es ist nicht mehr notwendig noch wünschenswert, jemandem neben seiner doch schon bestehenden Gewissenspflicht, sich vom Empfang der Eucharistie oder bestimmter priesterlicher Dienste zu enthalten, außerdem noch positiv rechtliche Verpflichtungen aufzuerlegen – abgesehen natürlich von der Gewissenspflicht, sich gerechtfertigten Maßregeln der rechtmäßigen Oberen sowie den gerechtfertigten Strafen der bürgerlichen Obrigkeit zu unterwerfen.

Man vermeidet damit gleichzeitig einen Widerspruch, dem man in diesem Punkt in der geltenden Disziplin und in der Kanonistik begegnet. Wenn die Kirche entscheidet, daß jemandem wegen öffentlichen schlechten Verhaltens die Kommunion oder die Erlaubnis zur Meßfeier versagt werden muß, urteilt sie nicht über den Gewissenszustand der Menschen und hat auch nicht die Absicht, das zu tun. «Über das Innere urteilt die Kirche nicht» (*De internis Ecclesia non iudicat*) lautet eine jahrhundertealte Sentenz. Dann ist es auch nicht konsequent, jemandem als direkte Gewissenspflicht aufzuerlegen, gegen sich selbst disziplinäre Maßregeln einzusetzen, statt der indirekten Gewissenspflicht, sich einem gerechtfertigten Urteil zu unterwerfen und sich gegen rechtmäßige Obrigkeitsmaßregeln nicht zu wehren. Ob jemand persönlich und im Gewissen würdig ist, die Eucharistie zu empfangen oder die Messe zu feiern, beurteilt er selbst; in der Beicht urteilt darüber der Beichtvater. Ob jemandem die Eucharistie gegeben werden kann oder ob man einen Priester zur Zelebration zulassen kann, entscheidet die Kirche. Selbstverständlich wird das Urteil der Kirche bei der Beurteilung der Gewissensfrage berücksichtigt werden müssen; aber das öffentliche kirchliche Urteil wird nicht unmittelbar auch ein Urteil über die Gewissensfrage sein.

Übereinstimmend mit dieser Sehweise werden disziplinäre Maßnahmen der Kirche – wie Strafen in der staatlichen Rechtsordnung – unmittelbar zwar das Verhalten der Gemeinschaft gegenüber

dem Übertreter festlegen, aber nur mittelbar das Verhalten des Übertreters selbst. Dann ist kanonische Ordnung Regelung des öffentlichen oder gemeinschaftlichen Lebens, nicht des persönlichen, privaten Lebens. Damit wäre die Entwicklung einer Scheidung von Rechtsordnung und Gewissensordnung (*forum externum* und *forum internum*) konsequent weitergeführt.

Vergeltungsstrafen und Besserungsstrafen

Canon 2216 unterscheidet die Besserungsstrafen (*poenae medicinales*) oder Zensuren, die mehr auf die Besserung des Übertreters gerichtet sind, von den Vergeltungsstrafen (*poenae vindicativae*), die mehr auf Bestrafung für die Übertretung hinzielen. Man hat dargelegt, daß die beiden Strafarten sich in Wirklichkeit in der Zielsetzung nicht unterscheiden. Der einzige Unterschied sei, daß die Besserungsstrafen durch Absolution aufhören, sobald der Übertreter zur Einkehr gekommen, Vergeltungsstrafen dagegen entweder erst nach Ablauf der Frist, für die sie auferlegt worden sind, oder aber durch Dispens.

Bis ins 15. Jahrhundert hinein kannte weder die kirchliche Gesetzgebung noch die Kanonistik einen Unterschied zwischen diesen beiden Strafen. Die klassischen Autoren leiteten aus mehreren alten Texten einen mehr oder weniger adäquaten Zensurbegriff ab. Erst im kirchlichen Gesetzbuch des Jahres 1917 hat man versucht, zu einer klaren Unterscheidung zu kommen. Wenn man in die Kirchenordnung nicht mehr ein Strafrecht aufgenommen zu sehen wünscht, das auf die Person des Übertreters gerichtet ist, sondern mehr eine Disziplin, die auf den Schutz der Gemeinschaft hinzielt, so wäre darin auch kein Platz mehr für eine Unterscheidung von Strafen, die mehr auf Besserung, und Strafen, die mehr auf Vergeltung ausgerichtet sind. Alle disziplinären Maßregeln zielen dann zunächst und unmittelbar auf die Aufrechterhaltung der Eigenart sowie der Einheit der Kirchen, und nur indirekt sind sie Mittel zur Besserung oder Bestrafung. Selbstverständlich müßten diese Maßregeln aufgehoben werden, sobald sie für das erstere Ziel nicht mehr nötig sind.

Die von Rechts wegen eintretenden Strafen

Nach Canon 2217, § 1, Nr. 2 ist eine von Rechts wegen eintretende Strafe (*poena latae sententiae*) eine festgesetzte Strafe, die mit einem Gesetz oder Befehl so verbunden ist, daß sie mit der Übertretung des Gesetzes oder des Befehls von selbst eintritt. Sie steht der durch Urteil aufzuerlegenden Strafe gegenüber (*poena ferendae sententiae*); hier tritt die Strafe erst ein, wenn sie durch ein richterliches Urteil oder durch einen Spruch des Oberen verhängt wird. Weitaus die meisten Strafen des kirchlichen Gesetzbuches werden von Rechts wegen auferlegt. Man zählt mindestens 49 Exkommunikationen, die mit dem Delikt eintreten, gegenüber 5, die erst der Verurteilung folgen; ferner 9 Suspensionen und 3 Interdikte, die «von Rechts wegen» eintreten. Verschiedene Argumente werden angeführt, um derartige Strafen zu rechtfertigen. Pius VI. verurteilte in der Bulle «Auctorem fidei» vom 28. August 1794 die These: «... Es ist kraft Naturrecht und kraft göttlichen Rechts notwendig, daß einer Exkommunikation und einer Suspension eine persönliche Untersuchung vorausgeht; und deshalb haben Bestimmungen, die eine durch die Übertretung selbst eintretende Strafe enthalten, nicht mehr Kraft als eine ernste Strafandrohung und sind ohne irgendwelche unmittelbare Wirkung.» Man weist auf die zusammenhängende Praxis vieler Jahrhunderte hin, in denen diese Strafart von der Kirche angewandt worden ist. Sie seien ein probates Mittel, bestimmte Delikte sofort zu bestrafen, vor allem diejenigen, deren Schwere und das durch sie gegebene Ärgernis eine unmittelbare Bestrafung erfordern. Noch größer sei ihr Nutzen bei der Bestrafung geheimer Delikte, für die der Strafrichter keine Strafe auferlegen kann (Canon 1933, § 1) und die meistens auch von der Obrigkeit nicht bestraft werden können. Man denkt hier z. B. an das Delikt eines Beichtvaters, der seinen Mitschuldigen in Sünden gegen das sechste Gebot absolviert. In der Kirche solle das Delikt nicht in erster Linie als Verletzung der Rechte anderer betrachtet werden; außerdem sollten nicht nur öffentliche Übertretungen bestraft werden. In einer geistlichen Gemeinschaft seien durch Gesetz «von Rechts wegen» auferlegte Strafen sinnvoll, weil in ihr von den Gliedern neben der Einhaltung und über die Einhaltung der Gesetze hinaus innere Glaubensüberzeugung erwartet wird. Solche Strafen seien sogar notwendig, weil sonst in allen Einzelfällen von Apostasie, Bigamie, außerkirchlicher Kindererziehung usw. das Urteil eines Oberen oder eines Richters notwendig wäre.

Die Autoren erheben aber auch Einwände gegen diese durch Gesetz eintretenden Strafen. Solche Strafgesetze berücksichtigen nicht die verschiede-

nen Grade der Verantwortlichkeit. Der Gesetzgeber kennt den Übertreter nicht; der Richter kennt ihn, kann persönlich Kontakt mit ihm aufnehmen und die Strafe ihm anpassen. Der Übertreter muß selbst vor seinem Gewissen ausmachen, ob er der Strafe verfallen ist oder nicht; und dieses Urteil ist oft schwierig, auch für den Beichtvater. Daß geheime Übertretungen straflos bleiben, ist unwichtig. Strafen sind nicht in erster Linie um der Individuen willen da, sondern um der öffentlichen Ordnung der Gemeinschaft willen. Sie müssen den gesellschaftlichen Folgen der Übertretungen entsprechen. Sie werden nicht auferlegt, um das Gewissen des Übertreters zu belasten, sondern zum Schutz der Gemeinschaft. Gerade die von Rechts wegen auferlegten und von selbst eintretenden Strafen sind Ursache dafür, daß das Strafrecht der öffentlichen Rechtsordnung in die private Bußordnung und in die Gewissensordnung verlegt worden ist. Hat jemand eine solche Strafe insgeheim auf sich gezogen, braucht er sie nicht aufrechtzuerhalten, wenn er dadurch seinen guten Namen in Gefahr bringt (Canon 2261 und 2284). Nicht nur von der im geheimen eingetretenen Strafe, sondern sogar von der öffentlichen Zensur kann der Beichtvater jederzeit absolvieren (Canon 2251). So ist die Strafe eine Privatangelegenheit geworden: Sie ist keine Sache der Gemeinschaft mehr, sondern eine persönliche Angelegenheit – ein Anhängsel an die Sünde. Strafsachen werden durch Beichtväter behandelt. Wegen dieser Einwände verlangt man allgemein nach einer einschneidenden Reduzierung der Strafen, die «von Rechts wegen» durch Gesetz eintreten. Für ihre vollkommene Abschaffung wurde in Publikationen noch nicht eingetreten, wohl aber wird sie von einigen Kanonisten verfochten.

Der Begriff der von selbst eintretenden Strafe, der Strafe «von Rechts wegen», wurde erst im Mittelalter von der scholastischen Kanonistik entwickelt. Ältere Texte, in denen man diese Strafart zu finden meint, kennen den Terminus noch nicht. Wenn das Konzil von Antiochien im Jahre 341 erklärt, daß diejenigen, die ein Dekret des Konzils von Nicaea außer Kraft zu setzen wagen, exkommuniziert und aus der Kirche gebannt sind, falls sie Laien sind, und außerhalb der Kirche stehen, falls sie Geistliche sind; oder wenn das Konzil von Orléans im Jahre 538 bestimmt, daß ein Geistlicher, der bestimmt Freveltaten begeht, sich für bestimmte Zeit der Kommunion enthalten soll, sein Amt nicht ausüben oder keine Messe feiern darf, so muß man dabei bedenken, daß in jenen Zeiten noch eine öffentliche Buße bestand, in der es noch keine klare Unterscheidung zwischen einer öffentlichen disziplinären Kirchenordnung und einer nichtöffentlichen sakramentalen Buß- und Beichtordnung gab. Derartige Bestimmungen aus jenen Zeiten können also gleichzeitig bedeuten: disziplinäre Maßnahmen der Kirche, wenn die Übertretung öffentlich war, und von selbst eintretende Gewissensverpflichtungen des Übertreters, wenn die Übertretung geheim war.

Nun geht es um die Frage, ob ein geheimes Eintreten der Strafe, die nach Verletzung der Kirchenordnung den von selbst eintretenden Gewissenspflichten positiv rechtliche Verpflichtungen hinzufügt, heute noch Sinn hat. Der Gläubige, Laie oder Priester, der sich schwerer Schuld bewußt ist, weiß, daß er diese vor der Kirche bekennen muß; er weiß, daß er ohne Einkehr und ohne Bereitschaft zum Bekenntnis kein Sakrament empfangen darf; daß er, wie die Alten sagten, vor Gott exkommuniziert ist; daß er sich außerhalb der lebendigen Gemeinschaft der Christusgläubigen stellt. Er weiß, daß die Kirche darüber so urteilt und daß er unter diesem Urteil steht. Warum dann sein Gewissen noch mit kanonischen Sanktionen belasten? Und also auch die Beichtväter belasten mit Absolutionen von disziplinären Maßnahmen?

Einige Autoren wünschen die Beibehaltung solcher automatisch, von Rechts wegen eintretender Strafen, wenigstens für bestimmte Amtsübertretungen des Priesters, die natürlich nicht öffentlich sind, wie z. B. die Erteilung der sakramentalen Absolution an Mitschuldige bei schweren Sünden gegen das sechste Gebot oder eine direkte Verletzung des Beichtgeheimnisses. Solche Übertretungen können viel Ärgernis geben und dem religiösen Leben anderer großen Schaden zufügen. Das ist natürlich richtig. Aber hat es irgendwelchen praktischen Sinn, darauf mit Exkommunikationen zu reagieren, die ebenso geheim sind wie die Übertretungen selbst? Man könnte daran denken, nicht jedem Beichtvater Vollmacht zu geben, von derartigen groben Verletzungen des Priesteramts zu absolvieren, oder die Vollmacht nur solchen zu geben, die für besonders fähig gehalten werden, solchen Mitbrüdern tatkräftig zu helfen. Es wäre auch sinnvoll, Priestern keine Vollmacht zu geben, Mitschuldige an ernsten Vergehen – warum eigentlich nur gegen das sechste Gebot? – zu absolvieren und dafür zu sorgen, daß das auch die Gläubigen wissen. Aber solange diese Verletzungen des Priesteramts

nicht öffentlich sind, ist schwer einzusehen, warum man die Situation durch geheime disziplinäre Maßregeln komplizieren soll.

Das Absolutionsverbot

Eine Wirkung der Exkommunikation ist das Verbot, dem Exkommunizierten die sakramentale Absolution zu geben; ebenso darf er selbst sie nicht empfangen. Auch hier treffen wir u. E. auf einen Rest dieser Vermischung von öffentlicher disziplinärer Ordnung und privater Bußordnung. Castillo Lara hat vorgeschlagen, diese Verbote als kirchliche Strafe nicht mehr aufrechtzuerhalten. Wenn alle disziplinären Maßnahmen von der öffentlichen kirchlichen Obrigkeit getroffen und von ihr auch wieder aufgehoben werden, nicht mehr aber von Beichtvätern, dann wäre ein solches Verbot nicht mehr länger tragbar. Es würde ja den Betroffenen daran hindern, das Bußsakrament zu empfangen, bevor das Verbot von den Oberen aufgehoben wäre, obwohl er doch das Recht hat, die sakramentale Absolution zu empfangen, sobald er dazu disponiert ist.

Dem kann noch eine andere Überlegung hinzugefügt werden. Das kirchliche Urteil darüber, daß gegen ein Kirchenglied disziplinäre Maßregeln nötig sind, kann und will nicht mehr den Anspruch erheben, ein Urteil über sein Gewissen zu sein. Es müßte ihm deshalb auch freistehen, seine Gewissensangelegenheiten persönlich zu regeln, auch in der Beicht, unabhängig von seiner öffentlichen kanonischen Situation in der Kirchengemeinschaft.

Die Exkommunikation

Das kirchliche Gesetzbuch definiert in Canon 2257, § 1 die Exkommunikation als eine Zensur oder Besserungsstrafe, durch die jemand aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen wird. In den darauf folgenden Canones werden die Wirkungen dieser Strafe aufgezählt: Verlust des Rechtes, kirchlichen Diensten beizuwohnen, die Verkündigung ausgenommen; das Verbot, an kirchlichen Diensten aktiv teilzunehmen; das Verbot, die Sakramente zu empfangen; das Verbot, Sakramentalien zu empfangen; der Ausschluß vom kirchlichen Begräbnis; der Verlust des Rechtes, an Ablässen teilzunehmen und in öffentliche Fürbitte der Kirche eingeschlossen zu werden; das Verbot an sogenannten gesetzlichen kirchlichen Handlungen teilzunehmen, als da sind: kirchliche Güterverwaltung, Ausübung eines Amtes in der kirchlichen Rechtsprechung, Patenschaft bei Taufe und Firmung, Stimmabgabe bei kirchlichen Wahlen; das Verbot Weihen zu empfangen oder Weihen zu spenden; das Verbot Verwaltungs- und Leitungsakte zu setzen usw. Diese Folgen treten nicht bei jeder Exkommunikation ein; einige dieser Folgen werden erst durch einen kirchlichen Urteilsspruch erwirkt.

Wer eine solche Aufzählung zum erstenmal liest, wird sich erstaunt fragen, wie eine einzige Strafe gleichzeitig so viele und so verschiedene Wirkungen haben kann. Diese umfassende Exkommunikation ist denn auch keine Einrichtung, die genau so von Anfang an in der Kirche bestanden hat. In alter Zeit wurde die Exkommunikation, nachdem sie einmal feste Formen angenommen hatte, nach Arten unterschieden, von denen eine jede bestimmte und begrenzte Wirkungen hatte. Vermutlich hängt die totale Exkommunikation mit den alten allumfassenden Strafen zusammen wie dem bürgerlichen Tod, der Vogelfreierklärung, der Verbannung. Sollen Exkommunikationen und andere Strafen, die mehrere Maßregeln gleichzeitig umfassen, in der Kirchenordnung aufrecht erhalten bleiben? Oder sollte man heute nicht eher geneigt sein, ein gerade entgegengesetztes Prinzip einzuführen? Ein Prinzip, das etwa wie folgt formuliert werden könnte: Wenn gegen ein Glied der Kirche gleichzeitig mehrere disziplinäre Maßregeln notwendig scheinen, soll die Notwendigkeit für jede Maßregel einzeln erwogen werden; und im Urteil sollen die Gründe für jede einzeln angegeben werden.

Es ist auch fraglich, ob all diese Wirkungen heute noch Sinn haben. Jeder kann eine katholische Kirche besuchen und dort den kirchlichen Diensten beiwohnen (die nun außerdem allemal «Verkündigung» sind), ohne daß man dazu ein besonderes «Recht» brauchte; warum sollte also gerade einem Katholiken dieses Recht versagt werden? Aktive Teilnahme an kirchlichen Diensten wird anders aufgefaßt werden müssen als früher, da ja doch alle Gläubigen an allen kirchlichen Diensten aktiv teilnehmen sollen. Es wurde schon vorgeschlagen, das Verbot, die sakramentale Sündenvergebung zu empfangen, als Strafe nicht mehr aufrechtzuerhalten. Dasselbe wäre zu überlegen für das Kommunionverbot in Todesgefahr und für das Sakrament der Krankensalbung. An anderer Stelle haben wir dargelegt, daß keine kirchliche Maßregel verbieten oder verhindern dürfte, eine Ehe gültig zu schließen; höchstens dürfte die liturgische Feier einer Eheschließung versagt werden können. Der Ver-

lust des Rechts auf Teilnahme an Ablässen und in öffentlichen Fürbitten eingeschlossen zu werden scheint uns ohnehin eine Sache von zweifelhaftem Sinn. Es hängt von der inneren Verfassung eines Menschen ab, ob ihm Fürbitten der Kirche helfen können oder nicht. Auch hier wird einer disziplinären Maßregel eine Folge hinzugefügt, die eher zum Gewissensgebiet und zum Gebiet der persönlichen Einstellung gehört.

Öffentliche Rechtspflege

Die neunte der siebzehn Empfehlungen, die im Oktober 1965 die «Canon Law Society of America» einstimmig annahm,[2] lautet: «Das Strafrecht möge durchgreifend gekürzt und vereinfacht werden, und seine Anwendung soll vorwiegend dem Ortsordinarius oder den regionalen und nationalen Bischofskonferenzen überlassen bleiben.»[3] Und die zehnte Empfehlung lautet: «Ein Angeklagter soll nur bestraft werden, wenn ihm die Art der Anklage, die Indentität seines Anklägers und die Beweise für die Wahrheit der Anklage bekannt sind und er genügend Gelegenheit hat, sich zu verteidigen.»[4] Diese Empfehlungen passen ganz zu der Sicht, daß die disziplinäre Kirchenordnung eine öffentliche Ordnung ist und daß kirchliche disziplinäre Maßregeln eine Antwort auf antikirchliche Verhaltensweisen sind: Willensäußerungen der Gemeinschaft, sich selbst und ihre Eigenart zu erhalten. Soll der Sinn dieser Maßregeln klar werden, dann müssen sie von und in der Kirchengemeinschaft getroffen werden, die bei dieser Angelegenheit direkt betroffen ist. Örtliche, nicht weitabgelegene zentrale Instanzen sind dafür zuständig. Zunächst kommt dafür der Diözesanbischof in Frage oder jemand, der ihn in diesen Angelegenheiten vertritt (ein Vikar für disziplinäre Angelegenheiten). Öffentliche Behandlung in dem Sinn, daß jeder unterrichtet ist, wird in vielen Fällen nicht erwünscht sein. Wohl aber soll die Behandung in dem Sinne öffentlich sein, daß diejenigen, die darüber urteilen, wirklich die Gemeinschaft vertreten, ihr Urteil also nicht nur formaljuristisch, sondern auch realgesellschaftlich das Urteil der Gemeinschaft darstellt. Klassische und alte Einrichtungen könnten hier als Vorbild dienen. Eine in Gegenwart und unter Mitwirkung der ganzen Kirchengemeinschaft geübte Rechtspflege wird z. B. schon in Sammlungen kirchlicher Canones der ersten Jahrhunderte bezeugt, z. B. in den «Constitutiones apostolorum». Ein Entzug des Rechts, an der eucharistischen Gemeinschaft teilzunehmen, der z. B. vom Seelsorgsrat eines Dekanats oder eines Bistums ausgesprochen wird, müßte viel mehr als Stellungnahme und Zeugnis der Kirchengemeinschaft empfunden und gewürdigt werden als der Spruch eines Bischofs oder eines bischöflichen Gerichts allein. Berufung der Betroffenen an eine höhere Instanz, z. B. an die Bischofskonferenz oder eventuell an einen nationalen oder regionalen Pastoralrat, oder an einen Priesterrat, wenn es sich um Priester handelt, wird immer garantiert sein müssen. Schon aus den ersten Jahrhunderten sind Berufungen gegen ein bischöfliches Urteil an die Provinzialsynode bekannt.

Die hier zur Diskussion gestellten Gedanken von Fachleuten aus Wissenschaft und Praxis sind zum größten Teil negativ. Sie legen mehr Dinge vor, die in einer disziplinären Kirchenordnung nicht stehen sollen, als solche, die darin stehen sollten. Positive, wirklich funktionierende disziplinäre Normen werden sich aber erst aus der Praxis und durch Experimente ergeben. Selbstverständlich sollen allgemeine Grundsätze der Praxis und den Experimenten die Richtung geben, und es wäre sicherlich gut, solche allgemeinen Grundsätze aufzustellen. Aber mit allgemeinen Grundsätzen allein hat man noch keine wirkliche Ordnung einer lebendigen Gemeinschaft.

[1] J. Baldanza, De recognoscendo iure canonico poenali quaestiones quaedam; De iure canonico poenali secundum hodiernam ecclesiologiam recognoscendo: Ephemerides iuris canonici 19 (1963) 93 bis 104; 20 (1964) 3–17; vgl. 21 (1965) 164f. – O. Cassola, De jure poenali Codicis canonico emendando; Natura e divisione del delitto: osservazioni de jure condendo: Apollinaris 32 (1959) 240–259; 34 (1961) 332–344. – R. Castillo Lara, Algunas reflexiones sobre la futura reforma del Libro V C.I.C.: Salesianum 23 (1961) 317–338. A. Scheuermann, Erwägungen zur kirchlichen Strafrechtsreform: Archiv für katholisches Kirchenrecht 131 (1962) 393–415. – A. Szentirmai, Quaestiones de jure poenali canonico hodiernis necessitatibus accommodando: Monitor Ecclesiasticus 87 (1962) 607–624.

[2] vgl. in diesem Heft S. 635–639.

[3] «That the penal laws be drastically curtailed and simplified and that their application, for the greater part, be placed in the hands of the local ordinary or regional and national conferences of bishops.»

[4] «That an accused person be not punished unless he is aware of the nature of the accusation, the identity of his accuser, and the evidence of the truth of the accusation, and he has adequate opportunity to defend himself.»

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Iwan Žužek

Ansichten über die künftige Struktur des ostkirchlichen kanonischen Rechts

Wie sollte man das künftige Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen gestalten, damit im Wesentlichen Einheit, im Nebensächlichen Verschiedenheit besteht? Wie soll man gewisse wichtige und wesentliche Prinzipien eingliedern, die sich aus der Promulgation des Dekretes über die katholischen Ostkirchen ergeben: die größere Autonomie der Ostkirche, die Rechte der Patriarchen, die Verpflichtung zur Aufrechterhaltung alter Überlieferungen und die Notwendigkeit, sich den heutigen Verhältnissen anzupassen? Wie sind so heikle Punkte vorzulegen und zu formulieren wie die Rolle der «unierten Kirchen», die Möglichkeit der Anerkennung der orthodoxen Hierarchie und die Notwendigkeit, daß verschiedene am gleichen Ort ansäßige Kirchen ihre disziplinarische Praxis aufeinander abstimmen? Diese und andere wichtige Fragen werden nun in der neueren Literatur über das ostkirchliche kanonische Recht ernstlich diskutiert. Der vorliegende Aufsatz versucht, die Hauptansichten zu prüfen, die für eine künftige Kodifizierung neue Perspektiven eröffnen, und hofft, dadurch der immer stärker werdenden ökumenischen Bewegung nach der Einheit aller Christen einen Dienst zu erweisen.[1]

A. Die Kommission für das ostkirchliche Gesetzbuch

Die päpstliche Kommission für die Revision des Kirchenrechts setzt sich aus sechzig Mitgliedern, die alle Kardinäle sind, zwei Sekretären und siebzig Beratern zusammen. Die Kommission für das ostkirchliche Gesetzbuch umfaßt gegenwärtig zwölf Mitglieder, einen Assistenten und vier Berater. Zu den Mitgliedern gehören sechs ostkirchliche Patriarchen (Sidarous, Tappouni, Maximos IV., Meouchi, Cheikho, Batanian), der Ukrainische Archiepiscopus Maior Slipyi und fünf Kurienkardinäle (Cicognani, Agagianian, Tisserant, Larraona, Heard). Der Vorsitzende der Kommission, Kardinal Agagianian, war bis zu seiner Abdankung am 27. August 1962 ebenfalls ein Patriarch der Ostkirche, und die Kardinäle Tisserant und Cicognani waren viele Jahre lang Sekretäre der Kongregation für die Ostkirche. Als diese Kommission im Jahre 1935 bestellt wurde, umfaßte sie fünf Mitglieder, einen Sekretär und zwölf Berater. 1962 waren es nur noch sieben Berater; drei davon (Dib, Herman, Goyeneche) sind seither gestorben. Die offizielle Aufgabe der Kommission war und ist es immer noch, ein Gesetzbuch für die Ostkirchen zusammenzustellen; heute aber muß die Kommission zudem die Revision der schon herausgegebenen Teile dieses Kodex besorgen. Das von der Kommission geleistete Werk war gründlich und umfassend; es führte zur Promulgation (1949–1957) von vier Motu proprios mit 1590 Canones: die Bestimmungen über die Ehe, über das Prozeßrecht, die Ordensleute, die zeitlichen Güter, die Riten und die Personen. 1958 waren weitere Satzungen über die allgemeinen Grundsätze und die Sakramente zur Veröffentlichung und Promulgation bereit, aber sie blieben unveröffentlicht, da das Herannahen des Konzils selbstverständlich dem Kompilationswerk Einhalt gebot.

Das Konzil brachte eine erstaunliche Zahl neuer pastoraler, ökumenischer und ekklesiologischer Einsichten, die fast jeden einzelnen Kanon sowohl des Codex iuris canonici wie des ostkirchlichen Gesetzbuches tangieren, und zwar nicht nur dessen promulgierte, sondern auch dessen geplante Teile.

Die Kommission für das ostkirchliche Gesetzbuch hat bis jetzt 58 höchst willkommene und wichtige Quellenbände über das ostkirchliche Recht veröffentlicht. Zudem hat sie verschiedene authentische Interpretationen des Gesetzbuches herausgegeben. Einige von ihnen erschienen in den «Acta Apostolicae Sedis» (von 1953), während andere nie

publiziert wurden. Die eigentliche Arbeit aber, das Zusammenstellen des Gesetzbuches, wurde noch nicht wieder aufgenommen. Es mögen nicht alle Gründe dafür offenkundig sein, doch steht zu vermuten, daß ein ernsthaftes Arbeiten auf diesem Gebiet nicht möglich ist, solange nicht die vom Konzil festgelegten Grundlinien voll übernommen und zu Grundsteinen für die künftige Kodifizierung gemacht sind. Da einige dieser Prinzipien die gesamte Kirche betreffen, steht zu hoffen, daß sie von der Kommission für die Revision des Codex iuris canonici, deren Werk mit aller wünschbaren Raschheit voranschreitet, bald erarbeitet sein werden. Vier ostkirchliche Patriarchen, der Ukrainische Archiepiscopus Maior (alle am 13. November 1965 ernannt) und einige Berater, die Fachleute für ostkirchliche Angelegenheiten sind, vertreten die Ostkirchen in dieser Kommission, damit Fragen von allgemeinem Belang eine gerechte Lösung finden. Selbstverständlich ist es auf diesem Gebiet nötig, warten zu können. Dieses Warten läuft jedoch hoffentlich nicht darauf hinaus, daß der lateinische Kodex einmal mehr zur Grundlage für die ostkirchliche Gesetzgebung genommen wird.

Andere grundlegende Fragen betreffen bloß den christlichen Osten. Für das Werk der Kodifizierung ist es absolut notwendig, sie zu lösen. Dazu bedarf es wohl einer besonderen Kommission. So weit uns bekannt ist, wurde zur Lösung dieser Fragen (die auf den folgenden Seiten erörtert werden) noch nichts getan, was weniger verständlich und für die Kanonisten sehr ärgerlich ist. Das Gefühl, daß der in den Konzilsdokumenten enthaltene neue Wein nicht zum ostkirchlichen *ius vigens* paßt, verursacht in gewissen Kreisen tiefe Betrübnis, in andern große Befriedigung, bei jedermann aber eine zuversichtliche Hoffnung, daß die Gestalt der künftigen ostkirchlichen Gesetzgebung den echten ostkirchlichen Traditionen auch wirklich entspreche.

B. Eine provisorische und ökumenische Gesetzgebung für die «unierten Kirchen»

Sieben orthodoxe Beobachter am Konzil reichten am 20. Oktober 1964 ein an den Papst adressiertes Memorandum ein, worin sie die Anklage erhoben, das Schema des Dekretes über die Ostkirchen (das Wort «katholisch» wurde erst später in den Titel hineingefügt) begünstige den Proselytismus, habe antiökumenischen Charakter und sei für die Orthodoxie beleidigend.[2] Einige der im Memorandum erwähnten Punkte wurden in den in der Konzilsaula geäußerten Voten vorgebracht und später als Verbesserungsvorschläge zum Text (modi) der zuständigen Kommission eingereicht. Obwohl es schwer auszumachen ist, ob zwischen den modi und dem Memorandum ein Zusammenhang besteht, so ist es doch sicher, daß solche modi in dem von den Orthodoxen gewünschten Sinn erfolgreich zur Verbesserung wichtiger Teile des Textes (Titel des Dekretes, Art. 24 und 29) beigetragen haben. Dennoch bleibt die im Grunde negative Haltung des Memorandums die gleichsam offizielle Stellungnahme der Orthodoxen nach dem Konzil. Das, was Murray über den Ökumenismus im allgemeinen sagt, gilt jedoch auch in dieser Sache: «Es ist zwar leicht, über ein halbes Dutzend griechische und emigrierte russische Theologen zu berichten, aber sehr schwer, die Haltung der Orthodoxen in einem weiteren Rahmen einzuschätzen». Die nach Meinung Dumonds «bedauerliche» Opposition gegen das Schema, äußerte sich jedenfalls auf der Dritten panorthodoxen Konferenz, die im November 1964 zu Rhodos stattfand, sehr heftig. Nach Ansicht nicht weniger Orthodoxen sollte zuerst die Existenz der «unierten Kirchen» aufgegeben werden, sonst könne kein ernsthafter ökumenischer Dialog anheben. Diese in manchen Kreisen geradezu haßerfüllte Opposition gegen die «Unierten» macht es selbstverständlich unmöglich, etwas zu deren Gunsten zu sagen oder zu tun, ohne den Anschein antiökumenischer Gesinnung zu erwecken. Der im Dekret (Art. 1) zum Ausdruck gebrachte Wunsch, die Ostkirchen möchten eine neue Blüte erleben, scheint jedoch die Möglichkeit eines Dialogs über die Existenz dieser Kirchen auszuschließen, obwohl einige Katholiken wie z. B. Aucagne (S. 710) bereit wären, darüber mit sich diskutieren zu lassen. Die Weiterexistenz der katholischen Ostkirchen ist ein menschliches Grundrecht, das in keiner Kirche kleiner oder größer ist, ob sie nun auf geschichtliche Begebenheiten wie das Konzil von Chalkedon (451), das Schisma von 1054, die Reformation oder auf eine Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche zurückgeht. Auch ihre apostolische Pflicht, Seelen zu retten, verlangt das Gedeihen der katholischen Ostkirchen. Darunter ist in erster Linie ein tiefes sakramentales Leben unter ihren Gläubigen zu verstehen; deshalb muß man es herbeiwünchen und erbeten als die höchste Gabe des Heiligen Geistes. Dieses Gedeihen ihrer Kirchen, mögen sie nun katholisch oder orthodox sein, ist die erste Vorbedingung für die Wieder-

vereinigung der Christen, während eine Diskussion über das Existenzrecht einer Kirche unfruchtbar ist und einzig zu noch größerer Spaltung führen kann.

Dr. Vischer (S. 104) und Mgr. Chrysostomos (Konstantinopel) stellen diese Existenz zwar nicht in Frage, drücken aber den Wunsch aus, es möge von der Rolle der «unierten Kirchen» eine bessere Definition gegeben werden als die, die das Dekret vorauszusetzen scheine. Ein interessanter Dialog über diese Rolle zwischen Mgr. Chrysostomos und Mgr. Zoghby, zu dem in einigen Punkten die maronitische Zeitschrift «Antiochena» gegenteilig Stellung nahm, wurde 1966 in den «Informations Catholiques Internationales» (1966, Nr. 267, 28–30; 278, 26–27) veröffentlicht. Dr. Vischer möchte auch eine klare Erklärung wünschen, daß der Weg zur Wiedervereinigung nicht notwendigerweise über diese Kirchen führe. In diesem Zusammenhang erscheint bemerkenswert, daß Art. 24 des Dekretes betont, diese Kirchen möchten durch «ihre Gebete, das Beispiel ihres Lebens, die Treue gegenüber den alten ostkirchlichen Überlieferungen, eine bessere Kenntnis» der orthodoxen Christen sowie durch die Zusammenarbeit mit ihnen und die brüderliche Haltung gegenüber ihnen und ihren Auffassungen das Dekret über den Ökumenismus erfüllen und sich für die Wiedervereinigung einsetzen. Dieser Artikel fordert nicht zu dem in Athen so verhaßten Proselytismus auf. Ebenfalls bezeichnend ist der Schluß des Dekretes, wonach die in ihm enthaltenen gesetzlichen Bestimmungen einen vorläufigen Charakter haben und nur solange gelten, als die volle Gemeinschaft mit den Orthodoxen noch nicht wiederhergestellt ist. Dies kommt der Erklärung gleich, daß die Annahme dieser provisorischen Bestimmungen keineswegs eine Vorbedingung für eine künftige Wiedervereinigung ist. Zudem scheint dies in sich zu schließen, daß die katholischen Ostkirchen, wenn es zur Wiedervereinigung kommt, sich der kirchlichen Gesetzgebung der orthodoxen Kirchen anzugleichen haben – und nicht umgekehrt. In seinem Kommentar zum Dekret drückt Abt Hoeck das Malaise, das durch das Dekret auf dem Feld der Ökumene geschaffen wurde, treffend aus, wenn er sagt: «Eine endgültige Lösung der hier anstehenden Probleme wird erst möglich sein, wenn es – so paradox das klingt – jene Kirchen und ihre Hierarchien nicht mehr gibt, für die das Dekret bestimmt ist, sondern nur mehr die orientalischen mit der lateinischen brüderlich vereinten Kirchen, mit anderen Worten, wenn das Dekret eigentlich überflüssig geworden ist» (S. 391).

Aus diesen Überlegungen scheinen sich in bezug auf die künftige Gesetzgebung für die katholischen Ostkirchen folgende Forderungen zu ergeben: 1. Die Kodifikation sollte auf einem klaren Verständnis der ökumenischen Rolle der «unierten Kirchen» basieren, die in einem friedlichen Dialog mit den Orthodoxen bestimmt werden sollte; 2. sie sollte den gleichen provisorischen Charakter haben wie das Dekret selbst, und 3. sollte sie so weit als möglich der kirchlichen Gesetzgebung der nichtkatholischen Ostkirchen angepaßt werden, der sie im Zeitpunkt der Wiedervereinigung angeglichen werden wird.

C. Der für die Orthodoxen unverbindliche Charakter und die Anerkennung ihrer Jurisdiktion

Es ist eine allgemein angenommene Lehre, nach der sich auch die Praxis der kirchlichen Gerichte richtet, daß der lateinische Kodex auch die nicht katholisch getauften Christen verpflichtet, mit Ausnahme sehr weniger Gesetze, in denen sie ausdrücklich davon ausgenommen sind. In seinen Ausführungen über die Ehegesetze trat vor kurzem Huizing (S. 86) für deren radikale Revision ein. Eine solche sei unbedingt notwendig, denn eine positive kirchliche Gesetzgebung für Personen, die diese nicht anerkennen oder nicht einmal von ihrer Existenz wissen, sei offensichtlich ein Anachronismus.[3] Mögen auch einzelne Kanonisten immer noch der Ansicht sein, diese Auffassung sei für die künftige Gesetzgebung belanglos, so mag das «lux ex oriente», das schon im Titel des Dekrets aufleuchtet, erhellend wirken. Selbst wenn man den Unterschied zwischen den Orthodoxen und den Protestanten in Betracht zieht, so sollte dieses lux «dennoch ein grundlegendes Prinzip der Gesetzgebung sowohl für die Ostkirchen wie für die lateinische Kirche sein. Ich habe («Animadversiones», S. 268 ff) die große Bedeutung hervorgehoben, die diesbezüglich das Wort «katholisch» im Titel des Dekrets über die katholischen Ostkirchen hat. Das Wort ist auf die Bitte von mehreren hundert Konzilsvätern hin im letzten Augenblick in den Titel eingefügt worden in der ausdrücklichen Absicht, die Orthodoxen von den disziplinarischen Vorschriften des Dekrets auszunehmen. Meiner Meinung nach liegt darin nicht so sehr eine Ausnahme von der allgemeinen Regel,

daß die Gesetze der katholischen Kirche für alle getauften Christen verpflichtend sind, sondern die Aufhebung der Regel selbst, wenigstens für die Orthodoxen. Das Dekret ist ja nahezu gänzlich disziplinarisch; es erklärt manche Gesetze, die in der Gesetzgebung für die Ostkirchen enthalten sind, für ungültig und stellt Prinzipien auf für deren Revision. Es sollte deshalb als ein integraler Teil des ostkirchlichen Rechts angesehen werden. Von der Promulgation des Dekrets an haben folglich die schon herausgegebenen Teile des Kodex für die Ostkirchen für die Orthodoxen keine verpflichtende Kraft mehr, sofern sie je eine solche besaßen, wie das die Meinung von Autoren wie Coussa, Herman und Faltin war, die der traditionellen Ansicht entsprechend die Orthodoxen den Protestanten gleichstellten. Pujol hingegen widersetzt sich dieser Ansicht und tut mit beweiskräftigen Argumenten dar, daß schon vor dem Konzil die vier Teile des Kodex für die Ostkirchen und die ganze vorausgehende Gesetzgebung für die Ostkirchen von Pius XI. an nach der Intention des Heiligen Stuhles einzig für die Katholiken verbindlich sein sollten. «The Jurist» 25 (1965) 306 weist auf die bezeichnende Tatsache hin, daß das Sanctum Officium keine Antwort erteilte, als man es im Jahre 1963 ausdrücklich um eine Klärung dieses Punktes bat. Pujol bringt viele Argumente vor; seine Hauptgründe aber basieren auf dem Sinn des Ausdrucks «christifideles», an die sich die vier Teile des Kodex für die Ostkirchen richten, und auf dem Unterschied zwischen den Orthodoxen und den Protestanten. Nach Pujol bezeichnet das Wort «christifideles» in den Dokumenten Pius XII. ausschließlich die Katholiken. Was den Unterschied zwischen den Orthodoxen und den Protestanten betrifft, so liegt er für jeden, der die Konzilsdekrete liest, auf der Hand. Die protestantischen Gemeinschaften entbehren einer Hierarchie im strengen Sinn des Wortes und weisen infolgedessen kein Gesetz auf, das ihre Gläubigen wirklich bindet, während (S. 99) die Orthodoxen ein von den Vätern, den Konzilien und dem Heiligen Stuhl übernommenes reiches disziplinarisches Erbe aufweisen. Diese ererbten Vorschriften wurden nie aufgehoben und werden für gewöhnlich von den orthodoxen Bischöfen in ihrer Praxis befolgt. Somit gibt Pujol ganz korrekt zu, daß die alten Kanones für die Orthodoxen verpflichtende Kraft besitzen. Was aber gilt von denjenigen Gesetzen (und Bräuchen), die von der orthodoxen Hierarchie nach ihrer Trennung von Rom ausgingen? Für eine adäquate Antwort auf diese Frage wären viele Unterscheidungen notwendig, aber jede Antwort hängt von der Auffassung ab, die man über die Gültigkeit der Jurisdiktion einer solchen Hierarchie hat.

In dieser Hinsicht ist ein wichtiger Aufsatz von Bertrams von Bedeutung. Das Konzil hat die Diskussion über diesen Punkt freigegeben durch die Schlußworte der berühmten «Nota praevia», die an die Konstitution über die Kirche angehängt wurde. Deshalb darf man die progressiven Ansichten mit ebenso gutem Recht vertreten wie die traditionelle Lehre, sofern sie nur den Dokumenten des Zweiten Vatikanums entsprechen. W. de Vries hat in seinem Werk über die orientalischen Patriarchate (S. 328–370) und in einem in der «Unitas» (1963) veröffentlichten Aufsatz mit Geschick und großer Sachkenntnis aufgezeigt, daß jahrhundertelang die Ansicht eher die war, daß die getrennten Bischöfe keine Jurisdiktion besäßen, obwohl aus den Dokumenten des Heiligen Stuhls zuweilen eine gewisse Unschlüssigkeit darüber ersichtlich ist. Durch eine Prüfung der Konzilsdekrete ist Bertrams jedoch zu einigen Schlüssen gelangt, die hohe Beachtung zu verdienen scheinen. Einzelne Punkte sind hier im besonderen zu erwähnen. Erstens, die Gemeinschaft nichtkatholischer Glaubensgenossenschaften mit der katholischen Kirche kann in verschiedenem Grade vorhanden sein; sie ist nicht etwas, das entweder voll und ganz besteht oder voll und ganz nicht besteht. Zweitens, die Bischofsweihe überträgt stets nicht nur das «munus ordinis», sondern auch das «munus docendi» und «regendi», das jedoch nur in Gemeinschaft mit dem Haupt des Bischofskollegiums und seinen Gliedern ausgeübt werden kann (Konstitution über die Kirche, Art. 21). Drittens anerkennt das Konzil eine «communionem hierarchicam» (S. 302) mit den orthodoxen Kirchen insofern, als in ihnen Elemente vorhanden sind, die sie mit der katholischen Kirche gemein haben, nicht nur hinsichtlich der Liturgie und der Sakramente, sondern auch im Hinblick auf das «munus regendi» und «docendi» (S. 303–304). Viertens sind die orthodoxen kirchlichen Gemeinschaften als von Christus herkommende Kirchen anerkannt, die eine wenn auch nicht volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche zulassen (S. 303). Wie aber kann eine wenn auch nicht pleno sensu wirkliche Kirche ohne Jurisdiktion existieren? Zu diesen Schlußfolgerungen Bertrams möchte ich folgende Fragen hinzufügen: Wenn man erwägt, daß die der katholischen und den orthodoxen

Kirchen gemeinsamen Elemente sich über einen großen Umfang von Akten erstrecken, die zu der dreifachen bischöflichen Gewalt gehören, darf man dann nicht behaupten, daß die orthodoxen Bischöfe für alle diese Akte eine wahre kirchliche Jurisdiktion besitzen? Wenn dem so ist, könnte dann nicht die neue Gesetzgebung für die Ostkirchen anerkennen, daß auch Gesetze, die von einer Hierarchie nach ihrer Trennung von Rom erlassen wurden, für alle Glieder der betreffenden Kirche von verpflichtender Kraft sind? Damit wären nur diejenigen Akte und Erlasse orthodoxer Hierarchen ungültig, die der Heiligen Schrift, der katholischen Lehre oder dem Naturgesetz widersprächen. In solchen Fällen bestände selbstverständlich keine «hierarchische Gemeinschaft» und somit wären diese Akte nicht gültig.

Mag man nun auf diese Fragen antworten, wie man will, und mag man auch die Theorien Bertrams als unhaltbar ablehnen, so kann man dennoch dafür eintreten, daß die Jurisdiktion der orthodoxen Hierarchen in allem, was nicht der katholischen Lehre widerspricht, anerkannt werde. In einer ökumenisch ausgerichteten Zeit scheint eine solche Anerkennung nicht unzulässig zu sein, als ob sie die päpstliche Primatialgewalt verletzen würde, obwohl dies nicht der herkömmlichen kirchenrechtlichen Auffassung entspricht. In diesem Zusammenhang mag vermerkt werden, daß einzelne Handlungen des gegenwärtigen Papstes sich im Sinn einer stillschweigenden Anerkennung einer solchen Jurisdiktion interpretieren lassen, zum Beispiel die Ostergrüße des Papstes, die (nur auf russisch) in der Zeitschrift des Moskauer Patriarchats publiziert wurden, worin der Patriarch «zusammen mit dem Klerus und dem Ihrer Sorge anvertrauen Volk» gegrüßt und der Wunsch geäußert wird, es möchten wiederum brüderliche Beziehungen bestehen «zwischen dem Teil der Herde Christi, deren Oberhirte Sie sind».[4]

D. Die Rechte der Patriarchen und die «Autonomie» der Kirchen im ostkirchlichen kanonischen Recht

Artikel 9 des Dekretes bestimmt die Rechte, die die Patriarchen der Ostkirche zur Zeit der noch bestehenden Einheit zwischen Ost und West besaßen – das sind für die Byzantinische Kirche die Rechte, die sie in den ersten tausend Jahren (bis 1054) besaß –, seien wiederherzustellen. Rom und die Ostkirchen waren lange uneins über den Sinn der Klausel über die Rechte der Patriarchen, die vom Konzil von Florenz (1439) zum Unionsdekret hinzugefügt worden war: «salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum»: Rom verstand unter den «Privilegien und Rechten» mehr oder weniger die vom Heiligen Stuhl entgegen dem allgemein geltenden Recht gewährten Fakultäten (C.I.C., can. 4), während die Orientalen darunter die relative Autonomie verstanden, deren sich ihre Kirchen in den ersten tausend Jahren erfreuten. Es überrascht deshalb nicht, daß Rom infolge seiner grundlegend verschiedenen Auffassung die Rechte der Patriarchen zu beschneiden suchte («auf Schritt und Tritt», sagt Hoeck, S. 376). Demzufolge waren ostkirchliche Katholiken zuweilen versucht, Rom der «Unaufrichtigkeit» anzuklagen, da es «die zu Florenz gegebenen Versprechen breche», und die Orthodoxen haben darin eine klare Rechtfertigung ihres Mißtrauens gegenüber Rom erblickt. Nun aber erfüllt Art. 9 des Dekretes das Verlangen der Orientalen durch die Bestimmung, daß die Rechte der Patriarchen «jenen Rechten und Privilegien» zu entsprechen haben, «die galten, als Ost und West noch geeint waren», das heißt: «Die Patriarchen bilden mit ihren Synoden die Oberbehörde für alle Angelegenheiten des Patriarchates; nicht ausgenommen ist das Recht zur Errichtung neuer Eparchien und zur Ernennung von Bischöfen..., unbeschadet des Rechtes des Bischofs von Rom, in Einzelfällen («in singulis casibus») einzugreifen.

Die Tragweite dieses Textes ruft Zweifel an der Gültigkeit gewisser Kanones im heutigen ostkirchlichen Gesetzbuch hervor. Einzelne Kanonisten wie Pospishil (S. 34) erblicken in Art. 9 des Dekretes neue grundlegende Prinzipien, die sich nur in einer künftigen Kodifizierung der Rechte der Patriarchen und Synoden anwenden lassen. Wojnar behauptet, nur diejenigen Kanones seien aufgehoben, die fordern, Rom müsse die Ernennung von Bischöfen bestätigen. Meiner Ansicht nach (aaO. 280) sind alle Kanones, die dem Art. 9 des Dekretes direkt widersprechen, aufgehoben, und wahrscheinlich auch die, die seinem «Geist»[5] entgegen sind. Nach Abt Hoeck (S. 367) sind die folgenden Klauseln (und die ihnen ähnlichen) über die Rechte der Patriarchen und ihrer Synoden aufgehoben: «salva tamen Sedis Apostolicae confirmatione», «praevia Sedis Apostolicae approbatione», «obtenta Sedis Apostolicae licentia», «de consensu Sedis Apostolicae» undsoweiter.

Die Wiedereinsetzung der Patriarchen in ihre früheren Rechte setzt einen tiefen Einblick in die

Verfassung der Kirche während des ersten Jahrtausends voraus. Das obenerwähnte ausgezeichnete Werk von De Vries weist (S. 19, 268–269) auf den Spielraum der kirchlichen Autonomie hin, der den Patriarchen und ihren Synoden in dieser Periode eingeräumt war: sie erwählten Patriarchen und Bischöfe, errichteten Diözesen und hoben Bistümer auf und regelten die ganze Disziplin der Kirche. Rom griff in diese Angelegenheiten kaum je ein.

Um die Weiterforschung auf diesem Gebiet anzuregen, hat das Päpstliche ostkirchliche Institut zu Rom angekündet, es werde vom 27. bis 30. Dezember 1967 einen Kongreß abhalten über das Thema: «Die ostkirchlichen Patriarchen während des ersten Jahrtausends». Dreizehn Fachleute, Orthodoxe und Katholiken, haben zugesagt, Vorträge über die folgenden Themen zu halten:

1. Die Faktoren, die den Ursprung der Patriarchate bestimmen (de Vries, Rom);

2. Die Patriarchate und ihre Autonomie (Mgr. Nabaa, Libanon).

3. Die Rechte der Patriarchen, Synoden und Bischöfe (de Clercq, Rom);

4. Die Beziehungen zwischen ostkirchlichen Patriarchaten (Mgr. J. Cotsonis, der neue Erzbischof von Athen);

5. Die Beziehungen zwischen dem Patriarchen von Konstaninopel und Rom (Karagiannopoulos, Thessalonich);

6. Der Patriarch von Konstaninopel und der Kaiser (Zakythinos, Athen);

7. Die dem Patriarchen von Byzanz erwiesenen liturgischen Ehren (Raes, Rom);

8. Die Rechte des Bischofs von Alexandrien in patristischen Texten vor dem Konzil von Chalkedon (Ortiz de Urbina, Rom);

9. Der Patriarch von Antiochien (Laham, Libanon);

10. Der koptische Patriarch nach dem Konzil von Chalkedon (Masson, Kairo);

11. Der Katholikos von Persien (Macomber, Bagdad);

12. Der Katholikos von Armenien (Mgr. Amaduni, Paris);

13. Der Patriarch von Bulgarien im zehnten Jahrhundert (Dujčev, Sofia).

Wie wichtig es ist, die Rechte der Patriarchen zu bestimmen, wird von einem neueren Ereignis beleuchtet: 1965 erwählten die Melkiten ohne Approbation Roms vier neue Bischöfe, nur veröffentlichten sie aus Respektgründen die Namen nicht, bevor sie den Heiligen Vater informiert hatten. Obwohl dieses Vorgehen vollkommen im Einklang steht mit Art. 9 des Dekrets, rief es in gewissen Kreisen Befremden hervor und führte zu einem offiziellen Briefwechsel zwischen Rom und dem melkitischen Patriarchen. Einige dieser Briefe wurden in dem vor kurzem herausgegebenen Werk «L'Eglise Grecque-Melkite au Concile» (S. 221 ff) veröffentlicht. Sie sind von Interesse, weil sie eine heutige Anwendung und Interpretierung von Art. 9 des Dekretes aufzeigen, die die künftige ostkirchliche Gesetzgebung zweifellos beeinflussen werden.

Die Melkiten sagen: «Im Lauf des Jahrtausends, während dem die Vereinigung zwischen Ost und West bestand, hat der Bischof von Rom kein einziges Mal eingegriffen, um die Wahl eines Bischofs der Ostkirche zu bestätigen», und: «Nie wird die Orthodoxie die Wiedervereinigung annehmen, wenn sie weiß, daß ihre Bischöfe, wie die der lateinischen Kirche, von Rom ernannt oder bestätigt werden müssen».[6] Um indes die alte Praxis «etwas an die heutigen Verhältnisse anzupassen» (Dekret Art. 9), erklären sich die Melkiten bereit, den Heiligen Vater über die Auswahl von möglichen Kandidaten für das Bischofsamt zu konsultieren. Der Grund für eine solche Konsultation liegt auf der Hand. Es wäre in der Tat unpassend, in dieser Angelegenheit «Pfarrer und andere Priester» (Cleri sanctitati can. 252) zu konsultieren, den Heiligen Vater aber bei dieser Konsultation zu übergehen. Doch die Melkiten würden es nicht gerne sehen, wenn in das künftige Gesetzbuch eine juridische Vorschrift aufgenommen würde, die eine solche Konsultation zur Pflicht machen würde, denn dies widerspräche der Praxis des ersten Jahrtausends (S. 230).

Das Primatialrecht des Papstes, «in Einzelfällen» («in singulis casibus») zu intervenieren, steht außer Frage, auch wenn es in Art. 9 des Dekrets nicht erwähnt wird. Einige Autoren sind der Ansicht, dieses Recht habe nichts zu bedeuten, wenn die Ostkirchen nicht gesetzlich verpflichtet seien, den Heiligen Stuhl über Kandidaten für das Bischofsamt zu konsultieren. Dem ist nicht so. Wie es in der Vergangenheit immer der Fall war, würde das Interventionsrecht selbst dann in voller Kraft bestehen, wenn der Heilige Vater sein Vertrauen auf die Ostkirchen durch die Erlaubnis kundtun würde, ihren Bischof selbst zu erwählen und in vollkommener Freiheit alle anderen Angelegenheiten («quaevis negotia») des Patriarchates zu regeln.

Es liegt auch kein Anlaß zur Befürchtung vor, daß unveränderliche Primatialrechte verfallen könnten, wenn von ihnen kein Gebrauch gemacht würde. Andererseits sind die Ostkirchen sich vollständig der ökumenischen Notwendigkeit bewußt, nichts zu tun, was dieses Vertrauen schwächen und den Heiligen Stuhl zwingen könnte, öfters einzugreifen als er es im ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung getan hat.

Was die Bibliographie über die Patriarchen und die Autonomie der Ostkirchen betrifft, werden in diesem Abschnitt neue Schriften angeführt, die seit meinem Aufsatz im «Concilium» (1965, Nr. 8) erschienen sind.

E. Vorschläge zur Wahrung von Einheit und Verschiedenheit im ostkirchlichen kanonischen Recht

In einem kurzen Aufsatz in der «Orientierung» von 1965 erörterte de Vries gewisse Grundsätze des Dekretes, in denen sich eine wesentliche und endgültige Änderung in der Haltung des Westens gegenüber den Christen der Ostkirchen abzeichnet. Er hebt (neben der patriarchalischen Struktur der Kirche) drei Hauptpunkte hervor, die für jede künftige Kodifizierung sicherlich von großer Bedeutung sind. Erstens wird dem geistlichen, liturgischen, theologischen, geschichtlichen und disziplinarischen Erbe des christlichen Ostens der gebührende Platz im allgemeinen Patrimonium der Kirche zuerkannt. Das Konzil «sollemniter declarat», es sei Recht und Pflicht der Ostkirchen, in Übereinstimmung mit ihrem Erbe sich selbst zu regieren, und anerkennt, dies sei das beste Mittel, um für das Heil ihrer Gläubigen zu sorgen (Art. 5 und 6). Zweitens erklärt das Konzil feierlich, die universale Kirche bestehe aus Teilkirchen, wovon die lateinische, die Kirche des Westens, obwohl an Zahl der Gläubigen die stärkste, nur eine unter anderen sei (Art. 2 und 3). Das Konzil verwirft die früher weit verbreitete Auffassung, die katholische Kirche sei mit der lateinischen Kirche identisch und dieser komme eine «praestantia» über die Ostkirchen zu. Da die Verschiedenheit in unwesentlichen Dingen als ein wertvolles Gut bewertet wird (Art. 2), ergibt sich drittens die Notwendigkeit, zwischen dem Wesentlichen und dem Nebensächlichen im Erbgut der Kirche besser zu unterscheiden und in der katholischen Theologie, Spiritualität und Disziplin zugleich die Einheit und die Verschiedenheit zu fördern.

In einer Ansprache an die Kommission zur Revision des Codex iuris canonici legte Papst Paul VI. am 20. November 1965 die Frage vor, ob zwei verschiedene Kodizes zu schaffen seien, einer für den Westen und ein anderer für den Osten, oder nur ein einziger allgemeingültiger Kodex, der das gesamte Grundgesetz der Kirche enthalten würde. Die Lösung dieses «großen Problems» hängt in weitem Maße davon ab, wie man die drei obenerwähnten Grundsätze versteht. Tatsächlich ließen sich diese auf ein einziges Prinzip zurückführen: jede Ostkirche hat ebensoviel Recht auf einen besonderen Kodex wie die katholische Kirche, da jede Kirche verpflichtet ist, ihr Erbgut zu wahren und es als das zum Heil ihrer Gläubigen geeignetste Mittel zu gebrauchen.

In einem Aufsatz im «Concilium» (1965, Nr. 8) gibt Huizing eine bibliographische Übersicht über die Publikationen, die sich auf die allgemeinen Probleme des Kirchenrechts beziehen. Er erwähnt u.a. einen Aufsatz von Breydy, worin dieser im Jahre 1961 vorschlug, aus ökumenischen Gründen sollte es nur ein einziges Grundgesetz für die gesamte Kirche geben und je einen besonderen Kodex für die lateinische Kirche, die Ostkirche, neue Kirchen undsoweiter. Wie viele andere Autoren beachtete Breydy damals nicht, daß «ein Kodex für die Ostkirche» den drei obenerwähnten Grundsätzen widerspräche.

Da die vorliegende Nummer des «Concilium» einen Aufsazt von Mgr. N. Edelby enthält über die Frage, warum für die Ostkirchen und die römische Kirche je ein eigener Kodex vorliegen sollte, gebe ich hier nur einen kurzen Hinweis auf die Ansicht der Ostkirchen über das «große Problem». Im allgemeinen scheinen sie die Herausgabe zweier verschiedener Kodizes als notwendig zu erachten. Einzelne Autoren indes wie Mgr. Ziadeh und Mgr. Doumith äußern sich dahin, daß nur «ein einziger Kodex in der Kirche» notwendig sei; was sie aber tatsächlich vorschlagen, ist eine Verfassung mit eben so vielen Kodizes wie es Kirchen gibt. Beide sprechen sich gegen den jetzigen Kodex für die Ostkirche aus, nicht weil er vom lateinischen Kodex verschieden ist, sondern weil er zwischen den einzelnen Ostkirchen keine Unterschiede macht. Da der gegenwärtige Kodex «dem Anschein nach byzantinisch, in Wirklichkeit aber seiner Geisteshaltung nach lateinisch» sei, verkenne er die genuinen Traditionen der nichtbyzantinischen Kirchen, das heißt der Armenier, Kopten, Aethiopier, Chaldäer, Maroniten, Malabaresen und Ma-

lankaresen. Wie Mgr. Ziadeh sagt, weist er «zwei Kodizes» eben deshalb zurück, weil ihm an der Nicht-Latinisierung (und Nicht-Byzantinisierung einzelner Kirchen) und an der künftigen Wiedervereinigung gelegen sei. Sich für einen einzigen grundlegenden Kodex aussprechen, heiße für die Einheit in der Verschiedenheit eintreten. In den speziellen Vorschlägen, die er in einem Aufsatz in «Antiochena» (Nr. 8) macht, scheint er sich jedoch für etwas auszusprechen, das eher dem gegenwärtigen Corpus iuris canonici gleicht als einem Grundgesetz der Kirche. Mgr. Doumith geht weiter. Er weigert sich, einen Dualismus der Kirche (Ost und West) anzunehmen. Er betrachtet eine solche Auffassung als anachronistisch, objektiv unbegründet und theologisch falsch. Seiner Ansicht nach sollte die Kirche sich nicht in Ost und West teilen, sondern in Einzelkirchen, «Patriarchate», da diese der heutigen ethnischen und kulturellen Lage in dem, was man geopraphisch den «Osten »nennt, immer noch am besten entspreche. Nach der Auffassung Doumiths sollte das Grundgesetz der Kirche nur die grundlegenden Gesetze umfassen, ohne die eine Einheit nicht möglich ist: «in necessariis unitas». Außerdem sollte jeder Kirche die Freiheit gelassen werden, ihren eigenen Kodex zu schaffen. Aus Doumiths Aufsatz ergibt sich der Schluß, daß ein Grundgesetz der Kirche, wie er es versteht, das beste Mittel wäre, um den ökumenischen Dialog zu fördern, denn es würde die relative Autonomie aller Ostkirchen wahren, jede Furcht vor einer Latinisierung oder Byzantinisierung beschwichtigen und die Gegensätzlichkeit zwischen Ost und West aufheben. McGrath (S. 459) wünscht ebenfalls ein Grundgesetz aus folgenden Gründen: a) die im Heiligen Geist grundgelegte Einheit des Volkes Gottes träte hervor; b) die Besonderheiten, die in den einzelnen Kirchen zu finden sind, würden als das genommen, was sie sind: als von der göttlichen Vorsehung inspiriert; c) der ökumenische Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils würde gefördert durch die Proklamation, daß Einheit im Wesentlichen, Freiheit im Nebensächlichen und Liebe in allem das Gesetz sein solle.

Zu den obengenannten Grundsätzen sollte ein wichtiges weiteres Prinzip treten. Das Dekret spricht den Wunsch aus, die Hierarchen der verschiedenen Teilkirchen, insbesondere jene, die im gleichen Gebiet Oberhirtengewalt ausüben, möchten die Einheit des Handelns fördern (Art. 4). So sollten die Oberhirten jeder Kirche für die Einheit wenigstens in solchen praktischen Angelegenheiten besorgt sein, die, wie z. B. die Bestimmungen über die Ehehindernisse, juridische Akte ungültig machen.

F. Einige Bemerkungen über die Literatur zum ostkirchlichen kanonischen Recht

Im «Concilium» (1965, Nr. 8) und in den «Periodica de re morali-canonica-liturgica» (1966, 285–289), wo die neuere Literatur zum Dekret über die katholischen Ostkirchen verzeichnet ist, habe ich eine nahezu vollständige Bibliographie zu unserem Thema veröffentlicht. Der vorliegende Aufsatz führt die seither erschienene Literatur an.

Mitglieder der vorbereitenden Kommission (Hoeck, Wojnar, Pujol) und andere hervorragende Fachmänner für ostkirchliche Fragen (de Vries, Pospishil) haben Kommentare zum Dekret verfaßt. In seinem objektiv und ökumenisch ausgerichteten Kommentar deckt Hoeck auf, wie die Texte in den verschiedenen Schemata des Dekrets variieren; Wojnar, Pospishil und Pujol haben das Dekret vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus kommentiert. Unter anderen sind die Werke von Esposito und Sotomayor zu erwähnen. Sotomayor hat die verschiedenen Konzilsreden am besten ausgewertet. Für die Geschichte des Dekrets ist der Aufsatz von Caprile aufschlußreich. Unter den ungefähr zwanzig weiteren Autoren, die das Dekret irgendwie kommentiert haben, verdienen de Vries, Diez, O'Connel, Mahfoud und Stakemeier besondere Erwähnung. Es ist jedoch zu bemerken, daß ein wirklich wissenschaftlicher Kommentar erst dann verfaßt werden kann, wenn die modi und andere Schlüsseldokumente in den Vatikanischen Archiven zur Einsicht freigegeben werden.

In der 138. Sitzung des Konzils schnitt Mgr. Zoghby die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe an. Kardinal Journet, Crouzel, Wenger, Dauvillier, Dubarle, Martinez und andere haben in der Folge das Problem einer näheren Prüfung unterzogen. In einem Aufsatz, dem die Herausgeber drei sehr interessante Anhänge hinzugefügt haben, bekennt sich Kerame zu der Ansicht von Mgr. Zoghby. In einem kurzen, aber scharfsinnigen Artikel in einer kanadischen Zeitschrift leuchtet Poisson das ganze Problem an. Die Ansichten Zoghbys wurden nicht zur Diskussion am Konzil freigegeben, weil man annahm, sie widersprächen der katholischen Lehre, und weil Patriarch Maximos IV. offiziell erklärte, es handle sich dabei um private Meinungen, die nicht der Auffassung der melkitischen Kirche entsprächen. Im November 1966 trat der Patriarch je-

doch dafür ein, daß eine Kommission die Frage studiere, ob solchen, die ohne ihre eigene Schuld von ihrem Ehepartner verlassen worden seien und in der Folge eine zweite Ehe eingingen, aus ihrer Not geholfen werden könne.

Die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe wird gewiß einen Hauptdiskussionsgegenstand bei jedem ökumenischen Treffen bilden. Es wird dabei hauptsächlich um den Unterschied zwischen einer nicht vollzogenen und einer vollzogenen sakramentalen Ehe gehen. Die Orthodoxen bestehen auf dem sakramentalen Charakter der christlichen Ehe, vermögen jedoch nicht einzusehen, daß der Ehevollzug das sakramentale Band so festigt, daß nicht einmal die vikariale Gewalt des Papstes sie zu lösen vermag. Christofilopoulus (S. 242) z. B. spricht dem Ehevollzug jegliche sakramentale Bedeutung ab.

Was die Frage der Communicatio in sacris betrifft, so vermerkt man mit Freuden die entgegenkommenden Zeilen, die Uržumcev in der Zeitschrift des Moskauer Patriarchates veröffentlicht hat als Antwort auf den Aufsatz Kardinal Beas über die Bedeutung der Eucharistie für die christliche Einheit. In den Vereinigten Staaten jedoch hat die Konferenz orthodoxer Bischöfe an einer Zusammenkunft vom 22. Januar 1965 jede gemeinsame Beteiligung an der Eucharistiefeier (selbst in Ausnahmefällen) nachdrücklich zurückgewiesen. Ein Aufsatz in «The Word», einer syrisch-orthodoxen Zeitschrift, verwirft ebenfalls eine solche Communicatio entschieden. In der «Eastern Churches Review» spricht sich Erzbischof Anthony gegen die Begünstigung irgendeiner Communicatio an der Eucharistie aus, aber in sehr milden Ausdrücken. Von den vielen Weisungen über die Communicatio, die von katholischen Hierarchien herausgegeben wurden, scheinen die von Kardinal Slipyj am weitesten zu gehen, hauptsächlich infolge der besonderen Lage seiner fünf Millionen Gläubigen in der Sowjetunion. Wie die künftige Gesetzgebung über die Communicatio in sacris wohl aussehen wird, ist aus einem neueren Aufsatz von Risk ersichtlich.

Schließlich ist es bemerkenswert, daß die kanonische Trennung zwischen den beiden Kirchen trotz der gemeinsamen Erklärung, die der Papst und der ökumenische Patriarch Athenagoras am 7. Dezember 1965 über die «Aufhebung» der Bannbullen von 1054 abgegeben haben, immer noch weiterdauert. Wie Srima (S. 25) behauptet, «wäre es sehr unkorrekt, darin eine Einladung zu sakramentaler Interkommunion zu erblicken», da «eine volle Gemeinschaft im sakramentalen Leben... eine volle Verwirklichung des gemeinsamen apostolischen Glaubens voraussetzt».

[1] Die Seiten, auf die in Klammer verwiesen wird, beziehen sich auf die am Ende des Aufsatzes angeführte Bibliographie, die gleich aufgeteilt ist wie der Aufsatz selbst.

[2] Im folgenden wird das Dekret über die katholischen Ostkirchen einfachhin *Dekret* genannt.

[3] Der sechste Vorschlag der «Canon Law Society of America» lautet: «Personen, die nicht in der katholischen Kirche getauft oder nicht zum katholischen Glauben übergetreten sind, sollen nicht unter die rein kirchlichen Gesetze fallen» (The Jurist 26 (1965) 165).

[4] Žurnal Moskovskoj Patriarchii, 1965, Nr., 5,4 «k duchovenstvu i pastve, poručennym Vašemu pastyrskomu popečeniju»; 1964 Nr. 6, 1: «s toj čast'ju stada Christova, kotoroj Vy-Pastyr».

[5] Der vorliegende Aufsatz wurde am 24. Februar 1967 fertiggestellt und konnte deshalb das Motu proprio vom 2. Mai 1967 noch nicht erwähnen (vgl. Osservatore Romano, 2–3 maggio 1967), worin erklärt wird, daß alle Kanones, die nicht offensichtlich (aperte) vom Konzil aufgehoben oder abgeändert worden sind, in Kraft verbleiben.

[6] aaO. 222: «Jamais, au cours du millénaire qu'a duré l'union de l'Orient avec l'Occident l'Évêque de Rome n'est intervenu pour confirmer l'élection d'un évêque d'Orient»; 225: «Jamais l'Orthodoxie n'acceptera l'Union si elle sait que ses évêques seront nommés ou confirmés par Rome, à l'instar des évêques latins».

Zu A. Die Kommission für das ostkirchliche Gesetzbuch

Die beste Information mit umfassender Bibliographie über diese Kommission ist zu finden in: Oriente Cattolico (Città del Vaticano 1962) 35–61, und in zwei Aufsätzen von D. Faltin (Assistent der Kommission) in: Dictionarium morale et canonicum (cura Petri Palazzini) Bd. I (Roma 1962), Codex iuris canonici orientalis, 719–722, und Bd. III (1966), Legislatio latino-orientalis, 33–36. Zur gegenwärtigen Zusammensetzung der Päpstlichen Kommissionen vg. Annuario Pontificio (Roma 1966) 1002–1005.

Zu B. Eine provisorische und ökumenische Gesetzgebung für die «unierten Kirchen»

Das Memorandum der orthodoxen Beobachter wurde in griechischer Sprache veröffentlicht in: Pantainos 56 (1964) 489–492.

R. Murray, The Orthodox and Reunion: The Month (January 1967) 18–26.

C.-J. Dumond, La troisième conférence pan-orthodoxe: Vers l'unité chrétienne 17 (Sept.-Nov. 1964) 73–80.

J. Aucagne, L'Oecuménisme et Orient Chrétien: Etudes (mai 1965) 707–723.

L. Vischer, Nach der dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils: Ökumenische Rundschau 14 (1965) 97–116.

Mgr. Chrysostomos: Mgr. Chrysostomos nous parle de l'avenir des Eglises unies à Rome: Information Catholiques Internationales (Nr. 256, 1966) 5–6; Les Eglises unies dans le dialogue oecuménique: ebd. (Nr. 278) 26–27.

Mgr. E. Zoghby, Les Eglises unies dans le dialogue avec l'Orthodoxie: ebd. (Nr. 267) 28–30.

Mgr. Chrysostomos – Mgr. Zoghby, Le devenir des Uniates – Réflexions sur deux interviews: Antiochena (Nr. 12, 1966).

J. M. Hoeck, Dekret über die katholischen Ostkirchen: Lex. Theol. und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil, I (Freiburg i. Br. 1966) 361–392.

Zu C. Der für die Orthodoxen unverbindliche Charakter und die Anerkennung ihrer Jurisdiktion

P. Huizing, Grundprobleme der kirchlichen Eheordnung: Concilium 2 (1966) 647–654.

I. Žužek, Animadversiones quaedam in Decretum de Ecclesiis orientalibus catholicis Concilii Vaticani II: Periodica de re morali-canonica-liturgica 55 (1966) 266–288.

A. Coussa, Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali, Bd. I (Roma 1948) Nr. 15–21.

E. Herman, Quibus legibus subiiciantur dissidentes rituum orientalium: Il Diritto Ecclesiastico 62 (1951) 1043–1058.

D. Faltin, De legibus quibus Orientales acatholici ritui adscripti tenentur: Apollinaris 35 (1962) 238–249.

C. Pujol, Orientales ab Ecclesia Catholica seiuncti tenenturne novo iure canonico a Pio XII promulgato?: Orientalia Christiana Periodica 32 (1966) 78–110.

W. Bertrams, De gradibus «Communionis» in doctrina Concilii Vaticani II: Gregorianum 47 (1966) 286–305.

W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens (Freiburg–München 1963).

Zu D. Die Rechte der Patriarchen und die «Autonomie» der Kirchen im ostkirchlichen kanonischen Recht

J. M. Hoeck, vgl. unter B.

V. Pospishil, Orientalium Ecclesiarum – The Decree on the Eastern Catholic Churches of the II Council of Vatican (New York 1965).

M. Wojnar, Decree on the Oriental Catholic Churches: The Jurist 25 (1965) 173–203.

I. Žužek, vgl. unter C.

L'Eglise Grecque Melkite au Concile: Discours et notes du Patriarche Maximos IV et des Prélats de son Eglise au Concile Oecuménique Vatican II (Beyrouth 1967).

An neueren Werken über die Patriarchen und die «Autonomie» der Ostkirchen sind zu verzeichnen:

M. Constandache, Patriarchia si demnitatea de patriarch in Biserica Ortodoxa (Das Patriarchat und die Patriarchenwürde in der orthodoxen Kirche): Ortodoxia 17 (1965) 225–249.

J. Hajjar, Die Synoden in der Ostkirche: Concilium 1 (1965) 650 bis 654.

C. De Clercq, Initia iuridica Ecclesiarum Orientalium: Apollinaris 38 (1965) 215–235; Diversitas iuridica Ecclesiarum Orientalium: ebd. 348–371.

W. de Vries, Das «Collegium Patriarcharum»: Concilium 1 (1965) 655–663.

J. Mounayer, Les synodes syriens Jacobites (Beyrouth 1964).

E. Marina, Temeiuri istorice si canonice ale sinodului permament (Die geschichtlichen und kirchenrechtlichen Grundlagen der permanenten Synode): Studii Teologica 18 (1966) 190–214; Episcopii ajutatori si episcopii vicari (Die Koadjutor-Bischöfe und die Vikar-Bischöfe): ebd. 17 (1965) 418–440.

V. Pospishil, Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche (Wien 1966).

A. Lampart, Ein Märtyrer der Union mit Rom, Joseph I. (1681–1696) Patriarch der Chaldäer (Einsiedeln 1966).

Unveröffentlichte Dissertationen:

M. Brogi, Il Patriarca nelle Fonti Giuridiche della Chiesa Copta (Pont. Inst. Orient. Stud., Roma 1966).

C. Malancharuvil, The Syro-Malankara Church: Its Juridical Status (Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1965).

G. Padinjarekutt, Appointment of Bishops in the Chaldean Church (Pont. Inst. Orient. Stud., Roma 1967).

Zu E. Vorschläge zur Wahrung von Einheit und Verschiedenheit im ostkirchlichen kanonischen Recht

W. de Vries, Das Konzilsdekret über die katholischen orientalischen Kirchen: Orientierung 29 (1965) 201–204.

P. Huizing, Reform des kirchlichen Rechts: Concilium 1 (1965) 670–685.

M. Breydy, Diálogo canónico entre orientales y occidentales: Estudios de Derecho 9 (1961) 140–150.

Mgr. I. Ziadeh, Sur la nécessité d'un unique code de droit canonique pour l'Eglise: Antiochena (1965, Nr. 6) 11–14; der gleiche Aufsatz erschien in etwas erweiterter Form in: L'Orient Syrien 11 (1966) 90–98. Eine ergänzende Bemerkung ist veröffentlicht in: Antiochena (1965, Nr. 8) 23–24.

Mgr. M. Doumith, De l'unité du Code de droit dans l'Eglise Catholique: Antiochena (1965, Nr. 7) 23–27.

J. McGrath, Canon Law for the Church and the Churches: The Jurist 26 (1966) 454–459.

Zu F. Einige Bemerkungen über die Literatur zum ostkirchlichen kanonischen Recht

I. Žužek, Überblick über die neuere Entwicklung des orientalischen Kirchenrechts: Concilium 1, 8 (1965) 686–696; zum Aufsatz in Periodica... vgl. unter C.

J. M. Hoeck, vgl. unter B.

M. Wojnar, vgl. unter D.

C. Pujol, Decreto conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche: Unitas (ital. Ausg.) 17 (1965) 167–181. Der beste Kommentar Pujols wird gegenwärtig zur Drucklegung vorbereitet bei den Ediciones Fax, Madrid. Ich danke hier für die mir gewährte Einsicht ins Manuskript.

W. de Vries, Il decreto conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche: La Civiltà Cattolica 116 (17 apr. 1965) Nr. 2756, 106–121; zum Aufsatz in der «Orientierung» vgl. unter E.

V. Pospishil vgl. unter D.

R. Esposito, Il Decreto conciliare sulle Chiese Orientali ‚Orientalium Ecclesiarum' (Roma 1965).

M. Sotomayor, Decreto sobre las Iglesias Orientales Católicas (Madrid 1965).

G. Caprile, vgl. Lavori del concilio: La Civiltà Cattolica 116 (20 marzo 1965) Nr. 2754, 578–599.

L. Diez, El Decreto conciliar sobre las Iglesias Orientales Católicas: Re-Unión 10 (1965) 315–337.

P. O'Connel, The Decree on the Catholic Eastern Churches (Dublin 1965).

P. Mahfoud, Quel rite doit adopter le fidèle oriental acatholique qui rejoint l'Eglise catholique?: Apollinaris 38 (1965) 175–185 (über Art. 4 des Dekrets); Les mariages mixtes: Problème de licéité en droit canonique oriental catholique actuel: ebd. 39 (1966) 71–92 (zu Art. 18 des Dekretes).

E. Stakemeier, Erläuterungen zum Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen: Catholica 19 (1965) 72–82; Das Konzilsdekret über die katholischen orientalischen Kirchen: ebd. 251 bis 267.

Die Konzilsreden Mgr. E. Zoghbys über die Unauflöslichkeit der Ehe und die diesbezüglichen Äußerungen des Patriarchen Maximos IV. sind am besten veröffentlicht in : L'Eglise Grecque Melkite au Concile (Beyrouth 1967) 463–470.

Kard. Ch. Journet, Le mariage indissoluble: Nova et Vetera (1966, Nr. 1), und in: La Documentation Catholique 63 (1966) Nr. 1473, col. 1075–1094.

H. Crouzel, Séparation ou remariage selon les Pères anciens: Gregorianum 47 (1966) 472–494.

J. Dauvillier, L'indissolubilité du mariage dans la nouvelle loi: L'Orient Syrien 9 (1964) 265–290.

A. Wenger, Vatican II, chronique de la quatrième session (Paris 1966) 200–246.

A. Dubarle, Mariage et divorce dans l'Evangile: L'Orient Syrien 9 (1964) 61–73; vgl. auch eine kurze Bemerkung des Autors in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 50 (1966) 599 bis 600.

G. Martínez, Indisolubilidad del matrimonio rato y consumado entre dos partes bautizadas: Revista Española de Derecho Canónico 20 (1965) 481–523.

O. Kerame, Oecuménisme et indissolubilité du mariage: Le Lien 31 (1966) Nr. 1, 19–24; mit drei Anhängen, 25–28.

G. Poisson, Une question actuelle – l'indissolubilité du mariage: Monde Nouveau 27 (1966), Nr. 3, 83–87.

A. Christofilopoulos, Hellenikon ekklesiastikon dikaion (Athenai 1965).

P. Uržumcev, Kardinal Avgustin Bea o Evcharistii i edinstve Christian (Kardinal A. Bea über die Eucharistie und die Einheit der Christen: Žurnal Moskovskoj Patriarchii (1966, Nr. 2) 55–58.

Kard. A. Bea, L'Eucaristia e l'unione dei Cristiani: La Civiltà Cattolica 116 (4 sett. 1965), Nr. 2765, 401–413.

Zu der Entscheidung der Konferenz der Orthodoxen Bischöfe von Amerika vgl. St. Vladimir's Seminary Quarterly 9 (1965) 38, und: Ostkirchliche Studien 14 (1965) 201–202.

The Word 9 (1965) Nr. 2, 6 und 8: Orthodox and Catholic Intercommunion.

Erzbischof Anthony, Vatican II and the Eastern Churches: Eastern Churches Review 1 (1966) 19–21.

Das Dekret Kard. J. Slipyis über die Communicatio in sacris ist veröffentlicht in: Blagovisnik... oder Litterae-Nuntiae Archiepiscopi Maioris... 2 (1966) 45–46.

J. Risk, De reformandis canonibus qui regulant communicationem in sacris: Periodica de re morali-canonica-liturgica 55 (1966) 694 bis 724.

A. Scrima, The Lifting of the Anathemas: Eastern Churches Review 1 (1966) 23–26.

Übersetzt von Dr. August Berz

IVAN ŽUŽEK

Geboren am 2. September 1924 in Ljubljana (Jugoslawien), 1955 zum Priester geweiht. Er studierte am päpstlichen Institut Aloisianum, an der Gregoriana und am päpstlichen orientalischen Institut, ist Lizentiat der Theologie und Doktor des kanonischen Rechtes (1962). Seit 1963 ist er Professor für kanonisches Recht und russische Sprache am päpstlichen orientalischen Institut. Er veröffentlichte Studien über russisches Kirchenrecht (Kormčaja kniga) und Bemerkungen zum Dekret über die katholischen Ostkirchen in Periodica de re morali-liturgica-canonica 55 (1966).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Das Ordensleben in Bewegung[1]

«Denkt nicht immer nur an das Frühere und achtet nicht auf der Vergangene. Seht, ich tue Neues; schon sproßt es. Merkt ihr es nicht?» (Is 43,18–19).

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die ganze Kirche in Bewegung geraten. Es ist also nicht verwunderlich, daß auch das Ordensleben nicht mehr die statische Unbeweglichkeit zeigt, an die man gewohnt war. Sowohl für die theoretische Rechtfertigung wie auch für das praktische Leben schlägt man andere Wege ein als sie vor einem Jahrzehnt üblich waren.[2] Sind diese Bewegungen die letzten Zuckungen, die den nahenden Tod ankündigen, oder sind sie Zeichen eines neuen Lebens, das sich Bahn bricht und nach Ausdruck sucht?

Die Antwort auf diese Frage darf nicht von einem subjektiven Optimismus oder Pessimismus abhängen. Deshalb versuchen wir in dieser Dokumentation eine verantwortliche Übersicht über diese Bewegungen zu geben, die durch literarische Neuerscheinungen die Aufmerksamkeit der Theologen auf sich ziehen und sich nicht auf örtliche Erscheinungen beschränken.

Ein erster globaler Eindruck bei dieser Inventur ist, daß das Ordensleben im Protestantismus optimistischer betrachtet wird als in der heutigen katholischen Welt. Dieser Unterschied in der Schätzung läßt sich zum größten Teil aus der theologischen Haltung erklären, die Reformation und katholische Kirche seit Trient gegenüber dem Ordensleben eingenommen haben. Wo die Reformation das Ordensleben als eine der offenbarsten Formen der Rechtferigung durch Werke und als Untreue gegenüber Gottes Schöpfungsauftrag ablehnte, legte die katholische Gegenreformation den Akzent auf das Ordensleben als Stand der Vollkommenheit,[3] der eine Art geistlicher Aristokratie war. Von beiden Seiten folgte dieser Einseitigkeit eine Korrektur. Manchmal war diese so heftig, daß Außenstehende den Eindruck bekommen, der Protestantismus stehe heute dem Ordensleben offener gegenüber als der Katholizismus. Bei genauerem Zusehen stellt man jedoch fest, daß die katholische Skepsis gegenüber dem vorkonziliaren Ordensleben auf ein berechtigtes Unbehagen an der juridischen Auffassung und an der Institutionalisierung zurückgeht, die zum modernen Lebensgefühl keinerlei Verbindung hat; die Offenheit bei manchen protestantischen Richtungen scheint außerdem mehr aus der Tatsache zu steigen, daß sie noch nicht mit sozusagen belasteten Ideologien abzurechnen brauchen, sondern frisch und ohne die Nachteile eines historischen Abnutzungsprozesses beginnen können.

Außerdem muß hierzu bemerkt werden, daß die zahlenmäßig kleinen Gruppen von Ordensleuten in protestantischen und anglikanischen Kirchen mehr als ein Rest von Hochkirchlichkeit empfunden werden denn als etwas, das den Kern der Kirche selbst berührt; in der katholischen Theologie wird das Ordensleben dagegen als eine wesentliche Lebensäußerung der Kirche selbst verstanden.

Wir geben zuerst eine zusammenfassende Übersicht über die protestantische Rechtfertigung dieser verhältnismäßig jungen Formen religiösen Gemeinschaftslebens. Sodann werden wir die wichtigsten Aspekte des katholischen Unbehagens am gegenwärtigen Ordensleben aufzeigen und die Hintergründe darlegen, aus denen die Skepsis gegenüber dem institutionalisierten Religiosenleben entspringt, aus der aber ebenso eine kritische Erneuerung des Ordenslebens in der katholischen Kirche erwartet werden darf.

I. DIE PROTESTANTISCHE RECHTFERTIGUNG DES ORDENSLEBENS

Es zeugt nicht von viel kritischem Sinn, wenn man den Anschein erwecken will, als ob das Ordensle-

ben in der katholischen Kirche in Verfall geraten sei, im Protestantismus dagegen einer neuen Blüte entgegengehe. Die Krise kam bei den Katholiken eher, und es gibt Anzeichen dafür, daß sie auch bei den verhältnismäßig jungen Religiosengemeinschaften[4] der protestantischen Kirchen vor der Tür steht, und wäre es auch nur dadurch, daß derartige Bewegungen nur von der kalvinischen Richtung und von den hochkirchlichen lutherischen Kirchen geschätzt werden. Will man sich zu einem zahlenmäßig beschränkten Phänomen wie der Aufwertung des Ordenslebens in einer bestimmten Richtung der kalvinischen Theologie kritisch stellen, so darf man nicht vergessen, daß in der katholischen Kirche eine solche Neublüte des Religiosenlebens schon in das Ende des 19. Jahrhunderts fiel (Wiederaufblühen der Dominikaner unter Lacordaire; Dom Guéranger und die liturgische Bewegung von Solesmes; die Paulisten – Paulist Fathers – in den Vereinigten Staaten; Newman und das Oratorium in England). Die protestantische Bewegung gleicht dann eher einer späten Nachblüte, nachdem die Ernte bereits eingebracht war, als den ersten Blüten eines heraufkommenden Frühlings. Diese kritische Einstellung ist noch notwendiger, wenn man zu schnell ein genügend gemeinsames Fundament feststellt, um auch zu einer Ökumene im interkirchlichen Ordensleben zu kommen. Wie L. Dingemans[5] bei den ökumenischen Studientagen von Ramegnies-Chin mit Recht bemerkte, spielen da religionssoziologische Gesetzmäßigkeiten mit, deren wir uns erst halb bewußt sind. Das Ordensleben ist kein rein christliches Phänomen; auch in den anderen großen Religionen gibt es religiöse Gruppenbildung, die in ihrer Struktur starke Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Strukturen zeigt, die innerhalb des Christentums das Ordensleben charakterisieren. Wir kommen darauf zurück, wenn wir zum zweiten Teil dieser Dokumentation auf den Zusammenhang zwischen Säkularisierung und Ordensleben hinweisen. Hier wollen wir uns auf die Darlegung eines theologischen Gesichtspunktes der kalvinischen Aufwertung des Ordenslebens beschränken, und zwar eines ekklesiologischen Aspektes.

Die Wiederentdeckung der Kirche, vor allem die Neubewertung der Kirche als Mysterium in einer Theologie wie der Karl Barths, zeigt eine bemerkenswerte Parallelität zum Entstehen eines Ordenslebens, das sich selbst als eine Art Intensivierung der kirchlichen Wirklichkeit versteht. Vor allem in Taizé, das nach Aussage Roger Schütz' und Max Thurians seine paradoxale Existenz am klarsten auf theologischer Ebene begründet hat, kommt der enge Zusammenhang zwischen Ekklesiologie und Ordensleben am deutlichsten zutage.[6] Die Brüder von Taizé glauben im Neuen Testament zwei Typen des christlichen Gemeindelebens entdecken zu können. Der eine Typus ist der der sinnbildhaften Gemeinschaft: geschlossen, umgrenzt, gebildet nach dem Modell des Apostelkollegiums, mit gemeinsamem Leben und Gütergemeinschaft. Diesen Typus bezeichnen sie als Jerusalemer Gemeinde. Neben ihr steht jene Gemeinde, die zur Welt hin offener ist: die normal-kirchliche Gemeinde. Diese nennen sie die paulinische Gemeinde. Beide Gemeindetypen, so glauben sie, sind für ein gesundes Gemeindeleben notwendig. Den Jerusalemer Typus sehen sie in den Mönchsorden weiterleben. Zum Schaden der (protestantischen) Kirchen trat dieser Typus aber immer mehr in den Hintergrund. Deshalb betrachten sie es als besondere Berufung (*vocation* sagen sie), in dieser Zeit den Jerusalemer Typus zu repräsentieren.

Mit dieser Auffassung hebt sich Taizé wesentlich z. B. von der deutschen Michaelsbruderschaft ab. Für sie ist ihre Arbeit «ein stellvertretender und vorauseilender Dienst». Sie gehen also davon aus, daß alle Kirchenglieder eigentlich tun müßten, was die Bruderschaft vorläufig und stellvertretend für sie tut.

Taizé sagt aber ausdrücklich, daß nicht alle handeln müssen wie die Brüder der Ordensgemeinschaft; man soll dazu eine besondere Berufung haben. Diese Berufung ist jedoch nicht höher zu bewerten als die des paulinischen Gemeindeglieds: Beide Typen sind notwendig. Es geht hier nicht so sehr um eine Gemeinschaft, die schon als Institution da ist, sondern um die schöpferische Kraft, die aus der Erfahrung der persönlichen Berufung und des Glaubens an das Evangelium auf immer neue Weise Gemeinschaft entstehen läßt. Wahrscheinlich ist das auch einer der Gründe, warum Taizé so viele protestantische Denominationen in seiner Gemeinschaft vereinigen kann: eine Gesamtzahl von siebzig Mitgliedern repräsentiert etwa zwanzig kirchliche Gemeinschaften. Auch der Faktor des Ordenserlebnisses in Gebet (pietistisches Element) und Eucharistiefeier wird vor allem als gemeinschaftsbildende Kraft gewertet; man strebt bewußt nach dem Durchbruch jeglicher Form von Individualismus beim Suchen nach neuen Formen für die Gemeinschaft. Betont wird eine solche Gemeinschaft nicht als Zweckgemeinschaft oder als

reine Arbeitsgemeinschaft gesehen; sie ist kein Mittel, um etwas zu erreichen, sie ist selbst geistliche Wirklichkeit: Die Gemeinschaft ist ein Stück verwirklichten Heilsgutes.[7]

Ohne Umschweife gibt Taizé zu, den großen Orden der katholischen Kirche verpflichtet zu sein. Vielleicht ist das auch eine Ursache dafür, daß Taizé den Katholiken gleich beim ersten Kennenlernen so anspricht: Er meint etwas von dem zu erkennen, was er in der eigenen Kirche gern als Ideal sähe: eine wirkliche Synthese aus Aktion, Kontemplation und dem Wertvollen der verschiedenen Spiritualitäten, die in der römischen Kirche als Privileg verschiedener Orden beansprucht werden. Er soll sich aber auch kritisch zu fragen wagen, wie weit er mehr angetan ist vom Zauber des Neuen als von der Sicht auf einen religiösen Lebensstil, der Zukunft hat. Er muß sich vor einer Art neuer Mythenbildung hüten. Bei näherem Zusehen begegnet man auch in diesen Gemeinschaften gewissen Schwierigkeiten bei der Weitergabe der ursprünglichen Inspiration an die zweite Generation. Das war ja auch in der Geschichte des katholischen Ordenslebens eine nicht zu übersehende, unvermeidbare Schwierigkeit: In der zweiten Generation stellt sich für gewöhnlich die Institutionalisierung ein. Daß dabei von der ursprünglichen Frische manches verloren geht, ist unvermeidlich; oft geht aber auch die wirkliche Inspiration, die zur religiösen schöpferischen Kraft des Ordens geführt hat, in eine andere Richtung, als sie von der prophetischen Gestalt des Stifters beabsichtigt war. Diese kritische Stimme gegenüber Bewegungen wie denen von Taizé soll nicht leugnen, daß diese Religiosengemeinschaften als ein Hoffnungszeichen für das religiöse Leben im allgemeinen angesehen werden können; sie will lediglich darauf hinweisen, daß sie für die Krisensituation des Ordenslebens in der katholischen Kirche keine Lösung bieten. Die selbstverständliche Wertschätzung, die diese zahlenmäßig kleinen, aber qualitativ einflußreichen Religiosengemeinschaften bei manchen protestantischen Kirchen genießen, ist in der katholischen Kirche wegen der historischen Situation nicht wiederholbar.[8] Man stößt hier auf eine psychologisch begründete Unzufriedenheit mit dem institutionalisierten Religiosenleben an sich. Diese Unzufriedenheit soll hier zunächst in einigen Zügen skizziert werden; danach wollen wir eine Übersicht über die Krisenlage und die Erneuerungsversuche auf katholischer Seite geben.

II. DIE KRISENSITUATION IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE VOM RELIGIOSENLEBEN

Die Unzufriedenheit der Ordensleute selbst mit der institutionalisierten Form des Religiosenlebens betrifft nicht den einen oder anderen Punkt; sie ist allgemein. Die Jüngeren behaupten, nicht zu finden, was sie suchten, und die Älteren durchschauen die überlieferte Begründung des Ordenslebens als Ideologie. Es geht nicht so sehr um Aufweichung der Observanz oder um Desillusionierung über den bereits seit einem Jahrzehnt verstummten Beifall für (vor allem) das kontemplative Leben; es geht mehr um das völlige Fehlen einer Sicht auf die Zukunft. Man fühlt sich durch das regulierte Institut so sehr an eine vergangene Welt gebunden, daß man den Eindruck hat, sich dadurch für eine zukünftige Welt nicht wirklich engagieren zu können. Man fühlt sich zu einem totalen Einsatz für etwas aufgerufen, an dessen Zukunftsmöglichkeit man zweifelt.[9] Diese allgemeine Unzufriedenheit hat tiefliegende Ursachen, die von den meisten Ordensleuten nicht ausdrücklich bezeichnet werden. Das Ordensleben hat seine Selbstverständlichkeit verloren und ist auf verschiedenen Wegen mutig ausgezogen, seinen wirklichen Sinn zu entdecken.

Bei Durchsicht der zahlreichen Literatur auf katholischer Seite, zu der viele Wiederholungen zählen, hat man zunächst den Eindruck, als ob man dabei sei, eine jahrhundertealte Burg, die noch imposant dasteht und von der Größe einer vergangenen Kultur kündet, an einigen schwachen Stellen auszubessern. Bei Registrierung der Schäden melden sich allerdings auch Stimmen zu Wort, die für einen totalen Neubau eintreten.[10] Manchmal beneidet man Taizé, das nicht unter der Last der Geschichte gebückt geht. Nach und nach bringt aber gerade die Bewußtwerdung dieser geschichtlichen Last die Überzeugung mit sich, daß auch das Ordensleben dem Gesetz der Geschichtlichkeit unterworfen ist. Und das ist schon ein Gewinn. Mit naivem Optimismus oder unterschiedslosem Ablehnen ist ja niemandem gedient.

Die beste Übersicht über die kritische Haltung katholischer Autoren und deren Hilfeleistung bei einer tatkräftigen und theologisch durchdachten Erneuerung des Ordenslebens erhalten wir vielleicht durch die Registrierung ihrer Ausgangspunkte. Wir sehen nämlich, daß ihre Haltung zurückgeht auf:

1. die starke Säkularisierungstendenz in der mo-

dernen Theologie, durch die dem Ordensleben fast zwangsläufig das Stigma der Verfremdung aufgedrückt wird;

2. eine tiefere Kenntnis der soziologisch erforschten Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten bei der Gemeinschaftsbildung und Gemeinschaftsformung;

3. neue Erkenntnisse der Anthropogie;

4. die Entdeckung psychischer Determinationen hinter den klassischen evangelischen Räten;

5. ekklesiologische Erkenntnisse, die ihre Konsequenzen fordern;

6. die Klerikalisierung der geistlichen Orden;

7. eine gewisse Unzufriedenheit mit den Ergebnissen des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich des Ordenslebens;

8. Unzufriedenheit mit der Nivellierung und Zentralisierung; die Unzufriedenheit geht hervor aus tieferen Einsichten in die Geschichtlichkeit.

1. Die Säkularisierungstendenz in der modernen Theolgie

Unter Säkularisierungstendenz wird hier das Bewußtsein des modernen Menschen verstanden, daß er durch Wissenschaft, Technik und Organisation das Schicksal der Welt und des Menschen in die eigenen Hände nehmen kann.[11] Von seiner Kultur und seiner Erziehung her hat er die Neigung, alle Normen auf ihre Dienstfähigkeit für den Aufbau einer besseren menschlichen Gesellschaft zu prüfen. Deshalb versucht er von sich selbst und seiner faktischen Welt aus stets neue Normen zu entwerfen, indem er voller Hoffnung und Optimismus an einer irdischen Zukunft baut, obwohl er sich nicht verhehlt, daß diese Zukunft stets unter der Drohung des Scheiterns steht; trotzdem hindert ihn das nicht, eine Normierung von außen oder von oben her nur für relativ anzusehen und von einer überirdischen oder außerirdischen Zukunft Abstand zu nehmen.

Nun ist das Ordensleben von alters her durch eine doppelte Tendenz gekennzeichnet: sich aus der Welt zurückzuziehen und vom Verlangen nach einer neuen Welt; von Unzufriedenheit mit der Welt, wie man sie antrifft, und der Hoffnung auf eine neue Welt, an der man hofft mitbauen zu können. Vielleicht wurde zu Beginn der heutigen Anpassungsversuche die zweite Tendenz zu wenig betont und der Akzent zu einseitig auf den negativen Aspekt der Weltflucht gelegt. Seit Bultot[13] seine Essays über den *contemptus mundi* geschrieben hat, wird man leichter erkennen können, daß eine solche Weltflucht jeweils aus Unzufriedenheit mit der Welt in einer bestimmten Kulturphase geschah. Das Positive daran war, daß man an eine andere Welt glaubte. Sobald die Flucht aus der Welt eine passive Haltung annahm, wie bei den Quietisten oder noch mehr bei den Flagellanten und sogar in einer Bewegung wie der «Docta Ignorantia», wird sie von der Kirche verurteilt. Die wirklichen Inspiratoren des Ordenslebens wie Benedikt, Franziskus, Dominikus, Ignatius usw. wurden immer vom Ausblick auf eine neue Welt angetrieben. Wo das Bewußtsein von der Welt umfassender wird, wie in unserer Zeit, sieht man klarer, was an einer solchen Vision einer neuen Welt an Illusion und Beschränktheit klebte. Auch Ordenspropheten sind notwendig in ihrem Gesichtskreis beschränkt – bis in unsere Zeit hinein, wie etwa ein P. Lebbe. Ihre Vision von einer neuen Welt wird von ihrer Kultur begrenzt; das ist unvermeidlich. Diese Begrenztheit wird erst gefährlich, wenn man die Problemstellungen dieses Gesichtskreises und also auch diese bestimmte Weltschau verallgemeinern will. Das war vielleicht möglich, als die westliche Welt noch eine Kultureinheit war. Bei Entdeckung der Neuen Welt und bestimmt beim Aufleben der Missionstätigkeit rächte sich diese Auffassung nicht nur in der Gesamtkirche, die örtliche Probleme verallgemeinerte, sondern auch bei Ordensbewegungen, die weltweit wurden.[14]

In unserer Zeit wird diese Problematik noch handgreiflicher.[15] Auch die Ordensleute sind empfänglich für den etwas vagen Ruf: Mitbauen an einer neuen Welt![16] Die erste Tendenz, Flucht aus der gegebenen Welt, wird dann als unannehmbar abgelehnt; man ist sogar der Meinung, daß erst jetzt von einem vollwertigen aktiven Ordensleben die Rede sein kann. Die zweite Tendenz, Vision auf eine neue Welt, versandet in einer oberflächlichen Säkularisierungsneigung und identifiziert sich zu leicht mit einem Verständnis von der zu bauenden neuen Welt, das in nur eine Richtung geht. In neueren Veröffentlichungen[17] wird der Akzent mehr auf die Vielgestaltigkeit der Welt gelegt: Es gibt eine Vielzahl von Welten, und in diesen ist auch Platz für das, was man die Religiosenwelt nennen könnte. Die wirkliche Krise des Religiosenlebens liegt gerade im Fehlen einer Schau auf den Platz, den die Ordensleute in der Welt von morgen einnehmen könnten. Ihr Auftrag läge vielleicht in einer positiven Unzufriedenheit mit einer zu säkulären Auffassung von der Welt von morgen und im Entdecken religiöser, ordensgemäßer Dimensionen

in dieser Welt von morgen, wie ja auch die Welt der Künstler in der technischen Welt künstlerische Dimensionen entdeckt. Links und rechts[18] liest man etwas von Ordensleuten wie von einer Art Freibeuter des Evangeliums. Was Käsemann dem ganzen Christentum als Mangel ankreidete, gilt sicherlich auch für die institutionalisierte Welt der Ordensleute: Es gibt zu viele Manager und zu wenig Partisanen, obwohl doch allein ein begeistertes Partisanentum die Kirche aus dem Ghetto einer veralteten christlichen Kultur herausholen könnte.

Die Aufmerksamkeit für die irdischen Werte, die – sicherlich in der westlichen Kirche – das Gesichtsfeld der Ordensleute so total ausfüllen, daß man für andere Dimensionen wertblind zu werden droht, erleichtert es sicherlich nicht, die evangelischen Räte in ihrer traditionellen Form hochzuschätzen. Ein ethisch verantworteter Akt des Verzichts und der Entsagung ist nur da möglich, wo ein Wertempfinden für dasjenige gepflegt wird, auf das man verzichtet.[19] Innerweltliche Werte und evangelische Räte können einander nicht in einer Konkurrenzhaltung als zwei Möglichkeiten gegenüberstehen; sie sind beide nötig; die Wahl der einen Richtung bedeutet nicht die krasse Ablehnung der anderen. Die evangelischen Räte rufen kein Vakuum hervor. Jungfräulichkeit lernt auch von der ehelichen Liebe, was Liebe eigentlich ist – und umgekehrt. Armut lernt auch von der wirtschaftlichen Anstrengung, was eigentlich der ethische Wert des Besitzes ist; ohne ökonomische Anstrengung, Arbeitsamkeit und schöpferische Kraft ist Armut ein Vegetieren auf dem wirtschaftlichen Überschuß eines Wohlfahrtsstaates. Ohne Verantwortlichkeit, auch gegenüber einer prophetischen Vision und also mit der Bereitschaft, daran zu leiden, wird Gehorsam zu fauler Passivität und zur Repetition ordenseigener und kirchlicher Schablonen, die die Zukunft nicht näherbringen. Ohne dieses Wertempfinden für diese irdischen Werte, die als wirkliche Werte erfahren werden, sind die evangelischen Räte in dieser Zeit nicht sinnvoll praktizierbar. Aber umgekehrt werden Liebe, Selbständigkeit, Besitz auch nicht zu einem «Vorletzten» in christlichem Sinn relativiert, es sei denn durch das transparente Erleben der evangelischen Räte. Die Entfaltung der menschlichen Liebesfähigkeit zielt auch in die Richtung der Liebe zu Gott; die menschliche Besitzfähigkeit zielt auch auf den Besitz Gottes (könnten wir ihn nur als entbehrlich erfahren, so wäre er keine Wirklichkeit); die Fähigkeit zuzuhören, heterogene Kulturelemente in unser persönliches Leben aufzunehmen (durch unser wirkliches Zuhören verbinden wir uns ja mit einer von anderen lebensfähig gemachten Welt), hat auch die Tendenz, weiter als nur auf das rein menschliche Hörbare zu hören. Unter diesem Gesichtspunkt kann eine wirkliche Erneuerung des Ordenslebens beginnen, sobald man – um mit Rahner zu sprechen[20] – entdeckt, daß die evangelischen Räte eine Objektivierung und eine Erscheinungsweise des Glaubens an eine Gnade Gottes sind, die weiter reicht als diese Welt.

2. Kenntnis der soziologisch erforschten Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten bei der Gemeinschaftsbildung und Gemeinschaftsformung

Wenn man sagt, die Ordensgemeinschaft sei im Ganzen der Kirche eine Gemeinschaft *sui generis* oder sie sei eine der verschiedenen Schichten der Gemeinschaftsbildung, zu der das Leben von der Botschaft des Evangeliums her imstande ist, bleibt diese Gemeinschaft nicht nur etwas nebelhaft, sondern man übersieht auch leicht, daß sie ständigem Wandel unterworfen ist. Die Aufrechterhaltung jahrhundertealter Rahmen und Autotitätsstrukturen verdunkelt die Authentizität des Ordenslebens. Aus der Soziologie hat man gelernt, daß solche Strukturen Mittel sind, mit denen man arbeiten soll.[21] Zwar preist der Nichtkatholik L. Moulin[22] die gesellschaftliche Gesetzgebung der großen Orden und rühmt ihre Fähigkeit, sich innerlich zu verjüngen: dem steht aber entgegen, daß ein rein vertikales Autoritätssystem jede echte Gemeinschaft unmöglich macht. «Eine Ordensgemeinschaft, die durch ihre Strukturen und Gemeinschaftsstörungen – Mangel an menschlichen Verhältnissen und lebensförderndem Milieu – einen eigenen ordensgemäßen Lebensplan ihrer Glieder praktisch unmöglich macht oder erschwert, entzieht sich (abgesehen von den damit verbundenen juridischen Folgen) der Verpflichtung, die sie bei den Gelübden ihrer Mitglieder auf sich genommen hat».[23] Durch Überlegung und Experiment, welche die Autorität nicht ausschließt, wird auch die Ordensgemeinschaft geformt. Manche Studien suchen nach ethischen Normen für solche Experimente: Die experimentierende Gruppe soll wenigstens acht Personen umfassen; die Lebensfähigkeit der Gemeinschaft, die man zurückläßt, darf nicht vernichtet werden; es muß ein gemeinsames Lebensmilieu geben, während das Arbeitsmilieu verschieden sein darf; man soll den Mut haben, die Motive des Experiments auch an den Erkenntnissen der Wissenschaft zu

prüfen; «bei Beurteilung der Formgebung haben der Psychologe, der Soziologe, der Betriebsleiter, der Gruppenhygieniker, kurz: die Experten für die Gesetzmäßigkeiten der Gruppenbildung das letzte Wort, nicht aber die Theologen».[24] Natürlich gibt es auch Dinge, die solche Gesetzmäßigkeiten übersteigen; jedoch muß man sich vor jeder Verschleierung von Strukturfehlern durch eine mythische Vorstellung von oben hüten. Die allgemein vorgebrachte Klage, daß die institutionellen Formen des Ordenslebens durch einen zentralen Dirigismus so sehr miteinander übereinstimmen, wird dann von selbst verstummen.[25] Wo man für kleinere Gemeinschaften eintritt, muß man klar sehen, daß sie keineswegs ohne weiteres Garantie für Gemeinschaftlichkeit und Geselligkeit bieten. Eher werden sie zu einer stärkeren Empfindung der Einsamkeit führen. Die Einsamkeit gehört im menschlichen Leben ebenso zu den Grundelementen wie der Fehler und das Scheitern. Auch in der Mitmenschlichkeit ist Einsamkeit gegenwärtig. Die altbekannte Tatsache der Ordenstradition, vielleicht etwas zu romantisch als *beata solitudo* formuliert, kann in einer modernen Ethik der Einsamkeit durchaus gewürdigt werden; ein Aspekt, der heute in einer Gestalt wie Charles de Foucauld und in der Spiritualität der Kleinen Brüder stark in den Vordergrund tritt.[26] Es spricht für sich, daß diese neuen Formen des Ordenslebens eng an moderne Erkenntnisse der Anthropologie anknüpfen.

3. Neue Erkenntnisse der Anthropologie

Die Erneuerungstendenz, die unter diesem Gesichtspunkt in den Vordergrund rückt, kann etwa so formuliert werden: Man gibt sich nicht mehr damit zufrieden, das Ordensleben für die menschliche Entfaltung als unschädlich anzusehen; es wird so ansprechend sein müssen, daß es als eine authentische Form des Menschseins angenommen wird.

Es geht hier prinzipiell um die Frage, ob der Lebensplan eines Religiosen ein vom Evangelium inspirierter menschlicher Lebensplan ist. Wenn man sich schon vom Stifter der Ordensgemeinschaft, zu der man gehört oder gehören will, inspirieren läßt, wird man eher auf die Art und Weise schauen, wie solch ein prophetischer Geist im Evangelium eine neue Form des Menschseins und der Dienstbarkeit entdeckt hat, als sich auf den konkreten Lebensplan eines solchen Charismatikers zu beschränken.[27] Auch der Mensch im Orden will sich selbst als wachsende Bewußtwerdung verstehen können. Es wird eine Bewußtwerdung sein, die sich vollzieht in der Richtung von Gottes Gegenwart in allem, was zu den kulturellen Errungenschaften eines modernen Menschen gehört. Die Fragen und Zweifel, die von einem personalistischen Menschenbild aus bezüglich des Ordenslebens gestellt werden, sind in dem bereits früher zitierten Rapport der Kommission XVII bündig zusammengefaßt: «Man darf bezweifeln, daß in der heutigen Form der meisten Ordensgemeinschaften wohl genügend Raum für eine harmonische Ausreifung der menschlichen Persönlichkeit besteht. Es ist unklar, wie die traditionelle Auffassung vom Gehorsam noch zum personalistischen Menschenbild paßt. Die bestehenden Leitungs-, Verwaltungs- und Autoritätsmodelle widersprechen oft der Forderung nach persönlicher Verantwortung und eigener Gewissensentscheidung. Die traditionelle Religiosenbildung und -erziehung war ungenügend auf die Entwicklung freier, verantwortlicher Persönlichkeiten ausgerichtet. Die traditionellen geistigen und asketischen Praktiken stammen oft noch aus einem veralteten dualistischen Menschen- und Weltbild. Unter den Religiosen hatte die Emanzipation der Frau nicht dieselben Möglichkeiten wie in der heutigen Gesellschaft.»[28] Es wird also größere Offenheit verlangt, um nicht durch sinnlose Isolierung zu Mißbildungen zu kommen. Das gilt wohl ganz besonders für die Gesetzgebung bezüglich der Klausur.[29]

Der Mensch im Orden will entdecken, *wie* er heute nötig ist; er kann nicht mit der Behauptung zufrieden sein, *daß* er nötig ist. Er wird sich erst engagieren, wenn er aus seinem Lebenszusammenhang die Möglichkeit seines Beitrags erkennt. Das Typische der Religioseninspiration ist die Entdeckung dieser ethischen Lebensaufgabe. Auf diese Weise meldet sich an allen Fronten des Ordenslebens (Berufung, Profeß, Regel, Konstitution, Strukturen, Lebensform, Kleidung) eine Verinnerlichung an, die nicht mehr mit statischen Lebensweisheiten zufrieden sein kann.

Die Suche von einer modernen Anthropologie aus nach einer eigenmenschlichen Existenzweise im religiösen Orden wirft auch das Problem der Freiheit neu auf. Dabei geht es nicht um die Freiheit schlechthin, sondern um Freiheit, die einen Kreis schafft, in dem man das Wort Gottes in einer neuen Tonart hören kann, ohne die Verbindung zu den anderen zu lösen. Auch in Zusammenhang mit der Praxis der evangelischen Räte wird er über seine relative Freiheit bescheiden denken lernen.

4. Entdeckung psychischer Determinationen hinter den klassischen evangelischen Räten

Die Zeit, in der das Ordensleben als «engelgleiches Leben» charakterisiert werden konnte, liegt noch nicht zwanzig Jahre hinter uns. Obwohl man mit historischem Denken für eine derartige Benennung in der Vergangenheit Verständnis aufbringen kann, wird man heute die Annahme der Einladung des Evangeliums zur Jungfräulichkeit auf dem Menschlichen eines derartigen Lebensplans mit fundiert sehen.[30] Schon früher wurde in dieser Zeitschrift dargelegt,[31] daß in den Evangelien die Einladungen zu einer näheren Nachfolge Christi nicht nur in den drei klassischen evangelischen Räten bestehen. Bei einer Erneuerung des Ordenslebens geht es trotzdem nicht darum, diese drei Räte zu ersetzen oder durch andere zu vermehren. Man steht vor der simplen Tatsache, daß die institutionalisierte Form, in der diese drei Räte in Praxis erscheinen, nicht mehr transparent ist. Man kann über den Zeichenwert dieser drei Räte reden, soviel man will – durch eine Reihe von Umständen haben sie viel von ihrem Zeichenwert verloren. Manchmal (wie beim Gehorsam) ergaben sich diese Umstände aus dem Erstarrungsprozeß, in den das Ordensleben nach dem Konzil von Trient hineingeraten ist;[31] manchmal (wie bei der Armut) sind sie auf die veränderten wirtschaftlichen Zustände zurückzuführen. Man kann innerhalb dieses wirtschaftlichen und sozialisierten Systems getrost auf alles Eigentum verzichten – man wird dadurch nicht brotlos; höchstens wird man dadurch in seiner apostolischen Tätigkeit behindert. Soll die Armut eine persönliche Wahl bleiben, wird sie von der Solidarität mit dem Menschen in materieller oder geistiger Not eingegeben werden müssen. Der eigentliche Besitz des Menschen in dieser Produktionsgesellschaft ist seine Produktionskraft, die in seinen Talenten besteht. Darauf kann auch der Ordensmann nicht verzichten. Armut besteht dann darin, daß man mit seinen Talenten für die Minderbemittelten zur Verfügung steht; daß man sich mit seinen Talenten nicht behaupten will; in einer gewissen Durchsichtigkeit (*transparence*), wie Taizé das nennt; in einer produktiven Dienstbarkeit, ohne daß man die Sicherheit und Geborgenheit des Besitzes sucht;[32] im Verdienen des eigenen Unterhalts, wie es in verschiedenen Experimenten praktiziert wird.

Auch die Undurchsichtigkeit der Jungfräulichkeit geht zu einem großen Teil auf veränderte Einsichten in Geschlechtlichkeit und Leiblichkeit zurück. Die diesbezügliche Kritik geht nicht in erster Linie auf das mangelhafte Erleben der Jungfräulichkeit in früheren Zeiten zurück; auch die Ehe wurde früher anders gelebt als heute; diese Kritik wird eher von der Überzeugung getragen, daß die Jungfräulichkeit seit Freud vom Außenstehenden nicht mehr als reiner Edelmut angesehen werden kann; man sieht darin auch eine bestimmte psychische Determination. Die Möglichkeit zur negativen Interpretation der Gelübde (Flucht vor Verantwortung; sich durch eigene schöpferische Kraft nicht bestätigt sehen zu wollen und sich in der sexuellen Wirklichkeit nicht zu engagieren wagen[33]) liegen in der heutigen Kultur zu nah, als daß man ohne weiteres erwarten kann, ein solches Leben werde als Edelmut gewertet. Taizé wertet die evangelischen Räte deshalb nicht um ihrer eigenen Größe oder Vortrefflichkeit willen, sondern als Mittel: Dieser Lebensstil schafft Empfänglichkeit für die evangelische Botschaft, die über das normale Maß hinaus geht. Der Nachdruck liegt dann auf dem Wort des Evangeliums, daß nicht jeder es fassen kann.

In den Versuchen auf katholischer Seite, das Leben der evangelischen Räte durchsichtiger zu machen, liegt der Akzent mehr auf den humanistischen Aspekten dieser Räte: sie sind möglicher menschlicher Lebensplan, wenn er sich vom üblichen Leben auch stark unterscheidet. So wäre an den evangelischen Räten also nichts spezifisch Christliches? Sind sie vielleicht nur Mystifikationen nicht gemeisterter Aufgaben? Trotzdem nicht. Hier ist einer der menschlich möglichen Lebenspläne, und gleichzeitig macht dieser charismatische Lebensstil, dieses existentielle Nicht-anders-Können und Nicht-anders-Wollen sichtbar, daß die Imperative, wie sie z. B. in der Bergpredigt zum Ausdruck kommen, praktizierbar sind. Das ist ein wesentlicher Auftrag an die Kirche, die das ganze Evangelium verkündigen muß. Das Säkuläre der Kirche besteht in dieser Hinsicht gerade darin, auch auf diese Weise die Welt bewohnbar und erlebbar zu machen. «Man darf nicht vergessen, daß die Welt – wenn sich die Menschen lediglich in einer einzigen Richtung entwickelten – praktisch unbewohnbar würde; sie würde dann zum Herrschaftsbereich einer Experten-Oligarchie».[34] Von keinem einzigen Auftrag des Evangeliums kann man von vornherein sagen, daß er nicht praktisch möglich wäre: Man kann das Evangelium nicht an einer modernen Kultur messen und sich dann fragen, ob es etwas zur Förderung dieser begrenz-

ten Kultur beiträgt. Das religöse Leben und erst recht das Ordensleben des Christen ist ein Leben in dieser Zeit und in dieser Kultur, aber unter ständiger Kritik des Evangeliums. Was man unmenschliche Imperative des Evangeliums nennt, kann auch auf bisher unvermutete menschliche Möglichkeiten hinweisen. Ein bestimmter Lebensstil kann nicht immer unmittelbar als Gewinn für die im Augenblick herrschende Kultur gedeutet werden; es könnte aber wohl einmal sein, daß er bestimmte Richtungen in die Zukunft andeutet. In diesem Sinn wird das Ordensleben stets prophetisch sein müssen.

Die Dauerhaftigkeit eines solchen Lebensplans sollte besser nicht mit heute schwer vorstellbaren Zeitmaßen ausgedrückt werden (zeitliche Gelübde, ewige Gelübde[35]), sondern in der ethischen Kategorie der Treue. Gerade wo man, auch auf psychischen Grundlagen, im Orden einem religiösen Lebensplan treu bleibt, wird sich der Mensch im Orden seiner Determination bewußt, hat er aber auch die einzigartige menschliche Möglichkeit, diese Determination zu überhöhen.

5. Ekklesiologische Einsichten, die ihre Konsequenzen fordern

Als Erkenntnis der modernen Ekklesiologie darf festgestellt werden, daß die Uniformität der Kirche überwunden ist. Schon im Mittelalter[36] wurde das Ordensleben als ein anderer Stil Kirche zu sein empfunden als der der offiziellen Kirche, die aufs engste mit den Strukturen der Staatsform verbunden war. Im Augenblick wird die Vielgestaltigkeit der einen Kirche noch nachdrücklicher unterstrichen: «Der eine und einzige wesentliche Auftrag, der der Kirche gegenüber der Welt gegeben ist, Zeuge zu sein vor der Welt, kann in vielerlei Form und Gestalt wahrgenommen werden, vom Einzelnen und von der Gemeinschaft».[37] Das hat auch seinen Einfluß auf das Ordensleben. Seit Trient war die Organisation des Religiosenlebens in den verschiedenen Orden eine getreue Kopie der hierarchischen Kirche. Schon Bernhard von Clairvaux sprach über das Ordensleben in der patriarchalisch und feudal organisierten Abtei als von einer Art *ecclesiola in Ecclesia:* einer kleinen Kirche in der Kirche. Im modernen Ordensleben ist man über eine solche Namengebung nicht besonders glücklich.[38] Man sieht im Ordensleben eher eine andere Art der Kirchenbildung. Anders ausgedrückt: Die Nachfolge der Urkirche verläuft in mehreren Schichten; es gibt nicht nur eine Nachfolge im Bischofsamt, sondern auch eine Nachfolge im Charisma, im Prophetentum.

Bereits in den Anfängen der soziologischen Wissenschaft hat man auf protestantischer Seite auf die eigenartige Tatsache hingewiesen,[39] daß es – soziologisch gesehen – zwischen den protestantischen Sekten und den katholischen Orden Ähnlichkeiten gibt. Man unterschied zwei Typen religiöser Gruppierungen: den Typus «Kirche» und den Typus «Sekte». Der Typus Sekte hat die Neigung zur Radikalisierung, zur «in-group»; er will bestimmte Einzelheiten des Evangeliums hervorheben und diese (fanatisch) zu einer verkürzten Zusammenfassung der Heilsbotschaft umschmieden, die gegen die Welt Protest erhebt. Der Typus Kirche ist dagegen für gewöhnlich diesem Widerspiel von Welt und Reich Gottes abgeneigt und harmonisiert die Forderungen der christlichen Botschaft mit den irdischen Realitäten und Zuständen; es ist der Typus, der sich an die Menge richtet und dadurch allgemeine, universalistische Züge zeigt, eine liberal eingestellte «out-group» wird.

Der Typus Sekte wird als «Verein der religiös Qualifizierten» charakterisiert. Jene Soziologen meinten, die Orden in der katholischen Kirche gehörten zum Typus Sekte, aber in der katholischen Kirche kämen sie durch die beherrschende Gewalt der zentralisierenden Institution und durch äußeren Eingriff tatsächlich nicht zur Abtrennung.

Wer bei der Entstehungsgeschichte des Ordenslebens auch die Periode vor Trient berücksichtigt, wird klarer erkennen, daß die Religiosen in der Kirche immer «links» orientiert waren oder – um es mit einem Ausdruck des englischen Staatssystems wiederzugeben – «His Majesty's most loyal opposition» bildeten. Wer die Strukturen des Ordenslebens der Zeit nach Trient betrachtet, entdeckt die paradoxale Tatsache, daß gerade das Ordensleben, die charismatische Dimension der Kirche, am meisten institutionalisiert, also am meisten rechts ist.

Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß die praktische Revision, die im Augenblick in den großen Orden vor sich geht, die Institutionalisierung betrifft. In dieser Hinsicht könnte man auch der Exemtion[40] einen neuen theologischen Inhalt geben. Sie könnte ein Zeichen dafür sein, daß im Ordensleben selbst genügend gemeinschaftsbildende Kraft vorhanden ist, aus tiefster geistiger Verbundenheit und bewußter Dienstbarkeit auf eigene Art und Weise im Ganzen zu bleiben. Es ist

sicherlich nicht das geringste Verdienst einer Bewegung wie der von Taizé, daß sie sich nicht mit einer bestehenden kirchlichen Denomination identifiziert und es gleichzeitig ablehnt, eine Art Elitekirche zu sein. Unter diesem Aspekt wird Dezentralisation gesucht: nicht eine von oben, durch disziplinären Gehorsam übergestülpte Struktur, sondern Gemeinschaftsbildung aus Gleichgesinntheit, die immer neu durch gemeinsame Überlegung aktiviert wird.[41] In dem Motuproprio, das für eine angemessene Erneuerung des Ordenslebens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einige Richtlinien gibt, wird auf isolierte Ordenskommunitäten ohne Werbekraft und mit überalterter Besetzung auch sanfter Druck ausgeübt, sich selbst aufzulösen oder bei einer verwandten Ordensbewegung anzuschließen. Das Zuviel an Ordensinstituten ist eine der schwächsten Stellen des Ordenslebens. Es könnte natürlich für die Vielgestaltigkeit von Gottes Geist sprechen, der im Ordenscharisma wirkt – wenn unter den bestehenden Ordensinstituten nicht so viele Dubletten wären, vor allem durch die nichtintegrierten Reformbewegungen. Karl Rahner hat schon einmal darauf hingewiesen, daß nach Trient alle Ordensreformen einen abgetrennten Orden gebildet haben. Zeugt es aber nicht mehr von *dispersio* (Zerstreuung) als von *communio* (Gemeinschaft), daß das Neue einer solchen Reform nicht in denselben Lebensstil aufgenommen werden konnte? Wenn Congar als erste und zweite Bedingung für eine wirkliche Reform der Kirche zu nennen wagt: Primat der Liebe und das Verbleiben innerhalb der Gemeinschaft, dann sollte das an erster Stelle für die Reform der Religioseninstitute gelten.

6. Entklerikalisierung des Ordenslebens

Anschließend an unsre Aussage über den neuen Sinn der Exemtion kann man in der Geschichte feststellen, daß die Einfügung der Ordensleute in die offizielle Amtlichkeit der hierarchischen Kirche für die Entwicklung eines eigenen religiösen Gesichts der Klosterinstitute nicht förderlich gewesen ist. Das gilt nicht nur für männliche Ordensleute. Für die weiblichen Religiosen hat sich etwas Ähnliches ergeben, wo sie völlig in das offizielle Apostolat des Bistums eingegliedert wurden.[42] Es zeigte sich das eigenartige Phänomen, daß innerhalb der meisten Institute nur die Ordenspriester vollwertige Ordensmitglieder waren (mit aktivem und passivem Stimmrecht). In diesem Punkt hat sich die Erneuerung bereits ziemlich weit durchgesetzt, wohl am sichtbarsten in den Abteien, wo die jungen Kandidaten zwar eine theologische Erziehung wünschen, aber nicht mehr zum Priester geweiht werden wollen.[43] Sogar juridisch ist diese Erneuerung zum Abschluß gekommen, indem vom Zweiten Vatikanischen Konzil der Standesunterschied innerhalb der Ordensgemeinschaften ausdrücklich abgelehnt wird. Fast selbstverständlich hat sich diese Entklerikalisierung in den Säkularinstituten vollzogen.[44]

Da jede Reaktion eine Gegenreaktion hervorruft, ist es nicht verwunderlich, wenn manche[45] in dieser Entklerikalisierung so weit gehen, daß sie Priestertum und Ordensleben für unvereinbar halten: derselbe übertriebene Gegensatz also, wie er manchmal zwischen Priestertum und Prophetentum oder zwischen Amt und Charisma konstruiert wird. Der Mensch im Orden ist gerade so weit prophetisch, wie er sich dagegen wehrt, daß das Mittel zum Zweck wird: zum Zweck ist nicht selten das Ordensinstitut selbst geworden; dann wird er sich auch dagegen wehren müssen, das Ordensleben zur Ausdrucksform dafür werden zu lassen, was das Christentum sein will.

7. Eine Erneuerung aufgrund der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils

In erster Linie hatte das Zweite Vatikanische Konzil die Absicht, zu einem neuen Selbstverständnis der Kirche zu kommen. Es lag also nahe, daß man auch zu einem neuen Selbstverständnis des Ordenslebens zu kommen suchte. Anfangs schienen sich die Verfasser der Entwürfe mit einer Wiederholung dessen begnügen zu wollen, was die Religiosen und mehr noch das kirchliche Recht seit Trient von den Orden behauptet hatten. Das Dekret über das Ordensleben wurde in den ersten Entwürfen als ein Dekret über die *vita regularis* und über disziplinäre Angelegenheiten aufgefaßt; die Theologie vom Ordensleben wurde der Konstitution über die Kirche zugedacht.[46] Ein positiver Fingerzeig auf die wirkliche Erneuerung des Ordenslebens lag darin, daß die Konzilsväter sich nicht mit dieser juridischen Fassung zufrieden gaben; anders war es – seltsamerweise – mit den Religiosen selbst. Zwischen dem ersten Entwurf im Jahre 1962 und dem endgültigen Dekret im Jahre 1965 nimmt die konziliare Überlegung über das Ordensleben eine theologischere Wendung. Man läßt den «Stand», in dem man Vollkommenheit erwerben soll, fah-

ren; man stellt das Ordensleben wieder in eine kirchliche Dimension und gibt ihm als Mitte die Nachfolge Christi. Der anfängliche Hinweis auf den Stifter bzw. die Stifterin als auf eine Quelle der Erneuerung tritt immer mehr vor einem Leben nach dem Evangelium zurück, *dem* fruchtbaren Ausgangspunkt für eine Wiedergeburt. Das ganze Dekret trägt leider die Spuren eiliger Arbeit, wie das bei den letzten Erlassen des Konzils mehrfach festgestellt werden muß, die durch Zeitnot in einen Engpaß gerieten.

Das alles führte anfangs zu einer nicht zu verkennenden Enttäuschung über das Dekret. Vielleicht hatte man aber angesichts der Krisensituation auch zu viel vom Konzil erwartet. Das Positive der Bemühungen des Zweiten Vatikanums um das Ordensleben (beim Ersten Vatikanischen Konzil war das Thema überhaupt nicht zur Sprache gekommen) darf allerdings nicht so sehr in konkreten Vorschriften gesucht werden, sondern in dem Raum, den es für eine tatkräftige Erneuerung geschaffen hat. Anscheinend hat man das Wort «Reform» absichtlich vermieden, um nicht den Eindruck zu erwecken, als ob das Ordensleben in Verfall geraten sei, aber wohl auch, um der historischen Belastung des Wortes «Reform» zu entgehen.

Es befremdet, daß in dem Dekret dem Phänomen des Ordenslebens, wie es in anderen Religionen vorkommt,[47] kaum Beachtung geschenkt wird.

Als verständliche, aber doch bedauernswerte Unzulänglichkeit dieses Dekrets hat man[48] auf eine gewisse Zweideutigkeit in ihm hingewiesen: Einerseits bietet es genügend Möglichkeiten, einen Schritt vorwärts zu wagen (Demokratisierung, Erneuerung von unten herauf, Experimente in kleineren Gruppen, Bewertung des aktiven Ordenslebens als vollwertiges Ordensleben); aber anderseits gibt es denen, die unter dem Vorwand der Traditionstreue von der Notwendigkeit einer Erneuerung nichts wissen wollen, genügend Möglichkeiten, diesen Weg in die Zukunft zu verbauen. Wenn man die reiche Ernte an Veröffentlichungen über dieses Konzilsdekret überschaut, gewinnt man allerdings den Eindruck, daß naive Bewunderung allmählich vor der kritischen Erneuerung zurücktritt.[49] Allgemein darf man sagen, daß diese Erneuerung bei den Frauenorden schneller voranschreitet als bei den Männerorden.

Mit der Klärung des eigenen religiösen Lebensplans werden die ethischen Forderungen des Ordenslebens sicherlich höher, so daß man denn auch mit einem weiteren Rückgang der Zahl der Ordensleute rechnen darf.[50] Möglicherweise gab es zu viele Ordensleute und könnte die heutige Krise als Läuterung wirken.

8. Erneuerung durch tiefere theologische und historische Erkenntnis

Die Zukunft des Ordenslebens wird eng verbunden sein mit der Zukunft der Theologie. Mit der Zeit wird es immer weniger möglich sein, das Ordensleben als ein Monument anzusehen, das hier und da eine Ausbesserung nötig hat – eine Ausbesserung, die man durch disziplinäre Maßnahmen zu erreichen sucht. Die Theologie und vor allem eine breiter fundierte Ekklesiologie wird das Disziplinäre des Ordenslebens bestimmen, und nicht umgekehrt. Es ist ein ermutigendes Zeichen, daß die verschiedenen Generalkapital der Orden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit einer solchen ekklesiologischen Orientierung begonnen haben.[51] Eng damit verbunden ist ein tieferes Bewußtsein vom geschichtlichen Charakter der Kirche. Die nächste kirchengeschichtliche Nummer dieser Zeitschrift «Concilium» wird diesem Thema gewidmet sein.[52]

Aus dieser summarischen Übersicht geht hervor, daß die Bewegung im Ordensleben kein lokales Phänomen ist, sondern in der ganzen Weltkirche auftritt. Es handelt sich bei ihr auch nicht nur um die Inventarisierung von Unbehagen – im Gegenteil: Die negative Haltung gegenüber dem Ordensleben als einer Lebensform, die angeblich keine Zukunft mehr hat, beginnt langsam einer positiven Kritik an der vom Ordensleben anvisierten Wirklichkeit platzzumachen, die in der bestehenden Institutionalisierung nur teilweise verwirklicht wird. Hinter der überwundenen Institutionalisierung, Klerikalisierung und Sakralisierung steht ein intensives Suchen nach neuen Strukturen, vor allem mittels Experimenten junger ordenseigener Lebens- und Arbeitsgruppen, so daß Aussicht auf eine Erneuerung des Ordenslebens besteht.[53]

[1] Bei der Zusammenstellung dieser Dokumentation durften wir dankbar von Informationen Gebrauch machen, die uns bei einem Colloquium übergeben wurden, an dem teilnahmen: Dr. Lydia Simons, Prof. Dr. Ant. van Galen O.Carm., A.Nuy OSB, Prof. Dr. Al. van Rijen MSC, Prof. Dr. P.Smulders SJ und eine Mannschaft des Generalsekretariats. – Zur Genesis der Konzilsdokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Ordensleben und wegen der Kommentare dazu siehe: J.M.R.Tillard, L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse: Unam Sanctam 62 (Paris 1967); Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens mit den Ausführungsbestimmungen, lateinisch und deutsch. Mit Einführungen von Friedrich Wulf (Münster 1967).

[2] Eine wissenschaftliche Übersicht über diese Entwicklung gibt Rob. Lemoine OSB, Le droit des religieux du Concile de Trente aux Instituts séculiers. Évolution historique du droit des religieux, préface de Gabriel Le Bras (Brügge-Paris 1955).

[3] Diese einseitige protestantische Auffassung wird am besten zusammengefaßt von Adolf v. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte (Gießen [5]1901); Das Wesen des Christentums (Leipzig 1900) 50–78; über die Entstehung des Ordenslebens siehe P. Festugière, Les moines d'Orient I (Paris 1959); J. Peters, Naar een theologie van de Evangelische Raden: Jaarboek 1963/64 (Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland, Hilversum 1965) 169–193.

[4] Eine Übersicht über die protestantischen Ordensinstitute gibt Lydia Prager, Frei für Gott und die Menschen. Evangelische Bruder- und Schwesterschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen (Stuttgart 1964); zur theologischen Rechtfertigung von Taizé siehe R. Schutz, Vivre l'aujourd'hui de Dieu (Taizé 1966), deutsche Übersetzung: Das Heute Gottes (Freiburg i. Br. 1966); Unanimité dans le pluralisme (Taizé 1966); L'unité, espérance de vie, deutsche Übersetzung: Einheit und Zukunft (Gütersloh 1965).

[5] Diese Studientage fanden statt vom 3.–8. April 1967 im Institut Saint André bei Doornik (Belgien). Im Jahre 1965 und 1966 kamen in den Vereinigten Staaten anglikanische und katholische Ordensleute zusammen. In Ramergnies-Chin waren 120 anglikanische, katholische, orthodoxe und protestantische Religiosen zusammen. Den Akzent, den G. Trifitt, Generaloberer der anglikanischen Society of St. John Evangelist, in seinem Vortrag auf die Einheit der Erfahrung legte, ist allerdings eine zu einseitige und zu pietistische Erfassung dieses überaus komplexen Problems der christlichen Einheit. Es ist eine unnötig scharfe Zuspitzung des Gegensatzes von Theologie und Spiritualität. Eine Spiritualität, die sich nicht auf eine gesunde Theologie stützt, wobei Korrektur an dieser Theologie nicht ausgeschlossen ist, zeigt bald fanatische Züge. Für die wirkliche Einheit gibt es keine größere Gefahr.

[6] R. Schutz, La Règle de Taizé: L'Unanimité de Taizé (Taizé 1954), deutsche Übersetzung: Die Regel von Taizé (Gütersloh); C. van de Loo, Kloosterorden in het reformatorisch christendom: Streven XIV, 2 (August/September 1961) 1104–1109.

[7] J. Murphy-O'Connor, Péché et communauté dans le Nouveau Testament: Revue Biblique 64, 2 (April 1967) 161–193.

[8] P. Philippi, Bruderschaften zwischen Gemeinde und Amt: Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung (Stuttgart 1967) 310 bis 311; vgl. K. Barth, Dogmatik III/4 (Zürich 1957) 164: «daß es einen echten christlichen Gehorsam gibt, der den Menschen nicht in die Ehe, sondern an ihr vorbeiführt»; man darf also an 1 Kor 7 nicht, meint Barth, «so munter vorbeieilen, wie man das weithin getan hat».

[9] J. M. Delor, La vie religieuse, signe lisible pour le monde d'aujourd'hui: Rev. Dioc. Tournai 21 (1966) 382–394.

[10] J. Leclercq, Le monachisme contesté: N. R. Th. 89 (Juni 1967) 608–610. In diesem Zusammenhang sei auf die ausgezeichnete Serie «Problèmes de vie religieuse» verwiesen, und für diesen Gesichtspunkt vor allem auf Nr. 20, Les religieux aujourd'hui et demain (Paris 1964) sowie auf Nr. 22, Le mépris du monde (Paris 1965).

[11] Commissie van XVII, Veranderingen in het religieuze leven en de achtergronden hiervan, und dieselbe, De geseculariseerde wereld en het religieuze leven (beide Nimwegen 1967).

[12] R. Spiazzi OP, Lo spirito e la regola di San Domenico (Rom 1962) 12.

[13] R. Bultot, Anthropologie et spiritualité: Rev. Sc. Ph. et Th. 61, 1 (1967) 3–22; vgl. die Sondernummer der Rev. d'Asc. et Myst. 41, 3 (1965).

[14] R. M. Tschidimbo, La rénovation de la vie religieuse et les missions: Tillard, L'adaptation et la rénovation (Paris 1967) 525 bis 540; L. Hughes, Religious renewal and the Mission: The Way (Mai 1966) 108–112.

[15] E. Schillebeeckx, Het nieuwe mens- en Godsbeeld in conflict met het religieuze leven (Summary: The religious life in conflict with the new idea of God and of man): TvT 7, 1 (1967) 1–27.

[16] R. Rouquette, Les Jésuites et la question sociale en Amérique latine: Études (1967) 564–568.

[17] P. Pernot, Moines de l'an 1000 ou moines de l'an 2000: Signes du temps 11 (1966) 22–25.

[18] S. u. a. einen Bericht über ein Forumgespräch über weibliche Orden in den Vereinigten Staaten: The Nat. Cath. Reporter (11. Jan. 1967) 10/11; J. Daniélou, La place des religieux dans la structure de l'Église: L'Église du Vatican II (Paris 1966) 1173–1180; M. A. A. Neal SMD, Sociology and community change: The Changing Sister (Notre Dame 1965) 39.

[19] B. Delplanque OP, La rénovation de la vie religieuse dans l'Église et le monde moderne: VS (Supl) Nr. 78 (1966) 339–364.

[20] K. Rahner, Über die evangelischen Räte: Geist und Leben (Febr. 1964) 34; auch in Rahner, Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 404–434.

[21] R. Hostie u. andere, Menselijke verhoudingen in de communiteit (Brügge-Utrecht 1967); J. H. Fichter, Religion as an occupation (Notre Dame 1961); M. A. Baan, De Nederlandse minderbroedersprovincie sinds 1853 – sociologische verkenning van een religieuze groepering (Assen 1965); V. Walgrave, Essai d'autocritique d'un ordre religieux. Les Dominicains en fin de Concile (Brüssel 1966).

[22] L. Moulin, Le monde vivant des religieux (Paris 1964) 13: «...le secret de jouvence, de longue vie, d'adaptation constante et de renouvellement perpétuel des plus vieilles institutions politiques de l'Europe.»

[23] E. Schillebeeckx aaO. 21.

[24] aaO. 24.

[25] I. F. Görres, Mönch und Laie: Erbe und Auftrag 42 (1966) 197.

[26] R. Vouillaume, La contemplation, élément essentiel de toute vie chrétienne: Tillard, L'Adaptation aaO. 159–169.

[27] H. Carrier, Sico-sociologia de la afilación religiosa: Verbo Divino (Estella 1965) 321.

[28] aaO. 3.

[29] G. Tillmans, Naar een dynamische opvatting van het slot der monialen: T. G. L. (1967) 183–195; französische Übersetzung: Vers une conception dynamique de la clôture: Vie Consacrée (1967) 144 bis 154.

[30] R. Vaughan, Chastity and Psychosexual Development: Review for Religious 23 (Nov. 1964) 715–723; R. A. McCormick, Psychosexual Development in Religious Life: Review for Religious 23 (Nov. 1964) 724–741.

[31] K. Rahner, Eine ignatianische Grundhaltung. Marginalien zum Gehorsam: Stimmen der Zeit 158 (1955/56) 253; A. Walsh, A note on religious maturity: The Way 2 (Mai 1966) 113–119.

[32] K. Rahner, Die Armut im Ordensleben in einer veränderten Welt: Geist und Leben 33 (1960) 265; J. Giblet, La joyeuse espérance des pauvres de Dieu: Anneau d'Or 66 (1955) 481–488.

[33] P. Ricœur, De l'interprétation/Essai sur Freud (Paris 1965) 520–529; M. Thurian, Mariage et célibat (Neuchâtel 1964); J. Kerkhofs, Aggiornamento van de religieuzen op wetenschappelijke basis: Streven (Dezember 1965) 242–248.

[34] E. Schillebeeckx aaO. 4.

[35] Bei der zeitlichen Profeß kann man sich fragen, ob sie wohl Sinn hat, wenn es um eine persönliche Wahl und Stellungnahme geht; wenn der Nachdruck auf dem ethischen Aspekt der Treue liegt, scheint das doch die Zeitlichkeit auszuschließen; H. F. Smith, Temporary religious vocation: Review for Religious 23 (Juli 1964) 433 bis 444. Zu den drei Gelübden vgl. Nr. 5, 6 und 7 der Serie «Problèmes de vie religieuse», L'obéissance; La pauvreté; La chasteté. Ferner C. Pasquier, Les besoins religieux des jeunes: La liberté evangélique (Paris 1965) 210–211; A. van Rijen, Het christelijk celibaat en zijn motivering: Ons Geestelijk Leven 43 (1967) 345–364.

[36] J. Leclercq, Initiation aux auteurs du Moyen Age – l'amour des lettres et le désir de Dieu (Paris 1957). Für die Theologie des Ordenslebens ist dieses Werk unentbehrlich.

[37] H. Küng, Die Kirche (Freiburg i. Br. 1967) 570.

[38] Y. Congar betont die abweichende Auffassung des Thomas: «La vie religieuse est en effet une création de l'Église pour ses finalités de l'Église, qui sont celles du service de Dieu en tant même que cadre social de la vie»: VS (Suppl) 50, 3 (1959) 322.

[39] M. Weber, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (Tübingen 1922) 207–237; E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen 1920) I, 360.

[40] P. Huizing, Exemptie van de religieuzen: Kath. Archief 18, 7 (26. April 1963) 418–429; W. Bertrams, Die Exemption: Stimmen der Zeit 86 (August 1961) 348–360.

[41] Zu Cuernavaca, wo die Psychoanalyse zur Formung einer Ordensgemeinschaft eingeschaltet wird, siehe: Doc. Chrétien Nr. 1496 (18. Juni 1967) 1150; (1965) 1885; (1966) 1811; G. Lermercier, Dialogues avec le Christ. Moines en psycho-analyse (Paris 1966); ders., Le monastère de Cuernavaca crée un centre psychoanalytique: Revue nouvelle 44 (1966) 83–87.

[42] Siehe die schier zahllosen Reaktionen auf die Arbeit von L. J. Kardinal Suenens, Kloosterleven en apostolaat (Brügge-Utrecht 1963).

[43] J. Daniélou, La place des religieux dans la structure de l'Église: L'Église du Vatican II (Paris 1966) 1173–1180.

[44] J. Beyer, Les instituts séculiers: Tillard, Vatican II aaO. 375 bis 385.

[45] Das tut auch Lemercier bei der Darlegung seiner weiteren Pläne für Cuernavaca: Inf. Cath. Int. Nr. 291 (1. Juli 1967) 12.

[46] A. Le Bourgeois, Historique du décret: Tillard, L'Adaptation aaO. 52–72.

[47] S. P. De Roos, De ethiek van de ongehuwde staat (Nijkerk 1964).

[48] F. Wulf aaO. 2–3.

[49] Zum kritischen Verständnis der reformatorischen Seite vgl. J. H. van Beussekom, Het experiment der gemeenschap. Eine Untersuchung über Ort und Aufgabe des «Ordens» in den Kirchen der Reformation ('s Gravenhage 1958); zum soziologischen Aspekt siehe H. Carrier und E. Pin, Sociologie du Christianisme – Sociology of Christianity. International Bibliography (Rom 1964).

[50] Neueres statistisches Material bringt Pro mundi vita 18 (1967): Vocations des religieuses en Europe occidental; vgl. ebd. Nr. 15: Sœurs et frères autochtones en Afrique.

[51] Vgl. die Ansprache Papst Pauls VI. an das Generalkapitel der Minderbrüder: L'Osservatore Romano (24. Juni 1967) 7.

[52] Concilium 4 (1968) Nr. 7.

[53] J. G. Ranquet, Consécration baptismale et consécration religieuse (Paris [2]1965) 96; A. Fehringer, Dienst und Zeugnis. Die apostolische Sendung der Ordensschwestern (Friedberg bei Augsburg 1966) 308–317.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

In Memoriam

John Courtney Murray S J, Mitglied der Sektion Kirchenrecht des «Concilium», starb am 16. Aug. zu New York an einer Herzattacke.

P. J. C. Murray war einer der fähigsten Theologen innerhalb des amerikanischen Katholizismus. Seine akademische Tätigkeit bestand zur Hauptsache in einer Professur zu Woodstock, Maryland, wo er seit fünfundzwanzig Jahren die angesehene Zeitschrift «Theological Studies» herausgab. Nichtkatholische Institutionen suchten ihn oft für Vorträge, Vorlesungen und Beratungen zu gewinnen. Zweimal war er Gastprofessor an der Yale Universität. Seine reichen Kenntnisse erstreckten sich von der spekulativen Theologie (Dreifaltigkeit, Gnade), zu der sein Werk «The Problem of God» (Yale University Press, 1964) ein bedeutender Beitrag ist, bis in die praktische Theologie, auf deren Gebiet er zu internationalem Ansehen gelangte dank der Rolle, die er bei der Formulierung der «Erklärung über die Religionsfreiheit» des Zweiten Vatikanums spielte. Er war während der zweiten, dritten und vierten Periode auf dem Konzil als Experte zugegen, und sein scharfer Geist und sein entschiedenes Denken spiegeln sich im erwähnten Dokument wider, von dem er selbst schrieb, es liege im wesentlichen «in der Linie des großen amerikanischen Experiments – der erste Verbesserungsvorschlag zur Verfassung der Vereinigten Staaten» (vgl. seinen Aufsatz «Die Erklärung über die Religionsfreiheit» in Concilium 2,5 [1966] 319–326). Sein Buch «We Hold These Truths; Catholic Reflections on the American Proposition» (Sheed & Ward, 1960) ist eine eindringliche Reflexion über die Erfahrung, die die katholische Kirche innerhalb des amerikanischen Lebens macht. Sein schlagfertiger, geistreicher Humor kommt in der Antwort zum Ausdruck, die er einmal auf die Frage, ob er liberal oder konservativ sei, gegeben hat: er sagte, er sei «extrem zentral». 1966 wurde P. Murray zum Leiter des John La Farge Instituts ernannt, das amerikanischen Intellektuellen als Diskussionszentrum über religiöse und soziologische Fragen dient. Kurz vor seinem Tod diente er einem Komitee der Episkopalkirche als Berater über aktuelle theologische Probleme, insbesondere über die Frage nach dem Wesen der Häresie. In einem der zuletzt veröffentlichten Aufsätze reflektierte er über den Unterschied zwischen «kühnen Antworten, die leicht mißverstanden werden» und «verhärteten Positionen, die es verdienen, als Irrtümer bezeichnet zu werden», über den Unterschied zwischen einem Mangel an Intelligenz und einem Mangel an gutem Willen. John Curtney Murray war zugleich mit einer glänzenden Intelligenz und einem ehrlichen Willen begabt. Sein Verlust wird sich nicht nur in Amerika, sondern auf der ganzen Welt fühlbar machen.

Übersetzt von Dr. August Berz

Patmos Düsseldorf

Neu im Herbst '67

Patmos-Paperbacks

Werner Bröker

Der Sinn von Evolution

Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag. 184 Seiten, Paperback 14,80 DM. – Auf die Frage nach dem Sinn von Evolution können Evolutions-, Kosmos- und Geschichtsforschung keine befriedigende Antwort geben. Sie verweisen auf ein «Glaubenssystem». In einer exakten Analyse des Problems untersucht der Naturwissenschaftler und Theologe Werner Bröker die möglichen Antworten der Theologie, die er zu einer beachtlichen Synthese führt. Für den ernstlich Interessierten bietet das Buch eine grundlegende Orientierungshilfe in einer der meistdiskutierten Grenzfragen von Naturwissenschaft und Theologie.

Johannes Gründel

Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie

Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms «agere sequitur esse». 144 Seiten, Paperback 11,80 DM. – Als Antwort auf die beunruhigenden Fragen, ob denn durch die Umbruchsituation unserer Zeit auch im ethisch-moralischen Bereich alles ins Gleiten geraten sei, legt der Freisinger Moraltheologe hier den Entwurf zu einer «dynamischen Moraltheologie» vor, die der Geschichtlichkeit des Menschen gerecht wird, ohne dabei einem Relativismus zu verfallen.

Paul Chauchard

Biologie und Moral

Aus dem Französischen übertragen von Carl Heinz Eickert. Ca. 224 Seiten, Paperback ca. 16,80 DM. – Der berühmte Pariser Mediziner, Naturwissenschaftler und Philosoph zeigt hier den engen Zusammenhang zwischen der biologischen Struktur des Menschen und seiner moralischen Bestimmung auf. Er baut die Ergebnisse neurophysiologischer und humanbiologischer Forschung in eine Schöpfungstheologie ein, die von Gedanken der Entwicklung und der Solidarität der Menschheit bestimmt ist und die gerade den in seinem Denken von der Naturwissenschaft her geprägten Menschen unserer Tage anspricht.

Theologische Perspektiven

Zur gegenwärtigen Problemlage

Reginald H. Fuller

Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung

Aus dem Englischen übertragen, mit Vor- und Nachwort versehen von Franz Joseph Schierse. 144 Seiten, Paperback 8,80 DM. – Das Verständnis der Wunder Jesu gehört heute zu den umstrittensten und meistdiskutierten Problemen der biblischen Forschung und Verkündigung. In einer brillanten exegetischen Studie packt der anglikanische Bibelwissenschaftler das «heiße Eisen» mutig an, informiert über alle zusammenhängenden Fragen und vermittelt die Orientierungslinien für ein weiterführendes theologisches Verständnis und eine zeitgerechte Verkündigung der Wunder Jesu.

Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament

Heinz Schürmann

Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien

Gesammelte Aufsätze I. Ca. 340 Seiten, Leinenband 44,– DM. – Dieser Band enthält eine Sammlung von Untersuchungen des bekannten Erfurter Neutestamentlers, eines der führenden deutschen Exegeten, zur Geschichte der synoptischen Überlieferung. Den Aufsätzen liegt die Frage nach dem Ursprung und der Gestalt des urchristlichen Lebens zugrunde, die später in einem zweiten Band gesammelter exegetischer Arbeiten Schürmanns konkretisiert werden wird.

Franz Mußner

Praesentia Salutis

Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments. 300 Seiten, Leinenband 44,– DM. – Professor Franz Mußner, geboren 1916 in Edlham/Oberbayern, seit 1965 Ordinarius für Neues Testament an der Phil.-Theol. Hochschule Regensburg, zählt zu den bekanntesten katholischen Neutestamentlern Deutschlands. Der Band enthält 22 zum Teil hier erstmals veröffentlichte Beiträge aus seiner Feder zu aktuellen Fragen und Problemen der neutestamentlichen Exegese und Theologie.

Rudolf Pesch

Naherwartungen

Tradition und Redaktion in Mk 13. Ca. 312 Seiten, Leinenband ca. 30,– DM. – Der junge Neutestamentler, Schüler Anton Vögtles, legt hier die bisher wohl gründlichste Untersuchung über das 13. Kapitel des Markusevangeliums vor, das sich in Form der Abschiedsrede Jesu als eine theologische Polemik des Evangelisten gegen falsche Naherwartungen der Endzeit erweist, die sich an die Zerstörung des Tempels in Jerusalem knüpften. Die Klärung dieses Sachverhalts dürfte der neutestamentlichen Exegese im besonderen und der Bibelwissenschaft im allgemeinen einen wichtigen Dienst erweisen. – Erscheint Anfang 1968.

Geistliche Schriftlesung

Erläuterungen zum Neuen Testament für die Geistliche Lesung. In Zusammenarbeit mit Karl Hermann Schelkle und Heinz Schürmann herausgegeben von Wolfgang Trilling.

Band 18

Der Brief an die Hebräer

Erläutert von Franz Joseph Schierse. Ca. 160 Seiten, Leinenband ca. 9,40 DM, Subskriptionspreis ca. 8,50 DM (bei Subskription der ganzen Reihe). – Der Verfasser des Hebräerbriefes kämpft gegen stets aktuelle Schwächeerscheinungen des christlichen Lebens: Glaubensmüdigkeit, sittliches Versagen, Leidensscheu, Gleichgültigkeit und Lauheit. In der bewährten Reihe der geistlichen Kommentare ist dies ein gewichtiger Band, der überdies bemerkenswerte Hinweise für die heute dringend notwendige Neuorientierung des kirchlichen Bußwesens bietet. – Erscheint Anfang 1968.

Vorwort

Es wird Leser geben, die darüber erstaunt sind, in einem Heft über die Spiritualität Aufsätze über den «Rassismus», den Vietnamkrieg, die Unterentwicklung zu finden. Einige werden vielleicht befremdet sein: die Suche nach Gott und die allumfassende Menschenliebe haben nicht als politisches Instrument zu dienen. Im Hinblick auf die vorauszusehenden inneren Widerstände hätte ich es gerne gesehen, wenn ein Aufsatz sich mit der Frage auseinandergesetzt hätte, ob die christliche Liebe eine politische Dimension hat oder nicht. Ein Artikel hierüber war erbeten worden, konnte aber leider nicht verfaßt werden. Diese Lücke, zu der verschiedene Umstände mitgespielt haben, ist bezeichnend. Hier ein Beweis dafür: «Die christliche Liebe rechnet nicht», las ich jüngst in einem theologischen Aufsatz, «sie beseelt alles, schreibt aber nichts vor, und eben deshalb macht sie die Welt neu. Sie setzt voraus, daß man sich seiner Urteilsweisen und der Formen, welche ihre Universalität einschränken würden, entleere. Sie bildet auf der Ebene des Begrenzten die vorzüglichste Erfahrung dessen, was ein actus purus, eine absolute Liebe ist.» Was aber ist ein reiner Akt, eine absolute Liebe in dieser Welt? Eine bloße Abstraktion. Geistliche Schriftsteller haben dagegen angekämpft, daß die beiden Gebote der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten einander Konkurrenz machen. Sie befürchteten, man nehme Gott das weg, was man einem anderen schenkt. Zum Beweis dafür führt man die Erfahrung an, daß militante Christen in eine aktivistische Haltung hineingeraten sind und Gott vergessen haben, ja manchmal zu den Marxisten übergegangen sind. Ich denke nicht, daß dieses religiöse Versagen durch einen Widerstreit bedingt ist. Es geht vielmehr auf das Vakuum zurück, das die christliche Liebe, die man zur Würde der Universalität erhebt, aufweist. Diese Leere begünstigt den Atheismus. Sie will vom Geben und Nehmen im täglichen Leben nichts wissen und setzt sakramentale Akte an deren Stelle. Wenn ich über die Bruderliebe im eucharistischen Mahl hohe Worte mache, sie aber nicht in meinem Alltag sich auswirken lasse, so mache ich mir aus Gott nichts oder dann gibt Gott mich preis, indem er mich imaginär erleben läßt, was nie zu meinem wirklichen Leben wird. Die christliche Liebe verweist somit auf die Einzelerfahrung der Liebe, mag sie nun durch Freundschaft oder Politik vermittelt werden. Das Universale ist nicht ein leerer Rahmen, sondern die Dimension der authentischen singulären oder letztlich christlichen Erfahrung. Wenn es den Kirchen nicht gelingt, in den konkreten Herausforderungen, die die Welt stellt, dieses Band aufzuzeigen, so flüchten sie sich in leere Worte und sagen damit, daß Gott – im Gegensatz zu dem, was die Propheten Israels von ihm bezeugen – sich von unserer Alltagsexistenz abgewandt hat. Trotzdem es so unzusammenhängend erscheint, vertritt dieses Heft ein einheitliches Anliegen. Es geht ihm darum, einige hartnäckige Vorurteile, die das Christentum zu einer bloßen Abstraktion oder Exhorte werden lassen, zu entmystifizieren.

CHRISTIAN DUQUOC

Übersetzt von Dr. August Berz

Jean-Yves Jolif

Der Atheismus und die Suche nach einer wirklichen Verbindung unter den Menschen

1. Das skandalöse Faktum

Aus der Geschichte der letzten hundertfünfzig Jahre ergibt sich die evidente und zugleich überraschende, ja für das christliche Denken anstößige Tatsache, daß sich nach und nach ein theoretischer und praktischer Humanismus gebildet hat, dessen Beziehungen zum Christentum eine verwirrliche Wendung nehmen. Es handelt sich nicht mehr um eine negative Kritik des Glaubens, um den Versuch, ihn als unbegründet zu erweisen und als sinnlos hinzustellen. An einen Einspruch dieser Art konnte sich der Gläubige mit der Zeit gewöhnen; er verfügte ihm gegenüber über ein Arsenal von Argumenten, die imstande waren, wenn nicht seine Gegner zu überzeugen, so doch ihn selber zu beruhigen. Wie die religiöse Literatur zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts zeigt, hatten die Apologeten im Kampf gegen die Aufklärungsphilosophie gelernt, die schlagendsten Argumente ihrer Gegner gegen diese selber zu kehren und den Kampf zu bestehen, ohne von der Stelle zu weichen. In einem anonymen Werk «Die Apologeten wider Willen oder die christliche Religion bewiesen und verteidigt durch die Schriften der Philosophen» hat der Autor, wie er sagt, «alle seine Bemühungen darauf verlegt, vergiftete Blätter in eine heilsame Nahrung umzuwandeln». Seine Absicht war es, «die bis jetzt von der Philosophie vorgebrachten Einwände zu ebenso vielen unumstößlichen Argumenten zugunsten der Religion zu verwandeln». Diese Worte treffen genau die Atmosphäre jener Zeit. Die Religion kann sich noch als wahrer als der Atheismus ausgeben und den Anspruch erheben, sie allein sei fähig, sich der Anliegen anzunehmen, auf die die ungläubige Vernunft keine befriedigende Antwort wisse. Indem der Mensch sich der Religion zuwendet, gibt er sich nicht auf. Im Gegenteil erhält er dadurch die einzig reale Möglichkeit zu seiner Vollendung.

2. Ist das Christentum ein Humanismus?

Das Problem stellt sich ganz anders zu der Zeit, da das Christentum auf die großen Humanismen der zweiten Jahrhunderthälfte trifft. Von nun an wird die christliche Offenbarung nicht mehr zurückgewiesen, bevor man überhaupt auf sie gehört hat. Ihr Inhalt wird nicht mehr als eine Verirrung der Vernunft betrachtet. Man anerkennt vielmehr, daß in ihr ein Sinn, ein echt menschlicher Sinn liegt, der absolut festzuhalten und zu realisieren ist. Das Christentum ist insoweit wahr, als es Projekt zu einer Begegnung und einer Liebe zwischen allen Menschen ist. Aber die atheistische Kritik will nun gerade das aufzeigen, daß dieser Sinn nur dadurch verwirklicht werden kann, daß man das Christentum aufgibt. Solange die Religion sich des Anliegens der Liebe aller zu allen annimmt, bleibt dieses ein bloßer schöner Gedanke, ein frommer Wahn, der nicht über die Mittel zu seiner Verwirklichung verfügt. Aufgabe des Humanismus ist es, zu sagen, wie unter den konkreten geschichtlichen Bedingungen von heute der humane Sinn, den das Christentum erfolglos predigte, sich durchsetzen und zu einer Wirklichkeit werden kann.

Das Problem so stellen, heißt anerkennen, daß der Humanismus zugleich der nächste Verwandte und der radikalste Gegner des Christentums ist. Einerseits will er ja nichts anderes, als was, ohne es im einzelnen zu wissen, schon das Christentum wollte. Andererseits aber beruht er auf der Überzeugung, daß sich dieses Ziel nur erreichen läßt in einem Prozesse, der mit der Religion nichts zu tun hat. Letztlich behauptet der humanistische Atheismus dies, daß das Christentum völlig unfähig ist, das Menschliche zur wirklichen Existenz zu bringen, und daß es somit, im strengsten Sinn genommen, *unmenschlich* ist.

Dieser Vorwurf muß dem Gläubigen unverständlich erscheinen. Insoweit er nämlich seinen Glauben zu erfassen und seinen Gesamtsinn wahrzunehmen vermag, ist er – wie er glaubt, mit Recht – der Ansicht, daß er berufen ist, durch die Vermittlung Christi in absolutem Einvernehmen mit sich selbst und dem Nächsten zu leben. Seine Beziehung zu Gott entreißt ihn keineswegs sich selber, verstößt ihn nicht in die Fremde, sondern führt ihn vielmehr in eine Lebensfülle ein, die, obwohl Geschenk des göttlichen Erbarmens, *für den Menschen* Leben, letzte Erfüllung seines Wesens ist. Dieses Leben hinwieder schenkt sich ausdrücklich als universale Liebe. Wie kann so etwas als eine Selbstaufgabe interpretiert werden? Wie kann das Christentum als unmenschlich erscheinen? Ist es nicht völlig verkehrt gedacht, wenn man meint, man müsse Atheist werden, um das zu erleben, was der Gläubige so evident und konkret erfährt?

Gewiß, der Christ, der sich des gestellten Problems bewußt ist, kommt schwer um den Eindruck herum, es handle sich um ein unseliges Mißverständnis. Wenn er gläubig bleibt, so darum, weil er sich zum Schluß berechtigt glaubt, daß das Spiel nicht stimmt, und weil er dahintergekommen ist, wie die Karten falsch gemischt worden sind. Es ist jedoch angezeigt, sich diesen Schluß nicht voreilig zu eigen zu machen, sonst gerät man in Gefahr, die Gegebenheiten des Problems zu verkennen, die Forderungen, die zur Lösung dieses Konfliktes unbedingt zu erfüllen sind, unbeachtet zu lassen und nicht zu erfassen, um was es im Atheismus geht.

3. Der Atheismus als Kritik einer geschichtlichen Ausdrucksform des Christentums

Man würde sich zum Beispiel mit einer unzulänglichen Deutung begnügen, wollte man sich einzig auf den Eindruck berufen, den die Kirche auf die Gesellschaft des neunzehnten Jahrhunderts machte. Gewiß hat diese konkrete Gestalt des Christentums in der Debatte schwer gewogen und stark dazu gereizt, im christlichen Glauben ein Phänomen zu erblicken, das dem Menschen feind ist und jede wirkliche Beziehung zum Mitmenschen verhindert. Eine nahezu gänzlich klerikale Kirche, die die Laienschaft stets unter Vormundschaft hält, bringt kaum zum Ausdruck, daß das Heil, das sie verkündet, mit dem tatsächlichen Dasein des Menschen irgendeine Bewandtnis hat. Eine Kirche, die den Fortschritt, die Wissenschaft, die Demokratie, die Gerechtigkeit, kurz, die wesentlichen Werte, in denen sich eine Epoche erkennt und den Sinn ihrer dringendsten Aufgaben entdeckt, nur mit dem größten Mißtrauen betrachtet, ja ausdrücklich verurteilt, läßt unweigerlich das Gefühl aufkommen, daß das Reich, von dem sie zeugt und dessen Gestalt sie bereits zum voraus andeutet, die Negation dessen ist, was den Menschen am meisten am Herzen liegt. Eine Kirche, die den ausgebeuteten Arbeitern keine andere Hoffnung anbietet als die Worte des Kirchenlieds:

«Hinweg mit unsern Klagen!
Vorüber geht der Schmerz.
Was wir für Gott hier tragen,
beglückt ja unser Herz.

Dem Herrn weihn wir die Mühen
und unser hart Geschick,
dann wird aus Not erblühen
dereinst des Himmels Glück»,[1]

macht unweigerlich den Eindruck, sich um das irdische Schicksal des Menschen nicht zu kümmern. Wie soll man daraus nicht sogar den Schluß ziehen, daß sie die Menschen, denen es am schlimmsten geht, von ihren wahren Fragen ablenkt und sie so ihrem Elend überläßt?

Was die Kirche vom christlichen Mysterium ansichtig werden ließ (oder vielmehr das, was sie davon verdeckte), ging also in Richtung der atheistischen Kritik. Selbst religiöse Menschen, die sich nicht als Atheisten verstanden, haben sich vom christlichen Glauben abgewandt, weil dieser nach ihrer Ansicht den Menschen nicht ernst nimmt und nicht imstande ist, den Enthusiasmus einer Menschheit, die ihrer großen geschichtlichen Aufgaben bewußt geworden ist, in sich aufzunehmen und zu anerkennen. So Anthime Corbon, ein Arbeiter von Paris, dessen Einstellung wohl den Geist wider-

spiegelt, von dem ein Teil der Arbeiterklasse in der zweiten Jahrhunderthälfte beseelt war: Wenn die Arbeiter der Kirche den Rücken kehren, so darum, weil sie vom Christentum enttäuscht sind, das die Größe der Arbeit und des sozialen Kampfes verkennt. Sie sind keineswegs unreligiös, sondern sehnen sich im Gegenteil nach einer neuen Religion, die sie versteht und den Kampf für die Brüderschaft unter den Menschen sowie das leidenschaftliche Streben nach einer neuen, endlich menschlichen Gesellschaft sich zu eigen macht.

Es läßt sich also nicht bestreiten, daß ein gewisses geschichtliches Versagen des Christentums in nicht unbeträchtlichem Maß den Anstoß gegeben hat, im Atheismus das Mittel zu suchen, um das zu verwirklichen, was der Glaube selbst verkündete, ohne ihm aber sichtbare, greifbare Gestalt zu geben. Man täuschte sich jedoch, wollte man sich mit dieser Erklärung begnügen. Der Atheismus ist nicht einfach nur Kritik einer geschichtlichen Form des Christentums.

4. Die Ohnmacht des Christentums

Sähe man im Atheismus nur dies, so schwebte man in Gefahr, sich die Sache zu leicht zu machen und sich in einer falschen Sicherheit zu wiegen. Man wird nach einem «aggiornamento» rufen, das man ohne weiteres für fähig hält, wie mit einem Zauberstab die Gegebenheiten des Problems zu verändern. Da man nicht wahrgenommen hat, wie tief der Glaube in Frage gestellt ist, wird man dabei übrigens gar nicht imstande sein, die Normen festzulegen, denen diese Umgestaltung des Gesichtes der Kirche zu entsprechen hat, und die Kraftquelle freizulegen, die allein die Gläubigen befähigt, ihren Glauben in neuer Form zum Ausdruck zu bringen. Vor allem aber – und das wiegt noch viel schwerer – wird man kaum um die Gefahr herumkommen, in einer Problematik befangen zu bleiben, die durch den atheistischen Humanismus ihres Sinnes beraubt worden ist.

Noch einmal: Wenn man die atheistische Kritik gänzlich von einer geschichtlichen Ausdrucksgestalt des Glaubens her erklären will, wenn man zu zeigen sucht, daß diese bestimmte Gestalt des Christentums von der Kritik einen vernichtenden Schlag erhalten habe, während der Glaube selbst heil geblieben sei, so ist man weit davon entfernt, in die Überprüfung des Problems ein neues Element einzuführen. Im Gegenteil bewegt man sich noch in dem Reflexionstypus, der nach dem Urteil des Ungläubigen auf überzeugendste Art dartut, daß das Christentum prinzipiell unfähig ist, die Werte zu verwirklichen, die es zu vertreten vorgibt, und daß man mit der bloßen Abstraktion nur brechen kann, wenn man mit ihm selber bricht.

Was tut man schließlich anderes, als am Christentum *Wesen* und *geschichtliche Gestalt* unterscheiden und zueinander in Gegensatz setzen? Man muß sie zunächst sorgfältig voneinander unterscheiden, um zur Behauptung berechtigt zu sein, daß eine radikale Kritik der Gestalt den Wesensgehalt intakt lassen kann. Indem man dies aber tut, setzt man sie zueinander in Gegensatz und scheidet sie gänzlich voneinander. Ist man damit einverstanden, daß die geschichtliche Gestalt sich angreifen läßt, ohne daß das Wesen selbst in Frage gestellt wird, postuliert man im Grunde, daß das, was das Christentum seiner Idee nach ist, in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht richtig in Erscheinung tritt. Diese ist mehr ein Plagiat und eine Entstellung als ein Ausdruck; zwischen dem Innern und dem Äußern, zwischen dem Ziel und seiner Verwirklichung, zwischen dem innern Leben und dem äußern Sich-Geben klafft ein Bruch. Man wirft die Last der Kritik nur ab, indem man sich in eine ungreifbare und nicht objektivierbare Innerlichkeit zurückzieht. Nun aber will es das Unglück, daß man gerade durch diese Flucht der atheistischen Deutung recht gibt; der Weg, auf dem man der Kritik entrinnen wollte, läßt uns erst recht unter ihre Herrschaft geraten.

Denn der Humanismus verwirft das Christentum nicht nur und nicht vor allem infolge einer Sachlage. Seine Kritik ist nicht nur empirisch. Sie läßt sich nicht auf die Haltung des enttäuschten Gläubigen zurückführen, der seiner Kirche den Rücken kehrt, weil sie sein tiefstes Verlangen ungestillt gelassen hat. Für das Urteil des atheistischen Humanismus ist nicht entscheidend, daß der christliche Glaube geschichtlich die von uns angeführten Züge trägt und an seinen ausdrücklichen Intentionen Verrat übt. Entscheidend ist vielmehr, daß er nicht imstande ist, sein konkretes Erscheinungsbild wirklich zu verändern, das heißt das Programm, das er vertritt, zu verwirklichen, es in die Geschichte, in das konkrete Leben umzusetzen. Und diese Ohnmacht hängt zunächst damit zusammen, daß das Christentum auf die In-Frage-Stellung seines geschichtlichen Ausdrucks dadurch reagiert, daß es sich auf ein innerlich lebendiges Wesen, auf eine unsichtbare Tiefe beruft, worin der Glaube sich angeblich in Fülle verwirklicht. Auf diese reine Innerlichkeit zurückgreifen, sich auf diese intime Erfah-

rung berufen, heißt einer völligen Illusion erliegen und damit auch der Wirkungslosigkeit verfallen.

Zunächst ist es illusorisch, nach einem Wesen jenseits oder diesseits der geschichtlichen Realität zu suchen. Das heißt die Beute aus den Händen lassen, um nach einem Schatten zu haschen. Denn es gibt keine andere Realität als die, die im konkreten Gewebe der Beziehungen zwischen den Menschen und den Dingen, den Menschen und der Natur, zwischen den Menschen selber in Erscheinung tritt. Die Grundüberzeugung, auf der der Humanismus beruht, ist eben die, daß der Mensch keine bloße Idee ist, daß er sich von den Fakten nicht trennen läßt, daß er, wenigstens in gewissem Sinn, das objektiv Gegebene *ist*. Wenn das menschliche Wesen sich doch als transzendent gibt und anzuerkennen ist, daß sich seine Präsenz durch ein immerwährendes Übersteigen des Gegebenen manifestiert, so ist dieser Überschritt nicht als ein spekulativer Aufstieg zu einer Idee, zu einer Essenz zu verstehen, sondern als eine praktische Aktivität. Vom Menschen sprechen heißt nicht, eine «geistige Tiefe» heraufbeschwören, die in sich selbst stände, unabhängig von jedem konkreten Bezug zu den Dingen und zum Menschen, sondern heißt stets und einzig und allein, sich auf eine Tatkraft beziehen, die imstande ist, das tatsächlich Vorgegebene umzustürzen und aus ihm einen gänzlich neuen Sinn hervorzulocken.

Der Gläubige ist darum schlecht beraten, wenn er über die atheistische Kritik hinwegzukommen sucht, indem er eine Bewegung nach innen vollzieht, die ihm Zugang zum eigentlichen Wesen verschaffen soll. Das Christentum ist nicht diese verborgene Essenz, die man ganz jenseits des objektiv Gegebenen zu entdecken glaubt, und kann sie nicht sein: es ist identisch mit der konkreten Daseinsform, mit dem Stil seiner Beziehungen zu den Dingen und zum Mitmenschen, mit dem sichtbaren, objektiven Betragen, mit der voll und ganz geschichtlichen Realität, die sich mit Händen greifen lassen und die einzigen wahren Realitäten sind, die der Idee oder dem Begriff «Christentum» entsprechen. Wenn der Gläubige sich weigert, sich in dieser objektiven Realität zu erkennen, wenn er nach einer vermeintlich tieferen Realität sucht, bezeugt er, daß er ein Idealist ist und sich innerhalb der bloßen Abstraktion bewegt.

Und so verurteilt er sich auch dazu, den Sinnen und Werten, durch die er sich definiert, nie eine effektive Realität zu geben. Er mag wohl planen, mit sich selbst und den andern Menschen im Einvernehmen zu sein und mag von Liebe aller zu allen sprechen: er kann eben davon nur sprechen und sich ein ideales Bild davon machen, dem seine konkrete Existenz widerspricht. Wenn man sich eine Hinterwelt oder eine subjektive Tiefe gibt, worin die Werte und Intentionen schon verwirklicht sind, so weiß man selbstverständlich nie mehr ein praktisches Feld zu entdecken, das der Ort ihrer Verwirklichung wäre. Wenn das Wesen des Christentums in der Subjektivität des Gläubigen gegeben und realisiert ist, kann man es unmöglich als ein Projekt verstehen, das in die geschichtliche Objektivität überzuführen ist. Der entscheidende Grund, der diesen Überschritt verwehrt, liegt darin, daß die Beziehung zwischen dem Gläubigen und der Welt des Glaubens eine gänzlich kontemplative oder spekulative Beziehung ist. Oder auch – was auf das gleiche herauskommt – daß man zur Begegnung mit der Welt der christlichen Werte nicht in einer Bewegung nach außen kommen kann, die auf die profane Welt hinlenken würde, sondern einzig in einem Verinnerlichungsprozeß, in der Entdeckung der intimsten Subjektivität. Mit einem Wort, der Gläubige ist der Gefangene einer Abstraktion, weil er in einer irrealen Welt lebt, worin alles zum voraus getan ist. Weil er sich selbst in ein Schattendasein verliert, bleibt ihm die wahre Welt verborgen, worin nichts zum vornherein gesichert ist, sondern wo alles durch die Tat herbeigeführt werden kann. In den Augen des Atheisten liegt der Grundirrtum des christlichen Glaubens hier. Man kann wohl dem Gläubigen zustimmen, wenn er es ablehnt, sich in einem geschichtlichen Ausdruck des Christentums absolut wiederzuerkennen, und wenn er den Anspruch erhebt, daß die durch diesen Ausdruck bezeichnete Wirklichkeit *etwas mehr* ist, als was nach außen sichtbar in Erscheinung tritt; aber er ist auf der falschen Fährte, wenn er dieses Mehr in einer Essenz sucht, die über der Geschichte stände und nicht in ihr inbegriffen wäre; dieses Mehr liegt in einer praktischen Möglichkeit, in einer Aktivität, die imstande ist, die Beziehungen zwischen den Menschen wirklich zu verändern.

Nun aber, fügt man hinzu, liegt es im Wesen des Glaubens, diese Verinnerlichung vorzunehmen; mag das Christentum auch die Prätention haben, freundschaftliche Beziehungen zwischen den Menschen herzustellen, so hat es doch nie den Willen an den Tag gelegt, die Aufgabe, die es für sich beansprucht, ernst zu nehmen, und es konnte sie auch gar nicht ernsthaft ins Auge fassen, ohne sich selbst untreu zu werden. Es wäre nämlich dazu notwen-

dig gewesen, einer vollständigen Sinnumkehrung beizupflichten, die Innerlichkeit aufzugeben, die es im Menschen zu entziffern wähnt, und sich entschlossen dem wirklichen Ort des menschlichen Daseins zuzuwenden: der objektiven, sichtbaren und greifbaren Welt, die die einzige ist, in der der Mensch wahrhaft in Erscheinung treten kann. Denn der Mensch ist nicht eine bloße Idee: er ist die Welt seines Daseins, er ist diese ganz einzigartige Kurve, die die Dinge erhalten, sobald das menschliche Wesen zu ihnen in Beziehung tritt.

5. Die Verbindung zwischen den Menschen als praktisches Problem

Wenn diese Bemerkungen zutreffen, so besteht das Problem, das die atheistische Kritik dem Christentum stellt, nicht nur und vielleicht nicht einmal in erster Linie in einem Problem spekulativer Ordnung, sondern in einem praktischen Problem. Es geht im wesentlichen darum, ob das Christentum verurteilt ist, etwas Abstraktes zu bleiben und bloß in einer ungeschichtlichen Innerlichkeit lebendig zu sein, oder ob es im Gegenteil darauf ankommt, die Geschichte zu verändern (selbst wenn es *etwas anderes* als die geschichtlich wirksame und nachweisbare praktische Aktivität ist).

Unsere kurzen Überlegungen machen uns jedoch auf einen klar zutage tretenden Sinn des heutigen Atheismus aufmerksam. Selbst in seiner Kritik gegenüber der christlichen Religion erscheint dieser Atheismus gänzlich vom entschiedenen, unerschütterlichen Willen beherrscht, sich von einer irrealen Welt, worin der Mensch nur eine schattenhafte Scheinexistenz fristet, abzusetzen, um endlich die Stätte zu entdecken, wo der Mensch wirklich existieren kann. Die heftige Ablehnung der «andern Welt» oder der «Innerlichkeit» ist nur das negative Moment, durch das man hindurchgehen muß, um zu dieser konkreten Existenz zu gelangen. In diesem entscheidenden Punkt trifft sich Nietzsches Kritik der platonischen Metaphysik genau mit dem Materialismus von Marx: das, was stets als bloßer Schein gegolten hat, ist als Realität zu nehmen. Man muß zur Einsicht gelangen und hartnäckig an ihr festhalten, daß der Mensch nicht dieser ganz im Innern liegende Geist, diese nur der Reflexion zugängliche Interiorität ist, von der die klassische Philosophie immer wieder geredet hat. Noch einmal: der Mensch ist nichts anderes als die Welt des Menschen, das heißt der Inbegriff der Institutionen und konkreten Beziehungen, die die «sinnenhafte» oder «empirische» Welt der klassischen Philosophie bilden. Indem man sich mit dieser Welt befaßt, hat man es nicht nur mit einer Scheinwelt zu tun, oder dann muß man einräumen, daß der Schein nicht ein Trug ist, der das wirklich Reale verbirgt. Die Welt ist geradezu die Evidenz des Realen, und es läßt sich nicht vorstellen, daß sie ein Jenseits haben könnte, das nicht gänzlich in ihr mitgegeben und mitgeliefert ist.

Diese Sinnumkehrung zwischen dem Schein und der Realität scheint für den atheistischen Humanismus die Vorbedingung dafür zu sein, daß der Solipsismus endgültig überwunden wird und daß die wirklichen Beziehungen zwischen den Menschen möglich werden. Wenn das menschliche Wesen durch diese geistige Intimität definiert wird, von der die cartesianische Philosophie gesprochen hat, wie ist dann eine intersubjektive Begegnung möglich? Ich kann zweifellos mich selbst in der Wahrheit meines Seins in den Griff bekommen; ich brauche dazu nur durch die Reflexion auf meine Denktätigkeit zurückzugreifen. Wie aber soll ich einen andern als menschliches Subjekt erkennen können? Was mir von ihm gegeben ist, ist etwas ganz Objektives, etwas Äußeres, das mir nicht zu entscheiden erlaubt, ob es sich wirklich um eine menschliche Präsenz handelt. Um wieder das Beispiel der cartesianischen Philosophie aufzugreifen: wenn ich von meinem Fenster aus die Menschen anschaue, die auf der Straße vorübergehen, so gibt mir nichts die Gewißheit, daß ich wirkliche Menschen sehe – sondern ich habe davon höchstens eine empirische, gänzlich unbegründete Gewißheit. In Wirklichkeit nehme ich nur Leiber wahr, die Mäntel und Hüte tragen, und ganz gut bloße Automaten sein könnten. Der Geist weigert sich absolut, sich mit etwas außer ihm Liegenden zu befassen, und die Erkenntnis eines andern ist ein unerklärliches Geheimnis.

Gebe ich hingegen zu, daß der Mensch identisch ist mit der Realität, die sich anschauen und mit Händen greifen läßt, mit diesem System objektiver Bezüge, welches das bildet, was ich die Welt nenne, dann brauche ich mich nicht mehr darnach zu fragen, wie ich einen andern erkennen könne. Der andere Mensch ist mir unmittelbar gegeben; ich kann nicht mich selber erfassen, ohne zu entdecken, daß ich gerade in dem, was mich ausmacht, an einen andern gebunden bin. Indem ich mich als sinnenfälliges, materielles, geschichtliches Wesen setze, sprenge ich die Grenzen meiner Individualität; ich bin zum vornherein für andere sichtbar und erreich-

bar, wie die andern es sind für mich. So weit der atheistische Humanismus in diesem Willen besteht, den Menschen als objektives Wesen zu verstehen, besteht er wesentlich im Streben nach einer realen Verbindung zwischen den Menschen, im leidenschaftlichen Verlangen, eine Form konkreter Beziehungen zu schaffen, die es jeder Einzelperson erlaubt, in der Gegenwart des andern Menschen die unverwechselbare, einzigartige Realität des menschlichen Lebens zu erkennen.

[1] Die Strophe lautet im Urtext:
«Plus d'inutiles plaintes,
L'épreuve n'a qu'un temps;
Ce sont les œuvres saintes
Qui font les cœurs contents!
Offrons à Dieu nos peines,
Acceptons notre sort;
De nos douleurs humaines
Faisons même un trésor!»
Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-YVES JOLIF

Geboren am 25. Januar 1923 in Rennes (Frankreich), Dominikaner, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an den Ordenshochschulen in Lyon und Saulchoir und an der Philosophischen Fakultät Paris, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie und Lehrbeauftragter für allgemeine Philosophie an den Facultés Catholiques de Lyon. Er veröffentlichte: Comprendre l'homme (1967) und Le monde. Remarques sur la signification du terme in: Lumière et Vie (1965).

Henri-Marie Féret

Die in der Kirche ins Leben umgesetzte Bruderliebe als Zeichen des Kommens Gottes

Dieser Titel, der von der Redaktion des «Concilium» dem uns zur Behandlung vorgelegten Thema gegeben wurde, drückt schon gewisse innere Spannungen der christlichen Liebeserfahrung aus. Diese Spannungen haben schon immer bestanden; im Blick des Theologen jedoch, der ein wenig darauf zu achten gewohnt ist, wie in der Geschichte der Menschen der Plan Gottes sich abwickelt, scheinen sie in der heutigen Zeit zum großen Teil neue Formen anzunehmen. Im Licht der «konkreten und geschichtlichen Theologie», über die sich Prof. Skydsgaard und Papst Paul VI. am 17. Oktober 1963 miteinander unterhalten haben, tritt zum Vorschein, daß diese Formen, und die Bruderliebe selbst, von Rechts wegen und auch tatsächlich den neuen Pflichten entsprechen müssen, die die geschichtliche Lage der Kirche und der Welt in der Nachkonzilszeit den Christen auferlegt.

I. DREI VORAUSSETZUNGEN

1. Bruderliebe und Gottesliebe

Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, schließen wir zunächst entschieden die angebliche Spannung aus, die nach Ansicht gewisser geistlicher Schriftsteller zwischen der Liebe zum Bruder und der Liebe zu Gott bestehen soll. Sie ist nicht besonders aktuell, und zudem wurde diese vermeintliche Spannung von Schriften, denen man zu Unrecht die Bedeutung theologischer Traktate beimaß, allzuoft als ein Problem des christlichen Lebens vorge-

bracht. In diesen Schriften, oder vielmehr in den geistlichen Erfahrungen, die sie wiedergaben – und wir dürfen gewiß voraussetzen, daß die einen oder andern dieser Erfahrungen wirklich echt christlich waren –, kam in Wirklichkeit weit mehr die Unzertrennlichkeit der Gottesliebe und der Bruderliebe zum Ausdruck als die zwischen ihnen scheinbar bestehende Spannung. Der Jünger des Evangeliums weiß aus Erfahrung, daß er ebensowenig seine Brüder lieben kann, ohne den Vater zu lieben, wie er den Vater lieben kann, ohne seine Brüder zu lieben. Je mehr er im christlichen Leben fortschreitet, desto mehr weiß er, daß die Einheit dieser zugleich doppelten und einzigen Liebe sich im konkreten Seelenleben auf eine aktive innere Bereitschaft zur Gemeinschaft mit dem Mitmenschen zurückführen läßt, worin die Seligpreisung der Armen im Geiste gegenüber dem Vater und die Seligpreisung der Sanftmütigen gegenüber dem Nächsten schließlich miteinander identisch werden (vgl. Mt 5,3–4 und Lk 6,20).

Der Grund für diese fortschreitende Einheit der Liebe liegt darin, daß die echte christliche Liebe, wie das Evangelium sie versteht, eine Liebe ist, die Gemeinschafts- und Freundschaftscharakter trägt.[1] In dieser Erfahrung der Gemeinschaft und in der Suche nach ihr stehen die brüderlichen Beziehungen zu den Menschen der Sohnesbeziehung zum Vater nicht nur nicht im Wege, sondern sie finden darin, im Mysterium des Sohnes, im Gegenteil ihre einzig mögliche Grundlage, die transzendent ist, und im Mysterium des Geistes ihre einzigen ebenfalls transzendenten Möglichkeiten zu ihrer Vertiefung und Ausdehnung auf alle Menschen. Durch Christus und deshalb, weil er zugleich der wahre Adam und der Sohn des lebendigen Gottes ist, sind wir Brüder (1 Kor 1,9). Im Heiligen Geist, in dem in Gott bestehenden Mysterium einer unendlichen Liebesgemeinschaft zwischen verschiedenen Personen, können und müssen wir in diesem Suchen und dieser Erfahrung der Freundschaftsgemeinschaft, auf die die Ausübung der Bruderliebe sich zurückführen läßt, ohne Ende fortschreiten (2 Kor 13,13). Das sind in der Tradition begründete Gewißheiten. In dieser allgemeinen Formulierung konnte das Konzil sie nur in Erinnerung rufen, ohne daß es sie in Frage zu stellen brauchte.[2] Wenn hingegen die Konzilsdokumente uns einladen, gewisse zum Teil neue Folgerungen aus diesen traditionellen Gegebenheiten in Erwägung zu ziehen, so deshalb, weil die heutige Lage der Welt und der Kirche eine ganz neue ist.

2. Praktischer Primat der Bruderliebe

Um uns mit den eigentümlichen Forderungen zu befassen, die diese Lage an unsere christliche Liebe stellt, müssen wir diese erste Bemerkung durch zwei andere weiterführen, die für unser Thema nicht weniger bedeutungsvoll sind. Die eine betrifft die genaue Natur der konkreten Beziehungen, die zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten bestehen. Es ist eine allen Exegeten des Neuen Testaments wohlbekannte Tatsache, daß in den weitaus meisten Texten der Ausdruck «Gottesliebe» als Genitiv des Ursprungs, nicht als Genitiv des Objektes zu verstehen ist.[3] Er bezeichnet nicht die Liebe zu Gott (Genitiv des Objektes), sondern im Gegenteil die Liebe Gottes zu uns, die er uns anbefiehlt und durch seinen Geist gibt, damit wir sie unserm Nächsten entgegenbringen. Der erste Brief des Johannes hat dies ausführlich dargelegt (vgl. 1 Jo 4,7–12).

Aufgrund dieser Zeugnisse des Neuen Testaments ist zu bemerken, daß man allzuoft auf die Ebene der konkreten christlichen Erfahrung eine Unterscheidung und eine Hierarchie zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten übertragen hat, die nur gültig sind auf der Ebene der juridischen Aussagen, die auf der Ebene der theologischen Analyse aufruht. Damit riskiert man, unter dem Anschein der Liebe zu Gott eine Religion zu begünstigen, die eine bloße Ausflucht ist, und zugleich den eigentlich theologalen Wert der Liebe zum Nächsten gering zu veranschlagen. Wenn man die Gebote juridisch faßt, so stimmt es gewiß, daß die Liebe zu Gott «aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und all deinem Sinnen und Denken» von der Liebe zum Nächsten zu unterscheiden ist und über diese den Vorrang hat, wie das Absolute sich vom Relativen unterscheidet und diesem vorgeht. Aber es ist erfahrungsgemäß nicht weniger gewiß, daß die Liebe zum Nächsten nicht nur von der Liebe zu Gott sich nicht trennen läßt, sondern dieser gegenüber einen praktischen und genetischen Primat hat. Nur in der Liebe zu unsern Brüdern können wir Gott lieben. Matthäus (5,23 bis 24), Markus (11,25), Lukas (6,46 als Nachbemerkung zu dem, was vorher gesagt wird) und Johannes (1 Jo 2,3–11; 3,14–24; 4,7–13; 4,19–21), um nur sie anzuführen, sind sich darüber einig. Nach ihnen behaupten Augustinus und Thomas dies ebenso stark und geben dabei auch den Grund an, der für sie wie für das ganze Neue Testament in dieser Gegenwart und in diesem Wirken des Hei-

ligen Geistes liegt, von dem wir gesprochen haben. «Die Liebe Gottes», schreibt der Bischof von Hippo, «ist früher in der Ordnung des Befehlens, die Liebe des Nächsten aber ist früher in der Ordnung des Vollbringens... Liebe also den Nächsten und schau in dich selbst hinein, warum du den Nächsten liebst, da wirst du, soviel dir möglich, Gott sehen. Beginne also, den Nächsten zu lieben. ‹Brich dem Hungernden dein Brot, und führe den obdachlosen Armen in dein Haus; wenn du einen Nackten siehst, kleide ihn, und verachte nicht deine Blutsverwandten.› Wenn du aber dies tust, was wirst du erlangen? ‹Dann wird hervorbrechen wie Morgenrot dein Licht› (Is 58,7f). Dein Licht ist dein Gott...»[4] Und Thomas von Aquin schreibt: «In der Ordnung nach Vollkommenheit und Rang... ist die Liebe zu Gott früher als die Liebe zum Nächsten; ...in der Ordnung nach Entstehung oder Vorbereitung... geht die Liebe zum Nächsten der Liebe zu Gott vor in bezug auf die Betätigung.»[5] Die rigoroseste spekulative Theologie verkennt somit nicht, daß zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten der Genese nach und folglich auch der praktischen Pädagogik und dem konkreten Leben nach die Reihenfolge besteht, an die sich das ganze Neue Testament hält. Die Liebe zum Mitmenschen ist der notwendige Leib zur theologalen Verwirklichung der Liebe zu Gott.

3. Bruderliebe und Sendung des Heiligen Geistes in das Volk Gottes

Für die konkrete und geschichtliche Theologie, um die es in diesem Aufsatz geht, ist dieser Punkt von noch größerer praktischer Bedeutung. Wir kommen damit zur dritten Gewißheit, die wir als erwiesen voraussetzen, und aus ihr wird sich unmittelbar die Fortsetzung unserer Analyse der jetzigen Pflichten der Bruderliebe ergeben.

Im konkreten Ablauf des Plans Gottes in der Geschichte der Menschen beruht diese Gewißheit auf folgender Tatsache: Wenn die Bruderliebe als die Fülle des Gesetzes erscheint (vgl. Gal 5,14; 6,2; Röm 13,8–10), wenn sie das eigentümliche Gebot des endgültigen Gottesreiches im neuen und ewigen Bund ist (vgl. Mt 7,12; Jo 13,34; usw.), so darum, weil sie in Verbindung steht mit dem Ziel und Höhepunkt dieser göttlichen Heilsordnung, mit der vollen Mitteilung des transzendenten Mysteriums Gottes als der Liebe, die dem Volke Gottes im Heiligen Geiste zuteil wird. Wie wir infolge der Sendung des Logos im Messias Jesus durch den Glauben an Jesus im Lichte wandeln, da Gott Licht ist, so wandeln wir infolge der Sendung des Heiligen Geistes in der Bruderliebe, da Gott Liebe ist. Das sind die beiden Themen des ersten Johannesbriefes, der unter anderem dartut, daß zwischen diesen beiden göttlichen Sendungen nicht nur ein Parallelismus, sondern eine enge gegenseitige Abhängigkeit besteht. Für das Volk Gottes, das in die Zeiten der Kirche eingetreten ist, die die letzten Zeiten sind, wird somit der Heilige Geist zum ersten Gesetz des geistlichen Lebens der Glieder dieses Volkes sowohl der Liebe wie der Freiheit nach.[6] Nun aber macht es das Wesen des Mysteriums des Heiligen Geistes aus, ein Mysterium der Gemeinschaft und der Einheit in der Liebe zu sein.[7] In dieser Nachkonzilszeit haben wir mehr als je in dieser Sicht zu verstehen, auf welche tief neue Weise die Bruderliebe für die heutige Welt das Zeichen dafür sein muß, daß Gott in Fülle in den Herzpunkt des Menschenlebens gekommen ist.[8]

II. DIE HEUTIGE ZEITLAGE UND DIE BRUDERLIEBE

Nachdem so das Feld unserer Untersuchung abgesteckt ist und die hauptsächlichsten Gefahren von Mißverständnissen ausgeschlossen sind, kommen wir auf diese neue Geschichtslage zu sprechen, der zufolge die Liebe der Christen entsprechend neue Weisen anzunehmen hat, wie sich für sie auch neue Schwierigkeiten, neue Formen innerer Spannungen ergeben.

1. In einer stets mehr geeinten und vielgestaltigen Welt ist die Kirche mehr und mehr eine Minderheit

Was gegenwärtig in der Menschheitsgeschichte alles bestimmt, ist die allgemeine und zweifellos nicht mehr rückgängig zu machende Tatsache, daß die Welt zu einer Einheit zusammenwächst, auch wenn die Menschen bei ihrem Auf-die-Einheit-Zuschreiten durch noch so schwere Krisen hindurchgehen müssen. Das Phänomen der Sozialisierung äußert und auferlegt ihnen zugleich diese neue Dimension ihres Daseins in allen ihren Tätigkeitsbereichen: in ihren wirtschaftlichen, sozialen, nationalen, internationalen, kulturellen und selbst in ihren religiösen Betätigungen. In allem sind die Menschen auf Weltebene mehr und mehr solidarisch.

Gleichzeitig sind jedoch die verschiedenen nationalen oder internationalen Kollektivitäten, auch die Kirche, verpflichtet, realistischer die weitere Tatsache zur Kenntnis zu nehmen und zu respektieren,

daß diese Menschheit, die mit Riesenschritten ihrer Einheit und einer vermehrten Interdependenz entgegengeht, aus Geistesfamilien besteht, die voneinander äußerst verschieden sind. Die Regimes der genauen geographischen Begrenzung und der Synthese, oft auch aber der Verwechslung des geistlichen und des weltlichen Bereichs, die sowohl die Christenheiten des byzantinisch-slawischen Ostens charakterisieren – und die sich heute antithetisch und paradoxerweise im Totalitarismus und militanten Atheismus gewisser marxistischer Staaten fortsetzen – als auch die des lateinischen Westens – die heute noch von den Staaten vertreten werden, die den Katholizismus oder eine reformierte Konfession zur offiziellen Religion ihres Staates machen –, sind am Verschwinden. Mag man auch im eschatologischen Licht der Offenbarung darauf gefaßt sein müssen, daß das Tier der Apokalypse, dessen eigentlicher Bereich hier liegt,[9] noch gewaltige Sprünge macht, so ist die Welt doch auf dem Weg zu Regimes des Zusammenlebens, die nicht nur in den Verfassungen, sondern auch im tatsächlichen Verhalten sich zu der von Jesus gelehrten Unterscheidung zwischen der Ordnung des Kaisers und der Ordnung Gottes bekennen und wenigstens prinzipiell die Religionsfreiheit respektieren. Die Konzilserklärung «Dignitatis humanae» erhält in diesem geschichtlichen Zusammenhang ihren tiefen Sinn und ihre providentielle Bedeutung.

Von diesen ganz allgemeinen ersten Grundzügen der heutigen Geschichtslage aus läßt sich schon voraussehen, daß die christliche Liebe inskünftig sich nicht mehr innerhalb einheitlicher und zeitlich und räumlich voneinander abgesonderter Christenheiten zu betätigen hat, sondern innerhalb einer Menschheit, die überall ihre universale Dimension annimmt und sich doch in äußerst verschiedene, ja antagonistische Geistesfamilien aufteilt, die miteinander ganz eng vermischt sind. Darum wird es unweigerlich dazu kommen, daß in diesen Familien die monolithische Haltung und der Herdengeist aufgegeben werden, um der äußersten Verschiedenheit der Lehrströmungen Platz zu machen (vgl. 1 Tim 4,1 ff; 2 Tim 4,3 ff). Im Licht der neutestamentlichen Offenbarung läßt zwar diese Entwicklung für die Kirche selber schwere Tage erwarten (vgl. Mt 7,15 ff; 24,4–5 und Parallelstellen; 2 Petr 2,1 ff; Apk 13,11 ff usw.), positiv gesehen läßt sie aber schließlich auch ahnen, daß die universale Gemeinschaft der Heiligen keine Trennung duldet und daß jede menschliche Berufung persönlich unwiderruflich ist.

Das ist aber noch nicht alles. Der ungleiche Anstieg der demographischen Kurve der Menschheit einerseits und der christlichen Kirchen und Konfessionen anderseits läßt ersehen, daß in der bereits jetzt beginnenden Zukunft die Kirche – selbst in der vom Dekret «Unitatis redintegratio» gezeichneten Perspektive der Wiedervereinigung – in der Welt eine Minderheit ist und immer mehr werden wird, auch dann, wenn sie geographisch und zugleich bis tief in die soziologischen und geistigen Schichten der Menschheit hinein immer besser der Sendung nachkommt, die ihr ihr göttlicher Stifter gegeben hat, «in allen Nationen» und «bis an die Grenzen der Erde» gegenwärtig zu sein, um darin «jeder Kreatur das Evangelium zu verkünden» (Apg 1,8; Mt 28,18; Mk 16,15 usw.). Zu einer Zeit, da ihre Bruderliebe angesichts der konkreten universaleren Perspektiven als je und innerhalb eines noch nie dagewesenen Pluralismus sozialer, politischer, kultureller und religiöser Ideologien das «Zeichen des Kommens Gottes» geben muß, werden die Christen somit gezwungen sein, zur Kenntnis zu nehmen, daß sie unter den Menschen immer mehr eine bloße Minderheit bilden. Je weiter und komplexer somit die Welt ist, der sie durch ihre christliche Liebe das Kommen Gottes bezeugen müssen, um so beschränkter und für viele unter ihnen zweifellos schwieriger zugleich wird dieses «Als-Kirche-Leben» sein, dessen sie indes immer stärker bedürfen, um dieses Zeugnis ablegen zu können.

2. Die Bruderliebe gehört zur Kirche, ist aber für alle offen

Diese Korrelation zwischen einer engen Zugehörigkeit zur Kirche und der sich auf alle Menschen erstreckenden missionarischen Verantwortung der Bruderliebe hat zwar bei den Christen schon von jeher bestanden. So gab es bei der Ausübung der christlichen Liebe allzeit eine gewisse Spannung zwischen dem Bemühen, voll und ganz zur Kirche zu gehören, und dem Streben nach einer totalen missionarischen Präsenz in der Welt. Die entschiedene Weisung des vierten Evangeliums: «Daran werden *alle* erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe zueinander habt» (Jo 13,35) wurde von Anfang an der universalen Weite nach verstanden, von der unter vielen anderen Unterweisungen Jesu die Parabel zeugt, worin ein Samaritaner, also ein feindlicher Bruder, ein Häretiker, ein Götzendiener, dem Gesetzeskundigen, der Jesus an diesem Tage befragte, als Vorbild für die Hal-

tung gegenüber dem Nächsten hingestellt wird (Lk 10,25–37). Doch zu der Zeit, wo so den Jüngern Jesu die universalste Liebe zur Pflicht gemacht wurde, lehrten andere Zeugnisse des Neuen Testaments und namentlich die ekklesiologische Katechese, die die Apostelgeschichte (vgl. Apg 2,47; 4,33 usw.) entwickelt, daß die tatkräftige und missionarisch wirksame Betätigung der Bruderliebe nur Sache von Gläubigen sein kann, die den wesensentsprechenden Tätigkeiten ihrer kirchlichen Gemeinschaft eifrig obliegen. In den vier Gegebenheiten, die Lukas als für die ursprüngliche Gemeinschaft der Jünger Jesu bezeichnend hinstellt und von denen die beiden letzteren die messianische Bedeutung des Priestertums betreffen: «Sie beharrten in der Lehre der Apostel und in der brüderlichen Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebete» (Apg 2,42), erinnerte man sowohl auf der Ebene des Gnadenlebens wie auf der der kirchlichen Ämter an die Wichtigkeit einer vollen Teilnahme an den drei konstitutiven Werten der messianischen, das heißt prophetischen, königlichen und priesterlichen Kirche Jesu, des Messias und Sohnes des lebendigen Gottes. Als prophetische Gemeinschaft des Glaubens an den menschgewordenen Logos, als königliche Gemeinschaft der vom Heiligen Geist ausgehenden Liebe, als priesterliche Gemeinschaft der vollkommenen Erlösung und des vollkommenen geistlichen Gottesdienstes konnte einzig diese, ministeriell auf den Felsen des Petrusbekenntnisses (vgl. Mt 16,16 bis 18)[10] und ontologisch auf das theandrische Mysterium Christi (vgl. Apg 4,11; 1Kor 3,11ff; Röm 9,32–33) gegründete Kirche alle Menschen sammeln durch die Ausstrahlung der Liebe ihrer Glieder, im Mysterium des wahren Adam, in welchem sie Brüder sind, indem sie sich in ihm auf die einzige Vaterschaft des transzendenten Gottes beziehen (Mt 23,9; Lk 1,26–28 und 3,23–38; 1Kor 15,45; Gal 4,4–6; Röm 5,14; Jo 1,12–13), und im Mysterium der Liebesgemeinschaft, die der von Jesus seiner Kirche gesandte Heilige Geist ist (2Kor 13,13; Röm 5,5 usw.).

Die intensive Teilnahme am notwendigerweise zugleich übernatürlichen (Sendung des Sohnes und Sendung des Geistes) und institutionellen (die drei apostolischen Funktionen, die den drei integrierenden Werten des Messiastums entsprechen) Leben der Kirche, in der sich die Fülle des Mysteriums Christi entfaltet (vgl. Eph 1,23), wurde von Anfang an als das angesehen, was die notwendige missionarische und eschatologische Ausstrahlung der Bruderliebe, des eigentlichen Gebotes Christi bestimmt. Das gilt schon von der Urgemeinde zu Jerusalem, dem Ausgangspunkt der Paulinischen Mission (Apg 11,26; 13,2–3). Das gilt und wird von der Kirche allzeit gelten.

Dieser Zusammenhang und diese Spannung zugleich zwischen dem kirchlichen Leben und der weiten Öffnung auf die Welt hin einer Bruderliebe, die darin die Menschen eindrucksvoll darauf hinweist, daß der Gott der Liebe zu ihnen kommt, werden bis zum Ende der Zeiten auf den Jüngern Jesu liegen, nur daß sie in jeder Etappe des geschichtlichen Ablaufs des Planes Gottes eine je verschiedene Gestalt annehmen. Wir ahnen schon, daß in der heutigen Zeitlage die Bruderliebe der Christen nur dann zum «Zeichen des Kommens Gottes» werden wird, wenn sie umfassender und geschmeidiger wird als je – zu einer «eschatologischen» Liebe –, während gleichzeitig der Umstand, daß die Kirche immer mehr zu einer Minderheit wird, es immer schwieriger machen wird, dem kirchlichen Leben, dessen die Gläubigen mehr als je bedürfen, seine Echtheit und die genügende Dichte zu geben.

3. Die Bruderliebe als Zeichen der messianischen Befreiungen und des eschatologischen Gerichts

Wir stoßen so auf eine weitere innere Spannung der christlichen Verwirklichung der Bruderliebe. Für die biblische Offenbarung ist das Kommen Gottes unlösbar verbunden mit seiner in Jesus schon vollzogenen Ankunft als heilbringender Messias – der die Treue zum vollkommenen Gesetz der Liebe, wie der zentrale Teil der Bergpredigt es darlegt, entspricht (Mt 5,17–7,12) – und mit seiner eschatologischen Ankunft zum Gericht, von der niemand den Tag noch die Stunde weiß, von der aber der Gläubige durch die eschatologische Rede (Mt 25,31–46) bereits weiß, daß die Menschen dabei eben darnach gerichtet werden, ob sie die Bruderliebe, das Grundgesetz des «schon seit Anbeginn der Welt bereiteten Gottesreiches» (Mt 25,35), in ihrer vielgestaltigen Form verwirklicht haben. Die letzten Zeiten sind somit gleichzeitig messianische Heilszeiten und eschatologische Gerichtszeiten, und es ist schließlich so, daß die Menschen in den Heilsplan Gottes eintreten oder sich selbst richten und verurteilen, je nachdem sie die Bruderliebe, worin sich ihnen die Liebe Gottes anbietet, geübt oder blasphemisch zurückgewiesen haben. Als Zeichen des messianischen Kommens Gottes zu ihnen

(«Daran werden alle erkennen...», Jo 13,55) – und dieses Zeichen erfüllt die, die es annehmen, schon jetzt mit Seligkeit – ist die Bruderliebe des Evangeliums auch das Vorzeichen des eschatologischen Gerichts sowohl für die Gläubigen, die seine stets wachsenden Anforderungen wahrnehmen, als auch für die Ungläubigen, denen sie das Nahen der Liebe Gottes zu offenbaren beginnt («Wer... meine Worte nicht aufnimmt, hat seinen Richter: das Wort, das ich geredet habe», Jo 12,48).

Was die Kirche von heute betrifft, so ist festzustellen, daß seit dem Urchristentum noch keine feierliche Unterweisung des apostolischen Lehramtes den eschatologischen Perspektiven, die nach dem Neuen Testament für die Betätigung der Liebe der Kirche und der Christen wesentlich sind, die Beachtung und Betonung geschenkt hat, wie die Konzilsdokumente.[11] Dies gilt insbesondere von den gegenwärtigen Pflichten dieser Liebe der Christen, wie sie das Konzil konkret in den Blick faßt.[12] Gewiß, das messianische Zeugnis, das die Bruderliebe der Christen den Armen geben muß, das Zeugnis, daß sie durch Jesus, den Messias und den Sohn des lebendigen Gottes befreit sind, ist noch bei weitem nicht voll abgelegt. Es muß selbst von Tag zu Tag einen größeren Umfang annehmen, und wir haben anderswo gesagt: Wenn wir auch die schweren Nöte wirtschaftlicher Ordnung, die nach einer wirksamen Abhilfe von seiten der Christen rufen, nicht bagatellisieren dürfen, so muß ihre Liebe nicht weniger aufmerksam auf den Hilfeschrei der anderen, vielleicht weniger augenfälligen Notstände einer Menschheit achten, die nicht vom Brote allein lebt.[13] Aber gleichzeitig ist festzustellen, daß das apostolische Lehramt so entschieden, wie das in der Vergangenheit noch nie der Fall war, auf dem Konzil von den Christen verlangt hat, angesichts der Aussichten auf die neue Zukunft, die gegenwärtig auf der Suche nach sich selber ist, und somit für den Glauben angesichts der eschatologischen Perspektiven, das Gebot des Herrn in die Tat umzusetzen. Die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» behauptet zum Beispiel, daß die Bruderliebe «offenkundig von höchster Bedeutung für die immer mehr voneinander abhängig werdenden Menschen und für eine immer stärker eins werdende Welt» ist (24,2). Um uns nur auf dieses Beispiel zu beschränken: Wer sieht nicht bereits, daß die nicht mehr rückgängig zu machende allumfassende Sozialisierung, die gegenwärtig im Gang ist, die Menschenmassen unter die Diktatur der unmenschlichsten Technokratie bringen wird, wenn sie nicht beseelt ist von der Bruderliebe, die Jesus den Christen als die große Triebkraft zur Erlösung der Welt enthüllt hat? Es ließe sich eine Menge solcher Beispiele anführen. Die Christen können und müssen jetzt wie in den ersten Tagen der Kirche sich freuen über die messianischen Befreiungen, die sie schon erfahren und die sie den Nichtchristen eindrucksvoll bezeugen, indem sie unter ihnen die göttliche Agape üben. Aber es kann nicht anders sein, als daß die konkreten Perspektiven der heutigen Geschichtslage ihnen die Schwere ihrer Verantwortung zum Bewußtsein bringen, die angesichts der beängstigenden Aussichten auf die eschatologischen Entscheidungstage noch größer geworden ist. Diese Spannung ist mehr als je entscheidend für das Zeichen, das ihre Liebe für die Welt zu sein hat: Zeichen eines Kommens Gottes, das für alle Menschen in unlösbarer Einheit zugleich ein messianisches Kommen zur Befreiung und ein eschatologisches Kommen zum Gericht ist.

III. KONKRETE FORMEN DER BRUDERLIEBE HEUTE

Fragen wir konkret: Welche zum Teil neuen Formen muß die Bruderliebe der Christen annehmen, um in der Welt von heute ein eindrucksvolles Zeichen des Kommens Gottes zu sein? Es geht hier also nicht um die überzeitlichen Wesenszüge dieser Bruderliebe, sondern um die zum Teil neuen psychologischen und moralischen Komponenten, die die heutige Lage der Welt und der Kirche von der christlichen Bruderliebe zu verlangen scheint.

1. Von einer vor allem unter Christen gelebten Bruderliebe zu einer Bruderliebe gegenüber den «universalen Brüdern»

Wenn das, was wir weiter oben von der gegenwärtigen Geschichtsstunde der Welt und der Kirche gesagt haben, der Wirklichkeit entspricht, so sind die beiden ersten heutigen Forderungen an die christliche Bruderliebe sicher ihre missionarische universale Weite und die Fähigkeit, sich der ungeheuren Vielfalt der Geistesfamilien, mit denen sie die Gemeinschaft und den freundschaftlichen Dialog suchen muß, anzupassen.

In den Zeiten der Christenheit hatte sich die Bruderliebe meistens unter Christen (christliche Familien, christliche Pfarreien, christliche Liebesorganisationen usw.) zu betätigen, da die «Missionare» in dem besonderen Sinn, den damals dieses Wort hatte, praktisch allein die Pflicht auf sich nah-

men, die Frohbotschaft von der Ankunft Gottes in Christus über die sichtbaren Grenzen der Kirche bis zu den Enden des Erdkreises hinauszutragen. Von nun an hingegen werden alle Christen, ohne daß sie aus dem Rahmen ihres Alltags hinausgehen müssen, mehr und mehr die Sendung haben, den verschiedensten Geistesfamilien das Evangelium zu verkünden, indem sie in ihrer Mitte Tag für Tag ihre Bruderliebe ausüben, die die Gegenwart Gottes offenbart. Es gibt keine christliche Welt mehr diesseits der Grenzen der Christenheit und keine Welt mehr jenseits dieser Grenzen, die noch nichts davon wüßte, daß Gott in Jesus gekommen ist. Die «Missionare» werden nicht mehr das Monopol auf die vielfältige Evangelisation haben, die Jesus seiner Kirche anvertraut hat. Da die Welt gegenwärtig zu einer Einheit zusammenwächst und die letzten Mauern, die die Menschen trennen, eine nach der andern zusammenbrechen, wird die Liebe der Christen für die Ankunft des Gottes des Lichtes und der Liebe Zeugnis ablegen müssen in einer alltäglichen Begegnung mit den verschiedensten Geistesfamilien, mag es sich nun um solche handeln, die ihren Glauben schon weitgehend teilen wie die nichtkatholischen christlichen Konfessionen, oder um solche, die Jesus kennen, ihn aber nicht als Messias und noch weniger als Sohn Gottes anerkennen wie die jüdischen oder muselmanischen Gemeinschaften; mag es sich um die unübersehbaren theistischen oder animistischen Religionsfamilien handeln, die nicht der Ansicht sind, daß Gott sich in der Geschichte offenbart hat und ihn immer noch allein mit Hilfe des menschlichen religiösen Sinns suchen, oder mag es sich endlich um die immer zahlreicheren menschlichen Geistesfamilien handeln, die selbst den Gottesgedanken ablehnen wie die Atheisten aller Art, ob sie nun militant sind oder nicht.

Inmitten dieser Menschheit werden die Christen jeden Tag mehr und mehr in der Treue zum Gebot der Bruderliebe leben müssen, das ihnen ihr Meister gegeben hat. Die Strömung der Geschichte und die Lehren des Konzils stimmen darin überein. Es ist von diesem Gesichtspunkt aus sehr bemerkenswert, daß die dogmatische Konstitution «Lumen gentium» es für ihre Pflicht hielt, jeder der eben aufgezählten Geistesfamilien wichtige Äußerungen zu widmen, und zwar innerhalb des Kapitels zwei, das vom Volke Gottes handelt, und nicht, wie ohne Zweifel die Mehrheit der Theologen es vor dem Konzil erwartet hätte, in einem anderen Kapitel, dessen Titel die Nichtkatholiken gewiß nicht in das Mysterium des einzigen Gottesvolkes integriert hätte. Und es handelt sich dabei nicht einfach um irgendein Versehen von seiten des Konzils, sondern um eine ganz bewußte Entscheidung, die in sich selbst wie in ihren Konsequenzen für die Nächstenliebe der Christen in vielen andern Dokumenten bekräftigt wurde wie zum Beispiel in den Dekreten über das Apostolat der Laien oder über die Missionstätigkeit der Kirche, in den Dekreten über die Ostkirchen und über den Ökumenismus, in den Erklärungen über die Religionsfreiheit und über die nichtchristlichen Religionen, ganz zu schweigen von den überraschenden Bemerkungen über den Atheismus in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute.

Kurz: In der Kirche des Konzils ist das Programm des Paters de Foucauld, der «universale Bruder» zu sein, zum Programm geworden, das sich notwendigerweise für die Liebe aller Christen stellt im Gegensatz zu der partikularistischen und protektionistischen Einstellung der Zeiten der Christenheit.[14] Damit die Christen dieser neuen Situation und diesen neuen missionarischen Verantwortungen gewachsen sind, bedarf es dringlich einer Überprüfung der Ämter der Kirche. Auch dies hat das Konzil betont, namentlich in den Dekreten über die Hirtenaufgabe der Bischöfe[15] und über Dienst und Leben der Priester.[16] Wie wir im Schlußteil dieses Aufsatzes sogar sagen werden, wird dies im inneren Leben der Kirche zweifellos recht rasch dazu führen, daß die Beziehungen zwischen den Christen, die immer entschiedener in der Welt leben, und den Trägern der apostolischen Ämter eine andere Gestalt annehmen werden.

2. Urheber des Dialogs und der Gemeinschaft

Diese neuen Konditionen für die Ausübung der Bruderliebe müssen im Christen zunächst das Verlangen nach dem Dialog entfachen. Führen wir hier nur einen Text aus dem Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe an: «Da es der Kirche aufgegeben ist, mit der menschlichen Gesellschaft, in der sie lebt, in ein Gespräch zu kommen, ist es in erster Linie Pflicht der Bischöfe, zu den Menschen zu gehen und das Gespräch mit ihnen zu suchen und zu fördern. Damit immer Wahrheit mit Liebe, Einsicht mit Güte gepaart sind, muß sich dieser Heilsdialog sowohl durch Klarheit der Rede als auch zugleich durch Demut und Sanftmut auszeichnen, ferner durch gebührende Klugheit, die jedoch mit Vertrauen verbunden sein muß, das ja

die Freundschaft fördert und somit darauf hinwirkt, die Geister zu einen.»[17] Dieser Dialog ist inmitten aller menschlichen Kollektivitäten zu führen, in denen sich heute das Phänomen der Sozialisierung vollzieht,[18] in vollem Respekt vor den Personen,[19] selbst dann, wenn es um die religiöse Wahrheit geht.[20] Man muß sich darin üben im Innern der Kirche selbst,[21] namentlich innerhalb des Priesterkollegiums,[22] aber auch in den Beziehungen mit den Außenstehenden, mit den nichtkatholischen Christen,[23] mit den Juden,[24] mit den Anhängern der nichtchristlichen Religionen,[25] mit den Atheisten,[26] mit den Glaubensgegnern,[27] kurz, im Dialog mit allen Menschen[28] und zwischen allen Nationen.[29] Sowohl in der Ausbildung der Laien[30] und der Kleriker[31] als auch in der Arbeit der katholischen Fakultäten[32] muß man dieser Erziehung zum Dialog einen großen Platz einräumen.

Vermittels des Dialogs und über ihn hinaus müssen alle Gläubigen nach einer freundschaftlichen Verbundenheit mit den Mitmenschen suchen. Es ist eine wesentliche Aufgabe der Bischöfe[33] und der Priester[34], in den ihrer Hirtensorge anvertrauten Gemeinden die Gemeinschaft und Freundschaft unter den Menschen zu fördern. Die Ordensobern müssen in der Ausübung ihres Amtes[35] und die Ordensgemeinschaften in ihrem gemeinsamen Leben[36] sehr darum besogt sein. Die künftigen Priester in ihren Ausbildungsstätten[37] und die jungen Christen in ihren konfessionellen Schulen sind dazu zu erziehen.[38] Dieses Streben nach freundschaftlicher Gemeinschaft mit den Mitmenschen ist selbstverständlich vor allem im Familienleben wichtig.[39] Es ist die Seele jedes Ökumenismus.[40] Nach dem Wunsch des Konzils soll es auch die Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen beseelen.[41] Schon im Vorwort zu «Gaudium et spes» fordert es auf, nach Gemeinschaft mit allen Menschen zu streben, und man kann sagen, daß dies ein durchgehendes Thema dieser Pastoralkonstitution bildet.

3. Wachstum des messianischen, das heißt prophetischen, königlichen und priesterlichen Volkes

Indem sie sich so in das Geflecht aller menschlichen Beziehungen einflicht, baut die christliche Liebe auf (1 Kor 8,1; Röm 15,2). Aber sie baut nicht irgend etwas auf. Für die gläubigen Christen hängen die Gegenstände des Dialogs und die Werte der Gemeinschaft alle vom theandrischen Mysterium ab, an das sie glauben. Der Zusammenhang mit diesem Mysterium Christi gibt in der christlichen Schau des Universums und der christlichen Existenz jeder Wirklichkeit ihren Platz. Die christliche Bruderliebe sucht den Dialog und die Gemeinschaft mit allen Menschen nicht dazu, daß die Berufung des Menschen sich irgendwie in die Religion flüchte, sondern daß diese Berufung ihre volle Erfüllung finde, weiß doch der Gläubige von ihr, daß sie nur dann, wenn er das ganze Menschsein annimmt, ihm die unendliche Dimension einer göttlichen Berufung verleiht. Von seiten der Gläubigen aus gibt es somit hienieden für den Dialog und die Gemeinschaft unter den Menschen keine Grenze außer den Irrtum, die Pflichtvergessenheit und die Ungerechtigkeit. «Es ist fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen, daß alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist.»[42] In diesem menschlichen Messianismus nimmt der Mensch durch Jesus das ganze Menschsein auf sich in einer göttlichen Perspektive, die unablässig die Grenzen des Menschlichen sprengt. Aus dieser Sicht heraus konnte das Konzil sagen: «Wir sind Zeugen der Geburt eines neues Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht.»[43] Um Gott zu lieben, müssen wir den Menschen lieben in dieser auf freundschaftliche Gemeinschaft ausgehenden Liebe, deren vielgestaltige Forderungen das Konzil aufgezeigt hat.

Es liegt ganz in der Linie dieser Lehraussagen, wenn man behauptet, daß der messianische Mensch sozusagen das Bezugssystem ist, das dafür sorgt, daß die Gläubigen bewußt darnach streben, mit allen Menschen in Dialog und Gemeinschaft zu treten. Der messianische Mensch der um Jesus kreisenden biblischen Überlieferung ist der Mensch des prophetischen Suchens und Besitzens jeder Wahrheit, der Mensch der königlichen Entfaltung einer Triebkraft, die auf nichts Geringeres hinzielt als auf die Vollendung der Schöpfung, der priesterlich ganz gerechte, ganz erlöste, ganz geheiligte Mensch. Jesus der Prophet, König und Priester ist das Haupt dieser Kirche, die in ihrem Glauben an seiner messianischen Fülle teilnimmt und zur Sendung hat, in diesem zugleich messianischen und göttlichen Mysterium Christi bis zum Ende der Zeiten alle Dinge eschatologisch zusammenzufassen (Eph 1,10). Sie tut dies durch die missionarische Durchschlagskraft der Bruderliebe, die in diesen drei Richtungen, in die sich der Messianismus erstreckt, nach dieser Gemeinschaft mit allen strebt, von der wir gesprochen haben.

IV. DIE IN DER KIRCHE GELEBTE BRUDERLIEBE

Alles, was wir eben gesagt haben, gilt zwar für alle Christen, in erster Linie aber für die Laien, deren «Sache es ist, kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. Sie leben in der Welt, das heißt in all den einzelnen irdischen Aufgaben und Werken und den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammengewoben ist. Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen...»[44] Die christlichen Laien sind also berufen, den Sauerteig ihrer Liebe und ihres Zeugnisses für Gott überall in die Welt hineinzumengen. Wir müssen darum noch etwas über die Forderungen sagen, die sie in ihrem kirchlichen Leben, insbesondere in ihren Beziehungen mit den Trägern der apostolischen Ämter unweigerlich formulieren werden.

1. «*Kleriker und Laien*» oder «*die Jünger und die Zwölf*»

Wie wir oben gesagt haben, stehen diejenigen, denen die Bruderliebe in dieser Welt anvertraut wurde, schon von jeher in einer Spannung zwischen ihrer Zugehörigkeit zur Kirche und der missionarischen Ausstrahlung dieser Liebe. Heute begegnen sie neuen Umständen, auf die die Leiter der Kirche wohl sehr achten müssen. Gewiß bleibt von Anfang an bis zum Ende der Zeiten die in der Kirche bestehende Unterscheidung zwischen denen, die zu den apostolischen Ämtern geweiht worden sind, und den Nichtgeweihten für die institutionelle Struktur der Kirche stets wesentlich. Sowohl Kapitel 3 wie Kapitel 4 der Konstitution «Lumen gentium» sind notwendig. Doch ist das Kapitel 4 von den beiden das neuere, und es scheint, daß die Beziehungen zwischen den Gliedern der Kirche und den für die apostolischen Ämter Verantwortlichen, die in der Vergangenheit sehr verschieden gestaltet waren, heute eine neue Form annehmen müssen.

Wenn man auf die Kirche des Neuen Testaments oder auf Dokumente aus der Zeit vor Konstantin zurückgreift, stellt man fest, daß es vor dem Begriffspaar «Kleriker – Laien» des Zeitalters der Christenheit das umgekehrte Begriffspaar «Jünger – die Zwölf» oder «Jünger – Amtsdiener», «Jünger – Seelenhirten» usw. gab. Die Kirche trat zunächst als die Gemeinschaft der Gläubigen in Erscheinung. Wenn auch die Glieder der apostolischen Institution, der Zwölf und ihrer Nachfolger, schon die drei unentbehrlichen Ämter ausübten, das Amt des Wortes, der Pastoration und des Kultes, so geschah das wesentlich im Dienste dieser Gemeinschaft der Gläubigen. Der aktive Anteil, den diese Gemeinschaft selbst an der Bezeichnung der Amtsträger nahm, war unter vielen andern ein Zeichen für diesen Typus der Beziehungen.

Das Konzil ist in diesem Punkt wie in so vielen andern aus dem Zeitalter der Christenheit bewußt herausgetreten. In seinen Äußerungen über die Verantwortung der Laien sowie über die unersetzliche Funktion der Bischöfe, Priester und Diakone läßt es die in der Kirche bestehenden Beziehungen zwischen Laien und Klerikern in einer Weise auffassen, die mehr der Denkart des Urchristentums als der der Zeit vor dem Konzil entspricht. Den Laien gibt es die eindringliche Mahnung, in der Welt und auch in der Kirche die ihnen zukommende Pflicht voll und ganz auszuüben; von den Klerikern verlangt es, immer ausschließlicher und mit immer größerem fachmännischem Können ihrem dreifachen Amt zu obliegen: dem Amt des Wortes, das das Prophetentum der Kirche fördert, dem Amt der Seelsorge, das in den ihnen anvertrauten Gemeinden «der Liebe vorsteht», und dem Amt des liturgischen Kultes, der von der Taufe bis zur Eucharistie das ganze Leben der Gläubigen in der Welt als Opfergabe in das Pascha Christi hineinnimmt. Über die Einzelheiten dieser Texte hinaus zeichnet sich in den Beziehungen zwischen den Klerikern und den Laien der Beginn eines Wandels im Sinn einer größeren Treue zum Evangelium ab.

Wenn diese Diagnose stimmt, läßt sich für die Kirche von heute ein immer stärker werdender «Entklerikalisierungsprozeß» voraussehen und zugleich für die Kleriker ein neuer Lebensstil in dem Sinn, daß ihr Leben soziologisch sich weniger von dem der Gläubigen abhebt, aber auch im Sinn einer ausschließlicheren Hingabe ihres Daseins und ihrer Arbeit an die spezifisch apostolischen Funktionen, die sie im Dienst der christlichen Gemeinschaften auszuüben haben. Damit die Bruderliebe der Laien in der Welt Antrieb sein kann zu jeglichem menschlichen Streben nach Wahrheit, Fortschritt, Gerechtigkeit und Frieden muß sich die brüderliche Liebe der Kleriker ausschließlicher als je dem Le-

ben der christlichen Gemeinde widmen, um die Probleme der Laien im Licht des Glaubens zu klären, um in ihnen inmitten der Spannungen der Welt, die sie sich entschieden zu eigen machen, eine vorbildliche christliche Liebe aufrechtzuerhalten und schließlich um die religiöse Opfergabe ihrer vielgestaltigen Tätigkeit in der Welt dem einzig vollkommenen Kult Christi am Kreuz einzugliedern. Wenn es nicht zu einer solchen Erneuerung des inneren Lebens der Kirche kommt, wird die zunehmende Laizisierung der Welt sehr gefährlich werden für den Glauben (Prophetentum), für die Liebe (Königtum) und für die Heiligkeit (Priestertum) der christlichen Laien in der Welt: «die Liebe der meisten wird erkalten» (Mt 24, 12).

2. Kirche des Dialogs und der Gemeinschaft

Darum müssen sich in erster Linie im Innern der Kirche selbst die zum Teil neuen Züge der Bruderliebe durchsetzen, die nach unserer Ansicht die heutige Geschichtsstunde besonders zu fordern scheint. Wenn schon jeder Christ oder jede christliche Gruppe durch das Suchen nach dem Dialog und der Freundschaft für die Welt das Zeichen dafür sein muß, daß der Gott, der die Liebe ist, zu den Menschen gekommen ist, so darf erst recht die Kirche als Kollektivität unter den andern menschlichen Kollektivitäten nicht als eine mächtige internationale Organisation und noch weniger als eine mehr oder weniger unmenschliche anonyme Verwaltung dastehen, die um sich selbst kreist, sondern sie muß als eine wahrhaft brüderliche, «dienende und arme»[45] Gemeinde, als eine «Kommunion»[46] in Erscheinung treten. Das Konzil hat ganz bewußt vorgezogen, von den Ämtern des Episkopats,[47] Presbyterats[48] und des Diakonats[49] als von «Dienstämtern» und nicht als von «Gewalten» zu sprechen. Dadurch hat es entschieden die Grundlage zu einer Umgestaltung all dessen gelegt, was im institutionellen Leben der Kirche noch mehr von den Zeiten der Christenheit als von der apostolischen Institution stammt, wie Jesus und nach ihm die Zwölf sie bestimmt haben. Aus diesen Prinzipien die Folgerungen zu ziehen, ist ein dringliches Gebot nicht nur der Treue zum Worte Gottes, sondern der aktuellsten Anforderungen, die an die Bruderliebe der Christen in der Welt von heute gestellt werden, sofern man will, daß diese Liebe sowohl der einzelnen Christen wie der Kirche als ganzer für die Welt ein eindrucksvolles Zeugnis dafür zu sein vermag, daß Gott im Kommen ist.

3. Christliche Gemeinden in menschlichen Größenverhältnissen

Kommen wir zum Schluß noch auf die institutionelle Umgestaltung oder Evolution zu sprechen, die uns bei der heutigen Zeitlage die wichtigste und dringlichste zu sein scheint. Je mehr die Christen heute die Pflicht haben, sich unter dem Anstoß der Bruderliebe, die ihnen ihr Meister anbefohlen hat, in das Leben einer Welt, die immer weniger eine christliche Welt ist und sein wird, zu engagieren, desto dringlicher wird es, ihnen den Halt an einem christlichen Leben zu geben, das in christlichen Grundgemeinschaften geführt wird, die der menschlichen Größenordnung entsprechen. Weder die blutlose Pfarrei gewisser entchristlichter Landgegenden noch die aufgeblähte Pfarrei gewisser städtischer Agglomerationen sind für ihre Glieder wahre Gemeinschaften und können dies auch nicht sein. Es sind keine prophetischen Gemeinden, worin die Gläubigen die immer schwierigeren Probleme, die ihnen die verschiedenen Denkströmungen einer nichtchristlichen, ja atheistischen Welt stellen und stellen werden, im Licht des Glaubens zu klären vermöchten. Es sind keine echt königlichen Gemeinden vorbildlicher christlicher Liebe und Freundschaft mehr, worin ihre Bruderliebe die missionarische Kraft für das Zeugnis schöpfen könnte, das sie in der Welt zu geben haben. Es sind keine wahrhaft priesterlichen Gemeinden der Erlösung von der Sünde und der Heiligung, worin sie für die Welt, in der sie leben, ihr priesterliches Mittlertum ausüben könnten. Die Erfahrung, die man in den letzten Jahrzehnten in den Verbänden der Katholischen Aktion und dann in den missionarischen Bewegungen gemacht hat, zeigt: Je mehr die Christen von ihrer Liebe angetrieben werden, sich in die Welt und ihr Werden zutiefst einzulassen, desto mehr empfinden sie das Bedürfnis, ihre missionarische Existenz in der Teilnahme an den spezifischen Werten einer echten christlichen Gemeinschaft zu verwurzeln. Diese Erfahrung wird sich wahrscheinlich bei den Christen in dem Maß immer allgemeiner geltend machen, als sie ihrer Lage als Minderheit in der Welt bewußt werden und ihrer missionarischen Sendung als Laien, wie das Konzil sie zum Ausdruck gebracht hat, nachkommen möchten. Dies wird rasch einer ernstlichen Überprüfung der grundlegenden Gemeinschaftsinstitutionen der Kirche rufen. Wir haben das schon anderswo bemerkt, als wir von der christlichen Bruderhilfe und von der Behebung der Notstände

innerhalb und außerhalb der Kirche sprachen. Die Bemerkungen, die wir damals gemacht haben, gelten für jeden der drei wesentlichen Aspekte des christlichen Gemeindelebens, an die wir eben erinnert haben. Wir erlauben uns deshalb, den Leser darauf zu verweisen.[50]

Schluß

Wir stehen im Übergang von einer Bruderliebe, die hauptsächlich innerhalb christlicher Gemeinschaften, die eine Christenheit bildeten, gelebt wurde, zu einer Bruderliebe, die sich entschlossen einläßt in das Gewebe aller menschlichen Kollektivitäten, selbst der weltlichen, die zu ihrer berechtigten Autonomie gelangen; in einem Übergang von einer Kirche der Zeiten der Christenheit, die das institutionelle Gerüst selbst der weltlichen Gesellschaft der Menschen bildete, zu einer Kirche, die durch die heutige Geschichtslage gewissermaßen gezwungen wird, mehr und mehr ausschließlich sich selbst, das heißt messianisch und göttlich zu werden, um der Welt durch ihre Ausstrahlung der christlichen Liebe das einprägsame Zeugnis für das Kommen des Gottes, der die Liebe ist, geben zu können. Das sind die Schlußfolgerungen, die sich aus der Analyse des uns gestellten Themas ergeben.

Wenn wir zum Schluß diese geschichtliche Lage und diese Entwicklung im Licht der Offenbarung besehen, so sind sie unserer Ansicht nach keineswegs den «schlimmen Zeiten» zuzuschreiben, sondern gehen auf nichts geringeres aus als dies, daß alle Menschen die von Jesus, dem Meister der Geschichte, gelehrte Unterscheidung zwischen der Ordnung des Kaisers und der Ordnung Gottes besser respektieren und dadurch zugleich die Transzendenz wie die Immanenz des Gottes, der die Liebe ist, besser kundtun.

Ebensowenig wird durch diese Entwicklung für den Glauben die Universalität des göttlichen Heilswillens (1 Tim 2,4) in Frage gestellt, wie er sich in Christus dem Erlöser und somit in seiner Kirche, in der er die Fülle seines theandrischen Mysteriums entfaltet (Eph 1,23), auswirkt. Auf dem Konzil war es selbst eine allgemeine Lehre des apostolischen Lehramtes, daß die Wirksamkeit des «Sakramentes des Heils», das die Kirche ist,[51] sich weit über ihre sichtbaren Grenzen hinaus erstreckt und in der Welt nach Art des Sauerteigs im Gleichnis des Evangeliums (Mt 13,33; Lk 13,20–21) wirkt.

Wenn heute an die Bruderliebe stets höhere Anforderungen gestellt werden, wenn die heutige Geschichtsstunde die Kirche aufzufordern scheint, bis in ihr institutionelles Leben hinein alles auf den Dienst an dieser Liebe auszurichten, so sieht der aus dem Worte Gottes lebende Glaube darin das Mysterium des «kleinen Restes» am Werke, der inmitten des allgemeinen Abfalls am Ende der Zeiten (Mt 24,9–13,15–25; Lk 18,8; 2 Thess 2,3–4; 2,9 bis 12; Apk 13; Jo 16,2–4) durch die Liebe den Sieg des Kreuzes Christi, der Weisheit und Macht Gottes (1 Kor 1,24), herbeiführen wird.

[1] Das Verständnis der christlichen Liebe als Freundschaft und somit zunächst als Streben nach Freundschaft war den Christen zweifellos noch nie so notwendig wie heute, um gegenüber allen Menschen das Gebot ihres Herrn ganz konkret zu verwirklichen. Wir hatten schon wiederholt Gelegenheit, darauf hinzuweisen. Vgl. Charité et vérité (Paris-Lyon 1950) 53–106 und den spätern Aufsatz: Pour une Eglise des Béatitudes de la pauvreté: L'Eglise des Pauvres (Paris 1965) 237ff.

[2] Für «Lumen gentium» (1) ist die Kirche «gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit». In Art. 40, der Mk 12,30 und Jo 13,34 anführt, wird daran erinnert, daß die Vollkommenheit des christlichen Lebens in nichts anderem besteht als in der Vollkommenheit der zweifachen einzigen Liebe. Vgl. auch Art. 42: «Die Liebe zu Gott wie zum Nächsten ist das Siegel des wahren Jüngers Christi.» – In Art. 49 und 50 wird diese Liebe als Band der Einheit zwischen der himmlischen und der irdischen Kirche aufgefaßt. – Nach «Unitatis redintegratio» (1; 2,2) ist der Heilige Geist durch die christliche Liebe das Einheitsprinzip der Kirche. Art. 7 sagt: «Je inniger die Gemeinschaft ist, die sie mit dem Vater, dem Wort und dem Geist vereint, um so inniger und leichter werden sie imstande sein, die gegenseitige Brüderlichkeit zu vertiefen.» – «Perfectae caritatis» erinnert ebenfalls daran, daß die beiden Dimensionen der einzigen christlichen Liebe sich nicht trennen lassen (8,2). – «Gaudium et spes» (21,5, Schluß) lehrt, daß die Bruderliebe Gott offenbart und (24,2 und 3) sich von der Liebe zu Gott nicht trennen läßt. Vgl. selbstverständlich das ganze Kap. 2 des zweiten Teils, der dies zum Thema hat, und auch 38,1; 57,2 usw.

[3] Zur Statistik des Verbums *ἀγαπᾶν* und der von ihm abgeleiteten Ausdrücke im NT vgl. C. Spicq, Agapè dans le Nouveau Testament I (Paris 1958) 9. Für die Synoptiker vgl. I, 156ff, 173; für den hl. Paulus I, 303ff; II (1959) 302ff; für Petrus und Judas II, 359ff; für die Johanneischen Schriften III (1959) 313ff.

[4] S. Augustinus, Tract. XVII in Io. Ev.: PL 35, 1531. Vgl. auch Nr. 9–11. In Nr. 9 heißt es z. B.: «Indem du den Nächsten liebst und Sorge trägst um deinen Nächsten, begibst du dich auf den Weg. Wohin gehst du, als zu Gott dem Herrn, zu dem, welchen wir lieben müssen aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüte?» Vgl. auch die so schönen Ausführungen in Tract. VI in Iam Epist. Ioannis, Cap. 3: «Woran erkennt einer, daß er den Heiligen Geist empfangen hat? Er befrage sein Herz: Wenn er den Bruder liebt, bleibt der Geist Gottes in ihm...» usw. Und auch in «De Trinitate» 8,8: PL 42, 558f: «...Wenn wir unsern Bruder in Liebe lieben, lieben wir von Gott her unsern Bruder, und es ist nicht möglich, daß wir diese Liebe, worin wir unsern Bruder lieben, nicht über alles lieben.»

[5] I–II q. 68, a. 8, ad 2.

[6] Vgl. I. de la Potterie/S. Lyonnet, La vie selon l'Esprit, condition du chrétien = Unam Sanctam LV (Paris 1965).

[7] Peuple de Dieu, mystère de charité: Vie spirit. (oct. 1945) 242 bis 262.

[8] «Gaudium et spes» (22,4): «Der christliche Mensch empfängt,

gleichförmig geworden dem Bild des Sohnes, der der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist, ‹die Erstlingsgaben des Geistes› (Röm 8, 23), durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen.» – Vgl. «Lumen gentium» 4; 7; 13; 39. – «Unitatis redintegratio» 2.

[9] Vgl. L'Apocalypse de s. Jean, vision chrétienne de l'histoire (Paris 1943) 199ff; 283ff.

[10] Nach Ansicht Augustins ist Petrus durch sein Bekenntnis an Jesus, den Messias und Gottessohn, und um dieses Bekenntnisses willen, der Fels geworden. Vgl. A.-M. la Bonnardière, Tu es Petrus. La péricope Matthieu 16, 13–23 dans l'œuvre de s. Augustin: Irénikon (1961) 450–499.

[11] Vgl. u.a. «Lumen gentium» Kap. 7; Kap. 8, 5; «Ad gentes» 9; «Unit. redint.» passim; vor allem aber im Hinblick auf den Charakter als Pastoralkonstitution, die die Gegenwart immer mit dem Blick auf die Zukunft betrachtet, «Gaudium et spes» an zahlreichen Stellen, z. B. 21, 3; 38 und 39, 93 usw.

[12] Vgl. u.a. «Lumen gentium» 2 (Schluß); 5 (Schluß); 6; 8 (Schluß); 9, 2; das ganze Kap. VII; 68; «Ad gentes» 9; «Unit. redint.» 24 usw.

[13] Pour une Eglise des Béatitudes... (vgl. Anm. 1), 190f.

[14] In «Populorum progressio» spricht Paul VI. davon, daß es heute einer «universalen Liebe» bedarf (66ff).

[15] «Christus Dominus» 13, 2 (weiter unten im Text zitiert). Die hier beschriebene Haltung ist selbstverständlich nicht als den Bischöfen reserviert zu verstehen. Vgl. z. B. «Ad gentes» 12 über die Gegenwart der Bruderliebe der Christen in allen Menschengruppen

[16] «Presbyterorum ordinis» 6: «Sie müssen die Christen auch anleiten, nicht nur sich zu lieben, sondern entsprechend den Forderungen des neuen Liebesgebotes mit der Gnadengabe, die jeder empfangen hat, einander zu dienen (vgl. 1 Petr 4, 10ff); sie sollen alle ihre Aufgaben in der Gemeinschaft der Menschen christlich erfüllen.» Und ein wenig weiter unten: «Die Einzelgemeinde darf nicht nur die Sorge für die eigenen Gläubigen fördern, sondern muß, von missionarischem Eifer durchdrungen, allen Menschen den Weg zu Christus ebnen.» Vgl. «Ad gentes» 12 und passim.

[17] «Christus Dominus» 13, 2.

[18] «Gaudium et spes» 25.

[19] Ebd. 18.

[20] «Dignitatis humanae» 3, 2.

[21] «Gaudium et spes» 56, 2; «Apostolicam actuositatem» 25, 2.

[22] «Christus Dominus» 28; «Presbyterorum ordinis» 8.

[23] «Lumen gentium» 15; «Unitatis redintegratio» 4, 2; 11, 1; 18; 22, 3.

[24] «Lumen gentium» 16; «Nostra aetate» 2, 3.

[25] «Lumen gentium» 16; «Nostra aetate» 1, 1; 2, 3; 4, 5; 5, 1 u. 2.

[26] «Lumen gentium» 16; «Gaudium et spes» 21, 6.

[27] «Gaudium et spes» 28, 1; 92, 5.

[28] Ebd. 22, 5; 24, 1; 43, 5; 92 (ganzer Text); «Ad gentes» 12, 1; 38, 7; 41, 5; «Gravissimum educationis» 8, 2.

[29] «Gaudium et spes» 56, 2; 85, 3; 92, 1.

[30] «Apostolicam actuositatem» 29, 5; 31, a.

[31] «Optatam totius» 19, 2.

[32] «Gravissimum educationis» 1, 2; 11, 1; 12.

[33] «Christus Dominus» 13, 2; 16, 1; 28, 2; 36, 1.

[36] Ebd. 30, 2 und 3; «Presbyterorum ordinis» 9.

[35] «Perfectae caritatis» 14, 3.

[36] Ebd. 15, 1.

[37] «Optatam totius» 8; 9; 10, 1; 19, 2.

[38] «Gravissimum educationis» 8, 3.

[39] «Gaudium et spes» 12, 4.

[40] «Unitatis redintegratio» passim.

[41] «Nostra aetate» 1, 1; 2, 3; 4, 5; 6, 1 u. 2 usw.

[42] «Gaudium et spes» 12, 1.

[43] Ebd. 55 (Schluß).

[44] «Lumen gentium» 31.

[45] Y. M.-J. Congar, Pour une Eglise servante et pauvre (Paris 1963) = Für eine dienende und arme Kirche (Mainz 1965).

[46] J. Hamer, L'Eglise est une communion = Unam Sanctam XL (Paris 1962).

[47] «Lumen gentium» Kap. III, passim; «Christus Dominus» 16.

[48] «Lumen gentium» 28; «Presbyterorum ordinis», passim.

[49] «Lumen gentium» 29.

[50] «Pour une Eglise des Béatitudes...» (vgl. Anm. 1), 263ff.

[51] «Lumen gentium» 48, 2.

Übersetzt von Dr. August Berz

Die Konzilstexte sind wiedergegeben nach: K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium = Herder-Bücherei 270/73 (Freiburg i. Br. 1966).

HENRI-MARIE FÉRET

Geboren am 21. Januar 1904 in Vannes (Frankreich), Dominikaner, 1928 zum Priester geweiht. Er studierte am Saulchoir und an der École des Hautes Études (Sorbonne) in Paris und doktorierte 1930 in Theologie. Er war Professor für Bibelkatechetik am Institut Catholique de Paris und Prior in Dijon, publizierte 1965: Pour une Eglise des béatitudes de la pauvreté, ist Mitarbeiter an Parole et Mission, La Vie Spirituelle u.a.

Hans Urs von Balthasar

Unmittelbarkeit zu Gott

Es gibt wenige Formeln, denen ein ehrlicher, sauberer Denker mit mehr Mißtrauen begegnen wird als die Wendung: «Dies oder jenes ist nichts anderes als...» Leben und Geist sind nichts anderes als eine komplizierte Struktur von Materie. Das sittlich Gute ist nichts anderes als das für den Einzelnen oder für die Gesellschaft Nützlichste oder Angenehmste. Die Ästhetik ist nichts anderes als ein Zweig der Soziologie. Das sogenannte Böse ist nichts anderes als eine Form biologischen Verhaltens. Und was dergleichen kurzschlüssige Formeln, die sich gern als entlarvende Definitionen geben, noch massenhaft umlaufen. Unter diese Kategorie fällt leider auch ein Schlagwort, das, gedacht oder ungedacht, ausgesprochen oder unausgesprochen, in vielen christlichen und theologischen Köpfen dieser Zeit umgeht, und das, auf seine kürzeste Form gebracht, lautet: die rechte Religion ist nichts anderes als Ethik. Das heißt: das rechte Verhalten zur Gottheit ist nichts anderes als das rechte Verhalten zum Mitmenschen (und darin auch zu sich selbst). Man ist sich klar, daß eine solche Reduktion einer geschichtlichen Relativierung bedarf, denn der Satz hat in der vormodernen Menschheit nirgends gegolten. Tritt er heute in Geltung, so entweder weil die Religion (als Unmittelbarkeit zu Gott) früher gültig war, aber heute durch die Umschichtung der Welt, durch das Entschwinden Gottes vom Horizont der technisch-sozial denkenden Menschheit diese Geltung eingebüßt hat, oder weil sie auch früher schon ein verhängnisvoller Irrtum war, ein Trug der Vernunft, von dem uns die Neuzeit endgültig befreit hat. Gott ist zum Unbekannten geworden (und insofern «tot») – Gott hat nie existiert (und ist deshalb «tot»). Religion verwandelt sich in Ethik – Religion war nie anders sinnvoll denn als Ethik. Hierin scheint eine tragfeste Brücke für den «Dialog mit dem Atheismus» zu liegen. Und zwar vornehmlich für Christen, denen als das «neue (!) Gebot» die Anweisung gegeben wird, ihren besondern «Glauben» durch eine besondere, unterscheidend intensive Form der Nächstenliebe unter Beweis zu stellen.

Wir haben Grund, dieser neuen Anwendung der Kurzschlußformel gegenüber mißtrauisch zu sein. Einen Wahrheitsanteil bei den meisten dieser Formeln wird man nicht leugnen. In unserem Fall: Alle Religion ist sicher auch Ethik, und christliche Religion ist es sicher in einem ausgezeichneten Sinn. Lassen wir vorweg dem Aquinaten das klärende Wort: «Religion hat zweierlei Akte. Die einen sind eigentlich und unmittelbar und werden von ihr selbst gesetzt; durch sie bezieht der Mensch sich ausschließlich auf Gott, etwa beim Opfern, Anbeten usf. Sie hat andere Akte, die sie durch Vermittlung der von ihr geleiteten Tugenden hervorbringt, sofern sie diese auf die Ehrfurcht vor Gott hin ausrichtet; denn die Tugend, die sich auf das Endziel bezieht, beherrscht formgebend jene andern Tugenden, die sich auf Dinge, die zum Endziel hin sind, beziehen. In diesem formgebenden Sinn ist ‹das Besuchen von Waisen und Witwen in ihrer Bedrängnis› (Jak 1,27) ein Akt der Religion, wenngleich der Akt unmittelbar von der Barmherzigkeit gesetzt wird, und ‹sich unbefleckt bewahren vor dieser Welt› (ebd.) ist ebenfalls formgebend ein Akt der Religion, wenngleich er von der Selbstzucht oder einer andern entsprechenden Tugend gesetzt wird» (S. Th. II–II 81, 1 ad 1). Unterdrücken wir einstweilen die Fragen, die diese erste summarische Antwort in uns offen läßt, und bedenken wir, vorspielend, noch etwas anderes.

Guardini liebt es, drei Zonen in der Wirklichkeit des Menschen zu unterscheiden. Die Zone seiner Natur, die er (auch als sündig verfallener, zerstreuter, entfremdeter) ohne wesentliche Schwierigkeiten kennt und anerkennt. Die Zone der Gnade und ihrer verborgenen Wahrheiten und Gesetze, die nur dem glaubend sich Öffnenden zugänglich werden. Dann aber eine dritte Zone, zu welcher Verhältnisse der geschöpflichen Welt gehören, die doch nur vom Licht der übernatürlichen Gnade getroffen

klar hervortreten, zunächst natürlich für den Glaubenden, der sich der Führung dieses Lichtes anvertraut, und dann irgendwie auch weiteren Kreisen der Menschheit, wenn von den Glaubenden her die ins Bewußtsein gehobenen Verhältnisse und Wahrheiten dargestellt, erprobt und glaubhaft gemacht worden sind. Ein klares Beispiel für diesen Vorgang ist die Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, die (um nur die unmittelbare Vorgeschichte zu erwähnen) in der «Virginischen Erklärung der Rechte» und in Jeffersons «Unabhängigkeitserklärung» (1776) von der christlich verstandenen Menschenwürde her erklären: «all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights», was dann die Franzosen auf aufklärerischer Basis weiterführen (1789). Das deutsche Verfassungsrecht setzt nach Erwähnung Gottes die Menschenwürde als unantastbar und «als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft» voraus und leitet davon die menschlichen «Grundrechte» ab.[1] Die Würde der Einzelperson als Bild und Gleichnis Gottes leuchtet im Strahl der Offenbarung auf und wird der Menschheit evident, ein prekäres Gut, das dort, wo das christliche Licht ganz zu erlöschen droht, auch jederzeit wieder mitverdunkelt werden kann. Wo aber diese direkte oder noch indirekte Beleuchtung vorhält, erscheint als Grundlage des Ethischen nicht ausschließlich das bonum commune, sondern ebenso primär das bonum personae, und die Ethik wird wesensgemäß zu einem dialogischen Existenzvollzug: von Personkern zu Personkern, in Anerkennung des absoluten Wertes des begegnenden Du. Das «dialogische Prinzip» beruht nicht als solches auf der Offenbarung, es regelt einen wichtigen Teil der natürlichen zwischenmenschlichen Ethik, wird aber von einer Religion her, die auch das Verhältnis zwischen Gott und Mensch personal-dialogisch versteht, Vertiefung und Förderung erfahren.

Nach diesen vorgängigen Unterscheidungen stellen wir als christliche Denker die Frage, ob christlich ein unmittelbares Verhältnis des Einzelnen zu Gott sachlich und historisch (für unsere Zeit) möglich und notwendig ist oder ob es nicht vielleicht eine Verhinderung und Verstellung des eigentlich Christlichen sei, wo das Gottverhältnis wenigstens primär (vielleicht sogar ausschließlich) in der zwischenmenschlichen Begegnung sich ereignet. Wir werden zu diesem Zweck drei Gedankenkreise ziehen: einen innersten, der Jesus Christus und sein Gottverhältnis betrifft. Einen zweiten, um die Distanz des Gottmenschen von uns Menschen zu bedenken. Einen dritten, um zu fragen, ob gleichzeitig mit dieser Distanz eine innerste Teilnahme an seinem Gottverhältnis möglich wird.

1. Vom Gottesverhältnis Jesu

Es ist durchaus möglich, das Gottesverhältnis Jesu als eine überschwengliche Vollendung dessen zu deuten, was – wenigstens in der alten Menschheit – das unmittelbare religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott war; diese Möglichkeit wird deutlicher, wenn man zwischen diese Basis und jenen Gipfel die Stufen des alttestamentlichen Gottverhältnisses stellt.

Daß der Mensch von Natur aus neben der ethischen eine religiöse Sphäre kennt, die mit jener nicht zusammenfallen kann, liegt daran, daß er elementar und unüberholbar weiß: er verdankt sein Dasein nicht sich selbst, er verdankt es aber auch nicht im Vollsinn seinen Eltern, denn diese und alle früheren Geschlechter mit ihnen sind in der grundsätzlich gleichen Lage wie er: sich nicht selbst verursacht zu haben. Es gibt ein geheimnisumwittertes Auftauchen des Einzelwesens aus den zeugenden Weltgründen, die eine inkommensurable Mächtigkeit besitzen, Lebendiges mitsamt seinen dunkeln und hellen Schicksalen hervorgehen zu lassen, sie auf irgendeine Weise freizusetzen, sie aus der Ferne oder Nähe zu begleiten und im Tod zu sich zurücksinken zu lassen. Ursprung und Ende des Vergänglichen, Abhängigen, Nichtabsoluten liegen in einem Unvordenklichen, dem man Namen und Antlitz leihen und das man doch nicht fassen kann, dem man sich aber doch *verdankt* und in das man, *sich aufgebend*, mündet. Diese beiden Akte: sich verdanken und sich aufgeben, sind irgendwie seinshaft vorgegeben, auch wenn man rebellisch sich weigern würde, sie bewußtseinshaft nach- und mitzuvollziehen, und sind unabhängig davon, welches unpersönlichere oder persönlichere Antlitz man dem Mysterium des Seinsgrundes leiht. Gerade die Wandelbarkeit der mythischen Verdeutlichungen, der Götterwesen und Götternamen kann zeigen, daß der religiöse Mensch auch der alten Zeiten nicht im Innersten an der einzelnen Verdeutlichung hing, sondern die Mythen als wechselnde Hüllen des einen Mysteriums zu empfinden vermochte.

Die Ethik solcher religiöser Kulturen (ob primitiv oder hoch) war von Religion völlig durchtränkt, sofern die Menschen ihr gemeinsames Lebensspiel vor dem gleichen (vielleicht zunächst

nur ihr Volk betreffenden) Gottgeheimnis aufführten und das Gefühl ihrer Abhängigkeit von der göttlichen Sphäre sich bis in die Einzelakte des Gemeinschaftslebens, der Politik und Wirtschaft, des Rechts und der Medizin auswirkte. Von hier auf die moderne Welt hinüberblickend, kann man wohl feststellen, daß diese kindliche unmündige Abhängigkeit von der Gottheit eine Unfähigkeit ausdrückte, sich frei, naturüberlegen und technisch geschickt in der Welt einzurichten, daß aber die fortschreitende Mündigkeit in der Lebens- und Weltgestaltung die entscheidende Struktur von Sich-verdanken- und Sich-aufgeben-müssen in nichts verändert hat. Innerweltliche Mündigkeit löst die Frage nicht, warum überhaupt Seiendes sei, das dem unfaßlichen Grund entsteigt und in ihn (wie auch immer) zurücksinkt. Die religiöse Frage ist seinshaft dem Endlichen genauso eingegraben wie früher, auch wenn sie bewußtseinshaft verdrängt und verschüttet wird durch die vordringlich scheinenden Aufgaben der (kollektiven) Weltbewältigung.

Im Alten Bund tritt, nach der Erfahrung und dem Selbstverständnis Israels, der unfaßliche Weltgrund als lebendiger, erwählender, Heilstaten setzender und ein Bündnis eingehender Gott hervor; seine Unfaßlichkeit hat sich gewandelt, sie ist jetzt positiv, nah, und um der Gnade willen eifersüchtig fordernd geworden: weil er unbegreiflich, grundlos dieses durch nichts ausgezeichnete Volk erwählt und erlöst hat, hat er Anspruch auf eine interesselose, nur ihn allein bejahende Antwort; dieses leidenschaftlich exklusive Füreinandersein von Gott und Volk wird von Osee und bald darauf vom Deuteronomium auf den Namen Liebe getauft: Liebe zwischen Gatten oder Liebe zwischen Vater und Sohn. Dieses Verhältnis erschien Israel einerseits hart, und es hat immer wieder und immer gründlicher versagt, anderseits erschien es ihm auch unendlich wunderbar und beseligend, und es hat sich (wie kein anderes Volk auch nur annähernd) durch die Jahrhunderte unermüdlich ausgesungen in Dank- und Preisliedern, die allerunmittelbarstes Gottverhältnis bezeugen. Es ist Lob durchaus um Gottes selbst willen, und nicht primär, um etwas von ihm zu erreichen, Lob, das im Kern einzig «begründet» ist durch die Grundlosigkeit der göttlichen Gnade in seiner Liebeserwählung. – Nur insofern das Volk als Ganzes Gottes Eigentum ist, hat Gott auch sein Siegel auf die Lebens- und Rechtsordnung im Volk gelegt: die menschlichen Rechtsbegriffe und -taten haben sich anzugleichen an den göttlichen Begriff des Rechten (sedaqa, mišpat); nicht nur so, daß Gott einen moralisch-juridischen Bundeskodex «positiv» erläßt, sondern so, daß ein vermittelnder Begriff mitgegeben wird, der aus dem Bundesgeschehen selbst stammt: «Wenn Gott sich an euch gehängt und euch erwählt hat, dann nicht, weil ihr etwa zahlreicher wart als die übrigen Völker, sondern aus Liebe zu euch... Hüte dich, in deinem Herzen zu sprechen: meine Kraft, die Tüchtigkeit meiner Hand hat es mir erwirkt... Sag nicht in deinem Herzen: wegen meines gerechten Wandels hat mich Gott in den Besitz dieses Landes gesetzt... Gott ist der Herr der Herren, der große, siegreiche, fürchtenswerte Gott, der kein Ansehen der Person kennt und sich durch kein Geschenk bestechen läßt. Er schafft Recht dem Waisen und der Witwe und liebt den Fremdling, dem er Brot und Kleid gibt. So liebet den Fremdling, denn im Land Ägypten wart ihr Fremdlinge... Ist ein Armer bei dir unter deinen Brüdern..., so verhärte dein Herz nicht, sondern öffne ihm deine Hand und leihe ihm, was er braucht... Denke daran, daß du ein Sklave warst im Land Ägypten und daß Jahwe, dein Gott, dich daraus losgekauft hat... Halte den Mann aus Edom nicht für verabscheuenswürdig, denn er ist dein Bruder; auch den Ägypter nicht, denn du warst ein Gast in seinem Lande... Nimm nicht zum Pfand das Kleid der Witwe, erinnere dich, daß du ein Knecht warst im Land Ägypten und daß Jahwe, dein Gott, dich daraus losgekauft hat.»[2] Diese ganze Sozialethik ließe sich am klarsten zusammenfassen in der Parabel Jesu vom undankbaren Knecht: wem viel geschenkt wurde, muß das wenige, was er kann, schenken, in Erinnerung an die ihm zugewendete Gnade. Das heißt in Israel Gottesrecht. Die furchtbaren sozialen Mißstände, die Amos und Isaias geißeln, schreien deshalb so zum Himmel, weil sie Sünde unmittelbar gegen die Bundesliebe sind.

Jesus hat sich selbst als Erfüllung des Alten Bundes verstanden und gegeben,[3] ja geradezu als dessen Verkörperung. Wie er die absolute Erwählung Gottes, die absolute Zusage seiner Liebe und unauflöslichen Treue ist (2 Kor 1, 19 ff), so ist er die (vom Alten Bund her unmöglich scheinende) Zusammenfassung aller maßgebenden Gestalten im Volk: Gründer, Gesetzgeber, Richter, König, Prophet, Gottesknecht, himmlischer Menschensohn, Sündenbock, Hoherpriester... Von all diesen Punkten her gibt er in seiner *Existenz* jenes vollkommene Gotteslob, das die Psalmisten zunächst

bloß mit den Lippen gaben. Er steht aber auch an der Stelle, wo Gott im Zorn Feuer aus seiner Glorie zerstörend auf Jerusalem herabflammen läßt (Ez 10,6): er verkörpert alles Zerstörenswerte, Verdammliche und trägt so den Bund auch durch das Gerichtsfeuer hindurch. Diese unbegreifliche Synthese hebt ihn aus der Reihe aller noch so begnadeten Menschen heraus; er ist nicht nur Vorbild, sondern Urbild, seine Existenz ist, als Zusammenfassung aller Menschhaltungen im Bund, zugleich das ganze menschgewordene Tat-Wort Gottes. Dies erklärt die Züge, die ihm ohne Zweifel und jenseits aller theologischen Auslegungen zukommen: 1. Eine beispiellose (Kindes-)Intimität zu Gott als seinem Vater (Abba), aus dem seine Existenz lebt und quillt, in dessen Macht und Auftrag er all sein Werk tut. 2. Ein immerwährendes Zurückstreben in die Einsamkeit des Gebetes, in eine unbelauschbare Tiefe und Stille, aus der nicht nur seine Wort- und Wunderkraft, sondern unbedingt auch die geballte Fülle jener Auswortbarkeit stammt, die dann, Schicht um Schicht, in die Evangelien, ins theologische Wort ausströmt. Aus der schlechthinnigen Unmittelbarkeit Jesu zum Vater (im Licht der Begegnung wie in der Finsternis der Kreuzesverlassenheit) kann er seine Existenz als totale Fleischwerdung, Verwirklichung des Liebeswillens Gottes der Welt gegenüber deuten, kann er sich – nach der Formel Karl Barths – zum «Menschen *für* die Menschen» (für alle) werden lassen, im Gegensatz zu uns, die wir als Geschöpfe immer nur «Menschen *mit* andern Menschen» sein können. Wäre er nicht so weit in die Einsamkeit mit Gott zurückgegangen, so hätte er niemals so weit in die Gemeinsamkeit mit den Menschen hinausgehen können. Indem er in der Intimität mit dem Vater mit dessen reinem Liebeswillen zusammenfällt, kann er seine leib-seelische Gesamtexistenz zur *Eucharistia* machen, worin er unüberbietbar die absolute Selbstverdankung des Menschen an Gott (im Entstehen und Sein) und die absolute Selbstaufgabe in Gott hinein (im Tod) zusammenfallen läßt. Und gerade dieser primär auf den Vater gerichtete Gesamtakt wird zur höchsten Liebesgabe an die Menschen, und zwar Liebesgabe des Vaters, als deren faßbare Vermittlung sich Jesus in seiner Liebe versteht. Indem er sich vom Vater zu einer Gabe an die Menschen machen läßt (in einem absoluten Gehorsam, der eins ist mit seiner Liebe), erreicht er die Menschen im Innersten und erhält sie vom Vater zu seinen Brüdern. «Siehe hier sind wir, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat» (Hebr 2,13). Das unabsehbar sich verzweigende Geheimnis, das sich hier öffnet und die gesamte Dogmatik aus sich entläßt, dürfen wir hier nicht weiter verfolgen; es mußte nur so weit angetönt werden, als zur Einsicht nötig war: in Jesus erfüllt sich auf überschwengliche, unvergleichliche Weise alles, was schon in der Zone der natürlichen Religio und wiederum in der Zone alttestamentlicher bundesgerechter Existenz Unmittelbarkeit zu Gott war.

Wenn aber anläßlich der Religio schon kurz angedeutet wurde, daß diese Gottunmittelbarkeit des religiösen Aktes durch ein modernes Weltverständnis zwar illegitim verdunkelt, aber keineswegs legitim überholt werden kann – weil der Mensch sich immer dem letzten Geheimnis wird verdanken und sich in dieses hinein aufgeben müssen –, so kann natürlich noch viel weniger davon die Rede sein, daß das christliche Gottverhältnis, sofern es an Jesu Verhältnis zum Vater orientiert ist, je etwas von seiner Unmittelbarkeit einbüßen kann. Dies müssen die beiden noch folgenden Denkschritte erweisen.

2. *Von der Distanz Jesu zu uns*

Um ganz der Mensch *für* die Menschen zu sein, ist Jesus zunächst nicht der Mensch *mit* den Menschen. Er wird es, im Maß als seine Sendung es fordert, auch und sehr gründlich sein: der Mensch, «der *mit* Zöllnern und Sündern zu Tisch sitzt» (Mt 9,11). Aber sein Auftrag, es zu tun, stammt vom Vater; er ist selber dieser Auftrag, dieses an die Sünder gerichtete «Wort» des Vaters; um es zu sein, hat er sich im absoluten Gehorsam restlos «vernichtigt» und «verdemütigt» (Phil 2,7f), so daß in ihm das ungeheure, majestätische Ich des Bundesgottes transparent anwest. «Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde... Ich aber sage euch» (Mt 5,21f). Man hüte sich, die Bundesstiftung am Sinai, da Gott in den sinnlichen Attributen seiner Herrlichkeit erscheint und das Volk «vor Schreck zittert und sich im Abstand hält» (Ex 20,18; Dt 5,23f), eine «dialogische Situation» zu nennen. Gott tritt vor, *er* verfügt in Wort und Tat, und der Mensch wird, im vollkommenen Gehorsam, zur entsprechenden Antwort aufgefordert. Etwas von der alten Sinaiherrlichkeit umwittert den demütigen Menschensohn, wenn er im Namen seines Vaters, das «scharfe, doppelschneidige Schwert des Wortes im Munde» (Apk 1,16), die zweischneidige Gottesliebe in die Welt bringt: als Gericht und Erlösung. Der Ursprung der von ihm gestifteten

Kommunikation liegt in vollkommener Einsamkeit; sie ist Leitmotiv seines Lebens, das erstmals der Zwölfjährige anschlägt, der sich – vor lauter Gehorsam an *seinen* Vater – die Mühe nicht nimmt, seine mitmenschliche Familie zu avisieren: ein höchst undialogisches Benehmen. Der später seine Mutter und seine Verwandten bei ihrem Besuch nicht empfängt, und zuletzt am Kreuz, da der Vater ihn verlassen hat, ostentativ auch seine Mutter verläßt, ihr einen andern Sohn «unterschiebt», damit auch sie an der besondern Sphäre, aus der er gelebt und gehandelt hat, endgültigen bitteren Anteil erhalte.

Dabei setzt er immer die Sphäre der natürlichen dialogischen Sozialität der Menschen als eine geschöpfliche Gegebenheit selbstverständlich voraus. Sie funktioniert irgendwie in sich selber: das Eheleben mit seinem erotischen «Ein-Fleisch-Sein», das Gott gestiftet hat (Mt 19,6), das Familienleben, das aus innern zwischenmenschlichen Gesetzlichkeiten eine bestimmte Form der Güte erzwingt («Wenn ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt...» Mt 7,11a), das freundliche Benehmen zu Freunden («tun das nicht auch die Heiden?»), das Wiederlieben derer, die uns lieben («tun das nicht auch die Zöllner?» Mt 5, 46f) usw. Indem dies alles vorausgesetzt und anerkannt wird, wird es als die (im weitern Sinn «eroshafte») Sphäre gekennzeichnet, auf welche die Agape Gottes zufährt, aus einer einsamen Höhe und Tiefe, die gerade in der äußersten Einsamkeit des Kreuzesgehorsams ihr unsägliches verborgenes Geheimnis kundtut: den absoluten innergöttlichen, trinitarischen Dialog. Dieser soll durch die Sendung Jesu zur innern Form auch der menschlichen Dialogsituationen werden (Eph 5,21–33; Phil 2,5f; Kol 3,12–17 usf.); das wird aber nie anders abgehen als durch eine Teilnahme an der Einsamkeitssituation des fleischgewordenen Wortes. Um *alle* Liebe zu geben, verzichtet es am Kreuz auf *alle* Liebe, nicht nur die der lieblosen Sünder, sondern auch die der liebenden Kirche (in Maria) und die des Vaters selbst. Ohne dieses Alles-Verlassen ist das christliche Alles-Geben nicht möglich.

Indem es die eigentliche Sendung Jesu Christi war, mit der ganzen Liebe des Vaters in die Stunde der Finsternis, in die absolute Nichtliebe der Welt hineinzugehen, entsteht freilich eine Situation, die der dialogischen anscheinend ähnlich und analog ist, sich von ihr innerlich aber doch tief unterscheidet. Wir können sie die der Konfrontation oder des «affrontement» nennen, wörtlich: der Zusammenstirnung. Kopf an Kopf,[4] hart auf hart. Die Haltung Jesu wird hier nicht vom Sichbetreffenlassen durch das menschliche Du diktiert, so daß das Du (kantianisch als numenales, als personaler Repräsentant des kategorischen Imperativs) ihn im tiefsten zur Besinnung, Umkehr, Nachgiebigkeit aufriefe – seine Haltung ist vielmehr durch die Absolutheit des Liebeswillens des Vaters bestimmt, für deren Erfüllung er «mit dem Kopf durch die Wand» (des Sünders) gehen muß. Seine Situation ist menschlich nicht weniger existentiell als die von Buber, Ebner, Jaspers u.a. gezeichnete, sie ist es nur anders. Sie ist ebenfalls die Exponiertheit des ganzen Herzens zum mitmenschlichen Du hin, aber wesentlich in Richtung auf das Martyrium. Das hat am besten Kierkegaard (im Tagebuch der letzten Lebensjahre) verstanden. Weil Jesus aus Liebe für die Liebe des Vaters zu sterben bereit ist, kann er in seinen Streitreden diese Härte unerbittlicher Enthüllung und Anklage zeigen. Der Geist der ewigen Liebe selbst nimmt in ihrem Dienst die Rolle des juristischen Anklägers vor Gericht an (Jo 16, 8–11). Und doch soll diese neue Agape nunmehr zur innern Form aller zwischenmenschlichen Verhältnisse werden, der erotischen wie aller übrigen. Das Christentum ist wirklich die Religion der absoluten Liebe. Aber wenn wir zur Not die Funktion Jesu Christi bei der Grundlegung dieser neuen Liebe erahnen, so scheint uns die von den Christen verlangte Form der Nachfolge, als Einverleibung der Agape in den Eros, unverständlich.

3. Teilnahme im Abstand an der Liebesform Christi

Wenn zunächst der ganze Abstand der Analogia Entis zwischen Gottliebe und Menschliebe durch die Existenz Christi aufgerissen scheint, so darf dies für den Christen kein Anlaß zur Resignation sein. «Er bleibe, was er ist, der Gottmensch, der Mensch für die andern, er lasse uns sein, was wir sind, bloße Menschen mit andern zusammen. Er verschone uns mit seiner Unmittelbarkeit zum Vater und lasse uns Gott dort finden, wo es der Situation von geschaffenen Personen entspricht: im zwischenmenschlichen Dialog.» Wer so reden würde, hätte die eigentliche Grenze zum Christlichen noch gar nicht überschritten. Christlich kann es nur heißen: Wir müssen und können in allen mitmenschlichen Situationen «den Glanz des Herrn widerspiegeln» (katoptrizesthai 2 Kor 3,18),[5] weil wir den Glanz seiner Liebe und Gnade zunächst in einer ganz undialogischen einsamen Situation erhalten haben.

Wir können diese zunächst im vorwiegend protestantischen Verständnis entwickeln, um sie dann zum Katholischen hin zu ergänzen.

a. Der Protestant wird hier vor allem auf eine *sachliche* (nicht zeitliche) Priorität des Aktes der Rechtfertigung vor dem der Heiligung (in der dann die christliche Liebe als Nächstenliebe sich betätigt) hinweisen.[6] Es ist, allem menschlichen Tun und Leisten vorweg, der alleinige Akt Gottes, der durch das Kreuz Christi dem Sünder die Gnade zuwendet und zuspricht. In Luthers Theologie entspricht diesem reinen Gottesgeschenk von seiten des Menschen der reine Glaube, den wir beschreiben können als das reine Anerkennen der absoluten Priorität des gnädigen Gottes, als das reine An-mir-Geschehenlassen der Rechtfertigung, an der ich keinerlei tätigen Anteil als Partner habe. So war ja auch schon der Alte Bund – sowohl in der Verheißung an Abraham und später an David, wie in der Bundesschließung am Sinai – rein einseitige Initiative Gottes gewesen; der Mensch wurde nirgends primär in eine Beratung über den zu begründenden Bund einbezogen, obwohl der *Inhalt* der göttlichen Initiative dann sofort das Gegenseitige ist: in Abrahams Glaube liegt die Verpflichtung zum Gehorsam, erprobt auf Moria, im Sinaibund liegt die Verpflichtung zur Heiligkeit, zum Halten der «Gebote, Vorschriften und Sitten Gottes», auch die Davidsverheißung hat ihre konditionale Seite.

Der Mangel von Luthers Konstruktion liegt im tiefsten darin, daß sie den rechtfertigenden Glauben und die Liebe (die zu den «Werken» geschlagen wird) aus polemischen Gründen viel zu stark trennt;[7] denn es ist nicht einzusehen, warum der ursprüngliche reine Glaube, der ja als solcher auf reiner Gnade beruht, nicht schon der erste, alles grundlegende Akt der bedingungslosen Übergabe des Menschen an Gott sein sollte.[8]

b. In anderer Weise (die unbedenklich katholisch wie protestantisch gültig ist) drückt sich dasselbe aus als Priorität des reinen Hörens des Wortes vor aller personalen Reaktion des Menschen darauf. Dieses Hören aber setzt – da es ja um *Gottes* Wort geht, das den ganzen Menschen anspricht und in Beschlag nimmt und dabei in seinem Gehalt wesensmäßig den geschöpflichen Bereich der Vernunft übersteigt – die totale Bereitschaft des Menschen voraus: aus ganzer Seele und allen Kräften zu «hören» und den Inhalt als Gottes Wahrheit gelten zu lassen, in einer Offenheit, die auf alles gefaßt ist, nichts schon vorweg zu wissen vermeint (zum Beispiel was Gott einem «modernen Menschen» unbedingt sagen müßte oder auf keinen Fall sagen dürfte), mit keinem Vor-Urteil in den Akt des Hörens eintritt. «Höre, Israel! So spricht der Herr, dein Gott!» Diese grundbiblische Forderung erhält im christlichen Mittelalter den Ausdruck, daß alle christliche Aktion aus einem vorgängigen Akt der Kontemplation zu erfließen habe, sie erhält später bei Ignatius von Loyola den schriftnäheren Ausdruck, daß am Ursprung jedes differenzierten christlichen Lebensauftrags ein Akt absoluter, das heißt gottunmittelbarer Indifferenz zu stehen habe, der reine Bereitschaft zu allem ist, reines Geltenlassen von allem, was Gott in seinem Wort verfügen kann, somit sehr nah dem reinen Glauben Luthers steht. Es ist jedesmal die Widerspiegelung der Forderung Jesu an den Jünger, sich grundsätzlich jenseits jeder dialogischen zwischenmenschlichen Situation zu stellen: «wenn einer zu mir kommt, aber Vater und Mutter und Weib und Kind und Bruder und Schwester, ja auch sich selber nicht haßt, der kann mein Jünger nicht sein» (Lk 14,26): hassen im Sinn von: nötigenfalls stehenlassen, grundsätzlich übersteigen, um das Überstiegene erst vom Herrn her neu zugewiesen zu erhalten und so alles vom Wort Gottes her zu durchformen. Das «Hören», die «Kontemplation» oder «Indifferenz» der reinen Hinnahme ist ohne Zweifel der Grundakt jedes Gebetes, das nur dann im echten Sinn Gebet ist, wenn es auf dem unbedingten Jawort zum Willen Gottes aufruht (wenigstens aufzuruhen versucht). Und man darf sagen: Überall wo in einem Menschen oder in einer zwischenmenschlichen Situation dieses Jawort – auch uneingestanden, heimlich, aber grundsätzlich – vorhanden ist, ist fundamentales Gebet.

c. Faßt man dies noch in explizit katholische Kategorien, so läßt sich sagen: Teilnahme an der Sendung und Existenzform Christi wird, über die bleibende Differenz zwischen ihm und uns hinweg, dort möglich, wo ein Glaubender im Jawort des Glaubens seine Existenz als Sendung zu empfangen und zu leben bereit ist. Das ist nach Paulus die Struktur kirchlicher Existenz: sich in der «Analogie des Glaubens» seinen Auftrag nicht etwa in «Mündigkeit» selber zurechtzulegen und herauszunehmen, sondern ihn sich «von Gott zuteilen» (Röm 12,3), «von Christus bestimmen» (Eph 4,7. 11f) zu lassen. Der lutherischen Zweiteilung von Rechtfertigung (Glaube) und Heiligung (Wirken) entspricht dann die Zweiteilung von Jawort (das mit allem einverstanden ist Lk 1,38) und Gesendetwerden (in etwas Bestimmtes hinein) zum Nutzen

der Kirche und Menschheit. Das Jawort ist Kreuz und Absterben mit Christus, das Gesendetwerden aus seiner Kraft und in seinem Geist ist Auferstehen mit ihm (Röm 6), wobei aber zu bedenken ist, daß eine Sendung in *jeder* Phase am Sendenden hängt, immer neu- und umdisponiert werden kann, und der Akt der unmittelbaren Bereitschaft zu Gott (Glauben-Hören-Stillsein-Jasagen) nie Vergangenheit werden darf.

Christlich kann ein menschliches Du mich zwar sehr ernst und oft sehr wirksam an die Forderung Gottes *erinnern* und sie mir vergegenwärtigen, es kann aber als solches nie (*als* geschöpfliches Du) das Maß der Forderung Gottes in Christus an mich sein. Menschen sind zumeist aus sündiger Konnivenz füreinander nachsichtig, und am nachsichtigsten mit dem Sünder pflegt er selber zu sein. Gott in seiner Liebesforderung ist zwar gütig und langmütig, aber unnachsichtig, und die eigentliche Sendung des Christen ist nach den Maßen der göttlichen Liebe zugeschnitten. Sie ist deshalb in ihrem Ursprung und in ihrer bleibenden Struktur gottunmittelbar und transdialogisch. Das erst ergibt die für die Welt immer seltsam, ärgerlich und kaum entzifferbar bleibende Form der christlichen Nächstenliebe. Indem sie als Teilnahme an der göttlichen (gottmenschlichen) Liebe das Format der durchschnittlichen dialogischen Liebe sprengt, müßte sie unbedingt als Hybris oder als Pharisäismus wirken, wenn sie nicht sofort gepaart wäre mit der Demut des reinen Glaubens, die es für die andern glaubhaft macht: das ist nicht *meine* Leistung, *meine* Liebe, sondern Liebe Gottes in Christo, die ich (mehr schlecht als recht) im Auftrag durchzugeben versuche. In dieser Glaubensdemut muß unbedingt die theologische Analogia Entis, der Abstand zwischen dem rechtfertigenden Gott und dem unwürdigen gerechtfertigten Sünder sichtbar werden. In der Sendung und Sendungsexistenz Pauli läßt sich studieren, wie die transdialogische Agape der apostolischen Sendung sich im dialogischen zwischenmenschlichen «Eros» (bzw. in der natürlichen menschlichen Liebe) auswirkt: über die christlichen Forderungen, die ihm seine Sendung vorzustellen und durchzusetzen aufträgt, gibt es mit den Gemeinden keinerlei Diskussion. Er schleift alle Bollwerke und fordert im Namen Christi reinen Gehorsam (2Kor 10,5 f). Aber er tut es in einer wundersamen Solidarität der Liebe mit seinen Brüdern, die gleichzeitig sein ganzes Herz vor ihnen bloßlegt (statt sich in eine unzugängliche «Amtlichkeit» zu verschließen), und in der er bereit ist, das Transdialogische seiner Sendung in der echt-dialogischen Situation zu vertreten. Mit rein menschlicher Psychologie scheint dieser Knoten nicht auflösbar, und doch sehen wir (im 2. Korintherbrief z. B.), daß er existentiell ohne Verbiegung gelebt werden kann.

Jeder, der christlich leben will, muß zuerst mit Christus in der Gottunmittelbarkeit gestanden und «gestorben» sein. Deshalb kommen die Gesendeten Gottes immer irgendwie aus der Wüste. Christus kommt aus dreißig Jahren Verborgenheit und aus vierzig Tagen des Ringens in der Gottunmittelbarkeit der Wüste. Der Täufer kommt aus der Wüste. Paulus kommt aus drei Jahren Arabien. «Wüste der Völker», in die Gott selber führt, um die Seinen dort «Angesicht zu Angesicht zu richten», sie einzeln «unter dem Hirtenstab durchzuführen» (Ez 20,35.37). Und mancher, der von dem vielen gebetslosen Gerede in der heutigen Christenheit ermüdet und entmutigt wie Elias in die Wüste hinausgeht, kann von dort unvermutet an den Gottesberg Horeb geraten, wo er Gott in der weiselosen Unmittelbarkeit begegnen darf, um mit neuen Aufträgen zu seinen Brüdern gesendet zu werden.

HANS URS VON BALTHASAR

Geboren am 12. August 1905 in Luzern (Schweiz), 1936 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Wien, Berlin und Zürich, doktorierte in Germanistik und erhielt den theologischen Doktor honoris causa an den theologischen Fakultäten Edinburgh, Münster und Fribourg, sowie das goldene Kreuz vom Berg Athos. Bibliographie in: Rechenschaft (1965), Hauptwerk: Herrlichkeit (1961 ff). Drei Bände «Skizzen zur Theologie» (1960 f). Der Verfasser ist Leiter des Johannes-Verlags.

[1] W. Wertenbruch, Menschenrechte: Rel. in Gesch. u. Gegenwart IV (3 1960) 870 f.

[2] Dt 7,7 f; 8,17; 9,4; 10,17–19; 15,7 f. 15; 23,8; 24,17 f.

[3] So, in verschiedenen Abschattungen bei allen Evangelisten und bei Paulus. Der scharfe Konflikt mit den Führern des Volkes enthebt die Hagiographen des Verdachts, das Bild Jesus nachträglich ins Alttestamentliche zurückinterpretiert zu haben. Er hat sich selbst stillschweigend an den Ort gestellt, wo alle Bilder wie von selbst auf ihn hin konvergieren.

[4] Nicht tête-à-tête, sondern tête contre tête.

[5] Zur Deutung: J. Dupont, Le chrétien miroir de la gloire divine d'après 2Cor. 3,18: Rev. Bibl. 56 (1949) 392–411.

[6] K. Barth, Rechtfertigung und Heiligung: Zwischen den Zeiten (1927) 281–309.

[7] Vgl. P. Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther (Graz 1966) Kp. 4: Liebe als Gesetzeswerk.

[8] Die Möglichkeit einer Trennung von (bleibendem) Glauben und (verlorener) Liebe im Stand der Sünde steht dem nicht entgegen.

Peter Steinfels

Das christliche Bewußtsein Amerikas und der Vietnamkrieg

Die inneramerikanische Debatte über Vietnam ist wirr und leidenschaftlich; dennoch kann man vier Hauptformen des Verständnisses und der Kritik der Politik der Vereinigten Staaten unterscheiden.

1. Die Pazifistische Form. Für den Anhänger eines absoluten Pazifismus ist es eine a priori feststehende Überzeugung, daß dieser Krieg unmoralisch ist. Seine moralische Pflicht besteht darin, diese Tatsache sichtbar zu machen. Seine Methode dazu ist im wesentlichen veranschaulichend. Er muß die Leiden, die Brutalität und die Zweideutigkeit darlegen, die dieser Krieg mit sich bringt. Da ihn in erster Linie das moralische Verhalten dessen interessiert, der ihn repräsentiert, hebt er die Fehler seiner eigenen Regierung hervor. Die Fehler des Feindes entkräften seine Beweisführung nicht; ja letztlich verstärken sie sie noch. Der Krieg ruft Grausamkeiten hervor. Er kann kein gutes Ergebnis haben.

2. Die legale Form. Der Legalist betrachtet die «formalen Kriterien juridischer Art, aufgrund deren sich bestimmen läßt, welches Verhalten Staaten erlaubt ist». Daher rühren die komplizierten Beweisführungen über die genaue Art des Genfer Abkommens und Amerikas Beitritt zu ihm, die man in den USA zu hören bekommt. Kriegsgegner unter den Legalisten weisen auf die fehlende Bestätigung der UN hin oder argumentieren, das Unternehmen sei verfassungswidrig, da niemals formell der Krieg erklärt worden sei. Die Regierung spricht vom SEATO-Pakt[1] und verschiedenen Versprechungen, die sie den einzelnen südvietnamesischen Regierungen gegeben hat. Einander widersprechende juristische Ausschüsse beschuldigen oder entschuldigen die Vereinigten Staaten unter Berufung auf Grundsätze des internationalen Rechtes. Hinter den Argumenten der Legalität steht ein starker moralischer Impuls und eine nationale Tradition: letztlich Wilsons Auffassung über die Regelung internationaler Streitfragen. Ist einmal über Recht oder Unrecht im juristischen Sinne entschieden, so sind alle übrigen Aspekte sekundär.

3. Die internationalistisch-realistische Form. Sie operiert mit Begriffen wie «nationales Interesse», «Gleichgewicht der Kräfte» und «Einflußsphären», betrachtet sie als unerläßlich und daher in einer alles andere als vollkommenen Welt als moralisch annehmbar. Mit ihrer offenen Anerkennung der Rolle der Macht in den internationalen Beziehungen bedeutet sie eine Kritik am Pazifismus wie am Legalismus, gerät damit aber auch in den Verdacht, zynisch und rücksichtslos eine reine «Machtpolitik» zu rechtfertigen. Doch durch ihre Anerkennung der Notwendigkeit von Kompromissen bedeutet sie auch eine Kritik am totalen Krieg und an der Kreuzzugsmentalität; so gesehen, wird sie als Stütze einer Mäßigungs- und Verhandlungslösung begrüßt.

Wenn die internationalistisch-realistische Form der Beurteilung ihre schärfste Aufmerksamkeit auf Einzelheiten des sachlichen Befundes richtet, stößt sie damit bei der Mobilisierung der öffentlichen Meinung auf harte Grenzen. Im Streit zwischen unabhängigen Wissenschaftlern und Regierungsexperten neigt die breite Öffentlichkeit dazu, den letzteren den Vorteil mangelnder Gegenbeweise zugute zu halten. Die Vertreter der internationalistisch-realistischen Betrachtungsweise scheuen aber auch vor einseitigen Aktionen, vor allem unter Einsatz größerer Kräfte, zurück. Da sie immer irgendeine Art formeller oder formloser Verhandlungsverfahren fordern, sind sie natürlich tief in die Diskussionen über die Versäumnisse Washingtons und Hanois in der Aufnahme von Verhandlungen hineingeraten.

4. Die revolutionistische Form. Internationale Politik ist eine Ausweitung der Dynamik nationaler Revolutionen. Die moralische Qualifikation eines Standpunktes bestimmt sie danach, ob er sich an den revolutionären oder an den konterrevolu-

tionären Kräften orientiert. Für grundsätzliche Gegner der amerikanischen Interventionspolitik ist die Nationale Befreiungsfront die Kraft in Vietnam, die sowohl den Willen des Volkes als auch die Möglichkeit zu einer Modernisierung der Wirtschaft des Landes repräsentiert; die Vereinigten Staaten haben eingegriffen, weil sie aus Gründen kapitalistischen Selbstschutzes oder einer Kommunistenpsychose ganz allgemein dazu neigen, in aller Welt revolutionäre Kräfte zu unterdrücken. Die Parteigänger der Regierungspolitik sehen Revolutionen als Verlust der Freiheit und nicht so sehr als nationale Kundgebungen oder Weckung von Kräften der Entwicklung. Sie sehen ferner Vietnam als Teil in einer weitergefaßten Politik mit dem Ziel, die Kommunisten daran zu hindern, Teile der «freien Welt» abzuschneiden oder die Ordnung der Welt umzustürzen.

In der religiösen Antwort auf die Frage nach diesem Krieg sind alle vier Formen der Stellungnahme zu Wort gekommen. Pazifistische Gruppen wie die ‹Protestant Fellowship of Reconciliation› und die ‹Catholic Peace Fellowship› waren die führenden Kräfte unter den Kriegsgegnern der Anfangsphase. Ihre Tendenz war, sowohl die Brutalität des Krieges als die Illegalität des amerikanischen Eingreifens, wie den illegitimen Charakter der verschiedenen Saigoner Regierungen und schließlich das Recht der Vietnamesen zur Selbstbestimmung ohne ausländische Einmischung hervorzuheben. Verfechter der Theorie vom gerechten Krieg oder des internationalistisch-realistischen Standpunktes im religiösen Lager richteten ihre Aufmerksamkeit namentlich auf die von amerikanischer und südvietnamesischer Seite eingesetzten Mittel und Methoden der Kriegführung. Sie äußerten ihre Bedenken über die Anwendung der Folter, die großen Verluste unter der Zivilbevölkerung und die Gefahr, daß durch Luftangriffe unterschiedslos auch nichtmilitärische Ziele getroffen würden. Manche schlossen sich den Befürwortern der Aufnahme von Verhandlungen an; und wenn sie auch nicht den pazifistischen Standpunkt teilten, so beteiligten sie sich doch nicht selten an der Verteidigung pazifistischer Nonkonformisten, wie etwa der jungen Leute, die ihren Stellungsbefehl verbrannten oder des Paters Daniel Berrigans SJ, den seine Oberen schließlich nach Lateinamerika schickten, um seiner Tätigkeit als militanter Kriegsgegner ein Ende zu machen.

Ihren Höhepunkt erreichte die erste Phase der Vietnam-Diskussion im Frühjahr 1965: Im April unterschrieben 2500 Geistliche einen offenen Brief an Präsident Johnson, in dem Feuereinstellung und Aufnahme von Verhandlungen gefordert war. Und im Mai fand ein vom nationalen Fernsehen übertragenes *teach-in*[2] zu diesen Fragen in Washington statt. Doch inzwischen waren zwei weitere Ereignisse eingetreten, die möglicherweise bereits den Beginn einer neuen Phase der Diskussion bedeuteten – beide noch enttäuschender und Lage wie Problemstellung noch mehr verschärfend.

Das erste war die Erklärung des Präsidenten, daß die Vereinigten Staaten zur «bedingungslosen» Aufnahme von Verhandlungen bereit seien. Von nun an mußten sich Kritiker, die weniger als einen einseitigen Rückzug forderten, zumindest in einem Teil ihrer Argumentation auf die Voraussetzung stützen, Hanoi sei verhandlungsbereit, und auf der anderen Seite die Aufrichtigkeit des Angebotes der Vereinigten Staaten in Zweifel ziehen. Dieser Weg führte schließlich in ein Dickicht diplomatischer Details, in das die Öffentlichkeit kaum folgen konnte.

Das zweite Ereignis war die amerikanische Intervention in der Dominikanischen Republik. Sie demonstrierte die Entschlossenheit der Regierung, erneut Aktionen gleicher Art zu unternehmen wie die, welche in den Sumpf der Vietnam-Affäre geführt hatten. Plötzlich verschob sich der Brennpunkt der Diskussion vom Einzelfalle Vietnam auf die gesamte Außenpolitik der Vereinigten Staaten. Die revolutionistische Auffassung gewann schnell neue Anhänger. Einige christliche Kreise, die besonders an der Politik der Vereinigten Staaten in Lateinamerika interessiert waren, begannen zu glauben, daß nur ein Sieg des Vietkong in Südostasien einen radikalen Wandel der amerikanischen Außenpolitik herbeiführen könne.

Die Eskalation ging weiter. Die Kirchen begannen offiziell Stellung zu nehmen. Im Dezember 1965 rief die Generalversammlung des Nationalen Rates der Kirchen zu einer Verhandlungsregelung auf, die «Südvietnam von jeder fremden Einmischung» befreien und «ihm die volle Freiheit» geben sollte, «die Art seiner künftigen Regierung durch eine friedliche, freie und überprüfte Wahl des Volkes zu bestimmen». Sie forderte die Vereinigten Staaten auf, sich zu «einem stufenweisen Rückzug all ihrer Truppen und Basen vom vietnamesischen Territorium» bereitzufinden, «wenn und sobald sie durch entsprechende internationale Friedens-Streitkräfte ersetzt werden könnten». Derselbe Vorschlag wurde einen Monat später in einer poli-

tischen Stellungnahme des Amerikanischen Synagogenrates gemacht. Keine der beiden Stellungnahmen brachte eine direkte Verurteilung der amerikanischen Politik; da sie aber im Zusammenhang mit der nachdrücklichen Feststellung der Regierung, alle Schritte für einen Frieden seien unternommen worden, an die Öffentlichkeit traten, hatten sie den Charakter einer Kritik.

Die katholischen Bischöfe gaben im folgenden November (1966) ein Hirtenschreiben über den Frieden und Vietnam heraus. Es war noch zurückhaltender als die protestantischen oder jüdischen Stellungnahmen und bildete praktisch eine ausdrückliche Unterstützung der Kriegspolitik: «Wir können mit gutem Gewissen den Standpunkt unseres Landes unter den gegenwärtigen Umständen teilen.» Das Hirtenschreiben betonte die persönliche Verantwortlichkeit bei der moralischen Beurteilung des Krieges und warnte vor den moralischen Grenzen bei allen Fragen der Kriegführung. «Es ist jedermanns Pflicht, nach anderen Alternativen zu suchen. Und jedermann – die führenden Männer der Regierung ebenso wie die Bürger – muß zu einem Kurswechsel bereit sein, sobald die Umstände ihn rechtfertigen... Und wir müssen in aller Klarheit protestieren, sobald die Gefahr besteht, daß der Konflikt über die moralisch tragbaren Grenzen hinaus ausgedehnt wird.» Wiederum war das Entscheidende der Zusammenhang, in dem das Schreiben erschien: Für die traditionell antikommunistisch eingestellte katholische Hierarchie war es bemerkenswert, daß solche Bedenken in Kriegszeiten so stark betont wurden. Doch die Sprache, in der dies geschah, war allgemein und abstrakt: Wenn einmal der Augenblick kommen sollte, in dem die katholischen Christen nicht länger «guten Gewissens» den Standpunkt ihres Landes «teilen» könnten, ließe sich dieser Wandel durch irgend etwas in der Stellungnahme der Bischöfe motivieren? Man wird an Camus Klage erinnert: «Was die Welt von den Christen erwartet, ist, daß die Christen laut und deutlich sprechen...» Sie sollten die Abstraktionen aufgeben und sich dem blutbefleckten Antlitz stellen, das die Geschichte heutzutage bekommen hat.

2500 christliche und jüdische Geistliche haben bewußt versucht, Camus Aufforderung zu folgen, als sie auf einem im Januar 1967 in Washington stattfindenden Treffen ihre Unterschrift unter eine Stellungnahme zum Krieg setzten. Sie bestritten «die moralische Zulässigkeit der Kriegführung in Vietnam, ... bei der die Verluste unter der Zivilbevölkerung größer sind als unter den Soldaten..., bei der der verbreitete Einsatz von Napalm und anderen Sprengstoffen Frauen, Kinder und alte Leute tötet und verstümmelt... Unsere weitere Eskalation bringt den Krieg keineswegs seinem Ende näher, sondern dient nur dazu, seine Härte und Verbissenheit zu steigern...»

Die von katholischen Laien herausgegebene Wochenzeitschrift ‹Commonweal› erklärte in ihrer Ausgabe vom 23. Dezember 1966: «Die Vereinigten Staaten sollten sich aus Vietnam zurückziehen..., selbst wenn dadurch ein kommunistischer Sieg in Kauf genommen werden muß... Der Krieg in Vietnam ist ungerecht..., und was dort geschieht, ist trotz der zweifellos guten Absichten derer, die es tun, ein Verbrechen und eine Sünde.» Vielleicht noch strenger war der Protest von ‹Christianity and Crisis›, einer protestantischen Zeitung, die 1941 gegründet worden war, um den amerikanischen Isolationismus *zu bekämpfen*, und die wohlbekannt war für ihre weitgehende Anerkennung der unvermeidlichen Mehrdeutigkeit aller politischen Probleme. Im März 1966 erklärte sie in einem Leitartikel, der Krieg in Vietnam wirke «destruktiv auf das Volk, dem wir zu helfen behaupten, auf den Frieden der Welt und unsere wohlverstandenen Interessen». Die von diesen beiden Zeitungen bezogenen Stellungen sind kennzeichnend für das Umschwenken bedeutender christlicher Verteidiger einer internationalistisch-realistischen Beurteilung von einer Kritik an einzelnen in Vietnam praktizierten Formen der Kriegführung zu einer offenen Verurteilung des Krieges als ungerecht.

Das Erscheinen Martin Luther Kings in den Reihen der Kriegsgegner im April 1967 hat möglicherweise eine weitere Phase in der Vietnam-Diskussion gekennzeichnet. King ist im tiefsten Grunde Pazifist, und diese Tatsache erklärt, daß seine Äußerungen eine Mischung aller nur denkbaren Einwände gegen den Krieg darstellen. Die Kriegsgegner, die immer verzweifelter werden, je länger der Krieg dauert und je mehr er sich ausweitet, kümmern sich weniger um intellektuelle Folgerichtigkeit ihrer Anschauungen als darum, die verschiedensten Gruppen der Bevölkerung – Farbige, Arme, Studenten, religiöse Gruppen – zu einer gemeinsamen Opposition zu bringen.

Diese Stimmen des Widerstandes mögen eindrucksvoll sein, doch muß anerkannt werden, daß die große Mehrzahl der Christen Amerikas hinter der Kriegspolitik steht. Einige setzen sich sogar mit

größter Begeisterung dafür ein, und ihr Standpunkt ist durch das sarkastische Schlagwort der Kriegsgegner karikiert worden: «Bring einen Commie um für Christus!» Die meisten aber nehmen den Krieg hin als eine harte – und moralische – Verpflichtung. Über die Möglichkeiten verfügen, die Errichtung des kommunistischen Regimes in einem weiteren Land zu verhindern, und dies nicht tun, wäre in ihren Augen eine Zurückweisung moralischer Verantwortung.

Doch die Amerikaner sind zutiefst beunruhigt durch den Vietnamkrieg. Das ist weiter nicht überraschend, nicht allein, weil die militärischen Tugenden in Amerika nicht hoch im Kurs stehen, sondern – und das ist bedeutend maßgeblicher – weil die Schrecken eines Krieges in Übersee der Bevölkerung in der Heimat selten mit einer so grauenerregenden Klarheit bekannt geworden sind. Wenn die Massenmedien in den Vereinigten Staaten häufig die Worte der Regierung über die diplomatischen Aspekte des Krieges anerkannt haben, so haben sie auf der anderen Seite nichtsdestoweniger ein erbarmungsloses Bild der schrecklichen Zerstörung übermittelt: verbrannte und verzerrte Körper vietnamesischer Kinder, die Demoralisierung der vietnamesischen Gesellschaft. Umfragen der Meinungsforschung in Amerika ergeben, daß die meisten Bürger der Vereinigten Staaten damit rechnen, daß der Krieg in «einer Kompromißregelung» endet und nicht in einem «eindeutigen, klaren Sieg» und daß sie bereit sind, sich damit zufriedenzugeben.

Aber auf keinen Fall ein neues kommunistisches Regiment! Das ist der moralische Imperativ, der im Letzten maßgeblich bleibt. Solange die Regierung die Amerikaner davon überzeugen kann, daß eine eingeleitete Aktion absolut notwendig ist, um das zu verhindern, sind sie offenbar bereit, ihre Zustimmung zu geben. Konzessionen sind möglich, aber nur bis zu einem gewissen Punkt. Eine Eskalation steht, «wenn sie notwendig ist», virtuell offen.

Alles Reden von Verhandlungen, Abmachungen oder Rückzug steht der unerschütterlichen Tatsache des Antikommunismus gegenüber. Trotz der Milliardenhilfe der Vereinigten Staaten an Jugoslawien bleibt der Antikommunismus in der Beurteilung der Außenpolitik durch die Öffentlichkeit eine absolute Größe. So sehr, daß er zu einem Idol geworden ist. Die erste Aufgabe der Kirchen besteht, so sollte man denken, darin, gegen Idole zu predigen. Doch gegen dieses Idol haben sie nicht gepredigt. Ja sie haben sogar häufig genug zu seinem Kult ermutigt. Die Kirchen müssen deutlich erkennen, wohin das führt, und klar und einfach dazu Stellung nehmen: «Den Widerstand gegen den Kommunismus zu einem absoluten Wert hochspielen, in dessen Namen alles getan werden darf, heißt einem falschen Gott Blutopfer bringen.»

[1] SEATO = South East Asian Treaty Organization (Organisation des Südostasienpaktes), gegründet 1954 von den Vereinigten Staaten, England, Frankreich. Australien, Neuseeland, Thailand, den Philippinen und Pakistan zur Verteidigung Südostasiens und des Pazifischen Raumes.

[2] Teach-in, unübersetzbarer amerikanischer Ausdruck für eine – meist öffentliche – Diskussion zwischen Professoren und Studenten, vornehmlich über Themen, die außerhalb des eigentlichen Lehrplanes liegen. (D. Übers.)

Übersetzt von Karlhermann Bergner

PETER STEINFELS

Geboren am 15. Juli 1941 in Chicago. Er studierte an den Universitäten Loyola (Chicago) und Columbia (New York), 1964 Master of Arts, bereitet sich auf das Philosophiedoktorat vor. Als Historiker und Journalist ist er Mitherausgeber von Commonweal, wo er u.a. seinen Aufsatz Peace and Reality veröffentlicht hat.

François Lepargneur

Das christliche Bewußtsein und die kulturelle und menschliche Unterentwicklung in Brasilien

Heute bedeutet die Unterentwicklung den Schiffbruch einer christlichen oder eigentlich menschlichen Organisation der Völkersolidarität. Man betrachte nur zwei Dinge: auf der einen Seite die Weigerung der Mehrzahl der hochentwickelten Länder, 1% des Nationaleinkommens zur Hilfeleistung für die unterentwickelten Länder freizumachen – und auf der anderen Seite die fortschreitende Vergrößerung des Abstandes zwischen reichen und armen Nationen. Nach dem Hinweis darauf soll nun von den inneren Problemen einer auf dem Weg der Entwicklung befindlichen Nation die Rede sein.

Das niedrige Pro-Kopf-Einkommen, die geringe Industrialisierung und das Analphabetentum, das alles sind Dinge, die seit Jahrhunderten existieren, ohne daß dadurch ein Problem der Unterentwicklung entstanden wäre. Dieses Problem entstand erst in dem Augenblick, als gewisse Errungenschaften und Einsichten des modernen Bewußtseins der hochentwickelten Länder fast gewaltsam in wenig genutzte Gebiete – oder in Gebiete, deren Nutzung nicht zum Vorteil ihrer eigenen Bevölkerung, sondern der beherrschenden Nationen erfolgte – einbrachen, verbunden mit der Forderung, daß *ein Prozeß, der in den europäischen Ländern Jahrhunderte erfordert hat, hier in wenigen Jahrzehnten abrollt.* Das Problem der Unterentwicklung, das sich so als Rückwirkung einer universalen Ausbreitung der modernen Kultur und Zivilisation eingestellt hat, wird durch alle nur denkbaren Umstände weiter erschwert. Unter diesen erschwerenden Umständen steht an erster Stelle die ungeheure Beschleunigung des demographischen Wachstums, ganz besonders in Brasilien.

Betrachten wir nun das christliche Bewußtsein im Rahmen der brasilianischen Situation. Auch dann können wir diese gegenwärtige Situation nur begreifen, wenn wir sie in der Verlängerung der Vergangenheit und angesichts der Forderungen einer nahen Zukunft sehen. Das katholische Bewußtsein in Brasilien war lange Zeit hindurch und ist heute noch für manche das einer auf der Theologie der Gegenreformation aufbauenden Christenheit. Es erscheint vor allem als ein Bewußtsein der *Befriedigung*, das den sozialen Organismus auf der Grundlage des *Gehorsams* aufbaut. Die Gläubigen müssen bedingungslos dem Gott der Vorsehung vertrauen; dieser spricht in den Ereignissen und in den «wissenden» Autoritäten – sowohl des Staates als der Kirche –, die in seinem Namen sprechen. Aufkommende Spannungen zwischen beiden Gesellschaften werden auf dem Weg einer Herstellung des Einverständnisses zwischen den Spitzen der beiderseitigen Hierarchien gelöst. Dabei bildet die Kirche das Element der Kontinuität, der Gleichförmigkeit, des Absoluten – Züge, die in einer Regierung, welche dem Auf und Ab ständiger Palastrevolutionen unterworfen ist, abgehen können. Geheiligt ist, was unbeweglich bleibt.

In einem solchen Ganzen wäre es zu wenig zu sagen, daß die Gottesliebe der Menschenliebe gegenüber den Vorrang hat. Die Menschen lieben heißt sie lehren – Gott Dank zu sagen, die Augen zum Himmel zu erheben und innerhalb der vorgefundenen Strukturen Gehorsam zu üben. Der Mensch ist in dem Maße glücklich, wie er *christliche Ergebung* gelernt hat: Es kommt darauf an, «sich an(zu)passen», das heißt, sich Gott zu unterwerfen, indem man sich den Launen der Natur, der Kirche und den herrschenden Ordnungsmächten unterwirft. Die Frage, ob ein Mensch den Glauben hat, erhebt sich nicht: dieser Glaube wird auf Grund seiner Nationalität vorausgesetzt, und der soziale Druck hält ihn an seinem Platz innerhalb des vorhandenen Rahmens. Der Mensch ist Geschöpf und

Untertan, das heißt passiv und unterworfen; jedes neu aufkommende Problem würde von den Führenden der Kirche oder der bürgerlichen Gesellschaft gelöst.

In diese Welt führt die moderne Welt mit Gewalt Werte ein, die sie sprengen. Die Urbanisierung, die Industrialisierung, die Verbreitung des Schulunterrichtes, die wissenschaftlichen Methoden, die historischen Betrachtungsweisen, das Streben nach individueller Freiheit – das alles stellt die Grundzüge der feudalen Ordnung in Frage und hat seine Rückwirkungen in der Sphäre des Religiösen. Ein irdischer Prozeß von religiöser Heilsbedeutung, der von der historischen Weiterentwicklung des Menschen abgetrennt ist, wird fragwürdig. Das individuelle Bewußtsein trifft auf Probleme und Fragen, deren Lösung der Mensch nicht mehr in die Hände der Hierarchie legen kann: manche Entscheidungen erhalten einen persönlichen Charakter. Man entdeckt, daß hinter der traditionellen Haltung ein gewisser historischer Fatalismus der sozialen Situation des Menschen gegenüber gestanden hat, der sich als hemmendes Element für den menschlichen Fortschritt auswirkte. Von da aus gelangt man zu einer *Sorge um Stellung und Lebensbedingungen des Menschen in der Welt*, deren Neuheit anerkannt werden muß. Das Elend, die Ausbeutung der Schwachen durch die Mächtigen, die ganze Stufenleiter natürlichen und sozialen Zwanges, das alles wird nicht mehr als Schicksal angesehen, in dem sich ein unergründlicher und unerschütterlicher göttlicher Wille ausdrückt.

Bisweilen entdeckt man sogar, daß der Schlüssel der christlichen Ethik nicht der Gehorsam, sondern die Liebe ist: eine Liebe, die ohne Widerstand im Laufe der Jahrhunderte in das Bett der natürlichen Religiosität übergeströmt war, die nun dazu nötigt, die konkreten Forderungen des zweiten Gebotes klar zu stellen. Gewiß, die ganze Zeit über hat sich die christliche Liebe auch auf die Menschen gerichtet, aber die Verkündigung der außerordentlichen Würde der Menschennatur bedeutete, daß der Mensch seine gesamte äußere Situation transzendiert und eine übernatürliche Berufung hat. Es galt also, für das individuelle Heil Sorge zu tragen und dazu das Leben zu moralisieren und zu sakramentalisieren. Die soziale Ordnung stand nicht zur Diskussion; ganz im Gegenteil, ihre Sakralisierung zwang auch die Widerspenstigsten, sich ihr zu unterwerfen, um ihres ewigen Heiles willen. Störungen und Hemmungen in diesen Strukturen wurden durch individuelle Hilfeleistung und gewisse von den religiösen Gemeinschaften geleistete Dienste in ihren Auswirkungen gemildert. Der Mensch sah sich in Strukturen eingeschlossen, die darauf bedacht waren, jede äußere und innere Bedrohung fernzuhalten. Es gab nur einen einzigen Ausblick, den auf die Ordnung des Geistig-Religiösen: Der größte Teil der sozialen Werte oder der Werte der Persönlichkeitsentfaltung, die wir heute vertreten, damit sie sich praktisch inkarnieren, blieben eschatologische Verheißungen für eine andere Welt.

Es gibt eine Vielzahl historischer Faktoren, die mitgewirkt haben, dieses Gebäude zu erschüttern. Die Demokratie brachte die Idee von den Beiträgen der großen Masse zur Schaffung des Gesetzes der Gruppen. Damit hat der Einzelmensch ein gewisses Recht auf Information, durch die ihm eine persönliche Beurteilung und Stellungnahme ermöglicht wird. Das dadurch geweckte Bewußtsein wird durch die Weiterentwicklung der Wissenschaften noch verstärkt. Doch kann die Vielzahl der individuellen Entscheidungen schon heute nicht mehr zu der Meinungsgleichheit führen, die früher durch die Kraft der Institutionen geschaffen wurde. Schon im 19. Jahrhundert hat man nicht mehr verhindern können, daß sich verschiedene protestantische Glaubensgruppen ausbreiteten, die Bibel in der Hand. Im 20. Jahrhundert aber wächst in den großen Städten der praktische Atheismus immer stärker an. In den erst jüngst entstandenen Mittelklassen und bei den Studenten beobachtet man, daß das christliche Bewußtsein nicht mehr mit einem Denken in den Kategorien einer «Christenheit» zusammenfallen kann, sondern daß das religiöse Leben mehr und mehr von einer persönlichen Entscheidung abhängt; daß die Verehrung Gottes nicht mehr notwendig eine Geringschätzung der Fortschritte der Zivilisation nach sich zieht; daß die Nation nicht zusammenbricht, wenn die Kirche nicht mehr sämtliche Gewissen beherrscht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diesen Vorgang noch beschleunigt, indem es die am weitesten vorgestoßenen Kräfte in den Unterscheidungen bestärkte, die ihnen schon länger als notwendig erschienen, die sie aber noch nicht klar zu formulieren gewagt hatten – und indem es andere Kreise beunruhigte, die eben darin eine Bedrohung für eine auf dem Fortbestand ihrer Tradition gegründete Kirche erblickten, wobei sich diese Tradition nach ihrer Auffassung mit einem strengen sozialen Konservatismus deckte. Dennoch deckt sich das christliche Bewußtsein in Brasilien noch nicht mit der

Perspektive des Konzils: Zu viele kulturelle und soziale Hindernisse stellen sich einer so schnellen Wandlung der Mentalitäten in den Weg. Die Mehrzahl der Priester ist in Seminarien herangebildet worden, deren Geist der des Konzils von Trient und des Ersten Vatikanums ist. Von dem Unterricht, für den die Theologie darin besteht, die konziliaren Anathematismen und die Kanones der Definitionen zu kennen, im besten Falle die Enzykliken Pius XII. zu paraphrasieren, hat nichts sie für den Dialog vorbereitet.

Gewisse Spannungen treten offen zutage, so die zwischen der natürlichen Religiosität und der äußeren Gestalt des dogmatischen Gehaltes, oder der spontanen Toleranz des Volkes und der Intoleranz seiner Kirche. Seit dem Konzil nimmt die Geistlichkeit den Ökumenismus an als eine ganz und gar freiwillige Konzession von seiten der herrschenden Kirche, der es vor allem darauf ankommt, die Ausbreitung der Sekten und die Gefahren des Synkretismus zu bannen. Die katholische Hierarchie steht überrascht vor der Beschleunigung einer Entwicklung, die sie nicht vorausgesehen hatte. Obwohl sie im grundsätzlichen Bereich den Konzilsentscheidungen unterworfen ist, verspürt sie große Hemmungen, wo es darum geht, alle ihre praktischen Konsequenzen anzunehmen. Sie hat sich allzu plötzlich den Perspektiven der Entwicklung zugewandt, jedoch nicht ohne Zurückhaltung draufgängerischen Laien gegenüber.

Wenn diese Grenzen sich auch aus dem Zusammenhang der Situation erklären lassen, so darf man doch auf keinen Fall ihre Nachteile und Unzuträglichkeiten übersehen. Was die *Entwicklung* anbetrifft, ist die Frage der bürgerlichen Freiheiten historisch an den Fortschritt der Demokratie gebunden. Dabei gibt es nur wenige Bischöfe, die damit einverstanden sind, wenn ihre Gläubigen sich gegen die von der staatlichen Obrigkeit verhängten Einschränkungen der persönlichen Freiheiten wenden. Auf dem Gebiet der *Information* zeugen die katholischen Organe, die nur in den seltensten Fällen den Händen von Laien anvertraut sind, mehr von einer bedauerlich geringen kulturellen Aufgeschlossenheit als von einer freiheitlichen Einstellung der Zensur. Inzwischen stellen sich technisch weit überlegene Presseorgane, deren leitende Männer ohne jeden religiösen Glauben sind, im Namen einer angeblichen «Verteidigung der Werte christlicher Kultur und Gesittung», weiter ungehindert in den Dienst der Interessen der bevorrechtigten kapitalistischen Kreise.

Dennoch entwickelt das *christliche Gewissen* sich aus der Situation der institutionellen Bevormundung heraus zur personalen Entscheidung, zumindest in den gebildeten Schichten. Doch auch hier vollzieht dieser Prozeß sich nicht, ohne neue Schwierigkeiten aufzuwerfen. Die akuten Probleme, die das Bewußtsein Europas bewegen, werden vielen Laien Brasiliens bekannt, ehe noch die Hierarchie in der Lage ist, eine Antwort darauf zu geben, während die alte Form der autoritativen Lösung bereits angefochten wird. Hier klafft schon seit langem eine Lücke, die aber in früheren Zeiten nicht besonders auffiel: das Fehlen qualifizierter Theologen im konstruktiven Sinne des Wortes und im Dienst des pastoralen Anliegens, um das christliche Bewußtsein zu klären. Noch wagt man der Tatsache nicht ins Gesicht zu sehen, daß Brasilien seinen Glauben nicht so sehr in seinen Massen als in seinen Eliten verliert.

In einer stabilen Gesellschaft werden die Probleme sehr langsam sichtbar, und die Kohäsion, welche durch die Erziehung zum Gehorsam geschaffen wird, genügt zur Weitergabe der durch Entscheidung der Hierarchie gegebenen Lösungen. Überdies war die technische Seite des Problemes bedeutend einfacher als heute, und zwar zugunsten des Geistes der Politik; die Lösungen wurden entweder auf diplomatischem Wege durch Vereinbarung zwischen staatlicher und kirchlicher Hierarchie (und das war die Ebene, auf der der amtliche Dialog zwischen Kirche und Welt stattfand) oder durch einfache und rein bischöfliche Entscheidung gefunden. Die gegenwärtigen Probleme des menschlichen Bewußtseins wirken sich auf das christliche Bewußtsein aus und sprengen solche Rahmen, und man entdeckt, wie nützlich es für die Hierarchie wäre, Fachberater in den verschiedensten Wissenschaften vom Menschen zu haben.

In Lateinamerika glaubt jeder zu wissen, was Christentum ist: Darin zeigt sich sowohl die Notwendigkeit von Worten als auch ihr Ungenügen. Man verlangt andere Zeichen, die beweisen, daß die Kirche sich für die Menschen interessiert und nicht allein für sich selbst. Mit anderen Worten: *der Bereich der Entwicklung bildet das gegenwärtige Kriterium für die Authentizität des christlichen Bewußtseins.* Es genügt nicht, die überragende Würde der menschlichen Person zu verkünden, man muß auch die Gewissen der einzelnen selbst innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft achten. Man versucht, die Verheißungen der Aussaat nach ihren Früchten zu prüfen. Wenn die christliche Eschatologie die

Inkarnierung ihrer Werte auf das Ende der Zeiten verschiebt, so bedeutet dies, daß sie an der Geschichte uninteressiert ist. Überdies behauptet alle Welt, den Menschen und seine wahre Freiheit zu verteidigen. Die Zukunft des christlichen Bewußtseins in Lateinamerika, sowohl in seiner inneren Echtheit als in seiner Ausdehnung, hängt weniger von der Rechtgläubigkeit seiner Ideen als von seiner Wirksamkeit als Sauerteig ab.

Angesichts des Einflusses der Kirche Lateinamerikas in der Vergangenheit und in der Gegenwart muß die Hierarchie auf ihre Solidarität mit der sozialen, ökonomischen und politischen Entwicklung bedacht sein und darf sich nicht auf den Standpunkt stellen, das gehöre nicht in ihren Zuständigkeitsbereich: Sie kann sich nicht von ihrer Verantwortung für die Vergangenheit entlasten noch verkennen, daß sie immer noch zum guten Teil für das verantwortlich ist, was heute geschieht. Man verlangt von ihr nicht, daß sie selbst die Entwicklung verwirklicht, soweit man darunter das Wirken der mit den Nicht-Katholiken gemeinsam arbeitenden Gläubigen versteht. Doch ist die Hierarchie auf dem Wege über die Bildung des christlichen Bewußtseins, die ihr aufgegeben ist, für die Entwicklung verantwortlich.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

FRANÇOIS LEPARGNEUR

Geboren am 13. Mai 1925 in Paris, Dominikaner, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Caen, Paris und an der Cornell-Universität in New York, ist Doktor der Rechte (1951), Lektor der Theologie (1957) und bereitet sich auf das philosophische Doktorat vor. Seit 1959 lehrt er am dominikanischen Studium von Brasilien Ekklesiologie, er arbeitete mit an: O problema sacerdotal no Brasil (1965).

Martin Ekwa

Der Rassismus in Zentral- und Südafrika

Am Beginn der Geschichte Israels hatten die alten Weisen der Bibel die Größe des nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen und die grundlegende Gleichheit aller dem gemeinsamen Ursprung entstammenden Menschen festgestellt. Später sprach Christus dann zu den Menschen von ihrer gemeinsamen Bestimmung und vom Plan Gottes, alle Völker in der Einheit einer Familie zusammenzuführen. Noch am Abend vor seinem Tod sagte er zu seinen Jüngern: «Den Frieden gebe ich Euch», und er betete zu Gott, seinem Vater: «Bewahre sie in deiner Liebe, die du mir gegeben hast, damit sie eins seien wie wir.»

1. Die Größe des Menschen

Hat diese außerordentliche Botschaft, die wie eine kleine Flamme in die Dunkelheit der großen Reiche hineingestellt worden ist, nicht die großen Erklärungen unserer Zeit über die Menschenrechte inspiriert?

Doch die erhabenste Botschaft und die hochherzigsten Ideen, die aus ihr erfließen, genügen nicht, daß der Mensch dem Menschen zu Hilfe kommt, daß die Völker brüderlich an ihrem gemeinsamen Aufstieg zusammenarbeiten. Wie es Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika «Pacem in Terris» betonte, werfen die Beziehungen zwischen den Einzelmenschen und den Nationen komplizierte und heikle Probleme auf. Die Lösung dieser Probleme erfordert von seiten der Führenden eine besondere Ausgeglichenheit, moralische Rechtschaffenheit, Schärfe des Denkens und praktischen Sinn. Sie erfordert von allen Menschen ein auf der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe fußendes Handeln.

Was die Welt wandelt, was das Herz des Menschen wandelt, ist der Glaube, den der Mensch auf das setzt, was er an Bestem in sich hat – die Gewißheit, daß irgend etwas geschehen wird, wenn er in die Glut des täglichen Tuns und Handelns alles hineinwirft, was er an schöpferischem Willen in sich trägt.

Die Augen und Ohren aufmerksam für die Nöte der Welt geöffnet halten; die Kunst einer Zusammenarbeit beherrschen, die dem anderen den Sinn für seine Verantwortlichkeit beläßt; verstehen, Nutzen zu stiften, ohne sich aufzuerlegen, zu dienen, ohne lästig zu fallen – ist es nicht das, was den Namen Nächstenliebe trägt; was Aufmerksamkeit, Achtung und tiefes Verständnis des Nächsten bedeutet, gleich ob es sich bei ihm um eine Einzelperson, ein Volk oder eine Rasse handelt? Eine solche Haltung stellt den Menschen in die Wahrheit der Beziehungen zum anderen; sie muß in den verschiedensten Diensten, in wirksam werdenden Werken Frucht tragen. «Der Friede», führte Paul VI. in seiner Botschaft an die UN aus, «wird mit dem Geist, den Ideen und den Werken des Friedens erbaut (...), das ist Ihr wesentliches Werk; das ist das Beste und Schönste an den UN; das ist ihr echtestes Menschenantlitz. Das ist der Widerschein des Planes Gottes.» Dieses Ziel steht im engsten Zusammenhang mit dem Schöpferwerk Gottes, der die Menschheit als ein Ganzes, als ein Herz und eine Seele, als eine Gemeinschaft der Liebe gewollt hat.

2. Der Mut zu lieben

Die Absicht Gottes, unter den Menschen Frieden und Einheit zu schaffen, bedeutet zugleich für jeden einzelnen von uns eine Berufung. Doch die Liebe erfordert einen ständigen Sieg über sich und häufig einen großen Mut. Um diesen Preis kann das jedem echten Dialog wie jeder schöpferischen Zusammenarbeit vorausgehende Vertrauen entstehen und wachsen. Der Mut zu lieben ist noch notwendiger, wenn die Schwierigkeiten von der Persönlichkeit der beteiligten Menschen selbst herrühren. Jeder hat seine eigene Geschichte, sein eigenes Wertsystem, und es ist eine Aufgabe, die viel Feingefühl erfordert, die aus sehr unterschiedlichen Stoffen

geschaffenen Leben miteinander zu harmonisieren. Und selbst wenn die Harmonie natürlicher erscheint, gibt es Unachtsamkeiten, Unlauterkeiten, Forderungen oder Vorwürfe, die das Zusammenleben schmerzlich gestalten können. In der gleichen Weise gilt aber, was für die Beziehungen zwischen Einzelmenschen zu sagen ist, auch für die Beziehungen zwischen den Völkern, wie für die zwischen Völkern und der Menschheitsgemeinschaft. Denn alle Bande festigen sich mehr durch das Handeln des Menschen als durch die unpersönlichen Kräfte der Wirtschaft oder der Politik.

3. Das Weltelend: der Rassismus

Angesichts der erhebenden Perspektiven einer sich einigenden Welt, sehen wir ein Weltelend, das tiefer reicht als physische oder wirtschaftliche Not, ein Elend, das grimmigen und zerstörenden Haß sät.

Der Rassismus ist eine der Gefahren, die den Weltfrieden bedrohen. Er müßte eigentlich zu den Themen gehören, über die unter anständigen Menschen nicht gesprochen werden dürfte. Und doch berichtet gerade in dem Augenblick, in dem wir diese Zeilen schreiben, die afrikanische Presse unter großen Schlagzeilen, daß in Dar-Es-Salaam eine Versammlung mit Vertretern aus 55 Ländern stattfindet, und daß man dort über den Rassismus diskutieren will, jenes Übel, das an den jungen Kräften nagt, die zum Dienste Afrikas und der Welt eingesetzt werden müßten.

Der Rassismus ist eine Ungeheuerlichkeit unserer Zeit! Und leider sehen seine Opfer sehr häufig, um gegen dieses Übel zu kämpfen, keine anderen Mittel, als ihm selbst zu huldigen. «Der Kampf gegen das Übel wird sehr leicht selbst zu einem Übel», schreibt Berdjajew in seiner «Existentiellen Dialektik des Göttlichen und Menschlichen». Als Reaktion gegen einen Rassismus der Weißen entsteht ein Rassismus der Farbigen. Und wiederum sagt uns Berdjajew: «Um das Übel zu besiegen, werden selbst die Guten zu Übeltätern und glauben an keine anderen Kampfmittel als das Übel selbst.»

Der Rassismus hat sich häufig in einer vernunftgemäßen Motivierung ein gutes Gewissen schaffen wollen. So gibt es einen theoretischen Rassismus Gobinaus, Hitlers und vieler anderer. Man geht dabei bis zu phantastischen Interpretationen der Schrift, um die Rasse des Cham als verflucht hinzustellen! Diese Theorien zielen darauf ab, die Überlegenheit einer Rasse zu verkünden, um ihr dadurch zu gestatten, ungestraft diejenigen zu vernichten, deren angeborene Minderwertigkeit sie dargelegt hat. Der theoretische Rassismus ist die Frucht des Stolzes und menschlicher Maßlosigkeit. Man versteht, daß die Kirche ihn wiederholt gebrandmarkt hat. «Es ist eine Sünde», erklärt die Gesamtkonferenz der Bischöfe Südafrikas im Juli 1957, «seinen Mitmenschen herabzusetzen.»

Das Konzil hat den Rassismus verworfen. Die Päpste haben ihn verurteilt. Das christliche Menschenbild ist dem vom Rassismus vertretenen diametral entgegengesetzt. Das Menschenbild des Rassismus ist dem Christentum bis in sein Wesen hinein widersprechend. Der Rassismus ist nicht allein ein Verbrechen, eine Sünde – er ist eine Häresie. Man kann sündigen und Christ bleiben. «Jeder Mensch hat sozusagen das Recht, schwach zu sein, ich hätte fast gesagt: Sünder zu sein» haben wir an anderer Stelle geschrieben. Doch kann man nicht das Wesen des Christentums leugnen und Christ bleiben!

Doch der Rassismus der «jungen Völker» ist kein dogmatischer Rassismus. Er zeigt sich als sozialpsychologisches Phänomen, das sich in der Aggressivität manifestiert: Stammeskämpfe, Aufruhrbewegungen. Am 4. Januar 1959 brechen, unerwartet wie tropische Gewitter, die Rebellionen in Kinshasa aus! Sie wollen die Kolonialherrschaft erschüttern! Pierre, Jean, Anne sind hinter den Etiketten Schwarz-Weiß verschwunden. Auf seiten der Weißen gibt es nur wenige Opfer. Aber diese wenigen, die es getroffen hat, sind Weiße, die in einem brüderlichen Verhältnis zu den Farbigen standen. Einer von ihnen wird von seinem Motorrad gerissen auf dem Rückweg vom Krankenhaus, wo er einen schwarzen Freund besucht hat. Er hatte das Unglück, Glied einer Rasse zu sein. Er trug auf seinem Gesicht befestigt wie ein Heftpflaster das Etikett: «Weiße Haut». Das ist die Selbstverteidigung einer Gruppe dem Fremden gegenüber – jenem fremden Wesen gegenüber, welches das Unglück hat, nicht es selbst zu sein. Um ihre Gier nach Macht, Herrschaft und Einfluß zu befriedigen, erhebt sich eine Gruppe gegen die andere, in der Absicht, ihre Überlegenheit zu bestätigen. Der sozialpsychologische Rassismus begegnet uns in verschiedenen Graden fast überall auf der Welt. Angst, Verteidigungsreflex! Vermutlich ist in diesem Minderwertigkeitskomplex ein guter Teil der psychologischen Erklärung des Rassismus zu suchen. Aus Angst schließt man sich in seine Gruppe ein, bewaffnet sich, sucht sich gegen bestehende Verhält-

nisse und materielle Überlegenheiten zu verteidigen; man schafft Ghettos, in denen die Luft nicht mehr zu atmen ist.

Dieser spontane, gewissermaßen instinktive Rassismus wütet leider überall in der Welt. In Afrika hat er tiefe Wurzeln gefaßt; er ist emporgewachsen gleich unseren gigantischen Bäumen; er wirft überallhin seinen finsteren Schatten. Seit Jahrhunderten war die schwarze Rasse das bevorzugte Opfer. Stets fügsam, stets der «überlegenen Rasse» untertänig, mußte sie die «Ausnutzung, die Kolonisation und die Rassenschranke» kennenlernen. Im politischen wie im wirtschaftlichen Bereich wurde der Farbige als nicht verantwortlicher Unmündiger behandelt. In der Gesellschaft lebte er als Verachteter. Seine Kultur, die heute die Bezeichnung «négritude» trägt, figuriert im Album exotischer Sehenswürdigkeiten als malerisch oder kindlich. Seine Hautfarbe, seine «Maske», dient als Kriterium, als Wertmaßstab.

Für jemanden, der niemals eine Rassendiskriminierung erlebt hat, ist es nicht leicht, sich ein Bild von den Verheerungen zu machen, die sie in einer Seele, in der Seele einer Rasse, anrichten kann! Bekannt ist die Erfahrung, von der Griffin in seinem Buch «Dans la peau d'un Noir (In der Haut eines Schwarzen)» berichtet. «Was wird man empfinden», fragt sich Griffin, «wenn man diskriminierenden Maßnahmen und Behandlungen ausgesetzt ist auf Grund seiner Hautfarbe, das heißt einer Sache, die vom eigenen Willen unabhängig ist?» Durch ärztlichen Eingriff in einen Farbigen verwandelt, führt Griffin sechs Wochen lang das Leben der farbigen Menschen, wie es wirklich ist. Und sein Buch schließt mit einem Gebet: «Ich bitte den Herrn, die Farbigen mögen ihre Chance, dank der aus erduldeten Leiden gewonnenen Kraft emporzusteigen und aufzubauen, nicht vertun und vor allem (mögen sie) über Rachgefühle erhaben sein.»

Der Farbige trägt an seinem Leib und in seiner Seele die Verheerungen, welche die Rassendiskriminierung angerichtet hat! Erinnern wir uns an den Spaziergang des jungen Peter Abraham in «Je ne suis pas un homme libre (Ich bin kein freier Mensch)».

«Ich mußte einmal eine Bedürfnisanstalt aufsuchen, doch sah ich mich gleich gezwungen, wieder das Weite zu suchen, da ich an ihr die Anschlagtafeln las: Nur für Weiße. – Wiederholt hätte ich mich auch gern einmal ausgeruht und für einen Augenblick auf eine Bank gesetzt, aber von allen Parkbänken leuchteten mir die Schilder entgegen: Nur für Weiße. – Ich war ein Eindringling, und wie alle Eindringlinge bewegte ich mich besonders vorsichtig, um nicht entdeckt zu werden.»

Der Fall Südafrika ist besonders gelagert, erklärte mir eines Tages ein weißer Freund! Das ist wahr! Der von Amerika ebenso! In allen Ländern handelt es sich um besonders gelagerte Fälle. Doch haben sie ein gemeinsames Element: die Geringschätzung der Würde der menschlichen Person. – Wir haben Geschäfte, Krankenhäuser, Kinos, ja Schulen gesehen, die «nur für Weiße» waren. Die Trennung zwischen den beiden Rassen wird bisweilen derart absolut, daß man den Eindruck gewinnt, als sei hier eine Mauer errichtet, die niemals umgestoßen wird. Und dem Farbigen erscheint seine Rasse wie ein offenes Buch, in dem er «die Schande» lesen kann. Die Schande des Übels, das kein Geständnis aus der Welt schaffen konnte. «Die Schande» – ist das nicht zuviel gesagt? Schlagen Sie die Bücher der Ethnologen auf. Welche Schaustellung der Farbigen. Wie klinische Fälle sind sie ohne jede Scham entblößt. Alles ist der Analyse von Dilettanten ohne Seele unterworfen, die sich hartnäckig weigern, bis zum Geheimnis der Persönlichkeit des Farbigen vorzudringen, – auf dem Antlitz der «Primitiven» jenes Gefühl höchster Schamhaftigkeit zu lesen, das häufig so charakteristisch für Hilf- und Mittellose ist. Die Länge seines Haares, seine groben Fingernägel, seine dicken Lippen, – alle diese körperlichen Eigentümlichkeiten dienen als Prämissen für einen Syllogismus, dessen Ergebnis man seit langem kennt: «Die schwarze Rasse ist minderwertig.» Zieht nicht Emile Faguet den Schluß: «Alles in allem ist der Barbare derselben Rasse wie der Römer und der Grieche. Er ist ihr Vetter. Der Gelbe und der Schwarze dagegen ist keineswegs unser Vetter. Hier liegt ein echter Unterschied, ein echter und sehr großer ethnologischer Abstand vor.» Wir sind heute zweifellos weit über Faguet hinaus, aber in wievielen Köpfen spuken seine Ansichten heute noch? Wie viele werden, wenn sie ihn lesen, hier den Ausdruck eines praktisch grundlegenden Urteils finden, um dessen Ausdruck sie selbst sich vielleicht niemals bemüht haben. Und doch hat der Schwarze schweigend die Demütigungen seiner Rasse hingenommen. Er hat das Empfinden gehabt, als laste wie ein Fluch auf ihr, was die Rassendiskriminierung an Scheußlichem, Unmenschlichem und Unbeschreiblichem mit sich bringt. Wir müssen unbedingt der Wahrheit ins Auge sehen, auf die Paul VI. in seiner Enzyklika «Populorum progressio» nicht allein die

Aufmerksamkeit der christlichen Welt lenkt, sondern aller Menschen, denen Gerechtigkeit und Wahrheit am Herzen liegen. Doch bedeutet in den Augen der meisten der Rassismus ein Problem der individuellen Moral, ein Problem, das die vor «Minderwertigkeitskomplexen» berstenden Schwarzen aufgeworfen haben, in ihrer Weigerung, sich so hinzunehmen, wie sie sind! In dieser traurigen Angelegenheit muß irgendeiner alles haben... Und doch erheben sich aus dieser Masse der Opfer des Rassismus Stimmen, die der Menschheit zur Ehre gereichen und den Weg zeigen, der einzuschlagen ist, wie die eines Martin Luther King, eines Franz Fanon...

4. Was kann man dagegen unternehmen?

Am Ende dieses Artikels wird der Leser mir sagen, es genüge nicht, ein Übel zu diagnostizieren und es zu verurteilen, ohne ein Gegenmittel vorzuschlagen! Ein Gegenmittel? Es läßt sich weder vom Psychologen noch vom Psychiater noch vom Ethnologen und erst recht nicht vom Gesetzgeber oder von der Polizei geben. Die Achtung vor dem anderen, die Nächstenliebe, die Sympathie, Gemeinschaft und Austausch sind die einzigen Mittel, die Menschheit vom Rassismus zu heilen. Der geheiligte Wert der menschlichen Persönlichkeit steht unendlich hoch über der Gestalt oder der Blutgruppe des Menschen! Ein wenig Liebe wird uns von all diesen Arten des Rassismus heilen und schließlich auch die Ideen, die Meinungen, die sozialen Verhaltensweisen oder Systeme umwandeln. Alle Menschen empfinden gleich; ja mehr noch: alle Menschen leiden gleich. Sie sind es in aller Welt, die zu leiden haben. Wer denkt einen einzigen Augenblick daran, sich nach ihrer Hautfarbe zu fragen? Wenn die Menschen überall in der gleichen Weise zu lieben verstehen, – wenn die Menschen überall mit der gleichen Selbstlosigkeit leiden können, – warum sollten sie dann nicht ihre Liebe und Großmut über jede Rassenschranke hinaus ausdehnen. In dem Augenblick, in dem die große Vermischung der Völker beginnt, gewinnt die Liebe neue Dimensionen auf der Ebene der Einzelmenschen wie der Nationen. Wenn die Jünger Christi der Botschaft des Friedens und der Einheit, die sie zu wahren haben, treu sind, wird der Rassismus von gestern durch den Schritt zur Liebe abgelöst, die von Gott kommt.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MARTIN EKWA

Geboren im Dezember 1926 in Gomena (Kongo-Kinshasa), Jesuit, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut St-Pierre Canisius (Kimwenza/Kongo), an der Ordenshochschule St-Albert und am Centre International d'études de la formation religieuse in Löwen, ist Lizentiat der Theologie und hat ein Diplom für religiöse Bildung und Katechetik. Seit 1960 präsidiert er das Bureau de l'Enseignement National Catholique du Congo; er veröffentlichte Studien über die Erziehung im Kongo.

Paul-Marcel Lemaire

Die Unentschiedenheit des christlichen Bewußtseins angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen: Französisch Kanada

Christliches Milieu – säkularisiertes Milieu, das sind die für die Erfassung der Gestalt der Kirche im heutigen Französisch Kanada gewohnheitsgemäß verwendeten Kategorien. Man sagt, es bestehe in dieser Kirche deshalb eine ernste religiöse Krise, weil ihr der Übergang von der Situation der geschlossenen Christenheit zur Weltoffenheit so schwerfalle.

Als erstes sei bemerkt, daß die Mehrzahl der Beobachter die Kirche im Verhältnis zu etwas definieren, das von ihr selbst verschieden ist: Wenn sie ihr inneres seelsorgliches Wirken betrachten, beziehen sie sich auch dabei noch auf außerhalb liegende Kriterien, nämlich die profane Gesellschaft, und bedienen sich fast ausschließlich des Vergleiches; um sich die Dinge einfacher zu machen, setzt man stillschweigend voraus, in der weltlichen Gesellschaft sei alles zum besten bestellt. Aus dieser verbreiteten Methode geht hervor, wie schwierig es ist, von der einheimischen Kirche zu sprechen, ohne ihre beachtliche soziale Seite in Betracht zu ziehen: Die Kirche ist stark in der Gesellschaft verwurzelt, und es ist ganz natürlich – vielleicht sogar zu natürlich –, daß die Menschen des Quebecer Landes in der Mehrzahl in beiden Gemeinschaften ihren Stand haben. Die vergleichende Methode führt jedoch leicht zu einer Verhärtung der beiden Vergleichstermini und kann uns vergessen lassen, wie erst vor kurzem der Soziologe Fernand Dumont betont hat, daß die religiöse Krise in engem Zusammenhang mit einer Krise des Menschen steht und daß in der Analyse des christlichen Phänomens die theologischen Kriterien ihre volle Bedeutung behalten.

Außerdem aber ist es wichtig, einen kritischen Blick auf die oben genannten Kategorien selbst zu werfen. Stimmt es wirklich, daß die Kirche hierzulande im Klima einer Christenheit gelebt hat? Wenn man eine annehmbare Definition des Begriffes «Christenheit» gegeben hat, wird man die Antwort stark nuancieren müssen. Diese Christenheit – nennen wir sie einmal so – hat sich wenig systematische Gedanken über das Verhältnis zwischen Zeitlichem und Geistlichem gemacht. Seit der englischen Eroberung des Jahres 1760, die uns politische Ordnungsformen britischer Prägung beschert hat, gab es kein zum festen System erhobenes Einverständnis mehr zwischen den beiden Gewalten. Doch die Kirche, die sich zahlreiche Sprecher im Bereich des Weltlichen gesichert hatte, entwickelte die Tendenz, im Stile großer Institutionen zu leben: mit einer amtlichen Allgegenwart, die häufig unpersönlich, paternalistisch und autoritär war und die Horizonte der kulturell schöpferischen Tätigkeit allzuleicht einengte. Von Anfang des Jahrhunderts an bis in die letzten Jahre hinein hat der Katholizismus eine stramm nationalistische Ideologie genährt, die Glauben und französische Sprache untrennbar miteinander verband.

Wie steht es auf der anderen Seite mit der so häufig beschworenen Säkularisation? Versteht man darunter einen Lebensprozeß, der die äußere Präsenz der Religion im Leben mehr und mehr eingrenzt, so ist die christliche Masse unbewußt, aber mit einer gewissen schicksalhaften Unentrinnbarkeit in ihn hineingezogen. Für gewöhnlich setzt sie sich jedoch mit der Tatsache dieses Zurückweichens der Religion – ausgehend von einer Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem – gar nicht auseinander. Hier liegt im christlichen Bewußtsein ein Mangel, dem abgeholfen werden muß, auch wenn es gar nicht wünschenswert ist, das Verhältnis zu Gott mit dem Begriff des Sakralen zu identifizieren oder sich den profanen Bereich als eine in sich selbst geschlossene Welt vorzustellen. Für den Augenblick zeigt sich die Welt dem christlichen Bewußt-

sein ein wenig wie den Augen eines Kindes, als faszinierender Ort undifferenzierter Wünsche. Das Alltagsleben, vor allem das Leben in der Öffentlichkeit, nimmt keinen Bezug auf das Evangelium, sondern vielmehr auf Kriterien einer eigenständigen, menschlichen Moral. In diesem Sinne ist die menschliche Existenz noch nicht weit genug säkularisiert, um authentisch christlich *werden* zu können. Die Religion dient nur in sehr beschränkten Bereichen des Privatlebens als Stütze oder schützender Zaun.

Diese Feststellung veranlaßt uns dazu, einiges über die gegenwärtige kulturelle Situation (im soziologischen Sinne) des Quebecer Landes zu sagen. Französisch Kanada ist bedeutend stärker, als es selbst dies glaubt, von der «amerikanischen Kultur» geprägt, die im übrigen mehr und mehr eine universale Kultur wird mit ihren wohlbekannten Charakterzügen: Primat des unmittelbaren Nutzens; ausgeprägte Neigung zum Komfort; passives Vertrauen auf die Kräfte der öffentlichen Meinung, welche die Denk- und Handlungsweisen diktiert; beunruhigender Mangel an kritischem Geist; Prägung der sozialen Beziehungen durch Herdengeist und Konformismus, angefangen von den «peergroups» der Heranwachsenden bis zu den Treffen der großen Gesellschaft.

In diesem allgemeinen kulturellen Rahmen, der die Mentalitäten zutiefst prägt, haben weitere kulturelle Züge, die sich im Gefolge der sehr schnell vor sich gehenden Urbanisierung des Landes und der «stillen Revolution» von 1960 zeigen, das soziale Bild stark verändert. Die zunehmende Trennung zwischen öffentlichem und privatem Leben führt zur Entstehung neuer Formen von Subjektivität – zum Beispiel innerhalb der Familie oder bei der Freizeittätigkeit. Auch die sozialen Beziehungen wandeln sich: Die Freundesgruppe tendiert dahin, das Solidaritätsverhältnis der Verwandtschaft abzulösen. Und schließlich war das Erwachen eines neuen Nationalismus zu beobachten, der, zum Bruch mit der gesamten Vergangenheit entschlossen, ein sozialistisches Quebec aufbauen wollte.

Das Christentum hat mit diesen beiden Entwicklungsreihen des kulturellen Bereiches kaum eine Berührung gehabt – daher der vor allem bei der jüngeren Generation verbreitete Eindruck, es sei eine Randerscheinung und habe dieser Welt nichts Neues mehr zu bringen. Erwachsene Christen, die durch ihr Leben das Zeugnis geben, daß sie die Anliegen und Aufgaben dieser Welt und ihren Glauben miteinander in Einklang gebracht haben, sind selten. Wenn es daher in der Kirche von Quebec eine ernste Krise gibt, die sich in der Form einer lähmenden Unruhe ausdrückt, dann nicht in erster Linie, weil sie sich neuen Herausforderungen gegenübergestellt sieht, die von außen her kommen, noch weil ihre gegenwärtigen Institutionen nur unvollkommen den Bedürfnissen einer im Umbruch begriffenen Gesellschaft entsprechen – eine Situation, in der die Kirche sich heutzutage in nahezu allen Ländern befindet –, sondern weil sie mit einmal entdeckt, daß unter ihren Mitgliedern vielleicht bei den meisten das Evangelium nicht genügend tief im Boden des Alltagsbewußtseins verwurzelt war, um zu einer Energie zu werden, die das Leben umgestalten kann. Doch wenn es auch anders scheinen mag: diese Krise spielt sich nicht zunächst auf der Ebene des soziologischen Status der Kirche und der ekklesialen Gliedschaft ab, sondern auf der Ebene des – individuellen wie kollektiven – Glaubens. Genauer gesagt: Sie entspringt aus dem bedrohlichen Abgrund, der zwischen dem noch häufig tiefen Glaubensinstinkt und dem Glaubensbewußtsein klafft; diesem letzteren ist es nicht gelungen, sich für sich selbst in Ideen und Empfindungen auszudrücken, die fähig sind, bis an die Kultur heranzureichen, in der man lebt. Wenn dieser Abstand auch nicht von gestern stammt, so ist er doch, vor allem bei den jüngeren Generationen, derart entscheidend geworden, daß der alte Glaubensinstinkt Gefahr läuft, von dem leeren Raum verschlungen zu werden, der durch das Fehlen eines der gegenwärtigen Kultur entsprechenden Glaubensausdruckes entstanden ist.

Wie reagieren angesichts dieser Gesamtsituation des Glaubens die katholischen Christen und vor allem die für die pastoralen Belange Verantwortlichen? Ihre Unruhe konzentriert sich auf drei Hauptpunkte: die innere Pastoral, die religiöse Kultur und die zivilisatorischen Aufgaben. Sie sind bei weitem nicht alle einer Meinung in der Analyse der religiösen Bedürfnisse, in der Zuerkennung der pastoralen Prioritäten und in der Anordnung der verschiedenen Tätigkeiten. Es herrscht daher im Denken manche Ratlosigkeit und im Handeln viel tastendes Versuchen.

Die Erneuerung der Katechese, der Liturgie und der Predigt in den Pfarreien hat erst vor etwa einem Jahrzehnt eingesetzt; und doch erheben sich bereits Stimmen, die im Namen der Erfordernisse eines missionarischen Tätigwerdens zur Erfassung derer, welche die Kirche bereits verlassen haben, da-

vor warnen, sich aufgrund dieser Erneuerung allzu leichtfertig in Sicherheit zu wiegen. Hier liegt indessen ein Mißverständnis vor. Ruft nicht der deutliche Rückgang der religiösen Praxis, namentlich unter den jungen Menschen, gerade zu einer Verstärkung und Erweiterung der innerkirchlichen Reformen auf? Die weit verbreitete Gehaltlosigkeit der Predigten, die formalistische und schlampige Art vieler liturgischer Versammlungen überfordern eindeutig die Geduld der Kirchenbesucher. Die Pfarrseelsorge, die sich ungeheuren Problemen – darunter auch dem einer rationellen Verwendung zu groß gewordener Kirchen – gegenüber sieht, läßt es an schöpferischer Phantasie und gesundem Wagemut fehlen.

Was es zu wandeln gilt, ist der menschliche Stil der Pastoral. Häufig beklagen die Laien sich über gewisse Formen der Handhabung kirchlicher Autorität und die Art der zwischenmenschlichen Beziehungen zwischen ihren Geistlichen und ihnen. Ohne ihre Unbefriedigung klar und ausführlich zu formulieren, erwarten sie doch eine grundlegende Änderung auf dieser Ebene. Zu einer Zeit, in der alle Welt von Dialog spricht, liegt die Praxis des echten Dialoges innerhalb der kirchlichen Institutionen noch sehr im argen. Um zur Brüderlichkeit im Sinne des Evangeliums zu erziehen und ihren Gliedern in gezielter Form die Erfahrung brüderlicher Liebe zu vermitteln, muß die Kirche eine demokratischere Beteiligung sowie Formen des Austausches und der Arbeit fördern, die sich von modernen Erziehungsmethoden inspirieren lassen.

Die tiefere Analyse der religiösen Krisensituation läßt ein brennendes Bedürfnis nach einer neuen religiösen Kultur erkennen. Dennoch sehen, mitgerissen von einem gewissen Aktivismus und absorbiert von kurzfristigen Aufgabenstellungen, viele Seelsorger dieses Bedürfnis kaum. Unter dem Vorwand, mit dem Leben in Fühlung zu bleiben, bietet man in der Predigt und Katechese zu oft nur «Limonade»; ein altes antiintellektualistisches Vorurteil treibt zu einer argwöhnischen Haltung der Theologie gegenüber.

Sämtliche soziologischen Erhebungen der neueren Zeit haben ergeben, daß die Masse in einem Christentum fast ohne jeden Glaubensgehalt, von einer Religion, die ihrem Inhalt nach äußerst dürftig ist, lebt. Selbst bei sonst gebildeten Menschen steht dieser Glaube oft völlig fassungslos vor den verschiedenen Götzendiensten unserer Zeit, vor gewissen Entdeckungen der modernen Wissenschaft oder auch nur vor den Zeichen ungeduldigen Drängens nach menschlicher Emanzipation. Es ist daher dringend notwendig, der Intelligenz das wahre, volle Evangelium zu verkündigen, indem man sie zunächst der heutigen Kultur und Zivilisation gegenüber kritischer macht. Obwohl dieses Volk französisch spricht, hat es sich die große kritische Tradition des französischen Geistes nicht zu eigen gemacht; es versteht nicht, was es hört und sieht, genügend in Frage zu stellen.

Die Bemühungen um eine religiöse Kultur müssen darauf gerichtet sein, den Glauben im Kerygma zu verwurzeln, die Originalität des Christentums sichtbar zu machen und es zu diesem Zwecke von allen anthropologischen oder moralisierenden Vereinfachungen und Verkürzungen loszulösen. Auf der Grundlage eines solcherart erneuerten Glaubens muß eine neue Frömmigkeitshaltung entwikkelt werden. Das erschreckende Fehlen des Gebetes im Leben der Christen fordert auf, die Anstrengungen in einem Höchstmaß zu beschleunigen. Ohne daß wir den Anspruch erheben, unsere Charakterisierung sei erschöpfend, sind wir der Ansicht, daß diese neue Spiritualität vermutlich stärker dogmatisch als gefühlsmäßig, stärker missionarisch als «mitmachend», der Welt gegenüber mehr fragend als in der Haltung des Proselyten sein wird.

Und schließlich stellt die zivilisatorische Aufgabe den bewußten Katholiken viele Fragen. In der Vergangenheit und bis auf den heutigen Tag hat die Kirche schwere Zivilisationsaufgaben übernommen: in der Erziehung und Bildung, in der Krankenfürsorge, in der Wohlfahrtstätigkeit – und zweifellos lastet diese Tradition mit ihrem ganzen Gewicht auf dem gegenwärtigen Bewußtsein der Christen. Heute übernimmt der Staat seine Verantwortungen und will alle gutwilligen Kräfte zur kollektiven Förderung der Gesellschaft mobilisieren. So fragen sich die katholischen Christen unter der Aufforderung ihrer kirchlichen Tradition und einer neuen Politik nach ihrer sozialen Rolle.

Man bemerkt eine Tendenz, die christliche Präsenz in der Welt auf Zivilisationsaufgaben zu reduzieren und die Bedeutung des Zeugnisses für das Evangelium und die geistige Freiheit im Schoße der profanen Gesellschaftsformen zu bagatellisieren, als hätte die Kirche keine andere Funktion in der Welt, als humanitäre Initiativen zu ergreifen oder der Zivilisation eine äußere christliche Form aufzuprägen. Dadurch läuft man Gefahr, den transzendenten Aspekt des Christentums zu übersehen oder zu vergessen; wenn dieses Vergessen sich nur selten durch eine rein humanitäre Interpretation

des Christentums legitimiert, verrät es nach unserer Auffassung gerade bei denen, die theoretisch ihre Auflösung hingenommen haben, ein Heimweh nach der «Christenheit». Müssen die Christen ihren Glauben und ihre Hoffnung rechtfertigen, indem sie sich in einem Geist des Wettstreites im Aufbau der Welt mit den Nichtchristen messen? Haben die Priester der Welt nichts anderes zu geben als einen sozialen Beitrag?

Selbstverständlich müssen die katholischen Christen sich um einer wirksamen karitativen Tätigkeit willen mehr denn je den akuten Bedürfnissen der Menschheit gegenüber aufgeschlossen zeigen, und zwar mit größerer Sachkenntnis und Selbstlosigkeit als bisher. Eine gewaltige Herausforderung ist an sie gerichtet. Doch wer sähe nicht die Doppeldeutigkeit dieser Herausforderung! Wollen sie ihre christliche Hoffnung auf den christlichen Leistungen im Bereich der zivilisatorischen Tätigkeit und sozialen Entwicklung aufbauen, um sich der Gefahr bitterer Enttäuschungen auszusetzen? Wie sollen sie sich auf der anderen Seite bis zum Letzten auf das irdische Abenteuer einlassen und dabei die Freiheit und Innerlichkeit des Evangeliums entfalten?

Das christliche Bewußtsein trägt also Bedenken, den zivilisatorischen Aufgaben des Menschen eine umfassende Autonomie zuzuerkennen und die spezifische wie begrenzte Rolle der Kirche im Rahmen dieser Aufgaben zu suchen, eine Rolle, die tatsächlich darin besteht, die Gewissen zu beunruhigen, Anregungen geistiger Art zu geben, Zeugnis abzulegen von personalen und geistig-religiösen Werten, die sich nicht auf eine rein irdische Auffassung von der menschlichen Existenz zurückführen lassen. Wenn sie sich in dieser Weise in die Welt hineinstellen, in einem wahrhaft christlichen Bewußtsein, dann geben die Katholiken den Beweis für ihren guten Willen, mit allen ihren menschlichen Brüdern in den Dialog und ein Verhältnis der Liebe einzutreten, was sie in keiner Weise hindert, zivilisatorische Werke zu schaffen, die den Stempel ihres Glaubens tragen.

Dieser Weg des Mutes und der Hellsichtigkeit ist von einer Minorität betreten. Die katholische Mehrheit verharrt in ihrem Schwebezustand oder in reiner Indifferenz und findet sich sehr wohl mit einer rein äußerlichen Präsenz der Kirche in vielen Organisationen ab. Manche Katholiken und selbst Priester verzichten ganz einfach darauf, in der Welt für das Evangelium Zeugnis zu geben. Andere schließlich – und das ist die größte Zahl – tendieren zur Politik des Ghettos und werfen sich zu – ungeschickten – Verteidigern der «Rechte der Kirche» in einer Welt auf, die der soziologischen Einflußnahme der Kirche mehr und mehr entgleitet.

Eine Auffassung von der Kirche als «Sauerteig in der Welt», von einer Kirche, die Christus und dem Menschen dient, frei für den Dienst des Evangeliums, hat noch lange nicht jedes christliche Bewußtsein erfaßt. Eine in bestimmten Kreisen, vor allem in gewissen religiös aktiven Gemeinschaften, angelaufene Erneuerung, läßt jedoch alle Hoffnungen offen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

PAUL-MARCEL LEMAIRE

Geboren am 11. April 1928 in Drummondville (Kanada), Dominikaner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule in Ottawa und am Institut Catholique de Paris, ist Lizentiat und Lektor der Theologie, erhielt das Diplom des Institut Supérieur de Pastorale catéchétique von Paris und ist seit 1964 Professor für Theologie und Religionspädagogik an der Universität Montreal. Er arbeitete mit an: L'Art et les Hommes (1967).

William Hamilton

Bemerkungen zur «Radical Theology»[1]

1. Ein «radikales» Zitat

Der Thanksgiving Day kam und ging, ohne daß etwas Besonderes geschah, während Yossarian noch im Krankenhaus lag. Das einzig Schlechte dabei war der Truthahn zum Mittagessen, und eben das war recht gut. Es war das vernünftigste Thanksgiving, das er je erlebt hatte, und er legte einen heiligen Eid ab, in Zukunft jeden Thanksgiving Day im klösterlichen Schutz eines Krankenhauses zu verbringen. Doch brach er seinen heiligen Eid schon im nächsten Jahr, als er statt dessen den Festtag in einem Hotelzimmer in geistreichen Gesprächen mit Leutnant Scheißkopfs Frau verbrachte, die zu dieser Gelegenheit Dori Duz' Hundemarke trug und Yossarian salbungsvoll beschuldigte, seine Haltung dem Thanksgiving gegenüber sei zynisch und uninteressiert, obwohl sie ebensowenig an Gott glaubte wie er.

«Ich bin wahrscheinlich ebensogut Atheist wie du», prahlte sie tiefsinnig. «Doch gerade ich spüre, daß es so viele Dinge gibt, für die wir dankbar sein müßten, und daß wir uns nicht schämen sollten, das auch nach außen zu zeigen.»

«Dann nenn mir doch etwas, was ich bekommen habe, wofür ich dankbar sein sollte», erwiderte Yossarian herausfordernd, wenn auch ohne besonderes Interesse.

«Nun gut...», Leutnant Scheißkopfs Frau grübelte, hielt einen Augenblick nachdenklich inne und sagte dann: «Für mich.»

«Ach, sieh da», spöttelte er.

Sie zog ihre Augenbrauen überrascht zusammen. «Bist du nicht dankbar für mich?» wollte sie wissen und runzelte unmutig die Stirn vor verletztem Stolz. «Ich brauchte dir ja keine Gesellschaft zu leisten», erklärte sie herablassend mit kühler Würde. «Mein Mann hat eine ganze Staffel Luftwaffenkadetten, die nur zu glücklich wären, wenn sie mit der Frau ihres kommandierenden Offiziers zusammensein könnten – nur wegen der zusätzlichen Anregungen, die sie dadurch bekämen.»

Yossarian beschloß, das Thema zu wechseln: «Jetzt schweifst du aber vom Gegenstand ab», bemerkte er diplomatisch. «Ich wette: für jedes Stück, das du mir nennst, wofür ich dankbar sein sollte, kann ich dir zwei nennen, über die ich unglücklich sein muß.»

«Dann sei jedenfalls dankbar dafür, daß du mich hast», beharrte sie eigensinnig.

«Das bin ich doch auch, Liebling. Aber ich bin eben, zum Teufel, glücklich und unglücklich, daß ich nicht auch Dori Duz wieder haben kann – oder die hundert anderen Mädchen und Frauen, die ich in meinem kurzen Leben sehen und haben und mit denen ich irgendwann auch einmal ins Bett gehen möchte...»

«Sei dankbar, daß du gesund bist...»

«Sei traurig, daß du diesen Zustand nicht erhalten kannst...»

«Sei glücklich, daß du lebst...»

«... und wütend, daß du sterben wirst.»

«Es könnte alles bedeutend schlechter sein», rief sie.

«... aber, beim Teufel, auch eine ganze Portion besser», erwiderte er hitzig.

«Du nennst aber immer nur einen Gegengrund», kritisierte sie, «und du hast gesagt, du könntest für jeden meiner Gründe zwei Gegengründe nennen.»

«Und erzähl mir bitte nicht, Gott wirke in wunderbarer Weise», nahm Yossarian seinen Gedanken wieder auf, ohne auf ihren Einwand einzugehen.

«Da ist gar nichts Geheimnisvolles dran. Er wirkt überhaupt nicht. Er spielt. Oder noch anders: Er hat uns vollkommen vergessen. Das ist die Art Gott, von der ihr den Leuten erzählt – ein Bauerntölpel, ungeschickt, ein Pfuscher, ohne Hirn, eingebildet, grob und verrückt. Guter Gott, was für eine Verehrung kannst du für ein höchstes Wesen haben, das es für nötig hält, in sein göttliches Schöpfungssystem Sachen wie Verschleimung und Zahnfäule einzubauen? Was in aller Welt ist ihm in seinen verschrobenen, üblen Sinn gekommen, daß er alten Leuten die Kraft nimmt, die Regungen

ihrer Eingeweide zu kontrollieren? Weshalb in aller Welt hat er den Schmerz geschaffen?»

«Den Schmerz?» Leutnant Scheißkopfs Frau stürzte sich siegesgewiß auf dieses Wort. «Der Schmerz ist ein nützliches Symptom. Der Schmerz ist eine Warnung vor Gefahren für den Körper.»

«Und wer hat diese Gefahren geschaffen?» bohrte Yossarian weiter und lachte bitter. «Ach, er war wirklich zu gütig zu uns, als er uns den Schmerz gab! Warum konnte er uns keine Türklingel geben, um uns auf die Gefahren aufmerksam zu machen, oder einen seiner himmlischen Chöre? Oder jedem Einzelnen ein System von blauen und roten Neonlichtern auf die Stirn setzen. Jeder Musikboxhersteller, der sein Salz in der Suppe wert ist, hätte das tun können. Warum konnte er es nicht?»

«Die Menschen würden bestimmt ulkig aussehen, wenn sie mit roten Neonlichtern auf der Stirn herumliefen.»

«Sie sehen aber auch heute ganz gewiß wunderbar aus, wenn sie sich im Todeskampf krümmen oder mit Morphium betäubt sind, nicht wahr? Was für eine kolossale, unsterbliche Pfuscherei! Wenn du die Gelegenheit und die Macht bedenkst, die er hatte, wirklich etwas zu leisten, und dann das dumme, häßliche Bißchen siehst, was er statt dessen gemacht hat, dann ist an seiner reinen Unfähigkeit kaum noch zu zweifeln. Es ist doch klar, er kann nicht einmal eine Lohnliste aufstellen. Ja, kein Geschäftsmann, der etwas auf sich hält, würde einen Stümper wie ihn auch nur als letzten Angestellten nehmen!»

Leutnant Scheißkopfs Frau war bleich geworden bei diesem Unglauben und betrachtete ihn beunruhigt. «Du solltest besser nicht so von ihm sprechen, Liebling», warnte sie tadelnd mit leiser und ablehnender Stimme. «Er könnte dich bestrafen.»

«Bestraft er mich nicht schon genug?» schnaubte Yossarian ärgerlich. «Du weißt, wir dürfen ihm das nicht einfach durchgehen lassen. Nein, wir dürfen ihn ganz gewiß nicht völlig ungeschoren lassen für all den Kummer, den er uns bereitet hat. Eines Tages lege ich ihm die Rechnung vor. Ich weiß wann. Am Tag des Gerichtes. Ja, das ist der Tag, an dem ich nah genug bin, um heranzukommen und diesen kleinen Tölpel beim Hals zu fassen und...»

«Hör auf damit, hör auf damit!» kreischte Leutnant Scheißkopfs Frau plötzlich auf und schlug ihm – jedoch wirkungslos – mit beiden Fäusten auf den Kopf. «Hör auf damit!»

Yossarian hielt sich schützend den Arm vors Gesicht, während sie für ein paar Sekunden wie eine Furie auf ihn einschlug; dann faßte er sie energisch bei den Handgelenken und setzte sie sanft auf das Bett zurück. «Zum Teufel, was wirst du so wild darüber?» fragte er ein wenig bestürzt mit einem Ton gezwungener Heiterkeit. «Ich dachte, du glaubtest nicht an Gott.»

«Nein, ich glaube nicht an ihn», schluchzte sie und brach dann plötzlich in Tränen aus, «aber der Gott, an den ich nicht glaube, ist ein guter, ein gerechter, ein gnädiger Gott und nicht der gemeine und stumpfsinnige Gott, den du aus ihm machst.»

Yossarian lachte und ließ ihre Arme los. «Lassen wir zwischen uns etwas mehr religiöse Freiheit gelten», schlug er in verbindlichem Ton vor: «Du glaubst nicht an den Gott, an den du glauben möchtest, und ich will nicht an den Gott glauben, an den ich glauben müßte – abgemacht?»

Joseph Haller, Catch 22, 183–185

2. *Was heißt «Radical Theology»?*

Der «Tod Gottes» oder die «radical theology» sind zwei Dinge, das eine gehört der Vergangenheit an, das andere der Gegenwart. Es war ein journalistisches Pseudo-Ereignis, das seinerzeit zwischen dem Oktober 1965 und dem April 1966 in den Vereinigten Staaten hohe Wellen schlagen ließ. Das Ereignis erregte einiges Aufsehen. Von manchen wurde es begrüßt, von anderen bedauert; es wirkte etwas bestürzend und rief – unter anderem – einige geradezu idiotische Stellungnahmen von gewöhnlich vernünftigen und liebenswürdigen Menschen, wie zum Beispiel Reinholf Niebuhr, auf den Plan.

Doch das ist nun vorüber, dieser Teil des Ereignisses, und die «radical theology» ist nicht verschwunden. Die «radical theology» war – und ist noch – eine sehr kleine Bewegung in der protestantischen Theologie Amerikas. Sie begann Ende 1950 und führte eine Anzahl von Denkern zusammen, die weder mit Barths Archaismus noch mit Bultmanns Entmythologisierung, noch mit Tillichs Methode der Korrelation oder Bonhoeffers Verständnis eines nichtreligiösen Christentums weiterkamen. Doch jeder von diesen Großen leistete, wenn auch unbeabsichtigt, einen wichtigen Beitrag zu der «radikalen» Stimmung und Bewegung.

Doch bleibt festzustellen, ob die «radical theology» nicht mehr ist als «Stimmung und Bewegung». Sie hat sich ganz deutlich als Katalysator erwiesen, der die vergessene Lehre von Gott wie-

der ins Zentrum rückt, wobei jedoch ihre historische, systematische und ethische Wirkung weit voraus greift. Und wenn man nach einer kurz formulierten Antwort auf die Frage: Was tut ihr? suchte, würde die «radical theology» vermutlich sagen: «Wir versuchen festzustellen, ob es möglich ist, als Christ zu leben und zu denken ohne Gott; wir erblicken in diesem Experiment sowohl eine praktisch-politische als eine theoretisch-theologische Aufgabe.»

3. Eine religiöse Revolution in drei Zeitabschnitten

Doch ehe wir uns daran begeben, diese «Antwort» zu klären, dürfte es angebracht sein, einen Augenblick vor die «radical theology», ja sogar vor den Protestantismus als solchen zurückzugehen. Denn es vollzieht sich zumindest in dem Teil der Christenheit, den Westeuropa und der nordamerikanische Kontinent repräsentieren, eine deutlich greifbare religiöse Revolution, und die «radical theology» sowie alle publizistisch weidlich ausgeschlachteten religiösen Ereignisse und Pseudo-Ereignisse sind auf dem Hintergrund dieser Revolution zu verstehen. Gibt es einen Weg, zu einer Definition dieser Revolution zu gelangen? Kann eine Revolution überhaupt definiert werden, oder müssen wir eben mit ihr leben: uns mit ihr einlassen oder sie ablehnen? Ich möchte gern versuchen, ein begriffliches Schema zu entwerfen, in dem diese Revolution verstanden werden kann. Denn wenn wir einen derartigen Versuch nicht unternehmen, sind wir für unsere Sachinformation wie für unsere Antworten auf Gnade und Ungnade den halbgebildeten Journalisten und bedrohten religiösen Führern ausgeliefert.

Die Reformation ist nach meiner Meinung kein geeigneter Modellfall für die Revolution, in der wir stehen. Sie ist in Wirklichkeit religiös gesehen ebenso ungeeignet, wie München politisch gesehen ungeeignet ist, wenn man es heranzieht, um daraus Amerikas unmoralische Fortsetzung des Vietnamkrieges zu rechtfertigen. Denn die Reformation war – seltsam genug – etwas Entscheidendes und sich schnell Bewegendes, was aber nicht der Fall ist bei unserer religiösen Revolution (obwohl, wenn irgendein Dokument in der Rolle der 95 Thesen unserer Revolution denkbar wäre, dies vermutlich Bonhoeffers Briefe aus der Gefangenschaft sein würden). Was uns gegenwärtig widerfährt, gleicht mehr der Renaissance, die man erst kürzlich als einen Versuch definiert hat, eine Ausgleichsformel für diejenigen zu finden, die mit christlichen Überzeugungen und in klassischen Formen leben wollten. Unsere Revolution hat ein ähnliches Problem: den Versuch, die Mittel und Wege zu finden, durch die man auf seinem religiösen Platz ohne Abstriche als Mann oder Frau unserer Zeit leben kann.

Lassen Sie mich also ein Schema vorlegen, das uns helfen kann zu sehen, was vorgeht. Ich gehe von der Annahme aus, daß sich die religiöse Tradition des Westens unter der Form von drei Zeitabschnitten, drei Perioden, verstehen läßt.

Der erste Zeitabschnitt läßt sich provisorisch und grob als die Periode von Abraham bis Luther bestimmen. Wir können sagen: Sein Hauptproblem war das des Gottesnamens. Gott, wer bist du? Es ist die Periode der jüdisch-christlichen Tradition. Die klassische Ära des Christentums. Die Monumente und Werke dieser Periode lassen sich unschwer bezeichnen: Katholizismus, Schrift, Chartres, die Göttliche Komödie, die Heiligen.

Der zweite Zeitabschnitt reicht von Luther bis Freud – vielleicht bis Sartre. Er hat ein anderes Hauptproblem, nicht die Frage nach Gott, sondern die Frage nach dem Ich, dem Selbst. Der Mensch schaut nicht mehr aufwärts (wie in der Gotik), sondern nach innen. «Wer bin ich?» Die charakteristischen Merkmale dieser Periode sind uns ebenso vertraut: Protestantismus, der Held, der Forscher, der bürgerliche Mensch, Probleme des Selbst und der Persönlichkeit, Pietismus, Erfahrung, Psychoanalyse, Existenzialismus, Ziel- und Wertvorstellungen, Leistungsprinzip.

Der dritte Abschnitt schließlich reicht von Freud oder Sartre, von gestern oder heute bis... wir wissen noch nicht wohin? Hier haben wir wieder ein neues Zentralproblem. Die Frage nach dem Nächsten, der Welt: «Wer bist du? Wer ist mein Nächster?» Gott kann nicht retten – die Lösung des ersten Zeitabschnittes –, der Mensch kann sich nicht selbst retten – das erkannte die zweite Periode, hielt es aber für ein Argument für die Wahrheit der ersten Periode –, denn allein Gemeinschaften können Heil bringen. Das Interesse des neusten Zeitabschnittes gilt also der Schaffung Heil wirkender Gemeinschaften, ebenso wie uns zum Abschluß der zweiten Periode eine herrlich moderne Therapie – die Psychoanalyse – beschert wurde, um uns von unseren alten Gemeinschaften zu heilen, deren wir überdrüssig geworden waren: der Familie, der Nation, der Kirche. Die typischen Charakterzüge, Vorbilder und Helden dieser Periode lassen sich nicht so leicht erkennen, denn wir beginnen gerade erst zu

fühlen, wie es ist, wenn man zum Teil darin lebt: Marshall McLuhan; unser Verlangen – mehr Lebensstil als Ziel oder Wert; Kühle; Beatles; New Left; «was geschieht»; ein Hinausgehen über die Unterscheidung von Selbst und Welt; post-historisch, jenseits von Jesus, post-christlich.

Nun weiß aber jeder, daß historische Perioden, wenn es sie überhaupt gibt, sich niemals nahtlos aneinander anschließen. Es gibt immer übergreifende Säume und Ränder. Das Problem des Selbst ist radikal aufgeworfen tief innerhalb des ersten Zeitabschnittes: in Augustinus' Bekenntnissen, und in entscheidender Form gegen Ende der Periode in der Zeit der Laienmystik und des Nominalismus. Es kann daher angenommen werden, daß die Mystik das religiöse Ereignis ist, welches seine wahre Kraft dadurch erhält, daß es am Berührungspunkt zwischen der ersten und der zweiten Periode steht, als Puffer zwischen beiden, von beiden wegziehend, für beide zugleich Hilfe und Drohung.

Das Problem der Welt ist natürlich vor allem im zweiten Zeitabschnitt in großer Tiefe aufgebrochen, namentlich, so können wir sagen, in den politischen Umwälzungen des 18. Jahrhunderts. In diesem Sinne ist die Französische Revolution der wahre Aufbruch des dritten Zeitabschnittes, und zum dritten Zeitabschnitt gehört damit die Idee vom Tode Gottes und Karl Marx als Hauptinterpret.

4. Gemeinschaft in der seltsamen neuen Welt

Unsere heutige religiöse Revolution ist, so glaube ich, bestimmt durch die Tatsache, daß wir an der Schnittstelle zwischen dem stehen, was ich als zweiten und dritten Zeitabschnitt bezeichnet habe. Und ich vermute, daß die «radical theology» ein Versuch ist, diese Kompromißsituation, mit einem Fuß in jeder der beiden Perioden, aufrechtzuerhalten, gleich was das bedeutet.

Das besondere Problem des dritten Zeitabschnittes und damit das besondere Problem der «radical theology» ist die Frage nach der Gemeinschaft. Können die Institutionen des zweiten Zeitabschnittes, der sogenannten modernen Welt, in dem neuen Zeitabschnitt noch ihren Dienst tun? Wie steht es um Familie, Schule, Universität, Kirche, Nation? Üben bei der Bewegung auf diese seltsame neue Welt zu diese alten Gemeinschaften noch ihre heilsame Kraft aus, oder können traditionelle revolutionäre Techniken erdacht werden, um sie zu wandeln? Oder müssen wir nach anderen Ausschau halten?

Gegen Ende des zweiten Zeitabschnittes fragten wir uns nach unserer Identität, und beim Aufbruch des dritten stellten wir die Frage nach den politischen Faktoren: Gemeinschaft und Macht. Welches sind die Gemeinschaften, die uns Heil bringen können, und zu welchem Ziel wird das Heilsame getan?

Soweit mein halb-ernster Entwurf, der uns in die Lage versetzen kann, unsere religiöse Situation zu verstehen. Alle die verrückten Gärungserscheinungen unserer Zeit, hochgespielt aber nicht geschaffen von den Massenmedien: christliche Atheisten, neue Dionysien, stimmungmachende Priester, schunkelnde Nonnen und religionslose Christen – sie alle sind Herolde des neuen Zeitalters, die in der Zwischenphase leben: aus der Fassung gebracht, aber nicht verzweifelnd. In dieser Zwischenphase versucht die «radical theology» unter anderem, in Bewegung zu setzen... zu deuten, zu verstehen und zu helfen.

Die «radical theology» basiert auf diese oder jene Weise auf der Erfahrung des «Todes Gottes». Dabei wird es immer klarer, daß es viele Wege gibt, diese Erfahrung zu deuten und zu erläutern – und daß alle diese Deutungs- und Erläuterungsversuche zwangsläufig scheitern müssen. Es war vielleicht schrecklich, daß «der Tod Gottes» zu einem journalistischen Ereignis werden mußte, doch war es fast unvermeidlich, und wir sollten nicht darüber klagen. Vielleicht aber sollte man hin und wieder eine Weile schweigend vor diesem Ereignis verharren – wenn es ein Ereignis ist – und längere Zeit mit den Dichtungen verbringen, aus denen die moderne Idee des Todes Gottes spricht: Blake, Jean-Paul, Heine, Emerson, Melville, Nietzsche, Arnold, Ibsen, Wallace Stevens – um nur einige zu nennen. Denn die intensive Befassung mit diesen Dichtwerken wird uns zu Bewußtsein bringen, daß der «Tod Gottes» nur dann eine Bedeutung hat, wenn wir dem poetischen Rahmen, aus dem die Idee entspringt, irgendwie nahestehen, daß er dagegen nicht viel Sinn hat, wenn wir versuchen, ihn zu entpoetisieren, zu entmythologisieren und ihn in die alltäglichen Kategorien des historischen Raumes und der historischen Zeit hineinzustellen. Als «Ereignis» in buchstäblich historischem Sinne verstanden ist der «Tod Gottes» weder nützlich noch verständlich. Als Gleichnisausdruck ist er begrifflich nicht zu fassen, vermag aber manche Hilfe zu geben und hat eine Bedeutung, die «Abwesenheit», «Verdunkelung», «Verschwinden» nicht haben. In der Idee von Sprache-Ereignis, etwas, was unse-

rem Sprechen widerfahren ist, haben wir möglicherweise den besten Weg, vom Tode Gottes zu reden.

Doch wir müssen lernen, auf viele verschiedene Wege der Beschreibung dessen zu vertrauen, was uns in religiöser Hinsicht widerfahren ist; und wenn der «Tod Gottes» auf manche nicht wirkt, so sollte man nicht auf dieser Formel bestehen. Doch die wirkliche Bürde der «radical theology» ist nicht eine Theorie über das Verschwinden Gottes, sondern die Interpretation eines Christentums ohne Gott. Gottes Tod ist letztlich doch ein Mythos, und wir brauchen davon nicht mehr als unbedingt notwendig. Die Frage ist die: Was sind eure Erwartungen, wie verrichtet ihr euer Werk? Wirkt der christliche Gott als eine gegenwärtige Realität oder nicht? Wenn nicht, dann haben wir ein Tun ohne ihn, und das bringt theologische und praktische Aufgaben von beachtlicher Komplexheit und einem hohen Schwierigkeitsgrad mit.

5. Neues Tun und neues Denken

Die «radical theologies» teilen miteinander die Erkenntnis, daß etwas Neues Platz gegriffen hat und daß neues Tun und neues Denken erforderlich sind. Weshalb ist das geschehen? Was hat es möglich, ja notwendig gemacht, daß Christen ohne Gott leben? Hier finden wir eine große Vielzahl von verschiedenen Antworten. Für manche haben exakte Wissenschaft oder Philosophie gewisse epistemologische Zweifel verursacht, die ein Sprechen über Gott nicht erreichen kann. Für andere ist der Tod Gottes ein mythisch-historisches Ereignis, das zur Selbstentäußerung Jesu am Kreuz in Beziehung gesetzt wird, und muß damit eher als Teil der Absicht Gottes denn als äußeres Ereignis im Leben der Menschen dargestellt werden. Für wieder andere sind die modernen Erfahrungen unschuldig Leidender anders als alle anderen, und als solche haben sie viel von dem konventionellen Sprechen über Gott suspekt gemacht, so daß nichts mehr geäußert werden darf, was den traditionellen Worten ähnlich ist.

Für micht steht die heutige Erfahrung des Todes Gottes in erster Linie in Verbindung mit einem Wandel, der nur in unserer Zeit in vollem Umfang verstanden werden kann, aus der Beziehung zwischen Mensch und Welt. Nun ist diese aber so wenig greifbar, daß sie nur schwer verständlich wird, und bedarf daher einer sorgfältigen Erläuterung. Weshalb, können wir fragen, hat unsere im Gang befindliche religiöse Krise diese Form angenommen? Weshalb ist die Erfahrung des Todes Gottes gerade jetzt aufgetaucht? Warum kam sie nicht zur Zeit der wissenschaftlichen Revolution im 17. Jahrhundert? Zur Zeit der politischen Umwälzungen des 18.? Als Antwort auf die industrielle Umwälzung? Weshalb gerade heute? Ich vermute aufgrund dessen, was wir als technologische Revolution unserer Zeit zu begreifen beginnen, und namentlich aufgrund der Auswirkung der Technologie auf die verschiedenen Seiten unserer Empfindungsfähigkeit, unsere Sprache und unser Fühlen. Die moderne Technik ergreift die ganze Welt, den ganzen entgöttlichten Kosmos, und, wie die Moralisten häufig sagen: sie setzt den Menschen als Herrn der Dinge ein. Sie bringt eine Schöpfung, ruft Änderungen in unserer Welt und an unserem Körper hervor (man braucht nur an die umwälzenden pharmakologischen Entdeckungen zu denken sowie an die neuen Einstellungen dem Leib gegenüber, die sie bereits mit sich bringen; man spricht von «Glückspillen» und «Antibabypillen»). Das ist es, was unseren Sinn für Frömmigkeit und Ehrfurcht vernichtet hat und damit unsere Fähigkeit, zu oder von Gott zu sprechen. Es gibt noch eine Welt, die wir nicht kennen, doch vor der haben wir Angst. Es gibt noch Geheimnis und Nichtwissen und Staunen und Ehrfurcht. Doch wir können sie nicht mythologisieren, wir können diesen Erfahrungen des «nicht Wissens» nicht zutrauen, daß sie in der Lage sind, uns einen Hinweis auf die Bedeutung Gottes zu geben. Diese neue Beziehung zur Welt ist, wie mir scheint, die zentrale Gegebenheit unserer Zeit und das entscheidende geistige Ereignis, das uns befähigt, klarer die Erfahrung des Todes Gottes zu verstehen.

Daher kann der Mensch sich nun mit einer neuen, gemessenen Ruhe in seiner Welt bewegen und auf seine Zukunft zugehen. Er braucht ihre Geheimnisse, ihre Dämonen und ihre Tiefen nicht mehr zu fürchten. Wallace Stevens hat diese neue Situation in einem anschaulichen Bild als «barfuß in die Wirklichkeit hineinschreiten» charakterisiert. Es scheint, als wären zwei Elemente in ihr zusammengeschlossen. Ein passives: – der Mensch taucht in die Welt hinein; er gibt seinen Willen der Macht hin, die über ihm steht; er läßt sie ihren Glanz und ihre Kraft zeigen. Aber auch ein aktives: – eine tätige, hoffnungsvolle, vertrauende und ruhevolle Bezogenheit. Gewiß gibt es auch in dieser Welt Übel, und der Tod ist eins von ihnen. Doch diese Übel können überwunden werden durch neue Formen der Therapie, neue Arten von politischen Maßnahmen,

neue Gemeinschaften der Liebe oder des Handelns – oder man kann es mit ihnen aufnehmen.

Die Spiritualität der «radical theology» ist politisch; ihr Ziel ist, Gemeinschaften zu wecken; ihr Gebet ist fürbittend und ihr biblischer Schlüsseltext, sozusagen ihr Römer 1, 17 – ist Markus 9, 37.

Das eigentliche geistige Werk der «radical theology» liegt noch vor ihr. Sein Programm umfaßt die Klärung der Idee des Todes Gottes im 19. Jahrhundert; die Entwicklung einer Christologie auf der Linie des Imitatio-Themas der christlichen Tradition; die Idee von Geburt, Tod und Auferstehung Gottes als Sprache-Ereignis. Doch es kann nur langsam bewältigt werden, in kleinen monographischen Stücken und Stückchen. Diese Theologie geht nun wirklich durch die traditionellen Bundesschlüsse hindurch, und sowohl die jüdische wie die katholische Antwort ist dabei, Form zu gewinnen. Mit der journalistischen Phase am einen Ende, und nachdem sie allen Anstoß gegeben und bekommen hat, kann sie nun ihre bescheidene Rolle als ein intellektuelles und politisch-ethisches Experiment antreten, dessen Mißlingen oder Gelingen noch der Entscheidung harrt. Denn als Christ ohne Gott leben und denken ist, um nicht mehr zu sagen, ein seltsames und schwieriges Ziel.

[1] In diesem Beitrag nimmt ein protestantischer Theologe zu einer Bewegung in der protestantischen Theologie Amerikas Stellung (Anmerkung der deutschen Schriftleitung).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

WILLIAM HAMILTON

Geboren am 9. März 1924 in Evanston (Illinois/USA), studierte am Union Theological Seminary, an den Universitäten Princeton und St. Andrews, ist Bachelor of Arts (Theologie) und Doktor der Philosophie (1953), seit 1955 Professor für Religion an der Universität Rochester (New York), Mitglied verschiedener theologischer Gesellschaften. Er arbeitete an den Fernsehsendungen des Nationalen Rates der Kirchen mit und veröffentlichte: Radical Theology and the Death of God (1966), The New Essence of Christianity ([2]1966).

Edward Crouzet

Bischof Robinsons Buch «Eine neue Reformation?»

Obwohl der anglikanische Bischof von Woolwich einen Ruf als Bibelwissenschaftler besitzt, wendet sich «Eine neue Reformation?» (The New Reformation?)[1] nicht anders als sein vorhergehendes Buch «Gott ist anders» (Honest to God)[2] nicht an die Kreise, die eines seiner wissenschaftlichen Werke lesen würden, sondern an ein bedeutend breiteres Leserpublikum. Er beklagt sich, die akademische Theologie behandle so wenig die Fragen des Lebens, daß ihre Vertreter, wenn sie das Bedürfnis hätten, solche Fragen zu untersuchen, die für die heutige Welt von praktischer Bedeutung sind, darauf angewiesen seien, dies nebenbei zu tun. Doch hat es eben unter solchen «amateurhaften» Arbeiten wie Robinsons On Being the Church in the World[3] und Honest to God («Gott ist anders») schon mehr als eine gegeben, die, wie er sagt, ein Ferment gebildet haben. Er stellt kritisch fest: «Vom fachmännischen Standpunkt aus sind (solche Bücher) nicht das, was man als ernsthafte Theologie bezeichnen würde – etwa so, daß man sie als theologische Doktorarbeit vorlegen könnte; und doch meine ich, sie enthalten ebensoviel echte Theologie, wie irgendeins meiner Bücher von akademischem Rang.»[4]

«Gott ist anders» hätte, wenn es den strengen Maßstäben der theologischen Disziplin unterworfen gewesen wäre, möglicherweise niemals das Licht der Öffentlichkeit erblickt, was um des Interesses willen, das es in Kreisen, die sonst nicht an theologischen Fragen interessiert sind, gefunden hat, sehr bedauerlich gewesen wäre. Doch wenn «Gott ist anders» insofern nicht voll befriedigend gewesen ist, als es Mißverständnisse mancher «traditioneller» Auffassungen enthüllte, die der Autor sorgfältig zu widerlegen bestrebt war,[5] ist «Eine neue Reformation?» erfolgreicher, da es in den hier angeschnittenen Gebieten weniger spekulativ ist. Es spiegelt in einer mehr praktischen Weise die Fragen und Ideen eines Bischofs wider, dessen amtliche Aufgabe es ist, eine Vermählung der traditionellen Strukturen der Kirche von England mit den Lebensbedürfnissen einer modernen Gesellschaft zuwege zu bringen.

Der Bischof war bei der Abfassung dieses Buches der Überzeugung, daß die Zeichen der Gärung und Unruhe innerhalb der Kirchen so allumfassend sind, daß sie eine Analogsetzung mit der Reformation des 16. Jahrhunderts rechtfertigen, und er möchte «untersuchen, was eine neue Reformation bedeuten könnte».[6] Etwas, was er nicht beabsichtigt, zumindest auf den ersten Seiten nicht, ist die Entwicklung neuer theologischer und kirchlicher Systeme. «Auf lange Sicht wandeln nicht diejenigen den Lauf der Geschichte am meisten, die eine neue Reihe Antworten geben, sondern diejenigen, die eine neue Reihe von Fragen in Betracht ziehen. Und so hat tatsächlich die Wahrnehmung dieser letzteren Möglichkeit in höherem Maße als die theologischen und kirchlichen Systeme, in denen ihr Werk Gestalt gewann, die eigentliche Leistung der Reformatoren ausgemacht.»[7] Reform ist in erster Linie eine Befreiung der Kraft, die durch den Druck bestehender Formen und Strukturen angestaut ist. Wenn diese in Frage gestellt und, soweit erforderlich, niedergerissen sind (wobei Robinson in diesem Buche ausführlich erklärt, daß man in dieser Hinsicht vorsichtig sein muß), ist die Kraft befreit, und die Beseitigung einer Anhäufung von Gerümpel gestattet dem «Osterlicht, überallhin (zu) scheinen». Auch hier besteht eine Parallele zum 16. Jahrhundert: «Ich bin davon überzeugt, daß die

Kirche niemals reformiert werden wird, wenn wir nicht das kanonische Recht, die Dekretalen, die scholastische Theologie, Philosophie und Logik, wie man sie heute studiert, los werden und etwas anderes an ihre Stelle setzen.» – «Wäre man in ihn gedrungen, sich darüber zu erklären, was er an ihren Platz stellen wollte, so wäre er wohl nicht ganz so sicher gewesen. Ich habe alle Sympathien für ihn. Tatsächlich aber war seine hervorragende Leistung nicht, was er an ihre Stelle setzte, sondern was er offenließ (seine Nachfolger haben die Lücke mit einer ebenso tödlichen protestantischen Scholastik ausgefüllt).»[8]

Robinsons beherrschendes Bild von der Kirche ist das einer «altertümlichen und wohl gefestigten Institution zur Bewahrung von etwas, das in sich belanglos und unglaubhaft ist»,[9] und das trotz der Tatsache, daß in der Kirche von England schon seit einigen Jahrzehnten etwas ähnliches wie unser Aggiornamento im Gange ist. Die Unzulänglichkeit der strukturellen Modernisierung sowohl der biblischen als auch der liturgischen und ökumenischen Bewegung beruht darauf, daß sie die hinter allem stehende Frage nach der Wahrheit des Christentums und der Glaubwürdigkeit einer Offenbarung Gottes für das 20. Jahrhundert relativ unberührt lassen und dazu neigen, die «unangenehmen Fragen und Bedürfnisse des religionslosen modernen Menschen» auszuklammern.[10] Die erste Forderung einer neuen Reformation besteht folglich in einem Prozeß des «Abbauens», wobei die Kirche «ihr Gepäck noch einmal gründlich prüfen müßte, um sich klar darüber zu werden, auf was alles davon sie besser verzichten kann, sowohl im Bereich der Lehre als auch in dem der Organisation».[11]

Glaube und Lehre

Robinson geht das Problem an, indem er die heftige Reaktion einer Gruppe von Christen und Nicht-Christen beschreibt, die er 1964 zu einem Wochenendtreffen über die traditionellen Formen des Glaubensbekenntnisses und der Liturgie eingeladen hatte. Einer aus der Gruppe sagte mir bei dem ersten Zusammensein: «Mir scheint, als habe die Kirche mir weiter nichts zu sagen als: Komm zum Abendgebet, steh auf und sprich das Glaubensbekenntnis – und ich spüre, daß ich das weder will noch kann.»[12] Jeder katholische Christ, der einen der traditionellen Theologiekurse eines Seminars mitgemacht hat, weiß, was der Bischof meint, wenn er sagt: «Ich nehme an, darin drückt sich ein tiefliegender Widerstand gegen jeden Versuch aus, von vorgegebenen Wahrheiten ausgehend, im voraus eine Definition von dem zu geben, was erst die Erfahrung bringen kann.»[13] Die Belanglosigkeit der akademischen Ausbildung der Geistlichen für ihre spätere Stellung und Aufgabe in der Welt hängt zweifellos aufs engste damit zusammen: «Die traditionelle Theologie der Universitäten verbleibt im wesentlichen im Bereich der Prolegomena. Sie ist die ‹Grammatik› des Gegenstandes und als solche linguistisch wie historisch ausgerichtet. Wie zutreffend und bedeutsam sie auch durch einen ideenreichen Lehrvortrag werden kann – ihr Schwerpunkt (der, so vermute ich, irgendwo zwischen dem 1. und dem 5. Jahrhundert liegt) ist meilenweit vom Schwerpunkt des Interesses entfernt. Das Ergebnis ist, wie man bei den Geistlichen sieht, daß die meisten von uns, die als Studenten Theologie betrieben haben, sie sehr bald als Gegenstand lebendigen Interesses aufgeben.»[14]

Es ist wahr, daß die theologische Ausbildung bei den Anglikanern in der Regel einen überwiegenden Anteil an positiven Disziplinen umfaßt, während sie auf katholischer Seite zu einem Vorherrschen des spekulativen Elementes tendiert. Doch vielleicht ist die Zeit gekommen, daß wir uns die Frage stellen, ob Theologie als totales, deduktives System nach mittelalterlichem Vorbild den Bedürfnissen der modernen Christen entspricht. Es wird immer die Aufgabe der Theologie sein, zu systematisieren, das Verhältnis zwischen Grund und Folge herauszuarbeiten und die Ergebnisse in dieser Ordnung vorzulegen, doch in der Ordnung der Erkenntnis beim Einzelmenschen erscheint jedes System in einem bestimmten Stadium unausweichlich als Zwangsjacke und mehr als Vorschrift denn als Analyse der eigenen Erfahrung.

Obwohl der Bischof von Woolwich in seinen Ausführungen auf den Effekt bedacht ist («die ganze theologische Front steht heute weit offen: die wirklichen Fundamente liegen heute offen zutage»), läßt «Eine neue Reformation?» Zeichen größerer Vorsicht erkennen als «Gott ist anders». Auf dem Gebiet der Lehre wie der Kirchenorganisation hält er es für notwendig, mit der Reform an beiden Enden anzusetzen, das heißt, ausgehend von der Tradition (was er als «experimentierende» Methode bezeichnet) und von der weltlichen Seite her (die sogenannte «sondierende» Methode). Mit dieser letzteren setzt er sich in dem hier besprochenen Buch auseinander.

Horst Symanowski folgend,[15] vertritt er den

Standpunkt, daß während die erste Reformation mit der Frage begann: Wie kann ich einen gnädigen Gott finden? – und darauf antwortete: Durch den Glauben allein – woraus sich die Lehre von der Auserwählung und von der Kirche als Gemeinschaft der Auserwählten ergab, das heißt als «Gemeinde gläubiger Menschen, in denen das reine Wort Gottes gepredigt und die Sakramente richtig verwaltet werden»[16] –, diese Frage und Antwort im heutigen Menschen keine Reaktion mehr wecken: «Denn die Tatsache bleibt, daß für eine immer größere Anzahl von Menschen unserer Generation das einfach nicht mehr das Evangelium ist und nicht mehr als frohe Botschaft empfunden wird... Denn die Welt fragt nicht mehr: ‹Wie finde ich einen gnädigen Gott?› – Sie fragt heute: ‹Wie finde ich einen gnädigen Nächsten?› Und sie geht nicht von dem ‹auserwählten Volk Gottes aus›, sondern von dem, was die außerordentlich repräsentative, in unseren Tagen erschienene Sammlung von Photographien ‹die Menschheitsfamilie (the family of man)› nennt. Sie geht nicht von der Offenbarung aus, der sie a priori kein Vertrauen entgegenbringt, sondern von zwischenmenschlichen Beziehungen, die sie mit größerem Ernst als einige Generationen vor ihr zu handhaben bereit ist.»[17] Robinson gibt zu, daß es noch andere Fragen gibt, welche die Menschen stellen, und er erwähnt Teilhard de Chardin als einen Mann, der mehr von der Natur als von der Geschichte ausgeht; doch muß zugegeben werden, daß er – in einer etwas seltsamen Sprache – das Anliegen angesprochen hat, das für die Mehrzahl der modernen Menschen des Westens von unmittelbarer Bedeutung ist.

Die Methode, für die der Bischof sich dann einsetzt, ist die einer Theologie, welche von Christus als dem Weg zum Vater ausgeht. Er ist der Meinung, daß, wenn es für die neue Reformation eine so zentrale Schriftstelle gibt wie das «sola fide» für die alte, es die Stelle ist, an der der Herr sagt: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.»[18] Und dann macht er sich daran, seine Idee von der Begegnung inkognito mit dem Menschensohn zu entwickeln, durch Berufung auf das «Gleichnis» von den Schafen und Böcken. «Wenn die Menschen Christus und damit Gott sehen sollen, dann können sie das nur durch den, der nicht in erster Linie als messianische Gestalt, sondern als einer ihresgleichen zu ihnen kommt: wie Fred oder Heinz oder der Mann von gegenüber.»[19] Neben das «Gleichnis» von den Schafen und Böcken stellt Robinson den Bericht von den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus, die letzte Erscheinung Jesu am See in Jo 21 und die Fußwaschung in Jo 13, als Beispielfälle, in denen Christus sich selbst offenbart, indem er zunächst unter der Gestalt des «gnädigen Nächsten» erscheint. Tatsächlich betont Robinson diese Idee so stark, daß er sagt, sie sei «von maßgebender Wichtigkeit für unsere Generation»[20] und habe «eine besondere Bedeutung für unsere Zeit».[21]

Der Bischof hat wiederum gewiß recht, wenn er dies als den Bereich ansieht, in dem sich am wahrscheinlichsten ein theologisches Interesse in fruchtbarer Weise konzentriert: «Vielleicht könnte man es als erste Aufgabe der Theologie und der Kirche in unserer Generation ansehen, eine solche Begegnung wieder möglich zu machen. Denn das Tun der Kirche hat die Wirkung gehabt, daß Christus sein Inkognito genommen worden ist. Es hat ihn den Menschen gegenüber als Sohn Gottes herausgestellt, ihnen jedoch nicht gestattet, ihm als Menschensohn zu begegnen. Man sagte den Menschen: Wir haben den Christus – in unseren Glaubensbekenntnissen definiert, in unseren Kirchen gegenwärtig, mit letzter Autorität in unseren Gesetzbüchern sprechend. Kommt zu ihm – hierher. Anerkennt ihn als Herrn und Gott. – Das war mehr eine deduktive als eine induktive Methode, die ihnen von Anfang an die Antworten vorlegte, welche sie annehmen mußten, wenn sie glauben wollten.»[22]

Das Vorschreiben der Erfahrung, ohne den Menschen dabei zu erlauben, ihre eigenen Fragen zu stellen, mag aufs engste mit ihrer Unfähigkeit zusammenhängen, Christus als von der Kirche dargestellt anzunehmen. Und der Bischof hat zweifellos wieder recht, wenn er sagt, den Menschen solle gestattet werden, «den Inhalt für sich selbst zu erarbeiten». Doch gibt es Schwierigkeiten bei diesem Verfahren. Sie hängen mit dem Begriff «induktiv» zusammen. Robinson gebraucht dieses Wort in zwei verwandten Zusammenhängen: zum ersten zur Bezeichnung eines Verfahrens, das von der menschlichen Erfahrung ausgeht, von den Fragen, welche die Menschen sich heutzutage stellen, von dem Bereich ihres größten Interesses, den persönlichen Beziehungen: «Vom Menschen verlangen, daß er an eine Lehre glaubt oder die Offenbarung annimmt, ehe er sie für sich selbst als Definition der eigenen Erfahrung und die Tiefe der eigenen Beziehungsverhältnisse erkennt, heißt etwas verlangen, was dieser Generation mit ihrer Erziehung zu einem empirischen Herantreten an alle Dinge in zunehmendem Maße verkehrt erscheint.»[23] Zum

zweiten gebraucht er den Begriff, um damit eine Darstellung Christi zu charakterisieren, die nicht von den Definitionen von Chalcedon ausgeht oder von einigen Titeln, welche die Kirche der Frühzeit ihm beigelegt hat, die vielmehr «vom anderen Ende her» beginnt, indem sie ihn als menschliches Wesen nimmt. «Sie (die induktive Behandlung der christlichen Lehre) betont, daß man zu den ‹Enden› nur vom Anfang aus gelangen kann – und der Anfang ist für den heutigen Menschen ebenso wie für die ersten Jünger Jesus als vollkommen menschlicher Mensch – unabhängig davon, was er im weiteren darüber hinaus in ihm zu sehen genötigt sein mag.»[24] Er veranschaulicht diesen Zugang, indem er als Beispiel die traditionelle Lehre von der Jungfrauengeburt und der Präexistenz Christi heranzieht, Lehren, die sich erst klarer abzuzeichnen begannen, nachdem die Jünger Christus als Mensch begegnet waren.

Ich glaube, das wird niemand bestreiten: Wenn der Bischof unter «induktiv» nur einfach den Beginn von dem unserer eigenen Erfahrung am nächsten liegenden «Ende», in einer der beiden oben entwickelten Bedeutungen, versteht, so macht er damit eine sehr gültige Bemerkung über die Unzulänglichkeit (und Unterbewertung), die unserer Art, über den Glauben zu denken und ihn darzustellen, anhaftet. Doch obwohl keine Rede davon ist, die streng wissenschaftliche Bedeutung des Wortes «induktiv» zu pressen – der Bischof verwendet es eindeutig in einem weiteren Sinne –, meint er doch offenbar etwas mehr als dies. In Wirklichkeit wäre die Idee des Beginnes von der anderen Seite, von der Seite der Erfahrung aus, von geringer Bedeutung für ihn, wenn es nicht so wäre. Für Robinson bedeutet es «Entdeckung der Offenbarung in den (menschlichen) Beziehungen»; das heißt in dem Akt, durch den «die Offenbarung sich selbst als Tiefe und Sinn der (menschlichen) Beziehung erschließt». In diesem Teil des Buches ist er sehr vorsichtig, damit man ihm nicht vorwerfen kann, er wende einer Offenbarungstheologie den Rücken und ersetze sie durch eine «natürliche» Theologie, «die von den Voraussetzungen der menschlichen Natur ausgeht und hofft, von da aus zum Christentum zu gelangen».[25] Die Schwierigkeit entsteht jedoch nicht im Hinblick auf den übernatürlichen Charakter des Glaubensaktes (obwohl der Bischof möglicherweise zögert, diesen Begriff zu verwenden) oder den ungeschuldeten Charakter der Offenbarung, sondern vielmehr im Hinblick auf die Idee eines «induktiven» Fortschreitens vom Nächsten im «Gleichnis» von den Schafen und Böcken aus zur Offenbarung Christi; daß der Mensch fähig ist, Christus und damit Gott zu sehen, «durch den, der zu ihnen nicht in erster Linie als eine messianische Gestalt kommt, sondern als einer ihresgleichen, wie Fred oder Heinrich oder der Mann von gegenüber». Die Schwäche dieses «Zuganges» liegt darin, daß der Agnostiker immer noch fragen kann, weshalb es notwendig ist zu glauben, daß es Christus ist, dem er begegnet, daß Christus nun in Macht und Herrlichkeit gegenwärtig ist. Der «Mensch für andere» mag sehr wohl das Vorbild oder «die Definition einer wahrhaft menschlichen Existenz»[26] sein, doch das ist keine ausreichende Grundlage für einen Glaubensakt. Was fehlt, ist jede Idee eines ontologischen Gliedes zwischen dem «gnädigen Nächsten» und dem auferstandenen Christus. Das entwertet Bischof Robinsons These nicht, daß die zwischenmenschlichen Beziehungen der Bereich sind, von dem aus das Fragen einsetzen muß. Er scheint sich im übrigen dieser Schwierigkeit bewußt zu sein, wenn er sagt: «Vielleicht könnte man es als erste Aufgabe der Theologie und der Kirche in unserer Generation bezeichnen, daß sie eine solche Begegnung (d.h. wie in dem Emmaus-Bericht) wieder möglich macht.»[27] Wir können hier nur mit ihm übereinstimmen.

Doch scheint der Bischof von Woolwich die Möglichkeit der Entwicklung einer solchen Theologie in einem vorhergehenden Abschnitt des Buches zu untergraben, wo er seine Idee von der «reinen Theologie», welche die neue Reformation charakterisieren soll, skizziert. Er zitiert zustimmend van Buren[28] und erklärt, dieser beschreibe völlig zutreffend den Unterschied zwischen uns und unseren Vorfahren, wenn er sage: «Wir sind der Ansicht, daß es heute möglich ist, Mächten und Wesen aus einer ‹anderen Welt› gegenüber einen agnostischen Standpunkt zu beziehen, daß es vielmehr auf die Menschen ankommt, daß wir in einer Welt leben, in der ‹Ich› nicht ‹Du› ist und beides sich nicht mit ‹Es› oder ‹Er› vollkommen gleichsetzen läßt. Wir betonen, daß es bei Bubers Unterscheidung um mehr geht als die Unterscheidung zwischen Ewigkeit und Zeit, Unendlichem und Endlichem, und viele andere Unterscheidungen, die für Christen in einer anderen Zeit von Bedeutung waren» – und an einer anderen Stelle: «Auf fast allen Gebieten menschlichen Wissens ist der metaphysische und kosmologische Aspekt in den Hintergrund getreten, und das, worauf es ankommt, ist auf das Menschliche, Historische, Em-

pirische ‹beschränkt›. Die Theologie kann sich dieser Tendenz nicht entziehen, wenn sie eine ernstzunehmende Form zeitgenössischen Denkens sein will.» – Man erkennt, weshalb der Bischof diese Stellen zitiert: nämlich in Reaktion auf eine Theologie, die für sich beanspruchte, eine vollständige geistliche Landkarte der Welt zu geben, so daß, wie er sagt, «die Theologie des Mittelalters unbedenklich über Vorhölle und Reinigungsort diskutieren und die reformatorische Theologie sie gleich bedenkenlos fallenlassen konnte». Diese theologische Landkarte ist heute nicht mehr so komplett, und es ist notwendig, die Lücken und Randbezirke auszufüllen. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von einer «Ordnung oder Hierarchie von Wahrheiten», die «je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens»[29] rangieren; und es ist von da aus nicht weit zur ebenfalls von Robinson zitierten Aussage Bonhoeffers: «An den Grenzen scheint es mir besser, Ruhe zu halten.»[30]

Doch es steckt eine Doppeldeutigkeit in Robinsons theologischem «Agnostizismus»; sie tritt zutage in seiner Feststellung: «Sobald wir über den begrenzten, in der Erfahrung unserer Beziehungen zu anderen Menschen und Dingen nachprüfbaren Bereich hinauskommen, gibt es nichts mehr, das für oder gegen die Wahrheit unserer Aussagen von Gewicht ist.»[31] Wenn wir das im Zusammenhang der beiden oben zitierten Ausführungen van Burens betrachten, könnte es bedeuten, daß nichts, was sich nicht empirisch erfassen läßt, in derselben Weise wie wir unsere Beziehungen zu Personen und Dingen erfahrungsmäßig erfassen, in die Theologie Eingang finden kann, womit jede Möglichkeit einer Transzendenz geleugnet wäre. Jedoch in dem Sinne verstanden, daß dies der Punkt ist, auf den sich das theologische Interesse konzentriert und zu dem es ständig zurückkehrt, trifft er damit eine Feststellung über die theologische Erheblichkeit, die Aufmerksamkeit verlangt.

Kirchliche Strukturen

Im Hinblick auf die kirchlichen Strukturen und Organisationsformen legt Robinson ein Programm des «Abbauens» und «Wanderns mit leichtem Gepäck» vor, parallel zu seiner Reformation im Glauben und in der Lehre. Er geht von demselben erschreckenden Bild unserer heutigen Kirche als «einer altertümlichen und wohlgefestigten Institution zur Bewahrung von etwas, das in sich belanglos und unglaubhaft ist», aus (wie auch von einem gewissen unbehaglichen Gefühl, daß mehr oder weniger alle Erneuerungsbemühungen und Aggiornamenti, die, wie er anerkennt, in den letzten Jahrzehnten in der Kirche von England stattgefunden haben, in Wirklichkeit möglicherweise nur eine neue Verschanzung in alten Stellungen sind).

Die hauptsächliche Kritik des Bischofs an den vorhandenen Strukturen der Kirche richtet sich dagegen, daß sie mit denen der weltlichen Gesellschaft parallel laufen und von ihnen getrennt sind. Die Kirche hat einen gewaltigen, schwerfälligen Apparat, der sie mehr als alles andere von der Welt abschneidet. «Die größte Schwierigkeit ist nicht, daß die Kirche zu wohlhabend war – tatsächlich leidet sie chronisch unter Geldmangel –, sondern daß sie ihren Besitz dazu verwendet hat (wörtlich wie im übertragenen Sinne), ihre eigenen Strukturen auszubauen, anstatt denen der anderen zu dienen. Die Kirche ist eine Institution neben anderen geworden, und kein Sauerteig der Welt, die zu wandeln ihr Daseinszweck ist.»[32] Beim Entwurf dieses Bildes gibt Robinson letztlich nur ein Echo dessen, was von vielen anderen zeitgenössischen christlichen Denkern gesagt worden ist;[33] wenn aber seine Idee hier auch nicht originell ist, so ist sie doch kraftvoll vorgetragen.

Das charakteristische Beispiel des kirchlichen Apparates, gegen den sich Robinsons Kritik richtet, ist das örtliche Gemeindepfarramt, in dem, wie er uns berichtet, über 90% der Geistlichkeit der Kirche von England stehen. Übereinstimmend mit seinen Grundsätzen einer Reform von beiden Enden her, will er weder eine einfache Abschaffung der üblichen Pfarrorganisation, noch hält er sie für möglich. Doch fragt er, ob dieser Typ der kirchlichen Gemeinschaft und Arbeit weiterhin als die Normalform der kirchlichen Gemeinde angesehen werden kann. «Wir alle können uns Dutzende von Menschen vorstellen, die zwar durchaus bereit wären, sich irgendein christliches Anliegen zu eigen zu machen oder mit ihrem Leben etwas Sinnvolles zu beginnen, denen aber im Traume nicht einfallen würde, sich dazu einer örtlichen Pfarrgemeinde anzuschließen und in ihrem Rahmen zu arbeiten. Und zwar nicht notwendig, weil ihre Bindung an Christus nicht zuverlässig wäre (das ist auch bei manchen praktizierenden Christen und Geistlichen der Fall), sondern weil die Pfarrgemeinde ihnen als ein Gebilde erscheint, das zu den wirklichen Brennpunkten des menschlichen Lebens und den Stellen, an denen die Entschei-

dungen getroffen werden, keinerlei Beziehung hat.»[34]

Die Reformation, so sagt uns der Bischof und zitiert dabei die Worte eines anderen Autors[35], muß von einer Kirche ausgehen, «die gestattet, daß die Formen ihres erneuerten Lebens um die von den weltlichen Bedürfnissen geschaffenen Strukturen herum wachsen». «Die Zeit der Reformation und Gegenreformation verstand die Kirche gemeinhin nach dem Bild sammelnder oder aus der Gemeinschaft ausschließender Gruppen. Sie definierte die Kirche, soweit sie außerhalb der Welt stand, als das Salz, das rein und weiß im Keller aufgehäuft liegt, als den Sauerteig, der nicht mit Mehl gemischt ist. Doch gerade das ist die Situation, in der die Kirche nicht sie selbst ist noch ihre wesentliche Funktion versieht. Vielmehr ist sie eben dann genau sie selbst, wenn sie für sich selbst nicht zu sehen noch zu schmecken ist, sondern alles umformt, worin sie Fuß faßt.»[36] Wie die erste Reformation die «Auflösung» der Klöster brachte, so wird es ein Wesenszug der neuen Reformation sein, daß das Salz in der Regel «zumindest 95 % der Zeit im ‹Zustand der Auflösung› ist». Die Rolle der Kirche ist die einer Dienerin. Als solcher aber steht es ihr nicht zu, ihr eigenes «Imperium» aufzubauen: «Das Haus Gottes ist nicht die Kirche, sondern die Welt. Die Kirche ist die Dienerin, und der erste Wesenszug einer Dienerin ist, daß sie im Hause eines anderen und nicht in ihrem eigenen lebt. Paradoxerweise ist die Kirche aber auch der Sohn, der einzige, der sich im Hause frei bewegen kann. Nur haben die Christen diese Freiheit, sobald sie die Gelegenheit dazu bekamen, allzu häufig dazu benutzt, sich in einem eigenen Haus einzurichten.»[37] Die Kirche muß eine «offene Gesellschaft», eine «aufnahmebereite Gemeinschaft» sein, deren Wesen darin besteht, daß sie «bereit ist, den Menschen zu begegnen, wo sie sind, und sie anzunehmen als das, was sie sind».[38]

Der Bischof entwickelt dann die Linien, nach denen diese Idee von der Kirche in der Praxis zu verwirklichen ist: mit der Abschaffung dessen, was er als «die klerikale Linie» bezeichnet, dernach der Klerus in der Kirche eine Art Oberschicht bildet und die Laienschaft als seine «Helfer» betrachtet werden; mit der Abschaffung eines exklusiv professionellen und daher in gewissem Umfang in einer Absonderung lebenden Priestertums; mit der Aufhebung der «Trennungslinie des Geschlechtes», durch die die Frau davon ausgeschlossen ist, in der Kirche eine verantwortliche Rolle zu spielen; in einer Umkehrung der Rollen, in der das Kirchenamt in erster Linie als Werk der Laienschaft gesehen wird, mit Unterstützung durch die Geistlichen in der Eigenschaft als spezialisierte Helfer; mit einer dementsprechend erneuerten Theologie, welche von Laien in Angriff genommen wird, die über die Bedeutung «in Christus» der Geschichte nachdenken, die sie als Menschen in der Welt in verantwortlicher Weise zu gestalten haben; und schließlich mit einer erneuerten Liturgie, die ihre Wurzeln im alltäglichen Leben der Gesellschaft hat.

Der Bischof erhebt für diese Ideen keinen Originalitätsanspruch: Sein Buch ist ein Flickwerk von Zitaten zeitgenössischer Autoren. Doch die allgemeine Richtung, die er diesen Ideen gibt, ist eindrucksvoll und verrät eine sorgfältige Überlegung. Dennoch leiden diese Ideen an einer mangelnden Klarheit in den ihnen zugrunde liegenden ekklesiologischen Prämissen. Und gerade darauf möchte ich abschließend die besondere Aufmerksamkeit lenken.

Robinson verwendet Tillichs Unterscheidung zwischen «latenter» und «manifester» Kirche. Die letztere ist nach den Worten des Bischofs «der engagierte Kern derjenigen, die in tätiger Form Jesus als den Herrn anerkennen und sich der Gliedschaft und Sendung innerhalb der sichtbaren, sakramentalen Gemeinschaft des Geistes verschrieben haben».[39] Die «latente» Kirche ist nach Tillichs, von Robinson zitierten Worten «eine unbestimmte historische Gruppe, die innerhalb des Heidentums, des Judentums oder des Humanismus das Neue Sein verwirklicht».[40] Und Robinson fügt dann seinerseits hinzu: «Das entspricht meiner oben entwickelten Unterscheidung zwischen dem anerkannten Christus und dem Christus ‹inkognito›. Und ‹wo Christus ist› – wo Christus in einem dieser beiden Sinne ist –, ‹da ist die Kirche›. In ihrer latenten Existenzform kann sie unorganisiert sein und nicht einmal die Fähigkeit besitzen, ‹Herr, Herr› zu sagen, und in ihr wird sicher nicht das reine Wort Gottes gepredigt noch die Sakramente in der rechten Weise verwaltet. Und doch kommen wir der Wahrheit näher, wenn wir sie als die latente Kirche und nicht als die gottlose Welt betrachten.»[41] Dem können wir nur zustimmen. Robinson hütet sich zwar vor Geistlichen, die ihm den Vorwurf machen könnten, er reduziere das Evangelium auf einen «reinen Humanismus» und zeige sich «nachgiebig dem Säkularismus gegenüber»; doch bietet er durch die Unklarheit seiner Gedanken in diesem Punkte gerade zu diesem Vorwurf Handhaben.

Denn nach seiner These muß die Kirche «die Inkognitos eher respektieren als beseitigen, jene Inkognitos, unter denen, wie das Gleichnis von den Schafen und den Böcken zeigt, Christus allein die Möglichkeit hat, der Masse der Menschen zu begegnen und sie zu richten». Das ist eine doppeldeutige Aussage, die auch dadurch nicht klarer wird, daß er sich zunächst auf die Bibel und dann auf die Analogie mit der Kommunistischen Partei in Sowjet-Rußland beruft. Das erste Beispiel stellt angeblich die Tatsache in Frage, daß «es sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirche als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß das für die Zukunft ins Auge gefaßte, wenn nicht das unmittelbare Ziel aller dieser Bemühungen darin besteht, dieses Engagement zu erreichen» (d.h. das Engagement als Glieder der manifesten Kirche)[42], doch was er tatsächlich aus dem Buch der Offenbarung zeigt, ist nicht, daß dies nicht das Ziel der Kirche sein sollte, sondern daß die Kirche dieses Ziel nicht «auf irgendeine Weise in dieser Zeit» erreichen wird. In dem Beispiel mit der Kommunistischen Partei Sowjet-Rußlands entspricht die Partei der manifesten Kirche, und die gesamte sozialistische Gesellschaft, die sie aufzubauen sucht, entspricht dem Reich Gottes. Die Taktik der Partei, so sagt er uns, geht nicht von der Zielsetzung aus, daß alle Russen Kommunisten werden sollten in dem Sinne, daß sie eine bewußte ideologische Verpflichtung und Disziplin anerkennen. Offensichtlich geht auch die «Taktik» der manifesten Kirche nicht von der Annahme aus, alle Menschen würden bekennende Christen werden. Doch schließt das nicht aus, daß die Kirche darin ihr Ziel erblickt. Was der Bischof zu sagen beabsichtigt, ist, daß die Kirche «ein vollkommen selbstloses Interesse an den menschlichen Personen um ihrer selbst willen» zeigen und sie nicht als potentielles Material zur Stärkung ihrer eigenen Autorität als Institution behandeln sollte. Doch wenn auch der aktive Proselytismus zu bedauern ist, so gibt es doch noch die Möglichkeit einer Ausbreitung durch ein nicht auf sich selbst bezogenes Interesse, das der Bischof zu befürworten scheint. Wir müssen ihm zugeben, daß die Achtung der Person von höchster Bedeutung ist, doch diese Achtung könnte durchaus fehlen, wenn zum Prinzip erhoben würde, daß man sie besser als Teil der latenten Kirche beließe. In diesem Punkt aber läßt uns Robinson, zweifellos aus einer gerechtfertigten Sorge, die Eigenständigkeit des Einzelmenschen könne verletzt werden, im Ungewissen.

Damit unsere Kritik nicht den Anschein erregt, als wolle sie den Wert von Robinsons Buch und die Dringlichkeit seiner Herausforderung an das traditionelle Christentum herabmindern, soll abschließend die Frage zitiert werden, die er seinen Ausführungen über die Formen voranstellt, welche die neue Reformation annehmen soll[43]: «Bekennen wir den Osterglauben in unserer Zeit, indem wir betonen, daß Gott Jesus von den Toten auferweckte, oder indem wir wagen, selbst darauf zu vertrauen, daß Gott uns von den Toten erwecken wird? Können wir das erste ohne das zweite?»

[1] London 1965. Deutsch von Walter Lück: Eine neue Reformation?

[2] London 1963. Deutsch von Christoph und Gertrud Hahn: Gott ist anders.

[3] London 1960.

[4] Eine neue Reformation? (im weiteren zitiert als NR) 67–68.

[5] Siehe The Honest to God Debate (Die Debatte über «Gott ist anders), Hrsg. J. Robinson und D. Edwards (London 1963) und vor allem den Überblick von H. McCabe; ferner E. Mascall, The Secularisation of Christianity (London 1965) 106–189.

[6] NR 16. [7] aaO. 12. [8] aaO. 19. [9] aaO. 20.

[10] The Honest to God Debate 20.

[11] NR 20. [12] aaO. 40. [13] aaO. 40. [14] aaO. 68.

[15] Gegen die Weltfremdheit (München 1960) 19.

[16] 39 Articles, Art. XIX.

[17] NR 33–34. [18] Jo 14,9. [19] NR 35. [20] NR 35.

[21] aaO. 36. [22] aaO. 37. [23] aaO. 40. [24] aaO. 42.

[25] aaO. 34 [26] aaO. 42. [27] aaO. 37.

[28] The Secular Meaning of the Gospel (New York 1963) 195.

[29] Dekret über den Ökumenismus II, 11.

[30] NR 23. [31] aaO. 23. [32] aaO. 27.

[33] Vgl. Harvey Cox, The Secular City (New York 1965) = Stadt ohne Gott? (Stuttgart 1966). Zur Anwendung dieser Idee auf einen speziellen Zusammenhang siehe Theology and the University, Hrsg. J. Coulson (London 1964).

[34] NR 90.

[35] C. Williams, Where in the World? (New York 1963) 59.

[36] NR 47. [37] aaO. 92. [38] aaO. 46. [39] aaO. 48.

[40] The Theology of Paul Tillich, Hrsg. C. Kegley und R. Bretall (New York 1952) 259.

[41] NR 47–48.

[42] aaO.

[43] Von C. Ebb Mundun in Motive (Januar 1963).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

EDWARD CROUZET

Geboren am 19. April 1937 in London, Benediktiner, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte in Cambridge und Freiburg in der Schweiz, ist Bachelor of Arts und Lizentiat der Theologie und lehrt seit 1964 in der Downside Abtei Dogmatik.

Stanisaw Napiórkowski

Wo steht die Mariologie heute?

Das Marienproblem wird in der Zulassungsformel von Konvertiten aus der katholischen Kirche nicht ausdrücklich erwähnt;[1] dies heißt allerdings nicht, daß die Mariologie für den ökumenischen Dialog kein Hindernis darstellt. Das Bewußtwerden des organischen Zusammenhangs zwischen der Mariologie und den Grundvoraussetzungen der katholischen wie der protestantischen Theologie gibt uns die Möglichkeit, die Grenzen zu umreißen, in denen sich ein ökumenischer Dialog in der Mariologie anzubahnen vermag. Daher wollen wir im folgenden Beitrag versuchen, uns an Hand des achten Kapitels der Konzilskonstitution «Lumen Gentium» darüber klarzuwerden, was wir von der konziliaren Mariologie erwarten können.

Dennoch ist es nicht die gesamte Mariologie, welche direkt aus den theologischen Grundprinzipien folgt. Wie andere Disziplinen in der katholischen und protestantischen Theologie ist auch die Mariologie im Laufe der Jahrhunderte gereift und trägt die Spuren vielfältiger Einflüsse: historischer, geographischer, psychologischer u.a. Die Mariologie der romanischen Länder (z. B. Spaniens oder Italiens) unterscheidet sich ganz beachtlich von der Mariologie der germanischen Länder wie etwa Hollands oder Deutschlands. Die Hochscholastik hat sie anders geprägt als die Nouvelle Théologie. Innerhalb der protestantischen Theologie ist die Mariologie von Taizé[2] nicht die gleiche, wie sie z. B. auf der Universität von Heidelberg gelehrt wird,[3] ebenso wie die Stellung des Pietismus zu Maria nicht mit der des liberalen Protestantismus identisch ist. Diese Tatsache zeigt doch, wie außerordentlich differenziert die Lehre in beiden Konfessionen ist und wie sehr es daher berechtigt ist, einmal die neuen Perspektiven in der Mariologie darzustellen.

Max Thurian von Taizé, einer jener protestantischen Theologen, dessen Denken ganz und gar vom Ökumenismus bestimmt ist, gibt der Hoffnung Ausdruck, daß man in der Sakramenten-, Gnaden- und Kirchenlehre eine Annäherung erwarten könne, vom Problem der Mariologie und des Marienkultes in der Kirche lasse sich aber nicht das gleiche sagen.[4] Ein anderer protestantischer Theologe, der ebenfalls aus Überzeugung für die Sache des Ökumenismus eintritt, der Lutheraner H. Asmussen, ist der Auffassung, daß es anscheinend keine Frage gebe, in der die christlichen Konfessionen so tief gespalten sind wie in der Frage der Stellung Mariens in der Heilsökonomie.[5] Die Protestanten, schreibt R. Mehl 1957, sehen die katholische Mariologie als eine Art tödliches Räderwerk, das den Glauben des Evangeliums abwürge und in dem alle Häresien des Katholizismus zusammenkommen; daher ist die Ablehnung der gesamten katholischen Mariologie en bloc für ihn das unerläßliche Mittel zur Sicherung der protestantischen Gewissensruhe.[6] W. von Loewenich bezeichnet die Mariologie als wesentlichsten Kontroverspunkt,[7] während W. Künneth die katholische wie die protestantische Marienauffassung als zwei radikal verschiedene, durch einen tiefen Abgrund getrennte Welten erscheinen; er sieht keine Möglichkeit, diesen Abgrund zu überbrücken.[8] Den gleichen Standpunkt teilen andere protestantische Theologen, wie z. B. F. Heiler,[9] P. Moury,[10] W. Meyer,[11] K. Nitzschke[12] oder P. Bourguet.[13] Katholische Theologen, die mit der ökumenischen Problematik vertraut sind, vertreten ähnliche Ansichten. So schreibt T. Sartory, daß die Mariologie und der Marienkult den Kern der Kontroverse zwischen der katholischen und den protestantischen Kirchen darstellen.[14] R. Laurentin meint, man könne das mariologische Problem, was die Schwierigkeiten angeht, vor die es die ökumenische Bewegung stellt, durchaus mit dem Papstproblem vergleichen.[15]

So stellten also die Theologen das Problem der Mariologie und des Ökumenismus vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil dar.

Im folgenden möchten wir nun einmal genauer untersuchen, auf welche Weise und in welchem Maße durch die konziliare Mariologie ein ökume-

nischer Brückenschlag möglich wird, der bis vor kurzem noch als unmöglich angesehen wurde. Die nachstehenden Ausführungen gruppieren sich dabei um vier Fragen: die mariologische Konzeption überhaupt, die in der Mariologie angewandten theologischen Methoden, das Problem der Mittlerschaft Mariens und schließlich die Frage des Kultes der Gottesmutter.

I. Zwei mariologische Konzeptionen

Zwei Termini haben in den letzten Jahren in der katholischen Mariologie Eingang gefunden: *christotypische* Mariologie und *ekklesiotypische* Mariologie.[16] Beide Arten von Mariologie lassen sich nicht leicht beschreiben. Der wesentliche Unterschied zwischen ihnen liegt in der Art und Weise, wie sie die Rolle Mariens im Erlösungswerk auffassen. Die Mariologen der christotypischen Richtung betonen sehr stark die Analogie der Funktionen Mariens mit den Heilsfunktionen Christi. Sie behaupten oft und mit Nachdruck, die so verstandene Rolle Mariens tue der Vollkommenheit des von Christus, dem einzigen Mittler, vollbrachten Erlösungswerkes keinen Abbruch; sie halten aber dennoch nicht weniger daran fest, daß die Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung nicht als «unwesentliches Anhängsel» (appendix accidentalis) betrachtet werden könne.[17] Ihre Ausführungen rufen die Vorstellung hervor, daß Maria bei ihnen mehr auf seiten Christi steht und mit ihm der Menschheit zugewandt ist als mit dieser sich ihm zuwendet. Die Mariologen der ekklesiotypischen Richtung, die durch die Untersuchungen von O. Semmelroth,[18] H. Köster[19] und A. Müller[20] zum Thema «Maria und die Kirche» neue Aktualität gewonnen hat, akzentuieren stärker die unauflöslichen Bande Mariens mit der Menschheit. Sie weisen darauf hin, daß die objektive Erlösung ausschließlich dem alleinigen Mittler Christus zukomme; sie machen darauf aufmerksam, daß das Evangelium nicht nur eine enge Verbindung zwischen Maria und Christus aussage, sondern – in allem, was die Vollbringung des Heilswerkes durch Christus betrifft – auch von einer sehr klaren Trennung zwischen dem Sohn und der Mutter spreche. Diese Tendenz hat ebenfalls ihre spezielle Terminologie: Maria – Urbild der Kirche, vollkommenstes Glied der Kirche, Vorbild der Demut, des Glaubens, der Liebe, der Hingabe an Gott, des Gehorsams und der Gelehrigkeit, Maria, die Magd des Herrn ...[21] In dieser Konzeption erscheint Maria ganz klar auf seiten der Menschheit und steht mit ihr dem gemeinsamen Erlöser gegenüber.

Von daher läßt sich leicht begreifen, daß es für den ökumenischen Dialog nicht gleichgültig ist, welche dieser beiden Konzeptionen sich in der katholischen Theologie durchsetzen wird. Gerade jene unter den protestantischen Theologen, die dem Katholizismus sehr wohlwollend gegenüberstehen, stellen ihm die schwerwiegende Frage:

«Gehört Maria auf die Seite Gottes oder auf die Seite der Menschen? Diese Frage verlangt vor allem deshalb eine klare Antwort, weil es in der heutigen Zeit kaum einen Lehrpunkt gibt, an welchem die Konfessionen sich so stark scheiden wie an diesem. Empfinden doch die Evangelischen die katholische Marienverehrung so, als ob in ihr die Grenze zwischen Gott und Mensch verwischt werde. Schließlich kann es nicht einmal ausschlaggebend sein, was die katholischen Brüder eigentlich meinen. Zunächst müßten sie zugeben, daß sie so verstanden werden, als ob mit der Mutter Gottes neben Christus ein weiterer Mittler des Heiles aufträte, bei dem es nicht ganz klar ist, ob er auf Gottes Seite gegen uns oder aber auf unserer Seite gegen Gott stehe.»[22]

Die protestantische Theologie beginnt allmählich ihren Standpunkt einer gänzlichen Ignorierung der Marienproblematik aufzugeben.[23] Sie weist bereits mehrere Versuche einer systematischen Mariologie auf. Es ist charakteristisch, daß hier die Thematik Maria – Kirche durchbricht. Die umfangreiche Untersuchung von Max Thurian verdient in diesem Zusammenhang einen erstrangigen Platz.[24] Erwähnt sei auch die sehr schöne Meditation von J. de Saussure.[25] Die protestantischen Theologen geben gern zu, daß die Mutter des Herrn für den Christen ein anziehendes Vorbild zahlreicher Tugenden ist, insbesondere der Demut, des Glaubens und des Dienstes für Gott. Sie nennen sie, wenn auch selten, Symbol der Kirche,[26] Typus der Kirche,[27] Urbild der glaubenden Kirche,[28] vorbildliche Zeugin der Kirche,[29] wahre Stellvertreterin der Kirche,[30] Personifikation der Kirche,[31] Archetyp der Gläubigen des Neuen Bundes und Archetyp der Kirche[32] und schließlich Urbild des gläubigen Christen.[33]

Die ekklesiotypische Mariologie hat tatsächlich Aussichten, von der katholischen wie der protestantischen Theologie zum gemeinsamen Gegenstand ihrer theologischen Reflexion gemacht zu werden.

Wie steht nun das achte Kapitel der Konzilskonstitution «Lumen Gentium» zu diesen beiden Kon-

zeptionen? Beide mariologischen Auffassungen haben sich, wiewohl entgegengesetzt, in ihr niedergeschlagen. Im ersten Teil tritt mehr die christotypische Mariologie hervor. Sie kommt in der Betonung der engen Vereinigung zwischen der seligen Jungfrau und Christus, dem Erlöser, zum Ausdruck. Sie ist jedoch äußerst nuanciert dargestellt; nicht der geringste Versuch wird gemacht, die Natur der Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung zu umschreiben, jenen Punkt also, in dem die christologische Tendenz in der Mariologie in der vorkonziliaren Epoche sich am stärksten ausgeprägt hatte. Die Beziehung der seligen Jungfrau zu Christus, dem Erlöser, wird mit Hilfe von Bibeltexten umschrieben; auf jede theologische Interpretation hat man so gut wie ganz verzichtet.

Demgegenüber wird die ekklesiotypische Tendenz im achten Kapitel stärker als die christologische hervorgehoben. Sie kam bereits in der Abwandlung des ursprünglichen Titels des Schemas zum Ausdruck. Der endgültige angenommene Titel sieht Maria «im Geheimnis Christi und der Kirche». Maria ist nach dem endgültigen Wortlaut des Dokumentes vor allem das «überragende und völlig einzigartige» (Nr. 53) Glied der Kirche, das durch seinen Glauben, seine Liebe, durch seine Unterwerfung und vollkommene Vereinigung mit Christus das Urbild der Kirche darstellt. Es ist also für die Sache des Ökumenismus nicht gleichgültig, daß die Väter darauf verzichteten, Maria den Titel «Mutter der Kirche» zu geben, obwohl der Gedanke in diesem Kapitel zu finden ist und das erste Schema ihn von Leo XIII. übernommen hatte.[34]

II. Die theologische Methode

Eine genauere Untersuchung des achten Kapitels der Konzilskonstituion «Lumen Gentium» führt zu interessanten Überlegungen über die hierbei angewandte theologische Methode. Um deren ökumenische Bedeutung gebührend zu würdigen, wird man gut daran tun, sich die typische Denkweise eines protestantischen Theologen vor Augen zu stellen. Diese kommt im Glaubensbekenntnis der reformierten Kirche Frankreichs, in der sogenannten «Confession de la Rochelle» gut zum Ausdruck:

«Dieses Wort ist die Regel jeglicher Wahrheit und enthält alles, was für den Dienst Gottes und unser Heil notwendig ist...»[35]

Die *Formula Concordiae*, so die evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften, nennt die Bibel die einzige Norm und Regel, nach der alle Dogmen beurteilt werden müssen.[36]

Da sich der Protestantismus auf die Schrift im Sinne der «sola Scriptura» stützt, ist er es sich sozusagen schuldig, eine weitgehend auf der Autorität des kirchlichen Lehramtes basierende Mariologie abzulehnen. Diese Ablehnung trifft die gesamte katholische Theologie, die Mariologie jedoch insofern besonders, als diese in höchstem Maße auf den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes beruht. Vor allem die Marientheologie der letzten Jahrzehnte schöpfte in großem Umfang aus der Fülle der päpstlichen Dokumente, deren Autorität immer stärker unterstrichen wurde. So wich die biblische Mariologie allmählich einer Mariologie, die man «papale» Mariologie nennen könnte und die sich oft auf päpstliche Verlautbarungen pastoraler oder homiletischer Art stützte. Dies betrifft vor allem jene Lehrsätze, die sich nur mit äußerster Anstrengung auf die Schrift zurückführen lassen, z. B. die universale Austeilung der Gnaden durch Maria wie bestimmte Auffassungen der Miterlöserschaft der Gottesmutter.[37]

Die Verfasser des ersten Schemas über die Gottesmutter hielten sich an die Linie der «papalen» Mariologie. In der Präambula bringen sie ihre Auffassung klar zum Ausdruck:

Das Konzil ... hält es für angebracht, kurz die Stellung der Gottesmutter und Mutter der Menschen in der Kirche darzulegen, die Privilegien, mit denen sie ihr Sohn ausgezeichnet hat sowie unsere Pflichten ihr gegenüber, indem es sich auf die Dokumente des Lehramtes stützt (Nr. 1).

In den *Praenotanda* des Schemas bestimmten die Verfasser den vorgelegten Text mit Recht als Lehre des kirchlichen Lehramtes (Nr. 3). Sie hielten es auch für zweckmäßig, die Berechtigung ihrer Entscheidung festzustellen: Da unter den Theologen hinsichtlich des Ursprungs, der Autorität und des Verständnisses der Quellen der christlichen Tradition Meinungsverschiedenheiten bestehen, stützen sich die Autoren des Schemas mit Recht ... allein auf die Autorität des kirchlichen Lehramtes; stammt doch die Gewißheit seiner Lehre aus dem besonderen Beistand des Heiligen Geistes, so daß sowohl die Schrift wie die Väter in Übereinstimmung mit diesem Lehramt zu interpretieren sind.[38]

In der Tat war das den Vätern zur Billigung vorgelegte Schema zu einem großen Teil ein Konglomerat aus ausdrücklichen und indirekten Aussagen der Päpste, vor allem Pius' XII. Text und Anmerkungen berufen sich 117mal auf päpstliche Ver-

lautbarungen gegenüber 57 Schrift- (einschließlich der Parallelstellen) und 30 Väterzitaten. Ein protestantischer Theologe hat die im ersten Schema angewandte Methode mit einer zwar sicher übertriebenen, aber sehr eindrucksvollen Formel charakterisiert: Denziger hat über das Evangelium gesiegt.[39]

Das schließlich angenommene achte Kapitel *De Beata* weicht beträchtlich von der eben dargelegten Methode ab. Die auf den Ökumenismus Rücksicht nehmenden Väter forderten kategorisch, daß das Schema einen biblischeren Charakter erhalte. Diese Aufgabe war alles andere als leicht, denn die Methode des ersten Schemas schien auf unerschütterlichen Grundlagen zu ruhen: war sie nicht in der katholischen Kirche als legitim, ja als verpflichtend anerkannt? Sollte denn die Tatsache ohne Bedeutung sein, daß sie mit den Ansichten eines bedeutenden Teils der Mariologen und Konzilsväter in Einklang stand, die den Ruhm Mariens durch Verleihung immer neuer Titel sowie durch die Verkündigung ihrer neuen Privilegien als verpflichtende katholische Lehre zu mehren glaubten?[40] Es ist offensichtlich, daß die päpstlichen Dokumente ihnen zur Begründung ihrer Vorschläge und Forderungen mehr Argumente lieferten als die Heilige Schrift. Darüber hinaus rief die Akzentverlagerung auf die Heilige Schrift ernste Befürchtungen hervor, daß die Mariologie verarmen und all das verlieren würde, was sie im Laufe der Jahrhunderte an Reichtum gewonnen habe. Die biblische Erneuerung errang jedoch einen bemerkenswerten Erfolg.[41] Die selige Jungfrau wurde im Zusammenhang mit der Heilsökonomie dargestellt. Der Text Gal 4,4 und die Apokalypse, welche Maria in den göttlichen Heilsplan einordnen, lieferten den Rahmen für die neue Darstellung. Die Privilegien der Mutter des Herrn wurden weitgehend mit Hilfe einfacher Schriftworte formuliert. Kein Versuch wurde in diesem Kapitel der Kirchenkonstitution gemacht, die sogenannten antimarianischen Texte diskret zu verschweigen. Die Interpretation von Bibeltexten wurde auf ein Minimum beschränkt. Die Mariologie dieses Kapitels ist zwar somit in gewissem Grade ärmer geworden, hat jedoch umgekehrt gerade dadurch an Überzeugungskraft gewonnen. Die quantitative Verkürzung hat sich schließlich in eine qualitative Bereicherung umgesetzt; sie wurde katholischer: Sie ist nun mehr geeignet, Gemeingut der gesamten Christenheit zu werden. Die päpstlichen Verlautbarungen haben einer biblischen Betrachtungsweise Platz gemacht. Von den 117 Zitationen päpstlicher Dokumente, auf die Text und Fußnoten des ursprünglichen Schemas verweisen, sind in der endgültigen Fassung dieses Kapitels nur noch 14 übriggeblieben. Diese Akzentverschiebung in der Lehre über die selige Jungfrau Maria scheint einem katholisch-protestantischen Dialog in der Mariologie große Aussichten zu geben.

III. Das Problem der Mittlerschaft Mariens

Die Frage der Mittlerschaft Mariens wurde von den katholischen Theologen in der vorkonziliaren Epoche mit größter Aufmerksamkeit untersucht. J. Carol, der eine Monographie über die Mittlerschaft Mariens vorbereitet, zählt mehr als 3000 Autoren auf, die vor 1950 darüber geschrieben haben;[42] zwischen 1921 und 1958 erschienen mehr als 300 Arbeiten, die unmittelbar dem Problem der Miterlöserschaft gewidmet waren.[43] Der universale Charakter der Austeilung der Gnaden durch Maria wurde von den Autoren sehr stark hervorgehoben. Alle Gnaden durch Maria, so behauptete man. Dies wurde so verstanden, daß wir alle göttlichen Gnadenerweise einem speziellen Eintreten der Gottesmutter zu verdanken haben. Diese Behauptungen stützten sich in den meisten Fällen auf Zitate von Theologen, Heiligen und Päpsten. Die noch immer zahlreicheren Vertreter einer direkten Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung suchten die These aufzustellen, daß Maria zusammen mit Christus die Schätze der Erlösung «angemessenerweise» (de congruo), ja sogar «von Rechts wegen» (de condigno) verdient habe. Als hauptsächliche Miterlösungsakte Mariens nennen zahlreiche Theologen ihre Leiden und den Verzicht auf ihre Mutterrechte Christus gegenüber.[44]

Die protestantischen Theologen sind der Ansicht, daß sie eine so konzipierte katholische Mariologie im Namen der Treue zur biblischen Botschaft nur zurückweisen können. Haben sie einmal die Möglichkeit einer Mitwirkung des Menschen mit Gott beim Werk der Rechtfertigung ausgeschlossen, so sind sie es sich gleichsam schuldig, allem, was sie von katholischer Seite über die Mittlerschaft Mariens hören, ein entschlossenes «Nein» entgegenzusetzen. Die vorkonziliare protestantische Theologie betont, daß selbst dem Wortlaut des Evangeliums nach Maria ihren Sohn nicht immer verstanden habe.[45] Dieser selbst, so unterstreicht sie, leugnet im übrigen ausdrücklich jede Gemeinschaft mit seiner Mutter im Rahmen

seiner messianischen Sendung.[46] Der heutige Protestantismus lehnt das Prinzip einer engen Vereinigung Mariens mit Christus im Erlösungswerk ab. Er stellt demgegenüber das Prinzip einer vollständigen Trennung zwischen Christus und jedem Erlösten, einschließlich Marias, auf. Sicher, man vernimmt auch da und dort Worte, die von einer außergewöhnlichen Intimität zwischen Maria und Christus[47] sowie von ihrer Mitwirkung am Erlösungswerk sprechen;[48] diese und andere Erklärungen sind jedoch im Lichte der gesamten protestantischen Theologie zu interpretieren, die jede aktive Mitwirkung des Geschöpfes an dem durch Christus gewirkten Erlösungswerk strikt ablehnt. Nach Auffassung der protestantischen Theologen kann man von einer aktiven Mitwirkung Mariens an der Erlösung nur in dem Sinne sprechen, in dem der Apostel Paulus von sich schreibt, daß er an seinem Fleische ergänzen wolle, was an Christi Drangsalen noch aussteht.[49] Der Titel der Miterlöserin stößt bei den Protestanten auf äußerst starken Widerstand.[50] Maria die Würde einer Miterlöserin zuzuerkennen bedeutet ihrer Meinung nach, sie an die Seite Christi zu stellen.[51] Denn, so betont Bourguet,[52] neben Christus gibt es nur dann eine Miterlöserin, wenn dieser selbst nur ein Miterlöser ist. Durch die Inkarnation und die Mühen seines Erdenlebens hat sich aber das Wort uns so sehr zu eigen gegeben, ist es uns so sehr nahe und unmittelbar zugänglich geworden, daß jeder Versuch, zwischen einem solchen Mittler und den Menschen einen weiteren Mittler zu suchen, auf eine Blasphemie und Leugnung der Realität der Inkarnation hinausläuft: derartig harte Vorwürfe werden uns manchmal gemacht. Man stellt uns die Frage: Ist Christus zu sehr Gott und zu wenig Mensch, als daß wir uns ihm nicht direkt nahen könnten und als daß wir Mittler benötigten, die barmherziger und menschlicher sind als er? H. Asmussen bringt das protestantische Unbehagen gegenüber der katholischen Lehre über die Mittlerschaft Mariens so zum Ausdruck: Man hat den Eindruck, daß Jesus Christus nicht genügt. Zwischen ihn und uns stellt ihr die Jungfrau Maria.[53]

Man konnte kaum erwarten, daß das Konzil die Trennungsmauer, welche die Lehre von der Mittlerschaft Mariens darstellt, niederreißen würde. Dennoch ist es nicht weniger wahr, daß das Konzil auch große Hoffnungen geweckt hat. Das achte Kapitel der Kirchenkonstitution ist von großer Bedeutung, sowohl durch das, was es sagt, wie durch das, was es ungesagt läßt. Und letzteres ist viel. Man darf dieses Verschweigen jedoch nicht als billigen Diskussionstrick ansehen. Das Konzil konnte nicht Lehrpunkte beiseite lassen, die für den betreffenden Gegenstand wesentlich sind, jene vor allem, die sich gerade zu Beginn einer ökumenischen Begegnung mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängen.

Zunächst möchten wir hier auf das Fehlen des Titels «Miterlöserin» hinweisen. Die Verfasser des ersten Schemas hatten diesen Verzicht mit ökumenischen Rücksichten begründet, obwohl sie diesen Titel zu jenen rechneten, die Maria im wahrsten Sinne des Wortes zukommen.[54] Das vom Konzil angenommene Schema läßt ihn jedoch ohne irgendeine erklärende Bemerkung einfach aus. Wenn Maria darin «Fürsprecherin» («advocata»), «Helferin» («auxiliatrix»), «Beistand» («adiutrix») und «Mittlerin» («mediatrix») genannt wird, dann ist die Bedeutung dieser Ausdrücke sogleich so eingeschränkt, daß sie für unvoreingenommene protestantische Kreise annehmbar werden. Nr. 62 der Konstitution «Lumen Gentium» erklärt diese Titel im Sinne der *Fürbitte*. Es ist also nicht so sehr das Problem der Fürbitte Mariens als solches, das die zwei Kirchen trennt, als vielmehr die Tatsache, daß die Hilfe von den Heiligen und von Maria selbst erfleht wird. Denn betet man zu den Heiligen und zu Maria, so wendet man sich ihnen, und nicht Christus zu, was die direkte, liebevolle und personale Beziehung zwischen Erlöstem und Erlöser beeinträchtige.

Das Konzil hat darüber hinaus eine Reihe von Ausdrücken weggelassen, die von Päpsten eingeführt und für protestantische Ohren besonders verletzend waren, z. B. den Ausdruck Leos XIII. «reparatrix totius orbis» oder die Ansicht Pius' X., daß Maria all das, was Christus uns «von Rechts wegen» (de condigno) verdient hat, uns «angemessenerweise» (de congruo) verdient habe. Das Kapitel *De Beata* gebraucht auch nicht die theologische Fachterminologie, womit die Theologen über die Natur der aktiven Mitwirkung der Jungfrau Maria an der Anhäufung der Erlösungsschätze diskutieren: objektive Erlösung, subjektive Erlösung, Verdienst de congruo und de condigno usw. Denn diese Terminologie und die sich damit verbindenden Begriffe führten die Diskussion über die Rolle Mariens am Erlösungswerk in eine Sackgasse.[55]

Wichtig ist auch, was das Konzil in der Frage der universalen Austeilung der Gnaden durch Maria ungesagt läßt. Das Kapitel *De Beata* er-

wähnt mit keinem Wort die Austeilung jeder Gnade durch die Fürsprache Mariens, obwohl die Theologen dieser These eine sehr hohe theologische Qualifikation gegeben haben.[56] Diese Tatsache ist von großer ökumenischer Bedeutung, da keiner der Verfechter dieser These imstande war, sie von der Schrift her zu begründen.

Das Auslassen eines weiteren Titels Mariens im achten Kapitel *De Beata* ist ebenfalls für den katholisch-protestantischen Dialog von großer Bedeutung. Nirgends ist die Rede von einem Mittler *neben* dem einen Mittler Christus. Diese Idee der abgestuften Mittlerschaft war vom hl. Bernhardin von Siena formuliert und von Leo XIII. wörtlich übernommen worden.[57] Dieser letztere Verzicht scheint sehr wohl bewußt und gewollt gewesen zu sein, denn der endgültig angenommene Text versichert, daß durch die Mittlerschaft Mariens die unmittelbare Vereinigung der Glaubenden mit Christus in keiner Weise gehindert werde (Nr. 60). Das Kapitel *De Beata* entwickelt das Problem nicht vollständig. Es sagt nicht, wie die Lehre von der Mittlerschaft Mariens mit der unmittelbaren Vereinigung mit Christus zu vereinen sei. Das erste Schema hatte eine Lösung dieser Schwierigkeit vorgeschlagen, welche den Gedanken der Mittlerschaft *neben* Christus durch den der Mittlerschaft *in* Christus ersetzt. Allem Anschein nach wurde dieser Vorschlag zum erstenmal in der Lehre der Kirche ausgesprochen. Er wurde jedoch schließlich nicht in den endgültigen Text aufgenommen. Wenn ich mich nicht täusche, stammt dieser Gedanke von protestantischer Seite, und zwar fand ich ihn zum erstenmal bei H. Asmussen klar ausgesprochen.[58] Von katholischer Seite wurde er von H. Fries übernommen.[59] Die Tatsache, daß er im ersten Schema vorkommt, zeigt, daß er unter den ernsthaften katholischen Theologen ein hohes Ansehen genießt; er bezeugt darüber hinaus, daß die Protestanten sich ihrer Unruhe bewußt werden.

Das achte Kapitel *De Beata* der Kirchenkonstitution enthält weiter eine Reihe von Vorbehalten hinsichtlich des Sinnes, in dem die Mittlerschaft Mariens zu verstehen sei; vor allem sagt sie, daß diese die einzige Mittlerschaft Christi in keiner Weise verdunkele, sondern deren Wirkkraft steigere, daß der heilsame Einfluß der seligen Jungfrau auf die Menschen nicht aus irgendeiner sachlichen Notwendigkeit, sondern aus dem göttlichen Wohlgefallen komme und aus dem Überfluß der Verdienste Christi, daß sie sich auf seine Mittlerschaft stütze, vollständig von ihr abhänge und aus ihr seine ganze Wirkkraft schöpfe. Besonders beachtet werden müssen wohl auch die im achten Kapitel *De Beata* erwähnten zwei Vergleiche, die auf einfache, überzeugende und biblische Weise zeigen, daß die hervorragende Rolle, die Maria im Erlösungswerk spielt, und das, was Paulus 1 Tim 2,5 über den einzigen Mittler sagt, miteinander in Einklang stehen. Danach schließe die Mittlerfunktion der Geschöpfe in der Heilsökonomie die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi keineswegs aus, ebenso wie das Priestertum der Gläubigen zum einzigen Priestertum Christi nicht im Gegensatz stehe und die in den Geschöpfen in verschiedenen Graden verwirklichte Gutheit die einzigartige Gutheit Gottes keineswegs verdunkele. Diese Analogie zwischen dem Priestertum Christi und dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen sollte besonders hervorgehoben werden, denn sie ist den Protestanten vertraut, verständlich und außerordentlich teuer. Im Anschluß an diesen Vergleich zwischen der Mittlerschaft einerseits und dem Priestertum und der Gutheit anderseits sagt das Konzil, daß die einzige Mittlerschaft Christi die Quelle sei, aus der die Geschöpfe ihre Mittlerwürde schöpfen. Es ist interessant, daß das erste Schema diesen Gedanken viel knapper formuliert hatte. Es hatte nämlich lediglich erwähnt, die einzige Mittlerschaft Christi schließe die Mittlerschaft Mariens ebensowenig aus, wie die Gutheit Mariens der Wahrheit widerspreche, daß Gott allein gut sei (Nr. 63). Der von den Vätern angenommene Text hat diese Analogie zwischen der Mittlerschaft und Gutheit beibehalten und sie noch um die des Priestertums erweitert. Die vorgeschlagene Konzeption dürfte den katholisch-protestantischen Dialog über das entscheidende Problem der Mittlerschaft weitgehend erleichtern.

IV. Das Problem der Marienverehrung

Die Marienverehrung der Katholiken weist zwei Aspekte auf: einen liturgischen und einen außerliturgischen oder privaten Aspekt. Im liturgischen Aspekt scheinen drei Elemente in den Vordergrund zu treten: Kommemoration, Begrüßung und Anrufung.

Kommemoration Mariens: Man ruft sich jene Stellen der Heiligen Schrift ins Gedächtnis, die von ihr handeln, oder, in einer kürzeren Form, man kommemoriert, was sie war, wer sie war und welche Funktion sie erfüllte. Diese zweite Art der Kommemoration wird in den Orationen verwandt.[60] Eine

ähnliche Kommemoration haben wir im Meßkanon unter den *Communicantes* vor uns.

Wir beten zu Gott, zu Christus. Die Kommemoration Mariens ist uns Anlaß, unser Denken dem «allmächtigen und ewigen Gott» oder dem «einzigen Sohn» zuzuwenden. Der Theozentrismus und Christozentrismus einer solchen Konzeption sind von einer «in die Augen springenden» Evidenz.

Begrüßung Mariens: Seit der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts wurden in die Liturgie freudige Begrüßungen der Gottesmutter eingeführt (z. B. das Ave Maria u. a.).

Anrufung Mariens: Die liturgische Anrufung der seligen Jungfrau ist ein chronologisch späteres Element als die beiden eben genannten Elemente. Interessant ist, daß wir uns in den Meßproprien der Marienfeste im allgemeinen nicht an sie wenden, um ihre Vermittlung zu erlangen, sondern an Gott, indem wir ihn bitten, uns auf die Fürsprache Mariens hin zu erhören.

Dennoch kommt es häufig vor – vor allem in den neueren Entwicklungen der Liturgie –, daß wir uns direkt an die selige Jungfrau wenden, sei es, damit sie für uns Fürsprache einlege, sei es, daß sie etwas für uns tun solle.

Die außerliturgische Marienverehrung kümmert sich viel weniger um diesen theozentrischen und christozentrischen Charakter. Die Dinge spielen sich hier viel mehr zwischen der einzelnen Seele bzw. der betenden Gemeinde und der Person Mariens ab, ohne ausdrücklichen Bezug auf Gott oder auf Christus. Das psychologische Element steht hier ganz im Vordergrund: man erinnert sich an Maria, daß sie unsere Mutter ist, daß sie gut ist, daß sie helfen und verstehen soll. Die Formulierung «Bitte für uns!» kehrt oft wieder, und nicht selten macht dieses «bitte!» stärkeren Ausdrücken Platz: «gib!», «mache!», «ändere!» u. a., die der klassischen Liturgie fremd sind. Die außerliturgische Marienverehrung unterstreicht mit ungewöhnlichem Nachdruck die mütterliche Barmherzigkeit Mariens uns gegenüber. Sie weist darauf hin, daß ihr Sohn, obschon barmherzig, eben auch der gerechte Richter bleiben müsse.

Hinsichtlich des protestantischen Standpunktes zur Frage der Marienverehrung muß man sehr wohl feststellen, daß er nur dem Anschein nach einmütig und einhellig ist. Weder in der *Confessio Augustana* noch in der *Apologia Confessionis Augustanae*, weder in den Schmalkaldischen Artikeln noch in den übrigen Bekenntnisschriften haben wir eine vollständige Hagiologie. Die Meinungen, die dort zu finden sind, lassen sich in keiner Weise auf einen gemeinsamen Nenner bringen.[61] Die heutigen Protestanten lehnen die katholischen Formen des Marienkultes entschieden ab, sind aber nicht sicher, ob in ihren eigenen Kirchen eine Verehrung der Mutter des Herrn existiert. Die einen bejahen dies,[62] andere, und zwar die überwiegende Mehrheit, neigen einer negativen Antwort zu.[63] Als allgemein kann man ansehen, daß die beiden Kultauffassungen der Dulie und der Hyperdulie zurückgewiesen und als illegitim beurteilt werden. Die Protestanten dürfen die Mutter des Herrn kommemorieren, was sie übrigens immer häufiger und offener tun. Sie sind also grundsätzlich frei zu glauben, daß die selige Jungfrau Maria für uns Fürsprache einlegt. Ein dornenvolleres Problem dagegen ist die Frage der Anrufung Mariens, die von allen Protestanten als unannehmbar angesehen wird, da sie darin eine Beeinträchtigung der Christus schuldigen Ehre sehen. Sie widersetzen sich energisch der Überschwenglichkeit der außerliturgischen Formen der Marienverehrung, die ihrer Auffassung nach mit heidnischen und abergläubischen Praktiken verwandt sind.[64] Diese außerliturgischen Praktiken der Marienverehrung scheinen die Protestanten viel stärker davon abzuhalten, die Mutter des Herrn zu verehren, als die Überlegungen rein theologischer Natur.

Von der Verehrung der Gottesmutter sagt das achte Kapitel *De Beata* der Kirchenkonstitution, daß sie ein «Kult eigener Art» sei (Nr. 66).[65] Sodann gibt es in der Frage der Entfaltung des Marienkultes, die es empfiehlt, den liturgischen Formen klar den Vorzug.[66] Es scheint, daß der Grad der Harmonisierung der außerliturgischen mit den liturgischen Formen des Marienkultes den Grad der ökumenischen Annäherung anzeigt.[67] Weiter wiederholt das Kapitel die mehrmaligen Mahnungen Pius' XII. und Johannes' XXIII. an die Theologen und Prediger, sie sollten bei der Betrachtung der einzigartigen Würde der Gottesmutter sich ebensosehr jeder «falschen Übertreibung» wie zu «großer Geistesenge» enthalten (Nr. 67); schließlich empfiehlt es, in der Wahl der Formen der Marienverehrung mit Besonnenheit und Klugheit vorzugehen. Der scheinbare oder tatsächliche Mangel an dieser Klugheit stößt unsere protestantischen Brüder gerade von jenen Verehrungsformen der Mutter des Herrn zurück, die mit der protestantischen Orthodoxie durchaus in Einklang stehen. Die Konstitution fordert, alles in unserer Marienverehrung zu vermeiden, was «in Wort,

Schrift oder Tat die getrennten Brüder oder jemand anders bezüglich der wahren Lehre der Kirche in Irrtum führen könnte» (Nr. 67). Die Tragödie von 1517 war in ihren Anfängen gerade eine Auflehnung gegen die konkreten Formen des kirchlichen Lebens; der Bruch mit der Lehre vollzog sich erst später. M. Lackmann, der sich sehr bildlich auszudrücken versteht, versichert, daß der einsame Gott des Protestantismus, der verlassene Himmel und die strenge «Aszese» hinsichtlich der Heiligenverehrung eng mit den Mißbräuchen zusammenhängen, welche der Protestantismus im Katholizismus wahrnehme.[68] Die vom Konzil ausgesprochenen Empfehlungen stellen die Pastoraltheologie vor die schwierige, sehr, sehr heikle, aber dennoch notwendige Aufgabe, die bestehenden Formen des Marienkultes einer Revision zu unterziehen.[69]

Zusammenfassend läßt sich sagen, das Marienkapitel der Kirchenkonstitution sucht Maria in vierfacher Sicht darzustellen: in biblischer, christozentrischer, ekklesiotypischer und liturgischer Sicht. Für den ökumenischen Dialog ist ohne Zweifel die *biblische* Betrachtungsweise von größter Bedeutung. Die deduktive Mariologie schien auf so festen Grundlagen zu ruhen, daß die Reaktion der verschiedenen Theologen in gewisser Weise im voraus durch ein Vorurteil festgelegt war; es bedurfte eines großen Mutes und der höchsten Autorität, um sie zu überwinden. Was die *christozentrische* Perspektive angeht, so müßte sie die theologische Reflexion zu dem Versuch hinführen, die Funktion des alleinigen Mittlers mit der Mittlerschaft Mariens in Einklang zu bringen, ein Versuch, den man allgemein als Partizipationstheorie bezeichnet. Die *ekklesiotypische* Perspektive, welche im achten Kapitel eine bedeutende Rolle spielt, stellt die selige Jungfrau ausdrücklicher auf die Seite der erlösten Menschheit, die zusammen mit ihr dem gemeinsamen Erlöser gegenübersteht. Die *liturgische* Sicht weist der Mariologie ebensosehr wie dem Marienkult die wichtige Aufgabe zu, zu den gesunden Quellen des christlichen Denkens vorzustoßen.

Die christliche Theologie ist keine abgeschlossene Theologie, sondern ständig unterwegs. Das achte Kapitel *De Beata* der dogmatischen Konstitution «Lumen Gentium» zieht die Leitlinien einer unerläßlichen Überprüfung des in der Mariologie bisher verfolgten Weges aus. Das neue Licht, in dem das Konzil die Dinge sieht, soll es dieser ermöglichen, vollkommener an der Verwirklichung der Einheit mitzuwirken.

[1] Aufnahme von Konvertiten aus der römischen Kirche: Agende für die Evangelische Landeskirche II, Kirchliche Handlungen (Berlin 1895) 38.

[2] Vgl. M. Thurian, Marie dans la Bible et dans l'Église: Dialogue sur la Vierge (Paris-Lyon 1950) 107–139; ders., Mariology reformed: Ways of Worship, The report of a Theological Commission of Faith and Order (London 1951) 289–323; ders., Le dogme de l'Assomption: Verbum Caro 5 (1951) 2–50; ders., Évolution du catholicisme. Mariologie: Verbum Caro 10 (1956) 90–92; ders., Le mémorial des saints. Essai de compréhension évangélique d'un aspect de la piété catholique: Verbum Caro 13 (1959) 7–28; ders., Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église (Taizé ²1962) = Maria (Mainz 1965); Emery P. Y., L'unité des croyants au ciel et sur la terre (Taizé 1962).

[3] Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens (München 1950).

[4] Mariology reformed 289.

[5] H. Asmussen, Maria, die Mutter Gottes (Stuttgart ³1960) 39.

[6] R. Mehl, Du catholicisme romain, Approche et interprétation (Paris-Neuchâtel 1957) 91.

[7] W. von Loewenich, Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme (Witten 1955) 275.

[8] W. Künneth, Christus oder Maria? Ein evangelisches Wort zum Mariendogma (Berlin-Spandau 1950) 28.

[9] F. Heiler, Besprechung zu P. Sträter, Katholische Marienkunde: Eine Heilige Kirche 1 (1955/1956) 87.

[10] P. Maury, La Vierge Marie dans le catholicisme contemporain: Le protestantisme et la Vierge Marie (Paris 1950) 26–27.

[11] W. Meyer, Maria als Bild der Gnade und Heiligkeit: Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen, hrsg. von M. Roesle und O. Cullmann (Stuttgart-Frankfurt ²1960) 586.

[12] K. Nitzschke, Maria, Marienverehrung: Evangelisches Kirchenlexikon (Göttingen 1958) II, 1245.

[13] P. Bourguet, Le protestantisme et la Vierge Marie 10–11.

[14] T. Sartory, Maria und die getrennten Brüder: Gloria Dei 5 (1954) 224.

[15] R. Laurentin, La question mariale (Paris 1963) 134.

[16] Der Ausdruck «ekklesiotypische Mariologie» ist nicht so glücklich wie «christotypische Mariologie». Er ist nur insofern richtig, als die Funktionen Mariens auf ihre Vorbildhaftigkeit für die Funktionen der Kirche hin bedacht werden; er ist ungenau, denn wir sprechen nicht von der Kirche als dem Urbild Mariens, sondern umgekehrt von Maria als dem Urbild der Kirche.

Die Ausdrücke «christotypische Sicht» und «ekklesiotypische Sicht» wurden von H. M. Köster auf dem Internationalen Mariologenkongreß zu Lourdes vorgeschlagen; vgl. Maria et Ecclesia II (Rom 1959) 21–51.

[17] C. Dillenscheider, Marie au service de notre rédemption (Haguenau 1947) 369.

[18] O. Semmelroth sieht in der Formel «Maria – Urbild der Kirche» den adäquatesten Ausdruck für das mariologische Prinzip; vgl. O. Semmelroth, Urbild der Kirche (Würzburg 1950).

[19] H. Köster, Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen (Limburg ²1954); ders., Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage (Limburg 1950).

[20] A. Müller, Ecclesia – Maria (Freiburg 1955); vgl. ders., Um die Grundlagen der Mariologie: Divus Thomas 29 (1951) 386–401; ders., Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie: Fragen der Theologie heute (Einsiedeln 1957) 301–317.

[21] Wie viele Kardinäle und Bischöfe einerseits vorschlugen, im Konzilstext den Titel «Mediatrix» auszulassen, da er sich nicht in der Schrift nachweisen lasse, so forderten anderseits viele Stimmen eine Beseitigung des Ausdrucks «ancilla Domini», obwohl er sich im Evangelium findet. Vgl. R. Le Débaut, Marie et l'Écriture dans le chapitre VIII: Études Mariales 22 (1965) 59.

[22] H. Asmussen aaO. 39.

[23] Besondere Aufmerksamkeit verdienen W. Delius, Geschichte der Marienverehrung (München-Basel 1963); F. W. Künneth, Maria, das römisch-katholische Bild vom christlichen Menschen. Der Zusammenhang von Anthropologie und Mariologie in der gegenwärtigen römisch-katholischen Theologie des deutschen Sprachraums (Berlin 1961); S. A. de Ridder, Maria Medeverlosseres? De Discussie in de huidige Rooms Katholieke Theologie over de medewerking van de Moeder Gods in het verlossingswerk (Kampen 1961).

Zu einer Bibliographie des Standpunktes der protestantischen Theologie zum Dogma der Aufnahme Mariens in den Himmel vgl. C. S. Napiórkowski, Dogmat o wniebowzieciu Najświetszej Maryi Panny w świetle krytyki protestanckiej: Roczniki Teologiczno-Kanoniczne / Annales de Théologie et de Droit Canon 13 (1966) 77–92.

[24] Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église (Taizé [2]1962) = Maria (Mainz 1965).

[25] J. de Saussure, Méditation sur la Vierge, figure de l'Église: Dialogue sur la Vierge 81–106.

[26] H. Roux, Pour une doctrine biblique de la Vierge: Le protestantisme et la Vierge Marie (Paris 1950) 85.

[27] W. Graf, Ja und Nein. Ein Konfessionsgespräch (München 1950) 99.

[28] H. Roux aaO. 88.

[29] Ebd. 81.

[30] W. Stählin, Maria, die Mutter des Herrn. Ihr biblisches Bild: Symbolon. Vom gleichnishaften Denken (Stuttgart 1958) 115.

[31] J. de Saussure aaO. 102

[32] H. Lamparter, Die Mutter unseres Herrn. Ein evangelisches Marienbüchlein (Berlin-Dahlem 1950) 23.

[33] M. Thurian, Le dogme de l'Assomption 28.

[34] Nr. 1, vgl. Leo XIII., Enzyklika «Adiutricem populi» v. 5. 9. 1895: H. Marin, Documentos Marianos (Madrid 1954) 303.

[35] La Confession de la Rochelle, Nr. 4 und 5. Éd. La Revue Réformée 3 (1952) Nr. 10; vgl. La Confession Helvétique Postérieure (Neuchâtel-Paris 1944) 44–46; La Confession de la Foi des Églises Réformées Wallones et Flamandes des Pays-Bas, Art. VII (Paris 1934) 185.

[36] «Credimus, confitemur et docemus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta tum Veteris tum Novi Testamenti...» Formula Concordiae, Epitome Articulorum. De compendiaria regula atque norma: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Berlin [5]1960) 767.

[37] Denz. 1507; 3018 und 3020; 3884.

[38] «III. Hic illic remittitur ad quosdam fontes traditionis christianae. Attenta autem controversia inter theologos catholicos circa originem, auctoritatem et sensum talium fontium, hoc Schema opportune non singulis dictis sive Patrum sive theologorum, sed ipsius Magisterii Ecclesiae auctoritate nititur, cuius doctrinae certitudo a speciali assistentia Spiritus Sancti provenit, ita ut ad sensum huius Magisterii et Scriptura et Patres interpretandi sunt. Neque silentio praetereundum ipsum quoque Pium XII. in Litteris Encyclicis Ad Caeli Reginam [vgl. AAS 46 (1954) 628] allegare maxime discussa opera S. Ephraem, nempe Hymnos et Orationes, minime sane volens ideo dare, ut dicitur, ‹garantiam› authenticitati talium operum. Unde potius quam singulae notae (hic a nobis interim, seu ad tempus positae, et quae habent secundarium momentum) singulae propositiones schematis, in quibus nullum novum dogma, et ex ipso schemate clare apparet, sed solida et sana *doctrina Magisterii ecclesiastici* [Hervorhebung von mir] prostat, sedulo ponderandae et examini subiciendae sunt.» Schema Constitutionum et Decretarum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, series secunda, De Ecclesia et de Maria Virgine (Typis Polyglottis Vaticanis 1962) 99–100.

[39] D. Fernandes, Fundamentos partrísticos del capítulo VIII de la Constitución «Lumen Gentium»: Ephemerides Mariologicae 16 (1966) 75.

[40] Mehr als 400 Väter wünschten die Verkündigung eines neuen Mariendogmas: 300 wünschten die Mittlerschaft aller Gnaden dogmatisiert, 50 die Miterlöserschaft, 50 die geistliche Mutterschaft, 20 die königliche Würde und Autorität; vgl. R. Laurentin, La Vierge au Concile (Paris 1965) 9.

[41] Ebd. 57.

[42] Vgl. J. B. Carol, De corredemptione B. V. M. Disquisitio positiva (Vatikanstadt 1950) 9.

[43] Vgl. G. Baraúna, De natura corredemptionis Marianae in theologia hodierna (1921–1958). Disquisitio expositivo-critica (Rom 1960) XIII–XXVIII.

[44] Vgl. ebd. Kap. I und III.

[45] W. Grundmann, Die Geschichte Jesu Christi (Berlin 1956) 400; A. Oepke, Das Dogma von der Himmelfahrt Maria im Lichte des Neuen Testaments und der frühchristlichen Überlieferung: Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 5 (1951) 106.

[46] G. Neefe, Maria unterwegs. Ein Bild der Mutter Jesu nach den biblischen Berichten (Berlin 1959) 21–23; W. Künneth, Thesen zur Mariologie: Evangelische Welt 5 (1960) 581; H. Lamparter aaO. 16; E. Rudolph, Jesu Mutter nach dem Verständnis der evangelisch-lutherischen Kirche (Berlin 1958) 27; A. Schlatter, Marien-Reden (Gladbeck/Westfalen [3]1951) 43; H. Roux aaO. 83; Maria: Lexikon zur Bibel, hrsg. v. F. Rienecker (Wuppertal 1960) 886.

[47] W. Meyer aaO. 585; W. Stählin aaO. 748.

[48] H. Lamparter aaO. 20.

[49] G. Miegge, La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma (Torre Pellice 1950) 199 und 201.

[50] H. Lamparter aaO. 24.

[51] Hirtenbrief des Bischofs der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Österreich, Dr. Gerhard May: Ökumenische Einheit 2 (1951) 86.

[52] aaO. 27–28.

[53] H. Asmussen, Dem Unbefleckten Herzen Mariä geweiht?: Gloria Dei 9 (1954) 207.

[54] Praenotanda IV, 3a.

[55] A. Müller bemerkt, daß die Mariologie zwar in ihrem Ausgangspunkt, nicht notwendig jedoch in ihrem Endpunkt katholisch sei. Im folgenden erklärt er, wie sie sich in eine Sackgasse verrennen kann: «Trotzdem gibt es auch in der heutigen Theologie mariologische Positionen, die entweder in der Tendenz oder in der Formulierung, meist dann in beiden, nicht zu einer gesunden Entwicklung führen, sondern in eine Sackgasse, zu Endpunkten. Von solchen Erscheinungen müßte sich die katholische Theologie reinigen, selbst wenn das mariologische kein ökumenisches Problem wäre. Denn die katholische Lehre muß ja auch in sich und zuerst in sich im Gleichgewicht und auf einer gesunden Linie bleiben.» A. Müller, Ökumenische Orientierung der katholischen Mariologie: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 12 (1965) 86.

[56] Vgl. G. Roschini, Mariologia II/1 (Rom [2]1947) 397.

[57] Der Ausdruck «abgestufte Mittlerschaft» stammt von J. Hamer, Mariologie et théologie protestante: Divus Thomas 55 (1952) 366; Enzyklika «Iucunda semper» vom 8. 9. 1894: H. Marin, Documentos marianos (Madrid 1954) 289.

[58] «Wenn das so ist, dann müssen wir aber auch anerkennen, daß Maria in dieser Mittlerschaft steht, weil sie ein vornehmes Glied der priesterlichen Schar ist. Die Frage ist nur – bei der Mutter Gottes ebenso wie bei allen anderen Christen –, ob es sich um eine Mittlerschaft *in* Christus oder um eine Mittlerschaft *neben* Christus handelt. Denn dies ist offensichtlich die Unterscheidung, an welcher nicht weniger als alles hängt. Kennen wir eine Mittlerschaft neben Christus, dann ist die Ehre Christi wirklich angefochten. Rechnen wir aber mit einer Mittlerschaft der Christen *in* Christus, dann sagen wir damit aus, daß Christi Werk nicht fruchtlos geblieben ist. Haben wir dagegen einen Christus, der wohl als der einzige Mittler anerkannt wird, dem man es aber abspricht, daß sein Mittlertum die Frucht trug, daß andere in dies Mittlertum eintreten und seine Mitarbeiter wurden, dann müssen wir uns auch fragen lassen, ob wir nicht seiner Ehre empfindlich Abtrag tun. Daraus entsteht dann die Frage, ob wir anerkennen, daß Maria, die Mutter des Herrn, nicht nur ihn als seine irdische Mutter hervorbrachte, sondern auch in seinem Reiche zu seiner Jüngerin wurde, die in seiner Nachfolge teilnimmt an seinem Mittlertum. Bejahen wir diese Frage, dann wäre damit allerdings noch nicht geklärt, ob diese Teilnahme in der römischen Lehrausprägung und im römischen Gottesdienst in rechter Weise zum Ausdruck käme.» H. Asmussen, Maria, die Mutter Gottes (Stuttgart 1950) 51.

[59] Antwort an Asmussen (Stuttgart 1958) 132.

[60] Meßkollekte zum 25. März.

[61] Vgl. M. Lackmann, Verehrung der Heiligen (Stuttgart 1958) 27; W. Tanner, Maria, die Mutter: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz 111 (1955) 145.

[62] «...es gibt ein Motiv, um Maria zu preisen.» H. Lamparter aaO. 7. Nach W. Künneth kann es eine richtig verstandene Art und Weise geben, Maria zu preisen, die man Kult nennen muß. W. Künneth, Evangelische Mariologie?: Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 5 (1951) 8. W. Tanner erklärt: Wenn es für die Katholiken darum geht, die Mutter des Herrn zu ehren, so sind wir mit ihnen zusammen dabei. W. Tanner, Maria, die Mutter 145.

[63] Auf die Frage, welche Stellung Maria in der Frömmigkeit der reformierten Kirche einnimmt, antwortet Pastor Roux: «Gar keine!» H. Roux aaO. 89. Obwohl T. Grin die positiven Werte der katholischen Marienverehrung erkannt hatte, war er vor seinem Übertritt zum Katholizismus der Ansicht, daß er im Namen der Treue zur einmal in der reformierten Kirche bekannten Wahrheit nicht daran teilnehmen könne T. Grin, Predigt am ersten Adventssonntag in der französischen Kirche zu Konstanz 1950: Le Monde Religieux 32–33 (1950) 88. G. Miegge († 1961), Professor am wallisischen Institut von Torre Pellice, vertrat die Auffassung, daß Maria für uns nur einfach die liebenswerte irdische Mutter Jesu sei und daß sie keine große Verehrung verdiene. G. Miegge, Intorno al Dogma dell'assunzione: I. Theologia e simbolo nel culto della Vergine Maria. II. L'Enciclica «Munificentissimus Deus»: Protestantesimo 6 (1951) 43. J. Weerda schreibt, daß die Reformation die kultische Marienverehrung ablehne. J. Weerda, Mariologie: Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV (Tübingen 1960) 769.

Es scheint, daß die Erklärungen protestantischer Theologen über die Existenz oder Nichtexistenz der Marienverehrung in ihrer Kirche sich nur scheinbar widersprechen. Eine genauere Analyse des Textes und Kontextes zeigt, daß die Gegner einer Marienverehrung unter den Theologen sich faktisch nur den katholischen Formen des Marienkultes widersetzen. Welche seine Legitimität anzuerkennen scheinen, teilen jedoch keineswegs den katholischen Standpunkt, da sie diesen Kult auf ihre eigene, allerdings nicht immer einheitliche Weise verstehen.

[64] Vgl. K. Nitzschke aaO. 1250; R. Mehl aaO. 87–88; G. Miegge, La Vergine Maria 86–89; F. Heiler, Marienverehrung, I. In der katholischen Kirche: Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV (Tübingen 1960) 765; A. Oepke aaO. 105; J. Amstutz, Die Verehrung Marias vom freien Protestantismus gesehen: Eine Heilige Kirche 1 (1955–1956) 40–41; P. Bourguet, La Vierge Marie, Écriture et tradition (Paris [2]1956) 24; E. G. Rüsch, Wir Protestanten und Maria (St. Gallen 1951) 23–24 u.a.

[65] Nr. 103 der Liturgiekonstitution sagt, daß die Kirche Maria mit einer besonderen Liebe verehre: «Bei der Feier dieses Jahreskreises der Mysterien Christi verehrt die heilige Kirche mit besonderer Liebe Maria, die selige Gottesgebärerin...» K. Rahner, H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium (Freiburg 1966) 81.

[66] «...Diese katholische Lehre trägt die Heilige Synode wohlbedacht vor. Zugleich mahnt sie alle Kinder der Kirche, die Verehrung, *vor allem die liturgische* [Hervorhebung von mir], der seligen Jungfrau großmütig zu fördern...», Die dogmatische Konstitution über die Kirche «Lumen Gentium»: K. Rahner, H. Vorgrimler aaO. 195.

[67] Ebd.

[68] M. Lackmann aaO. 47. Vgl. auch R. Schimmelpfennig, Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus (Paderborn 1952) 125.

[69] Vgl. V. Noè, Le devozioni mariane in armonia con la liturgia: La Madonna nel culto della Chiesa 274–300; D. M. Montagna aaO. 9–33; F. I. Elizari, Pastoral Mariana a la luz del capitolo sobre la Virgen: Ephemerides Mariologicae 16 (1966) 162–187; A. Müller, Piété mariale et éducation de la foi: Études Mariales 21 (1964) 95–105; R. Laurentin, La question mariale (Paris 1963) passim.

Übersetzt von Franz Schmalz

STANISAW NAPIÓRKOWSKI

Geboren 1933 in Polen, Konventuale. Er studierte in Lublin, wo er 1965 doktorierte und seit 1964 den Lehrstuhl für Dogmatik innehat. Er veröffentlichte neben seiner Dissertation Arbeiten zur Mariologie in polnischer Sprache.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Begegnung mit dem Buddhismus

Georg Siegmund

Unruhe zu Gott, gemeinsame Basis für das Gespräch

1. Vor einem Dialog mit dem Buddhismus

Die Zeit streng hermetischer Grenzziehungen ist einer Zeit des Aufeinanderhorchens gewichen. Die letzten Jahre haben der Kirche einen neuen Anfang gebracht und damit Theologen wie Gläubige vor neue Aufgaben gestellt. Dazu gehört die Öffnung einer Tür zu den Nicht-Christen. Wächst unsere Welt heute mehr und mehr zu einer großen Einheit zusammen, können die Schicksale der einzelnen Völker nicht mehr isoliert vom Schicksal der Nachbarvölker ablaufen, stellt die Bedrohung eines Volkes zugleich eine Bedrohung der ganzen Menschheit dar, so wird bei dem erwachenden Bewußtsein der Gemeinsamkeit, alle auf ein und demselben Schiff zu sein, allenthalben der Wille laut, die trennenden Schranken beiseite zu schieben, um gemeinsam für die Erhaltung der Menschlichkeit und der Menschheit zu wirken.

So kann es als Zeichen providentieller Fügung angesehen werden, daß die Persönlichkeit von Papst Johannes XXIII. wie das Zweite Vatikanische Konzil einer geistigen Begegnung von Ost und West neuen Auftrieb gegeben haben. Was früher kaum denkbar war, ist heute Wirklichkeit: In der größten Buchhandlung der größten Stadt der Welt, die Tokyo mit seinen bald 14 Millionen Menschen darstellt, wird in großer Aufmachung als Bestseller die Enzyklika «Pacem in terris» von Papst Johannes XXIII. angeboten. Seine menschlich herzliche Art hat erreicht, was weltanschaulichen Diskussionen und kirchlichen Lehrentscheidungen versagt blieb. Durch die Gestalt dieses großen Papstes hat das Wort «Brüderlichkeit» neuen Klang und hoffnungsreichen Inhalt gewonnen. Sein brüderliches Verhalten zu Menschen aller Rassen und Religionen hat die Herzen der Menschen mehr geöffnet, als es bloße Proklamationen vermocht hätten. Im November 1962 gewährte er dreißig japanischen Buddhisten aus verschiedenen Sekten eine Audienz in seiner Privatbibliothek. In der Absicht, dem Oberhaupt der größten christlichen Kirche eine Botschaft zugunsten der Zusammenarbeit aller religiösen Verbände für die Erhaltung des Weltfriedens zu überreichen, hatten die Buddhisten um diese Audienz nachgesucht. Zwar kennen wir den Wortlaut der Papstansprache dabei nicht, doch wissen wir, welchen Eindruck die Papstworte auf die Besucher gemacht haben. Der Führer der Gruppe, der Zen-Abt Iwamoto, berichtete Heinrich Dumoulin, Professor für orientalische Religionen an der Sophia-Universität Tokyo, «die Ansprache habe ihn und seine Begleiter überrascht und beglückt. Sie hatten erwartet, der Papst werde ihnen für ihren Besuch danken und dann erklären, daß die christliche Religion die höchste sei und von allen Menschen angenommen werden müsse. Statt dessen habe der Papst ihre religiöse

Gläubigkeit anerkannt und ungefähr gesagt, der Glaube an Gott und der Glaube an Buddha beruhten auf einem gemeinsamen Grund, und alle religiösen Menschen sollten im Guten zum Wohle der Menschheit zusammenwirken. Mit keinem Wort habe er Überlegenheit bekundet, und dies habe sie in ihrem Beschluß bestärkt, ungeachtet ihrer Sektenverschiedenheiten, gemeinsam für das Wohl aller zusammenzuarbeiten. Der buddhistische Abt erzählte dann mit sichtlicher Ergriffenheit von den weiteren Erlebnissen des Tages. Der Papst hatte jedem seiner Besucher die Hand gereicht und jedem ein Silbermedaillon mit seinem Bild geschenkt».[1]

Seitdem ist die Kontaktnahme zwischen japanischen Buddhisten und dem Papst nicht mehr abgerissen. Im Herbst 1966 empfing Papst Paul VI. fünfzehn japanische Bonzen. Auf die Grußadresse ihres Sprechers erwiderte der Papst mit einer kurzen Ansprache, in der er freudig anerkannte, daß sich in letzter Zeit aufgrund zahlreicher Besuche japanischer Buddhisten zwischen katholischer Kirche und dem Buddhismus ein Verhältnis der Freundschaft und Achtung anbahne. Angesichts der Bedrohung des Weltfriedens haben – so mahnte der Papst – alle religiösen Menschen wirksam zur Schaffung günstiger Umstände beizutragen, in denen der von der Menschheit so heiß ersehnte Friede gedeihen könne. Der Papst äußerte schließlich die Erwartung, die Reise der japanischen Bonzen werde sich in dem von dem Konzil geschaffenen Geist der Toleranz und des gegenseitigen Respektes zwischen den Religionen günstig auswirken auf ihre Kenntnis des Christentums und sie würden schließlich den Beitrag der Religion zum Wohle der Menschen und zur Kultur und Entwicklung der Menschheitsfamilie noch mehr schätzen.[2]

Mit dieser persönlichen Kontaktnahme und Anerkennung ist bereits eine wesentliche sachliche Vor-Entscheidung gefällt: Man erkennt gegenseitig die Haltung der anderen als «Religion» an. Das ist keineswegs so selbstverständlich, gibt es doch Stimmen von Buddhisten, die den Buddhismus – vornehmlich wegen seines Apersonalismus und seines Atheismus – auf eine grundsätzlich andere Ebene stellen als die christliche Religion,[3] wie es auch christliche Wissenschaftler gibt, die im Buddhismus eine Weltanschauung, aber keine Religion sehen.

In einer am 28. Oktober 1965 promulgierten Erklärung des Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wird eigens des Buddhismus gedacht und von ihm gesagt: «Der Buddhismus anerkennt in seinen verschiedenen Formen das radikale Ungenügen dieser veränderlichen Welt und lehrt einen Weg, auf dem die Menschen frommen und vertrauenden Herzens entweder den Zustand vollkommener Befreiung erreichen oder, sei es durch eigenes Tun, sei es durch eine Hilfe von oben, zur höchsten Stufe der Erleuchtung zu gelangen vermöchten.»

Damit sind die Voraussetzungen für einen Dialog gesetzt, der sich nicht auf Nachziehen der Grenzlinien beschränkt, bei dem vielmehr die Gesprächspartner sich auf das Gelände der Gegenseite begeben, deren Position verstehen und von solch fundamentalem Verständnis aus Näherungen versuchen.

Wenn Menschen, die – ohne sich zu beachten – lange nebeneinander hergegangen sind, auf Grund eines besonderen Anlasses sich menschlich begegnen und sich füreinander öffnen, liegt es nahe, daß sie in der ersten Freude einer solchen Begegnung das Gemeinsame überbetonen und überbewerten, das Trennende dagegen zurückstellen und unterbewerten. So mag es auch heute vielen ergehen, die sich als Christen den Buddhisten wie umgekehrt eröffnen. Bei einer ersten flüchtigen Kenntnisnahme des Buddhismus fallen dem Christen viele Ähnlichkeiten auf: die Bezeigungen der Ehrfurcht, die Gebets-Anrufungen, die Bereitungen und Methoden der Betrachtung, der Totenkult, die Verwendung von Weihrauch, Kerzen, Gebetsformeln, die Pflege der Beschaulichkeit und des Wallfahrens, die Achtung der großen Meister der Betrachtung und Aszese, all das macht auf den Unbefangenen den Eindruck großer innerer Nähe und Verwandtschaft.

Sobald man sich jedoch den eigentlichen Grundgedanken des Buddhismus zuwendet, wie sie von den Vertretern des heutigen Buddhismus formuliert werden, tritt der klaffende Unterschied deutlich zutage. Mit unüberbietbarer Radikalität wird die bis auf den Grund gehende Verschiedenheit herausgestellt, wenn ein Kommentator von Nishida Kitaro, der als Japans größter Philosoph gilt, die Erklärung abgibt: «Das Nichts als die Basis aller Existenz zu betrachten, ist ein traditioneller Gedanke, der dem Osten eigen ist; wenn er auch für westliches Denken mysteriös ist, so ist er doch für östliches Denken ein Gemeinplatz... Die Idee des absoluten Nichts ist für den westlichen Leser vielleicht der am schwierigsten zu verstehende Begriff; hingegen ist er im Osten der gewöhnliche Weg des Denkens. In der westlichen Religion ist Gott die höchste Existenz, und allgemein gesprochen ist die

Basis von Existenz eben Existenz. Im Mahayana-Buddhismus des Ostens hingegen ist Haften an der Existenz einfach Unwissen.»[4] Ausdrücklich wird hier das «absolute Nichts» zu einem metaphysischen Prinzip erhoben, das der letzte Ort für alles Seiende sein soll, selbst aber kein Sein ist. Hat das Nichts die metaphysische Funktion, letzter bergender Ort für alles Seiende zu sein, so scheint hier eine ausgesprochene Gegen-Position zur christlichen Auffassung vorzuliegen, welche Gott diese Funktion zuschreibt.

So scheint einem christlichen Dialog-Partner einfach der Boden unter den Füßen weggezogen zu werden, auf dem er gewohnt ist, mit anderen zu diskutieren. Bereits der Gefährte von Franz Xaver, Cosmas de Torres, der mit Zen-Mönchen diskutierte, hatte offensichtlich dieses Gefühl der Bodenlosigkeit, meinte er doch in einem seiner Briefe, diese durch lange Betrachtungen so vergeistigten Männer würden Fragen stellen, auf die kaum ein Thomas von Aquin oder ein Duns Skotus zu antworten vermöchten.

Ausdrücklich wird von buddhistischer Seite immer wieder betont, das Grund-Prinzip des Buddhismus sei wirklich das «absolute Nichts». Wäre dem so, so könnte es keine Brücke einer Verständigung zwischen beiden gegensätzlichen Positionen geben. Es wirkt wenig überzeugend, wenn von westlichen Gesprächspartnern immer wieder der Versuch unternommen wird, nachzuweisen, daß man sich täusche: bei dem angeblichen «absoluten Nichts» handle es sich in Wirklichkeit gar nicht um das absolute Nichts, sondern um ein relatives Nichts. Bei diesem Streit kommt es leicht dazu, daß sich beide Parteien in die Schützengräben ihres Gewohnheitsdenkens eingraben und der «Dialog» in einem Kleinkrieg von fester Deckung aus endet.

Um einen echten Dialog in Gang zu bringen und in Gang zu halten, muß erst eine gemeinsame Plattform gefunden werden, von der aus in einem gedanklichen Hin und Her, das von beiden Seiten bejaht wird, weiter vorangeschritten wird. Diese Aufgabe, gemeinsamer Ausgangspunkt zu sein, kann keine differente Lehre übernehmen, da ja hierbei schon mit einem Streit begonnen würde.

Die östliche Denk- und Betrachtungsweise bezielt – so muß zuerst anerkannt werden – etwas grundlegend anderes, als es das westliche Denken anstrebt. Das östliche Denken ist gar nicht metaphysisch gemeint, sondern soteriologisch ausgerichtet, mithin ist auch unter «absolutem Nichts» – wie wir noch sehen werden – etwas ganz anderes begriffen. Der östlichen Denkweise geht es zuerst und zentral um Erreichung des «Heiles» des ins Unheil und Leid verstrickten Menschen, nicht aber um irgendein Erfassen der eigentlichen Seins-Gründe, die man für unergründbar hält. Deshalb muß das religiöse Anliegen mit dem ihm zugrunde liegenden Grunderlebnis Ausgang einer Klärung und Näherung bilden.

Wird die Andersartigkeit des östlichen Denkens nicht beachtet, so scheint es viel eher in Nähe von Hegel mit seiner Dialektik, die das Sein aus dem Nichts entläßt, und von Heidegger mit seiner Beschwörung des Nichts zu stehen als zu dem genuin christlichen Denken. Tatsächlich üben beide, sowohl Hegel wie Heidegger, einen geradezu faszinierenden Eindruck auf das japanische Denken aus, was schon wiederum ein Hinhören-Wollen auf den christlichen Gesprächspartner wesentlich beeinträchtigt.

Die Bereitschaft, auf den christlichen Gesprächspartner hinzuhören, wird weiterhin stark gemindert durch die Flut von Büchern über Zen-Buddhismus und Yoga, die nach einem angeblichen Bankrott des Christentums das Heil im Osten suchen. Vor allem schadet dem In-Gang-Kommen eines sachlichen Dialoges ein immer wieder aufgegriffener Gemeinplatz, der trotz häufiger Wiederholung nicht richtiger wird: Der Mensch des Westens habe bei seinem Aktivismus Besinnlichkeit und «Seele» verloren, er müsse sie darum in den östlichen Heilslehren wiederzugewinnen trachten. Dadurch versteifen sich Buddhist wie Hinduist leicht in einen nicht kleinen Stolz, sich im Besitz der Wahrheit schlechthin zu wissen, weshalb sie dann auch dazu neigen, den ein Gespräch suchenden Christen von vornherein als Bankrotteur anzusehen, der vom Alten enttäuscht auf der Suche nach Neuem ist. So hat ja schon seit langem Arthur Schopenhauers Anpreisung des Buddhismus gewirkt, der den Buddhismus als konsequenten Pessimismus über das Christentum als gebrochenen Pessimismus stellte. Erfahrene Missionare, die sich seit Jahrzehnten mit östlichen Weisheitslehrern um einen lebendigen Dialog bemüht haben, denken über die Aussichten eines solchen Dialoges sehr nüchtern.

Vor allem darf die Andersartigkeit der Denkweise im Osten nicht unterschätzt werden. Alle aus dem Westen kommenden Gesprächspartner leiden nach einigen Erfahrungen immer wieder an der Feststellung, daß im Osten «die Wahrheit» wenig Kurswert hat. Man denkt mit dem Gefühl, hat eine ausgesprochene Abneigung gegen logische Abfol-

gen, leugnet das evidente Widerspruchsprinzip, widerstrebt Analyse und begrifflicher Scheidung. Man glaubt «ganzheitlich» denken zu sollen in einer ununterschiedenen Einheit von Denken und Fühlen, Intellekt und Affekt. Weil die nichtchristlichen Religionen keine Entscheidung weder intellektueller noch moralischer Art verlangen, glaubt man mal mit dieser, mal mit jener «Wahrheit» leben zu können, Schintoismus, Buddhismus, Hinduismus und Christentum jeweils so gebrauchen zu dürfen, wie es eben den «Bedürfnissen» in den verschiedenen Lebenslagen entspricht.

Auch hinsichtlich der Wertung von Gut und Böse fehlt eine gemeinsame Ausgangsposition. Der östliche Nicht-Christ neigt mit Goethe dazu, im Bösen eine Kraft zu erblicken, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. Jede Relativierung der moralischen Wertsetzung aber widerspricht einem ernsten Verständnis der christlichen Botschaft. Vor allem geht den östlichen Weisheitslehren ein Verständnis der «Sünde» als eines absoluten Unwertes ab.

Dennoch dürfen die vorhandenen Schwierigkeiten nicht davor zurückhalten, sich immer wieder darum zu bemühen, echte Gespräche in Gang zu bringen. Mögen auch erste Dialoge zwischen christlichen und buddhistischen Denkern nicht weiterführen, als daß man sich des eigenen Standpunktes, den man bisher meist implicite annahm, explicite bewußt wird, so wird damit die Vorbedingung für ein weiteres Ringen im Dialog geschaffen.

2. *Das buddhistische Grunderlebnis*

Ist von der Person des Jesus von Nazareth, der Christus genannt wird, das Christentum ausgegangen, so ist von Siddhartha Gautama, der Buddha genannt wird, der Buddhismus ausgegangen. Indes besteht bei näherem Zusehen ein sehr beachtlicher Unterschied darin, wie beide Persönlichkeiten zum Ausgang der von ihnen ausstrahlenden Religion geworden sind. Jesus Christus hat den von ihm aufgewiesenen Heilsweg nicht nur als Lehre verkündet, sondern sich selbst als Heilbringer und Heilsweg bezeichnet, so daß das echte Christentum nicht von seiner Person abgelöst werden kann. Buddha indes verkündete nur eine Lehre, den Heilsweg einer Erleuchtung, die jeder für sich gewinnen kann. Daß seine Lehre und sein Heilsweg für den Osten eine erstaunlich weite Verbreitung gefunden haben, daß viele Völker des fernen Ostens den Buddhismus angenommen haben und sich dabei in keiner Weise gescheut haben, ihn in ihrer Art weiterzubilden und umzubilden, hat einen wesentlichen Grund in der tieferliegenden Denk- und Erlebnisweise dieser Völker. Niemand im Osten faßt eine Ablösung und Umwandlung der Heilsverkündigung vom Gründer als «Abfall» auf, wie es im Westen der Fall ist, wenn Versuche unternommen werden, «Christentum» von «Jesus Christus» abzulösen. Die Gemeinsamkeit des Buddhistischen hängt – wie Maurus Heinrichs sagt[5] – nicht so sehr am historischen Buddha als solchen, sie wurzelt vielmehr in der ähnlich gelagerten Erlebnisweise und Lebenseinstellung des östlichen Menschen. Wenn heute einige buddhistische Sekten keineswegs mehr den historischen Siddhartha Gautama als wesentlich ansehen, sondern darunter eine allgemeine Buddha-Natur (chinesisch: fo-hsing; japanisch: buss-ho) verstehen, so erblickt man darin in keiner Weise einen «Abfall» von dem wahren Gründer, sondern eine im Sinne des Gründers durchaus berechtigte Weiterausformung.

Es ist wichtig, sich diese andersartige Stellung des Gründers der buddhistischen Heilslehre vor Augen zu halten, um auch das Urerlebnis Buddhas, in dem letztlich der ganze Buddhismus wurzelt, richtig zu werten. Zwar wird heute auf Grund unserer Kenntnis der philologischen und archäologischen Quellen allgemein angenommen, daß der Mann, dem die Gründung des Buddhismus zuzuschreiben ist, auch wirklich gelebt hat[6], doch sind die historischen Angaben seiner Lebensgeschichte sehr früh von legendären Zügen überwuchert, die wir nicht mehr säuberlich von dem Geschichtlichen abzusondern vermögen. Bei einer Analyse des buddhistischen Grunderlebnisses kommt es indes nicht auf die historischen Einzelheiten an, vielmehr ist für uns wichtig und ausschlaggebend das Typisch-Allgemeine, das die Menschen des Ostens angesprochen hat und das der Buddha-Jünger in seinen Betrachtungen nachzuerleben sucht, um dadurch zur gleichen Erleuchtung zu gelangen, wie sie der Meister gehabt hat.

Der Buddhismus ist aus keiner Not, weder des täglichen Lebens, noch geistig-religiöser Art entstanden; er ist aus keiner empörenden Erhebung gegen eine politische Bedrückung noch als Reformbewegung aus einem Protest gegen einen religiösen Verfall hervorgegangen. Vielmehr ist sein Wurzelgrund eine bürgerliche Sattheit ohne Anreiz zu aktiver Not-Beseitigung, ohne Anruf an heroische Seiten im Menschenwesen.

Erst im Widerstehen und Widerstreben gegen Widersprüche vermag sich im Menschen aus der lebendigen Erfahrung heraus das Selbstbewußtsein der personalen Einheit herauszubilden. Weil dem indischen Menschen diese Erfahrung abging, konnte man glauben, das menschliche Wesen setze sich aus Elementen zusammen, so aus materiellen und geistigen wie aus persönlichen und ewigen Elementen. Von den materiellen Elementen nahm man an, daß sie im Tode zerfallen. «Das persönliche und ewige Element ist das wandernde und wird je nachdem das Selbst (atman), das vitale Prinzip (jiva) oder auch Mann (purusa) usw. genannt. Dieses ewige und wechselnde Element wurde jedoch von den verschiedenen materialistischen Sekten geleugnet, weil nach ihrer Ansicht der Mensch nur aus materiellen und vergänglichen Elementen besteht und nach dem Tode zerfällt. Für diese gab es also kein Erlösungsproblem» (Bareau 9). Zudem war durch den Brahmanismus der große Rahmen eines pessimistischen Weltbildes, in dem Brahman, dem Urwesen, die Schuld für den Fall der Welt in das Unheil gegeben wird, längst ausgespannt und in die Grundgedanken der Menschen eingegangen.

Sosehr die Lebensgeschichte des Begründers des Buddhismus von legendären Zügen übersponnen ist, das Urerlebnis selbst wird in den wesentlichen Einzelheiten regelmäßig gleich berichtet und überall in gleicher Weise als Ausgangspunkt des Buddhismus angesehen. Gautama wurde als Sohn eines «Fürsten», dessen Stellung nicht näher angegeben werden kann, im sechsten Jahrhundert vor Christus in Indien geboren. Die Mutter, welche ihre Eltern vor der Niederkunft besuchen wollte, wurde unterwegs von der Geburt überrascht. Sie starb kurz nach der Geburt. Der Knabe erhielt den Vornamen Siddhartha; der Familienname ist der eines vedischen Sehers. Wird er später einfach «Buddha» genannt, so ist dies kein Eigenname, sondern ein Titel, wie «Messias» für Jesus oder «der Prophet» für Mohammed. Das Wort «Buddha» bedeutet der «Erwachte», der «Erleuchtete».

Glaubwürdig ist überliefert, daß Gautama von der Schwester seiner Mutter aufgezogen wurde, in Wohlleben aufwuchs und seine Kusine Yashodhara heiratete. Da mehrere Frauen-Namen angegeben sind, kann man annehmen, daß er zwei oder drei Frauen heiratete. Sein Vater hielt alles fern von ihm, was ihm das Leid des Daseins zum Bewußtsein bringen konnte, sollte doch sein Sohn nach seinen Absichten ein großer Herrscher werden, nicht aber ein weltentsagender Asket, wie es der ehrwürdige Asita geweissagt hatte. Indes erwies sich die väterliche Vorsicht als nutzlos. Bei Ausfahrten blieben dem Jüngling die Bilder von abgelebten Greisen, von Kranken, von verwesenden Leichnamen und von Asketen nicht erspart. Erschreckt von diesen Bildern fragte er jedesmal den Wagenlenker nach der Bedeutung des Gesehenen. Tiefbewegt von der Erklärung kehrte er jedesmal heim. Als er von der vierten Ausfahrt heimkehrte, erhielt er die Nachricht, daß ihm ein Sohn geboren sei. Schmerzlich berührt rief er aus: «Rahula ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet!» Doch sollte ihn auch diese «Fessel» nicht endgültig an die heimische Welt der Familie ketten können. In ihm brach die Einsicht durch, daß alles Dasein leidvoll ist; sie trieb ihn in die Fremde. In einer Nacht nahm er von der schlafenden Gattin und dem neugeborenen Sohn stillen Abschied, und ritt, nur von seinem treuen Wagenlenker begleitet, bis zu dem Flecken Anuvaieya, wo er vom Pferde stieg, seine Schmucksachen ablegte, die seidenen Gewänder mit einem Bastgewande vertauschte und seinen Begleiter zurücksandte, um seinem verzweifelten Vater, der untröstlichen Gattin und der Familie Kenntnis von seinem Schritt zu geben. Gautama soll damals neunundzwanzig Jahre alt gewesen sein.

Dieser Bericht erhält eine gewisse Bestätigung durch das, was eine überlieferte Lehrrede Buddha selbst in den Mund legt. Hier heißt es: «Während ich in Reichtum und Pracht lebte, kam mir der Gedanke: ‹Wenn ein unkundiger Weltling, der doch selbst dem Altern, der Krankheit und dem Sterben ausgesetzt ist, einen Greis oder einen Kranken oder einen Toten erblickt, so empfindet er Unbehagen und Abscheu. Empfände auch ich, der ich doch auch dem Altern, der Krankheit und dem Sterben ausgesetzt bin, beim Anblick eines Greises, eines Kranken oder eines Toten Unbehagen oder Abscheu, so wäre dies nicht recht von mir. Bei diesem Gedanken entschwand mir aller Jugenddünkel, aller Gesundheitsdünkel und aller Lebensdünkel.›»[7]

Ganz ähnlich heißt es in einer Buddha-Vita: «Dem, der so wahrheitsgemäß erkannte die Schäden der Welt von Alter, Krankheit und Verfall, verschwand in einem Augenblick der zum Selbst gewordene Dünkel, der entstanden war in seiner Kraft, seiner Jugend und seinem Leben.»[8]

Bei zwei Lehrern, denen Buddha später große Anerkennung zollte, bemühte er sich um Einübung in den Heilsweg des Yoga. Indes fand er hier nicht die gewünschte Befriedigung. Deshalb zog er sich mehrere Jahre in die Einsamkeit zurück

und suchte bei strenger Askese eine überirdische Erleuchtung. Ganz entkräftet kam er schließlich zur Einsicht, auf diesem Weg das Ziel nicht erreichen zu können. Um der gefährlichen Selbstschwächung zu begegnen, nahm er wieder reichlicher Nahrung zu sich. Unter einem Baum, von den Buddhisten «Bodhi»-Baum genannt, das heißt Baum der Erleuchtung, ging ihm endlich die lang gesuchte große Erleuchtung auf: alles Leben ist in all seinen Formen leidvoll, der Ursprung des Leidens liegt in der menschlichen Begehrlichkeit, nur durch Aufhebung der Begehrlichkeit zu völliger Leidenschaftslosigkeit kann das Leid überwunden werden. Die Erleuchtung beinhaltet also gegenüber dem Ersterlebnis nichts Neues. Sie besteht eigentlich bloß darin, daß sie die anfänglich eingesehene «Nichtigkeit» des menschlichen Daseins zum «Prinzip» erhebt, aus dem heraus alles erklärt wird und aus dem radikal die einsichtigen Folgerungen gezogen werden.

Um Buddhas Urerlebnis in das rechte Verstehen zu erheben, tut eine Besinnung auf die Lebenslage not, in der es erfolgte. Es war eine satte, ja übersättigte Welt, in der der junge Gautama groß wurde, eine Welt, die in keiner Weise an eine aktiv heroische Seite in seinem Wesen appellierte, eine Welt, in der alles fehlte, was vor seinem Geist das Ideal eines leistungsstarken Helden hätte wach werden lassen können. Statt dessen hatte der Vater den Versuch unternommen, alles von seinem Sohn fernzuhalten, was ihn hätte an das Leid der Welt erinnern können.

Leiden und Leid-Empfindlichkeit aber stehen in einer eigentümlichen Korrelation zueinander. Wer dem Lebens-Leid zu entweichen sucht, dessen Leidempfindlichkeit wächst ins Ungemessene. Bei all seiner Leidensflucht wird er doch vom Leiden eingeholt und bereits von den Schatten des Leidens zu Boden geworfen. Uralt ist das Bemühen von Eltern und Erziehern, das Leid, wie sie es selbst in ihrem Leben erfahren haben und das ihr Wesen geprägt hat, von ihren Kindern fernzuhalten: diese sollen es einmal besser haben, als sie es selbst in ihrem Leben gehabt haben. Sie ahnen nicht, daß ihr Bemühen eben durch jenes geheime Gesetz, das Leid und Leidempfindlichkeit in innerer Korrelation aneinanderbindet, durchkreuzt wird. Statt durch die Leidensschule des Lebens gehärtet und gefestigt zu werden, bleiben solche Kinder ungehärtet weich.

Nach den Lebensberichten mag der junge Gautama ein Idol gewesen sein, als der aufgehende leuchtende Stern der Familie gegolten haben. Solche junge Leute wachsen in einen Dünkel hinein, etwas Besonderes zu sein, herausgehoben zu sein aus der Masse der «gewöhnlichen Leute», für die freilich Leid, Alter und Tod wie Bedeutungslosigkeit im Leben selbstverständliches Lebensgeschick ist. «Jugenddünkel», «Gesundheitsdünkel» und «Lebensdünkel» bestimmen die Lebensstimmung des reichen Jünglings. Sie glauben kraft ihrer Sonderstellung im Leben einen Anspruch darauf zu haben. Das Nichtigkeitserlebnis aber entlarvt diesen Dünkel: der Mensch ist aus sich nichts, «absolut nichts».

Im Urerlebnis Buddhas ist eine tiefe Enttäuschung führend. «Eigentlich» hatte der Fürstensohn vom Leben etwas ganz anderes erwartet: ein befreites, beglückendes Leben ohne jede Bedrohung von einem Absturz ins Nichts, eine Lebens-Rolle, die ihn über die Menge erhoben hätte. Aber dieses auf einer Hängebrücke schwankende Leben, deren Seile jeden Augenblick reißen und den Passanten in die Tiefe stürzen lassen können – das mag der unerprobt Leidscheue nicht zu akzeptieren. Er ist von ihm tief enttäuscht. Es ist für ihn einfach «nichts».

Die «Grundwahrheit» des ganzen Buddhismus: Die Welt ist aus Leid gebaut, deshalb ist Weltflucht die einzig angemessene Haltung, besagt im Grunde gar keine Feststellung im Bereich des Ontischen, noch geht es um eine Einsicht in den Seinsbestand der Welt. Vielmehr handelt es sich um eine Nach-außen-Projektion eines Innenerlebnisses derart, daß daraus ein Quasi-Prinzip der Welt gemacht wird, aus dem heraus alles erklärt und bewertet wird. Ein übertreibendes Ressentiment erklärt: Die «ganze» Welt ist aus Leid gebaut, und zwar «nur» aus Leid. Aus diesem Grunde ist es auch angebracht, Buddhas «Erleuchtung» auf ihre seelischen Hintergründe zu durchleuchten, statt gegen sie mit logischen und ontologischen Kategorien anzugehen. Buddhas Urerlebnis ist eine «Enttäuschung» an der Welt, die sich zu einer Art «Verzweiflung» an ihr auswächst.

Es gilt nun, sich den Sinn des Wortes «Ent-Täuschung» voll vor Augen zu führen. Es ist das Leben, welches den, der es «erlebt», «enttäuscht». Enttäuschen kommt von «täuschen». Das Leben hat gewissermaßen den, der es erleben muß, «getäuscht», das heißt, ihm nicht das erfüllt, was es ihm «versprochen» hatte. Ent-täuscht werden kann nur einer, der an das Erleben des Lebens mit einer bestimmten Vorerwartung herangetreten war. Wer ohne alle Vorerwartung an das Leben heranträte,

könnte von ihm auch nicht enttäuscht werden. Je größer die Vorerwartung war und je tiefer sie in der Seele wurzelte, um so größer und tiefer muß auch eine folgende Enttäuschung sein. Wer aber vom Leben so enttäuscht wird, daß ihm dieses Leben «überhaupt nichts mehr» gilt, der muß im wahrsten Sinne auch von ihm aufs tiefste enttäuscht worden sein.

Worauf Buddhas Lebenserwartung ging und was ihn an ihm enttäuschte, ist selbst in den ohne alle psychologische Vertiefung erzählenden Lebensberichten oft ausgedrückt. Buddha konnte den Gedanken nicht loswerden, «daß alles nicht ewig sei» (Leben des Buddha von Asvaghosa 38). Bekümmert in dem Gedanken: Man muß sterben, war er «ohne Freude und Furcht» (ebenda 34). «Nachdem ich die Welt als nicht ewig erkannt habe, findet mein Geist keine Freude daran» (ebenda 36).

Buddhas Erlebnis von der Nichtigkeit des menschlichen Lebens hat noch einen besonderen Grund. Die im jungen Menschen sich langsam erhebenden und wach werdenden Kräfte warten darauf, daß ihnen Ziele aufgesteckt werden, auf die sie sich hinrichten können. Erst mit der Erreichung solcher Ziele füllt sich das anfänglich «leere», «nichtige» Leben mit Inhalt, Sinn, Wert und Bedeutung. Bleibt die Weckung und Ausrichtung auf große Ziele aus, so ist die Bildung eines «taedium vitae» unvermeidlich. Daß ein junger Mensch durch plötzlich aufstehende Ziele aus einem «taedium vitae» herausgerissen werden kann, dafür bietet die Selbstmordforschung einen eindrucksvollen Beweis. Vor dem letzten Krieg, den Japan führte, waren sehr hohe Selbstmordzahlen Ausdruck eines grassierenden «taedium vitae». Mit Ausbruch des Krieges fielen in Japan – wie übrigens auch in anderen Ländern – schlagartig die Selbstmordziffern, und zwar Jahr für Jahr um etwa zehn Prozent.[9] Ein Kollektiv-Glaube, selbst wenn es – wie nachträgliche Enttäuschung aufzeigt – der Glaube an ein Idol war, vermag Menschen zu einer Bejahung und Anspannung aller Kräfte aufzureißen.

Wir brechen mit diesen Andeutungen die Analyse des Urerlebnisses von Buddha ab, wollen aber noch darauf hinweisen, daß eine weitere Analyse des «taedium vitae» dieses Erlebnis noch mehr erhellen kann.

3. Christliches und buddhistisches Nichtigkeitserlebnis

Buddhas Urerlebnis ist das Erlebnis der völligen Nichtigkeit von Mensch und Welt; in seiner «Erleuchtung» ist diese Nichtigkeit, die mit Leidvoll-Sein identisch ist, zum Prinzip von allem gemacht. Dem Christen ist das Nichtigkeitserlebnis keineswegs fremd; vielmehr bildet es auch einen wichtigen integrierenden Bestandteil der christlichen Haltung. Der bekannte Jesuitentheologe Franz Suarez soll auf die Frage, welches eigentlich die wichtigste Erkenntnis für den Menschen sei, geantwortet haben, diese bestehe in der Durchschauung der völligen Nichtigkeit der Welt. Irgendwie ist die Nichtigkeitserfahrung des eigenen Seins und der Welt die Voraussetzung für den inneren Aufstieg des Christen zu Gott. So heißt es im Gebet der Festmesse zu Ehren des heiligen Silvester am 26. November, Gott habe in seiner Huld den Heiligen, während er an einem offenen Grabe die Nichtigkeit der Welt andächtig erwog, in die Einsamkeit gerufen.

Im Alten wie im Neuen Testament wird dem Menschen immer wieder seine Nichtigkeit eingeschärft. In Psalm 38 sagt der Beter zu Gott: «Sieh, nur wenige Spannen breit hast Du gemacht meine Tage, mein Leben ist vor Dir wie ein Nichts; jeder Mensch ist nur wie ein Hauch. Der Mensch, er geht vorüber gleich einem Schatten, nutzlos all seine Sorge, er speichert auf und weiß nicht, wer es erhält» (Ps 38, 5 f). Wuchtig erklärt Deutero-Isaias: «Alle Völker sind nichts vor Ihm, als null und nichtig gelten sie Ihm» (Is 40, 17). Gott ist es, der die Fürsten «in nichts verwandelt, die Herrscher der Welt zu Wind macht» (Is 40,23). Insbesondere wird den Götzen vorgehalten: «Ihr seid nichts, euer Tun ist gleich Null!» (Is 41,24).

Im Briefe an die Galater geißelt der Apostel Paulus jene, die sich schmeicheln, sie seien «*etwas*», um ihnen einzuschärfen, daß sie sich damit selbst betrügen, denn im Grunde seien sie doch «*nichts*». «Wer sich schmeichelt, er sei etwas, während er doch nichts ist, betrügt sich selbst» (Gal 6,3). Deshalb solle man nicht nach eitlem Ruhm trachten, nicht einander reizen, noch sich gegenseitig beneiden.

Wiederholt geht Paulus gegen die Ruhmsucht an, da doch der Mensch *nichts aus sich* hat, nichts, was er nicht empfangen hätte (1 Kor 4,7). Mit Jeremias sagt er: «Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn!» (2 Kor 10,17). Mit seinem Tadel will Paulus die fiebernde Gier des Menschen treffen, der sich darum bemüht, etwas aus sich zu *machen*, um etwas aus sich zu *sein*. Wenn es die Mystiker in ähnlicher Weise zu den Grundlehren christlicher Haltung rechnen, einzusehen, daß Mensch und Welt

im Grunde nichts seien, wollen sie wie Paulus die Gier, etwas aus sich zu machen, als ausgesprochenen Gegensatz eines wirklichen Gottesglaubens geißeln.

Wir begnügen uns hier mit dem Hinweis, daß wir heute in der Lage sind, unter Verwertung von Gedanken Kierkegaards, Sartres und anderer wie unter Auswertung der Lebenserfahrung moderner Schriftsteller die fiebernde Gier des Menschen, durch sein Tun die eigene «Existenz» zu «begründen», phänomenologisch und psychologisch zu analysieren und damit das von Paulus Angedeutete lebensmäßig aufzufüllen.

Mit seinem Tadel will der Apostel Paulus einer ganz bestimmten selbstbetrügerischen Einbildung die Larve abreißen. Der Mensch könnte wissen, daß er aus sich selbst nichts besitzt und auch das, was er sich durch eigene Leistung errungen hat, nur deshalb hat erringen können, weil er eine apriorische Anlage dazu besaß, er dazu «be-gabt» war, eben diese Leistung zu vollbringen. Mithin ist auch seine Leistung keineswegs voll sein eigen, besitzt er doch überhaupt nichts derart aus sich selbst, daß sein Wille oder sein Denken dafür den Seins-Grund abgäbe. Wer nicht zu dieser Selbst-Erkenntnis durchdringt, sondern meint, sich selbst Leistung und Sein zuschreiben zu können, ist in eitlem Stolz «verblendet». Eine im Grunde törichte Gier, ganz er selbst zu sein, hält ihn davor zurück, den einfachen Sachverhalt zu durchschauen, daß kein Mensch in diesem Sinne sein Eigentum sein kann, daß er sich aus sich selbst besäße.

Eingehend hat Kierkegaard den vergeblichen Versuch beschrieben, im Trotz gegen die Wirklichkeit unbedingt aus sich selbst ewig sein zu wollen. Der Versuch endet in der Verzweiflung und zwar in der «Verzweiflung dessen, der verzweifelt er selbst sein will».[10] Eine ähnliche Resignation und stumme Verzweiflung ist weithin zur grundlegenden Lebensstimmung des Menschen geworden, der bewußt oder unbewußt vom Buddhismus geprägt ist. Für den gebildeten Japaner gilt es geradezu als Ehrensache, ein «tragisches Gesicht» machen zu müssen. Er gefällt sich in Resignation. «Schkata ga nai» – «Daran ist nichts zu ändern!» – ist ein in Japan geflügeltes Wort. Es gilt als oberflächlich, heiter zu sein und sein Leben einfach zu akzeptieren. Es scheint erst von Größe zu zeugen, wenn man mit seinem Dasein, wie es nun einmal ist, nicht einverstanden ist, wenn man sich ärgernd davon absetzt und ein ewig beleidigtes Gesicht macht. «Beleidigtsein» vom «Dasein» und dieses «Beleidigtsein» trotzig zur Schau tragen, ist eine «heroische» Pose, in der sich viele gefallen. Ein unterirdisches Ressentiment gegen das Dasein, die krampfhaft festgehaltene Maske des Tragischen frißt sich in die eigene Existenz ein; man wird davon so übermächtigt, daß man schließlich gar nicht mehr anders kann. Es gibt keinen Humor mehr, kein befreiendes Lachen, höchstens ein süffisantes Lächeln, zu dem man sich herabläßt.

Ein bedeutsames japanisches Wort lautet «akirame». Wie kein anderes Wort erscheint dieses Wort, das man mit Resignation oder Ergebung übersetzen kann, in der modernen Lyrik und in religiösen Schriften. «Der heutige Gebrauch drückt mit diesem Wort den Weltschmerz oder die Melancholie des Seins aus, insbesondere des menschlichen Daseins in einer fremden Welt. Die buddhistische Erklärung bringt dieses Wort zusammen mit akiraka ni miru, das heißt: klar sehen, durch den Schleier dieser Welt hindurch das Absolute sehen oder doch ahnen, was aber nur im Verzicht auf die sich vordrängenden Triebe und Neigungen geschehen kann. Die ursprüngliche Bedeutung scheint freilich zu sein, daß man sich selbst aufgibt, seine persönlichen Wünsche drangibt, um nicht gegen die Wünsche eines Höherstehenden zu verstoßen. So bekommt dieses Wort von drei Seiten her eine Sinndeutung, und darum ist es nicht weiter verwunderlich, wenn es heute so oft erscheint.»[11]

Mitklingt in dieser Resignation auch ein stillschweigendes Verzichten auf einen absoluten persönlichen Lebens-Sinn, der einem vorenthalten ist. Dieses Verzichten macht das eigene Bewußtsein zu einer Qual, die negativ bewertet wird, zu etwas, das man los sein möchte, um zurück in das Unbewußtsein des pflanzlichen Lebens zurückzutauchen. Erst die Sinngebung durch einen Glauben an einen persönlichen Schöpfergott und Sinn-Setzer des menschlichen Lebens vermag von dieser Qual zu erlösen. Als Beleg sei hier das Selbstzeugnis einer japanischen Studentin wiedergegeben, die in einem an Gott gerichteten Gebet in ihr Tagebuch schrieb:

«Gott der Herrlichkeit: Als meine Vernunft, die Du geschaffen hast, Dich noch nicht kannte, mein Wille noch nicht die Richtung zu Dir genommen hatte, als ich noch nicht wußte, daß alle Dinge, die im Weltall existieren, schweigend dem erhabensten Daseinsziel zustreben, überfiel mich das Gefühl der Sinnlosigkeit meines Selbst und ich verlangte sehr, mein Selbst in die Unbewußtheit der Naturwelt zurückzugeben. Wahrlich, ich liebte das Leben und verlangte zu leben. Deshalb suchte ich schmerzlich

zu wissen, welchen Daseinszweck ich und die Dinge ringsum und alles in dieser sichtbaren Welt zu erfüllen möchte; dieses Verlangen bedrängte mich bis zum äußersten. Damals, als sogar dieses Bewußtsein zu leben mir zur Pein war, wünschte ich, da ich all die Dinge der Naturwelt schweigend einem mir unerforschlichen Gesetz gehorchen sah, in die unbewußte Welt heimzukehren. Daß ich diese entfremdete Fähigkeit meines Bewußtseins ihrem Wesen nach als von Dir empfangenes, unvertauschbares Gut zu schätzen begann – dieses war, als ich Dir, o persönlicher Gott, begegnete und sich mir alles änderte. Nachdem ich Dir auf dem schmalen Pfad, der zum innern Grund führt, begegnet war, wurde meine Vernunft durch die Kenntnis von Dir und mein Wille durch das Streben nach Dir genügend ausgefüllt. Und schon lenkte sich mein Bewußtsein dem Ursprung Deiner Ehre zu. Und Dein Geschöpf sprach gleichsam vertraulich zu Dir, dem persönlichen Gott.»[12]

Solange die lähmende Resignation andauerte, galt der Gottsucherin «Bewußtsein» nur als leidvoll, sah sie doch darin eine unerträgliche Last, von der sie los wollte, um in die Vorbewußtheit der toten Dinge zurückzukehren. Erst als sie das Bewußtsein als empfangenes Gut zu fassen lernte und damit genötigt war, nach dem Spender dieses Gutes zu fragen, wurde sie sich der positiven Bedeutung dieses Wertes bewußt, ist es doch die Voraussetzung dafür, daß der Mensch den schmalen Pfad zu seinem Grund geistig zurückzugehen vermag. Wenn er ihn geht, kann er nicht bei einem apersonalen Absolutum enden, sondern muß hinführen zu dem Wesen mit dem absoluten Selbst-Besitz, den der Mensch so schmerzlich an sich vermißt.

Freilich, der buddhistische Heilsweg geht nicht diesen Pfad. Statt von der Nichtigkeit des eigenen Daseins ausgehend in bewußter geistiger Klarheit zum persönlichen Seins-Grund aufzusteigen, versucht der buddhistische Meditationsweg durch Ausschalten des Bewußtseins zu einer Einung mit dem immanenten Seins-Grund zu kommen.

Wenn wir den Versuch unternehmen, die Grundlagen aufzugraben, aus denen östliche Spiritualität ersteht und sie in Vergleich zu setzen zu den Grundlagen, aus denen der westliche Gottesglaube erwächst, so stoßen wir durch die Ebene der Scheidungen und Unterscheidungen, welche die Ratio vornimmt, vor bis zu der tiefsten gemeinsamen Schicht, zu jener Menschennatur mit ihrer «anima naturaliter christiana», deren innerste Veranlagung auf das Unendliche gerichtet ist.

Daß der Menschen-Natur das Stigma des Absoluten aufgeprägt ist, gilt auch für den Negativismus des Buddhismus. In seinem eigentlichen Kern ist eben der Buddhismus Resignation aus «Ent-Täuschung». Die Vor-Erwartung war auf eine absolute Person gegangen. Der sich ständig wandelnde Mensch, in dessen Bewußtseinsleben eine Vorstellung die andere jagt und verjagt, ohne daß irgend etwas dauernden Bestand hat, wo sich kein Gefühl halten kann, sondern vom Weiterfluß des Lebens in das rhythmisch aufsteigende Gegengefühl geschleudert wird, wird überhaupt nicht als Person gelten gelassen. Eine wirkliche Person – so sagt die unausgesprochene Vorerwartung – müßte eine sich selbst absolut und dauernd besitzende Person ohne jede Gefährdung des Verlustes dieses Selbstbewußtseins sein; sie müßte sich auch ständig auf der höchsten Ebene einer Gefühlsintensität halten können. In der Vorerwartung ist ein apriorisches Kennen des Absoluten enthalten: ohne dieses könnte es keine Enttäuschung geben. In der Tiefe der menschlichen Seele langt eine Unruhe nach einem schlechthinnigen Sein und Selbstbesitz aus. Das ist der Maßstab, an dem das wirkliche Sein des Menschen gemessen und für ungenügend befunden wird. Das dem Menschen eigene Dasein wird deshalb für nichtig erklärt, weil es nicht die geforderte Gottähnlichkeit aufweist. So blickt also durch die ressentimentgeladene Ablehnung des Person-Seins für den Menschen die Forderung nach gottähnlichem, absolutem Sein durch. Das empirische Ich wird nicht gelten gelassen, dafür wird das ewige Selbst, das Atman, gesucht. Die Einigung mit ihm erscheint als die wahre Erlösung – oder wenigstens: sie könnte die erstrebte Erlösung bieten, wenn sie sich erreichen ließe.

Wir können den ganzen Sachverhalt noch etwas anders beschreiben und damit weiter klären. Nach etwas Verlangen haben heißt in sich einen quälenden Leerraum haben, der nach Ausfüllung ruft. Wenn wir auch das Ausfüllende selbst in sich noch nicht kennen, so besitzen wir doch kraft der in uns vorhandenen Leere ein beachtliches Vor-Wissen von dem Ausfüllenden. Wir können in etwa angeben, was und wie es sein soll, damit es den in uns vorhandenen und uns in einem gewissen Ausmaß bekannten Bedingungen entspricht, uns wirklich so auszufüllen, daß dadurch unser Verlangen gestillt wird. Es ist uns eine Art Transzendental-Analyse möglich, die zu bestimmen sucht, wie etwas beschaffen sein muß, um die Leere ausfüllen zu können.

In meiner «Psychologie des Gottesglaubens» habe ich die hier geforderte Transzendental-Analyse in dem Kapitel über die «Unruhe zu Gott» versucht.[13] Diese «Unruhe» ist allen Menschen gemeinsam; sie ist auch in denen wirksam, welche sich ungläubig nennen. Trotz aller Skepsis, die den Weg zu Gott versperrt, trotz aller Verworrenheit der Auffassungen über Gott, die ihn für viele Menschen der Gegenwart in Dunkel hüllen, trotz heftiger Gottesleugnung, die mit geballter Faust gegen den alten Gott kämpft und seinen «Tod» verkündet, trägt auch der gottentfremdete moderne Mensch in sich eine weiche, oft stürmische Sehnsucht nach dem Absoluten. Sie hat er auch mit dem Buddhisten gemein. Darum ist eine Analyse dieser Unruhe die Basis, auf die wir zurückgehen müssen, wollen wir mit den Nicht-Christen in ein echtes Gespräch kommen.

[1] Heinrich Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik (Freiburg/München 1966) 35.

[2] Nach: Japanische Bonzen beim Papst (Kurznachrichten aus Kirche und Welt): Die Kirche nach dem Konzil (Köln 12/1966) 1.

[3] So erklärt Kurt Schmidt in seiner Schrift «Buddhas Lehre – Eine Einführung» (Konstanz 1946) 9: «Die Lehre, die der Buddha der Menschheit als Vermächtnis hinterließ, kennt keinen göttlichen Weltschöpfer und Weltregenten, keinen Erlöser, keine göttliche Offenbarung, keine Seele, wenn man unter diesem Wort eine unveränderliche Wesenheit versteht, und auch keine religiösen Dogmen und Lehrsätze, die man glauben muß, um das höchste Ziel, den ewigen Frieden, zu erreichen; der Buddha hat im Gegenteil davor gewarnt, religiöse Dogmen auf irgendeine Autorität hin gläubig anzunehmen. Kann man hier sagen, der Buddhismus sei eine Religion? Gewiß nicht, sofern das Wort Religion im herkömmlichen Sinne gebraucht wird.»

[4] Zit. nach: M. Heinrichs, Katholische Theologie und asiatisches Denken (Mainz 1963) 25f.

[5] Maurus Heinrichs, Katholische Theologie und asiatisches Denken (Mainz 1963) 33.

[6] Vgl. hierzu: André Bareau, Der indische Buddhismus: Die Religion Indiens (Stuttgart 1964) 11.

[7] Anguttara-Nikaya III, 38, nach: K. Schmidt, Buddhas Lehre (Konstanz 1946) 21f.

[8] Das Leben des Buddha von Asvaghosa. Tibetisch und deutsch herausgegeben von Friedrich Weller (Leipzig 1926) 40.

[9] Vgl. Georg Siegmund, Sein oder Nichtsein. Die Frage des Selbstmordes (Trier 1961) 192ff.

[10] Søren Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, hrsg. von H. Diem und W. Rest (Köln 1956) 99ff.

[11] Maurus Heinrichs, Katholische Theologie und asiatisches Denken (Mainz 1963) 50.

[12] Heinrich Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik (Freiburg/München 1966) 166.

[13] Georg Siegmund, Psychologie des Gottesglaubens (Münsterschwarzach [2]1966) 48–99.

GEORG SIEGMUND

Geboren am 25. Juni 1903 in Raumnitz (Österreich), 1928 zum Priester geweiht. Doktor der Philosophie (1927) und der Theologie (1934), ist er Professor an der philosophisch-theologischen Hochschule Fulda. Er veröffentlichte: Psychologie des Gottesglaubens ([2]1966), Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis ([3]1966).

Heinrich Dumoulin

Dialog im Aufbau

Über ein zwischenreligiöses Gespräch in Oiso (Japan) vom 27. 3. bis 1. 4. 1967

Seit dem Zweiten Vatikanum und als Frucht des Konzils entwickelt sich der Dialog in voller Breite: im innerkirchlichen Raum, im Gespräch zwischen den christlichen Gemeinschaften, in der Begegnung mit den nichtchristlichen Weltreligionen und mit den Ungläubigen. Von den vier Bereichen dürfte der des Gesprächs mit den nichtchristlichen Religionen noch am meisten in den Anfängen stecken. Zwar hat das Konzil auch für dieses Gespräch in gewichtigen Texten Grundlegendes gesagt,[1] und die sogenannte Theologie der Religionen, ein neuer, heiß diskutierter Zweig der theologischen Wissenschaft, konnte nützliche, dem Dialog dienende Erkenntnisse beitragen.[2] Doch ist der Dialog selbst eine eminent praktische Angelegenheit, und es bedarf zur fruchtbaren Gestaltung dieses Gesprächs vor allem der praktischen Erfahrung. Auch die wissenschaftliche Theologie wird gut daran tun, auf die in den Missionsländern zu gewinnende Erfahrung Rücksicht zu nehmen. Denn nur aus einer wirklich allseitigen, konkreten Kenntnis der Gesprächspartner können die maßgebenden Richtlinien für das Gespräch ermittelt werden.

Wenn im folgenden ein ziemlich ausführlicher Bericht der ersten Zusammenkunft zwischen Zen-Buddhisten und Christen vorgelegt wird, die von den Quäkerfreunden organisiert unter Leitung des Vorsitzenden des Weltausschusses der Quäker Dr. Douglas V. Steere (Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil) im Hause der evangelischen Akademie in Oiso vom 27. 3. bis 1. 4. stattfand, so geschieht dies in der Hoffnung, damit der großen Aufgabe des Dialogs mit den Weltreligionen zu dienen. Vielleicht kann eine Veranschaulichung der Tagung nach ihrem Verlauf und geistigen Inhalt der theologischen Reflexion einigen Stoff und Anknüpfungspunkte für weitere Forschung bieten. Je zehn Zen-Buddhisten (aus den beiden japanischen Zen-Schulen des Rinzai und Sōtō) und je zehn Christen (evangelische und katholische) waren zur Konferenz nach Oiso eingeladen. An fünf Vormittagen wurden abwechselnd die zwei Hauptthemen «Der innere Weg» (1., 3., 5. Tag) und «Die Verantwortung für die Ordnung der Welt» (2., 4. Tag) verhandelt. Jeder Teilnehmer sprach in einem Kurzreferat von 15 bis 20 Minuten zu einem der Themen, daran schloß sich freie Aussprache an. Bei den Abendzusammenkünften wurde buddhistische oder christliche Kunst geboten oder auch das Gespräch des Vormittags fortgeführt. Die Nachmittage waren für persönliche Kontakte freigehalten.

Der freie äußere Rahmen erwies sich als besonders günstig für intime persönliche Begegnung. Durch die nachdrückliche Betonung der religiösen Erfahrung kamen die Tiefenschichten in Bewegung, die allein der Ort einer wirklich fruchtbaren Begegnung sind.

Der innere Weg in christlicher Erfahrung

Die ausführliche Besinnung auf den inneren Weg sollte nach der Absicht der Konferenzplaner zu persönlicher Mitteilung aus eigener religiöser Erfahrung und zur Aufdeckung tieferer, innerer Beziehungen zwischen den Gesprächspartnern führen. Die christlichen Theologen versuchten demgemäß ihr Glaubensgut ihren zen-buddhistischen Brüdern verständlich zu machen, und meistens gelang es ihnen auch, Verbindungslinien zur buddhistischen Religiosität hin aufzudecken. Als erster erzählte der evangelische Theologe Kazo Kitamori von seinem Weg zum Christentum, auf den ihn seine im buddhistischen Elternhaus gewachsene tiefe persönliche Religiosität brachte. Der christliche Gottesglaube befreite ihn von der existentiellen Unruhe des Suchens nach dem Lebenssinn, während ihn die Sündenerfahrung den Mittler und Erlöser Christus finden ließ. Das Kreuz Christi offenbart die unendliche Liebe Gottes als Gottes

Schmerz. In dieser religiösen Grunderfahrung gründet seine lutherische Gnaden- und Rechtfertigungslehre der «Theologie des Schmerzes Gottes», wohl die stärkste und originellste japanische Formulierung des Christusglaubens in unseren Tagen.[3]

Sünde und Kreuz stehen auch im Mittelpunkt der Christuserfahrung der zwei evangelischen Theologen aus der freikirchlichen Bewegung, die am zwischenreligiösen Gespräch von Oiso teilnahmen, beide in Deutschland geschulte, ausgezeichnete Fachleute der Bibelwissenschaft, Masao Sekine für das Alte Testament, Seiichi Yagi für das Neue Testament. Sekines Bekenntnis seiner Bekehrung und inneren Umwandlung, in der er die theologische Wahrheit der Einheit von Rechtfertigung und Heiligung in der Neuschaffung des Menschen durch Christus erfuhr, gehörte zu den erschütterndsten der Tagung. Allerdings ist es ihm, nachdem er die Wucht des christlichen Neuwerdens erlebte, heute nicht leicht, seine persönliche Erfahrung der christlichen Existenz im Einvernehmen mit der Bibelwissenschaft zu bewahren, der er sich mit Leib und Seele hingibt, eine Schwierigkeit, die seinen jüngeren Kollegen Yagi ebenso hart bedrängt.

Die evangelischen Theologen finden eine Beziehung zur buddhistischen religiösen Erfahrung des Nicht-Ichs in der Kreuzestheologie. Das Sterben des selbstischen Ichs als Gnadenwirkung des Kreuzestodes Christi kann, wie sie glauben, mit der Aufgabe des subjektiven Ichs in der zen-buddhistischen Erleuchtung verglichen werden (so besonders im Bericht Yagis von seiner Begegnung mit dem Buddhismus durch Vermittlung der Zen-Literatur). Für Kitamori liegt die religiöse Leistung des Buddhismus vorzüglich in der Überwindung von jeglichem Dualismus. Seine lutherische Kreuzestheologie strebt nach der absoluten, alle Dualität ausschließenden Einheit. Unter dem Einfluß des östlichen Denkens kann, wie er glaubt, die christliche Theologie zu einer tieferen Erkenntnis des Geheimnisses der Einheit in Gott und Christus gelangen.

Die katholischen Teilnehmer konzentrierten in ihren Berichten über den inneren Weg ihre Aufmerksamkeit auf die Gebetserfahrung im engeren Sinne. Es ging ihnen darum, die Beziehung ihres spezifisch christlichen Betens zur buddhistischen Zen-Meditation klarzulegen. Die drei katholischen Berichte zum Thema stimmen darin überein, daß zwischen den zwei spirituellen Wegen kein unüberbrückbarer Widerspruch besteht. Der erste Bericht (Dumoulin) hebt die Komplementarität und Polarität der zwei verschiedenen Wege des schweigenden Meditierens und dialogischen Betens, die als charakteristisch für die verschiedenen Geisteshaltungen des Ostens und Westens angesprochen werden können, hervor. Beide Haltungen kommen im Vollzug kaum je in reiner Ausschließlichkeit vor. Wenn die christliche Spiritualität zunächst vorzüglich die Sammlung vor Gott, das Sprechen zu Gott und die personale Begegnung mit Gott lehrt, so führt sie doch im Fortschreiten der Gebetsstufen zur Stille, zu tiefem Schweigen und einer völligen Einfachheit, in der das göttliche Geheimnis als überpersonale, unendliche Liebe erfahren wird. Das Geheimnis Gottes, das die Seele auf den höheren Gebetsstufen berührt, liegt über alle Worte und Begriffe hinaus. Aufgrund dieser Erfahrungen entwickelte die christliche Spiritualität die negative Theologie, die in ihrem Grundanliegen dem östlichen Weg der Verneinung (*mu*) verwandt ist.[4]

Der junge japanische Karmelpriester Ichiro Okumura verbindet lauter und echt die edelsten Werte der japanischen Tradition mit starkem Erfassen der Karmelspiritualität, die er als Student kurz nach seiner Bekehrung zum Christentum durch die Schriften des heiligen Johannes vom Kreuz kennenlernte und sich als seinen Weg erwählte. Er brachte eine frühe Erfahrung in der Zen-Übung und intime Vertrautheit mit den Schriften des großen japanischen Zen-Meisters Dōgen mit in den Karmel. Der Gebetstradition seines Ordens fühlt er sich zutiefst verpflichtet, aber zugleich glaubt er, daß die christliche Spiritualität durch die Zen-Meditation eine Bereicherung erfahren kann, weil das Zen um die seelisch-leibliche Einheit des Menschen weiß und das «Mit-dem-Körper-beten» wirksam übt. Denn beim vollkommenen Beten betet «der ganze Mensch, mit dem Kopf, mit dem Herzen und mit dem Körper».

H. M. Enomiya-Lassalle führte am letzten Tage aus seiner unvergleichlich intimen Kenntnis der Zen-Meditation die Gedankenlinie bezüglich der Beziehung zwischen Zen-Übung und Christentum weiter und, man darf sagen, zu einem gewissen Abschluß. Zur praktischen Zen-Übung führte ihn, wie er ausdrücklich erklärte, keine persönliche religiöse Krise oder Zweifel an der christlichen Lehre, sondern das Verlangen eines tieferen Eindringens in die japanische Mentalität, an deren Formung das Zen maßgebend beteiligt ist. Beim praktischen Üben der Zen-Meditation schien es ihm

daß der Zen-Weg eine Möglichkeit bietet, gewisse Schwierigkeiten zu überwinden, die er seit langem in den traditionellen, im Christentum verbreiteten und in den meisten Orden praktizierten Gebetsmethoden gefunden hatte. Zwar kannte er die christlichen Mystiker, aber der mystische Weg schien ihm im Christentum irgendwie schwer zugänglich. Dagegen erspürte er beim ersten Zusammentreffen mit der Zen-Meditation eine neue, ihm bisher völlig unbekannte Möglichkeit für den Fortschritt in der geistigen Konzentration und Sammlung. Diese Möglichkeit konnte und mußte, so fühlte er, für das christliche Beten höchst bedeutsam sein. So begab er sich auf den Weg der Zen-Übung, mit welch heroischem Einsatz und mit wie viel beharrlicher Geduld, konnten seine mit der Zen-Übung vertrauten Zuhörer erahnen. Er erwähnte lediglich den ihm notwendig abverlangten Entschluß, sich der Führung des Zen-Meisters zu unterstellen. Auch machte er es klar, daß er die vom Zen-Meister anerkannte Erfahrung der sogenannten Zen-Erleuchtung (*kenshō*) nicht erlangt habe. Als Schlußergebnis stellte sein Bericht den Wert der Zen-Übung für die christliche Spiritualität klar heraus.[5]

Der innere Weg in den Berichten der Zen-Buddhisten

Die zen-buddhistischen Berichte, weniger homogen als die christlichen, lassen sich nicht so leicht zusammenordnen. Da sind schlichte Erzählungen des eigenen religiösen Lebenslaufes, die die innere Entwicklung der buddhistischen Religiosität, die geistige Durchdringung des Lebens mit der religiösen Überzeugung und die Vertiefung der Innerlichkeit durch Übung und Studium dartun. Davon heben sich die Berichte solcher ab, deren religiöse Weltanschauung zwar dem Zen-Buddhismus verpflichtet ist, aber außerhalb des Rahmens der buddhistischen Institutionen zur Entfaltung kam. Schließlich muß der Beitrag des Zen-Meisters Mumon Yamada als besondere Kategorie betrachtet werden, weil dieser Bericht allein unter allen die Zen-Erleuchtung selbst, wie sie vom Zen-Meister erfahren und gelebt wird, veranschaulicht.

In der ersten Gruppe möchte ich vier Berichte zusammenfassen, zwei von Anhängern der Rinzai-Schule und zwei von Sōtō-Anhängern. Der Abt des berühmten Rinzai-Klosters Nanzenji in Kyoto, Zenkei Shibayama, zweifellos einer der erfahrensten und angesehensten Führer des Zen-Buddhismus in Japan, zeigt in seinem Bericht, den er am ersten Tag gab (vielleicht auch, weil am ersten Tag die gegenseitige Vertrautheit noch nicht so stark war), große Zurückhaltung. Er spricht wohl von seinem religiösen Lebenslauf, aber nicht von seinen persönlichen Erfahrungen. Die religiöse Motivierung seines Weges im Zen-Buddhismus gleicht der aller geistlichen Männer: Weltentsagung, geboren aus der Erkenntnis der Flüchtigkeit der Weltdinge und der alleinigen, einzigartigen Werthaftigkeit der Dinge des Geistes. Wie viele große religiöse Menschen empfing er in seiner Jugend einen tiefen Eindruck von der frommen Mutter her, bei deren frühem Tode sein Entschluß feststand, von nun an bis zum Ende in der Zen-Übung auszuharren. Er gehört also zu den unermüdlich Übenden, die beständig auf dem Wege voranschreiten und erst nach ihrem Tode ruhen. Der Abt ließ in seinem Kurzreferat keinen Zweifel über seine aufrichtige Hochachtung für das Christentum, vor allem für die sozialen Leistungen der Christen zur Hilfe von Armen und Notleidenden. So war es besonders schade, daß dringende Verpflichtungen ihm nicht gestatteten, bis zum Ende an der Konferenz teilzunehmen, weil er bestimmt zum zweiten Thema einen wichtigen Beitrag von buddhistischer Seite her beizusteuern gehabt hätte.

Die einzige weibliche Teilnehmerin der Konferenz, Kachiko Yokogawa, kam durch D. T. Suzuki, den Wohltäter ihrer Familie, der sich seit frühen Kindestagen des begabten Mädchens annahm und ihre wissenschaftliche Ausbildung ermöglichte, tief in den Buddhismus hinein. Sie erzählte in schlichter Weise von ihrem religiösen Leben im Zen-Buddhismus der Rinzai-Schule, besonders auch von der Teilnahme an längeren Übungsperioden (*sesshin*), die ihr den Weg zu tieferem Verständnis des Zen eröffnete.

Die zwei Vertreter der Sōtō-Schule bei der Konferenz gehören beide dem Lehrkörper der Komazawa-Universität in Tokyo an, Reirin Yamada als Präsident und Yasuaki Nara als Dozent mit dem Lehrauftrag für buddhistische Sprachen (Pāli und Sanskrit). Dem jungen Nara wurde das Zusammentreffen mit Ausländern, die ihn eifrigst über den Zen-Weg befragten, zum Ausgangspunkt der Besinnung und eines tieferen Eindringens in Lehre und Übung der Sōtō-Schule. Er erkannte die zentrale Wichtigkeit der Übung, durch die allein die Kluft zwischen Lehre und Leben überwunden werden kann. Das Zen ist seinem Wesen nach nicht Lehre, sondern Leben, das Buddha-Leben im Alltag gelebt. Dem Geist der Sōtō-Schule, die plötz-

liche Erlebnisse nicht sucht, entspricht die Zurückhaltung gegenüber der Satori-Erleuchtung. Maßgebend im Sōtō-Zen ist, gemäß dem Geist des Stifters Dōgen, das Leben der Erleuchtung im Alltag.

Der Bericht des Sōtō-Meisters und Universitätspräsidenten Reirin Yamada veranschaulicht gewissermaßen die Erleuchtung im Alltag, nämlich inmitten einer vollen, arbeitsreichen Berufstätigkeit, die vom Morgen bis zum Abend eine Kette von Scherereien und Verdruß, Mühseligkeiten und Unangenehmem bringt. Was da dem Geiste Freiheit und Frieden schenkt, so erklärt der vielgeplagte Universitätspräsident und Zen-Meister, ist einzig und allein die stets fortgesetzte Zen-Übung, der Atem der Erleuchtung oder der Großen Natur, dem sich der Zen-Jünger vereinigt. Die kosmische Zen-Erfahrung des Eingehens ins All nimmt irgendwie den Tod vorweg und schenkt ein Gefühl tiefster Geborgenheit wie im Umfangenwerden vom Mutterschoß. Der Mensch befindet sich in der Harmonie, nichts vermag ihn zu erschüttern. Wenn ihm Ungemach begegnet, kehrt er zum Atmen zurück. Die Lösung aller Schwierigkeiten liegt im Atmen, d. h. in der im Alltag ununterbrochen fortgesetzten Zen-Medidation.

Professor Masao Abe ist kein buddhistischer Mönch, sondern durch seinen religiös-wissenschaftlichen Weg dem Zen-Buddhismus verbunden. Seinen Lebenslauf bestimmte ernstestes, opferbereites Suchen nach der Wahrheit. Von tief religiöser Natur, konnte er in einer weltlichen Berufstätigkeit keine Befriedigung finden und kehrte nach schon abgeschlossenem Universitätsstudium und Eintritt in die Gesellschaft nochmals zur Universität zurück, um sich ausschließlich philosophischen und religiösen Studien zu widmen. Professor Shinichi Hisamatsu wurde an der Universität Kyoto sein Meister, nicht bloß in wissenschaftlicher Hinsicht, sondern fürs Leben. Seine religiöse Entwicklung erfuhr damals die entscheidende Wendung zum Zen-Buddhismus. Von Haus aus dem Shin-Buddhismus angehörig, hatte er in jungen Jahren mit heißem Verlangen nach Erlösung die Amida-Frömmigkeit der gläubigen Anrufung des Buddha-Namens (*Nembutsu*) gepflegt. Obgleich diese Übung, die sich auf «die Kraft eines anderen» (*tariki*) stützt, in der japanischen Religionsgeschichte als der «leichte Weg» gilt, so ist das wahre Nembutsu doch, wie Professor Abe ausführte, sehr schwierig zu vollziehen. Denn die bloße Lippenanrufung nützt gar nichts. Aber auch die eigene Anstrengung zu vertrauensvollem Anrufen ist nicht gemeint. Das wahre Nembutsu ist die Aneignung des heilschaffenden Gelübdes (*hongan*) des Buddhas Amida, alle Lebewesen zu retten. Dieses Nembutsu geht vom Buddha aus, durchdringt den Gläubigen, geht durch seinen Körper und seinen Mund, so daß alle Trennung aufgehoben wird und der Gläubige Heil und Leben des Buddhas erlangt. Offensichtlich kommt diese Auffassung vom Nembutsu dem religiösen Standpunkt des Zen-Buddhismus nahe. Dem suchenden Jünger wurde die Persönlichkeit des Professors und Meisters Shinichi Hisamatsu zur Kritik am Nembutsu. Der Zen-Weg, wie ihn der Meister zeigt und verkörpert, führt über das Nembutsu hinaus durch eine letzte Überwindung aller Dualität in die schöpferische, absolute Freiheit. Abe formulierte mit klaren Worten die religiöse Einheitsschau des Zen, aber sein persönlicher religiöser Weg scheint damit nicht unbedingt ans Ende gelangt. Sein Suchen und Fragen geht weiter, wie sich in der anschließenden Aussprache deutlich zeigte. Er interessiert sich sehr lebendig für den sogenannten «ursprünglichen Buddhismus», wobei er nicht die geschichtlichen Anfänge, sondern das ursprüngliche Wesen des Buddha-Weges meint. Aber er ist innerlich auch ins Gespräch mit dem Christentum engagiert, da er von jung an viel über die Bedeutung von Gnade und Erlösung durch eine höhere Macht nachgedacht hat.

Der repräsentativste Vertreter der einzigen originalen japanischen Philosophen-Schule, der sogenannten «Kyōto-Schule», die ihr Bestes dem Zen verdankt,[6] war bei der Konferenz in Oiso Professor Torataro Shimomura, der von Fach Philosoph ist und zur ersten Jüngergeneration der Begründer der Schule, Kitaro Nishida und Hajime Tanabe, zählt. Er rechnet sich selbst nicht zum religiösen Buddhismus, wie er zu Beginn seines Berichtes feststellte, sondern befindet sich wie so viele seiner Landsleute, besonders wie zahllose japanische Intellektuelle, ohne bestimmten Glauben «vor den Toren» der Religion. Doch – und darin unterscheidet er sich von vielen anderen – wie er nachdrücklich betonte, ist ihm die Religion keineswegs gleichgültig. Allerdings konnte er sich trotz enger Berührungen mit dem Buddhismus, besonders während seiner Studentenzeit in Kyoto, und mit dem Christentum (als Dozent an christlichen Schulen) niemals zum Anschluß an eine bestehende Religionsgemeinschaft entschließen. Würde ihn jemand nach seiner Beziehung zum Bud-

dhismus fragen, so könnte er nicht behaupten, er sei Buddhist, aber ebensowenig könnte er behaupten, er sei nicht Buddhist. Eine solche Feststellung ist durchaus sinnvoll bezüglich des Buddhismus, weil der Begriff «Buddhist» keine scharf gezogenen Grenzen besitzt. Shimomura erblickt hierin einen wichtigen Unterschied zwischen Buddhismus und Christentum oder auch zwischen fernöstlicher und westlicher Religion. Während im westlichen Christentum Lehre, Theologie und Begriff überwiegen, bedeutet Religion in Japan den Weg. Im Gespräch entwickelte er noch deutlicher seine Vorbehalte gegenüber dem Christentum, die wegen ihrer weiten Verbreitung bei der japanischen Intelligenz Beachtung verdienen. Besonders wirft er dem Christentum antagonistische Haltung gegen die anderen vor, die im Westen oft bis zu Religionskriegen geführt habe und sich in den asiatischen Ländern im Bestreben des Christentums zeige, fremde Religionen, Traditionen und Kulturen zu absorbieren.

Dem Zen-Meister Mumon Yamada war das Schlußreferat am letzten Vormittag vorbehalten, nachdem der Meister während der ganzen Tage mit der Konferenz zusammengeblieben war und in Diskussion und Einzelgespräch viel Wertvolles aus seiner persönlichen Erfahrung mitgeteilt hatte. In seinem Bericht erzählte er zuerst schlicht aus seiner Kindheit und Studentenzeit, von frühen Berührungen mit der konfuzianischen Weisheit und dem Christentum, vor allem vom Höherstreben seines jungen Herzens. Das Motiv seines Entschlusses zur Weltentsagung im Mönchtum formulierte er mit kristallklaren Worten gemäß dem Bodhisattva-Ideal des Mahāyāna-Buddhismus: «Sich selbst hinopfern und den Menschen dienen.» Er spürte wohl selbst, als er dies so sagte, die Nähe zur christlichen Haltung, denn er merkte ausdrücklich die Ähnlichkeit der Bodhisattva-Gestalt mit der Christus-Gestalt an.

Sein hochherziger Aufbruch führt ihn zunächst in eine dunkle Nacht. Das überstrenge Buddha-Kloster, in das er eingetreten war, muß er wegen schwerer Erkrankung verlassen. Zu Hause folgen Monate körperlichen Leidens, tiefster Einsamkeit und völligen Verlassenseins. Einmal schleppt er sich an einem Frühlingstag auf die Veranda des elterlichen Hauses. Ein warmer, sanfter Frühlingswind umspielt wohlig die Haut. «Was ist der Wind? Was ist die Luft? Bin ich denn je allein? Bin ich nicht immer von Wind und Luft umgeben?» Im Inneren spürt er sich von einem immer anwesenden, erhabenen Wesen getragen. In dieser Überzeugung findet er die Kraft, sich aufs neue der Zen-Übung zuzuwenden. Diesmal übt er gemäß den Heilmethoden, die der berühmte japanische Zen-Meister Hakuin benutzte und seinen Jüngern empfahl,[7] und erlangt die Gesundheit wieder. Immer tiefer geht es nun in die eigentliche Zen-Übung hinein, bis er beim Anblick des leuchtenden Rot der Ahornblätter zur Erleuchtung erwacht.

Die Erleuchtung schildert Meister Mumon als den Augenblick völligen Selbstvergessens, des Wissens ohne zu wissen, des Sehens ohne zu sehen, wo aus dem Nichts das Sein geboren wird. Der zur Erleuchtung Erwachte ist der wahre Mensch, nicht Mann noch Frau, nicht jung noch alt, nur Mensch und völlig eins mit der Wirklichkeit, er erlebt die große Freude und ist frei. Meister Mumon erklärt die Tätigkeit des Erleuchteten in Anlehnung an die dialektische Viererformel des chinesischen Zen-Meisters Rinzai: Der Erleuchtete betätigt sich 1. subjektiv (nach innen) und nicht objektiv (nach außen), 2. nach außen und nicht nach innen, 3. nach außen und nach innen, 4. weder nach innen noch nach außen. Draußen ist dem Erleuchteten alles zu eigen, das ist der Grund für seine große Bejahung, nach innen ist er frei.

Ein kurzes Wort im Bericht Meister Mumons konnte Verwunderung hervorrufen, jedenfalls ist es typisch und verdient Beachtung. Der Meister sprach in offener, sympathischer Weise mehrmals von seinen Beziehungen zum Christentum, besonders von seiner Hochachtung für die Bibel, aber das Beten mit Worten, wie es in den christlichen Kirchen geschieht, scheint ihm unangemessen. Das dialogische Beten ist dem völlig nach innen gewandten Zen-Meister wesensfremd.

Die Verantwortung für die Ordnung der Welt

Das zweite Thema, die notwendige polare Ergänzung zum ersten, brachte die Konferenz in Kontakt mit der Zeitkrise und den Zeitnöten. Der Schwerpunkt lag bei der Behandlung dieses Themas in den Diskussionen, die erst eigentlich die Problematik des Gegenstandes herausbrachten. Doch blieben trotz ausgedehnter Diskussionen ungeklärte Restbestände, wie dies bei der Komplexität der Fragestellung kaum anders zu erwarten war. Im folgenden seien die Hauptgesichtspunkte, die sich in den Referaten und Diskussionen ergaben, herausgestellt. Sie lassen sich in folgende drei Gruppen zusammenfassen: 1. die Beziehung der in der Erfahrung wurzelnden religiösen Haltung zum sozia-

len Dienst, 2. die Verantwortung für neue, zeitgemäße soziale Strukturen, 3. Einzelfragen des Gesellschaftslebens, insbesondere die Sorge um den Weltfrieden.

Man darf wohl sagen, daß sich im Laufe der Diskussionen bei nicht unerheblichen Unterschiedlichkeiten der Motivierungen und Akzentuierungen im einzelnen eine grundsätzliche Einmütigkeit bezüglich der religiösen Verantwortung für die Sozialordnung der Welt ergab. Infolge der wenig glücklichen japanischen Formulierung des Themas faßten einige Teilnehmer den Sozialdienst zu eng, nämlich im Sinne sogenannter karitativer Werke. So stellte der erste Referent, Professor Shōkin Furuta, Historiker und Jünger von D. T. Suzuki aus der Rinzai-Schule, fest, der Buddhismus und insbesondere der Zen-Buddhismus habe keinen direkten Auftrag zur Sozialtätigkeit. Als Kulturträger habe der Buddhismus eine wichtige Rolle in der japanischen Geschichte gespielt (z. B. Kōbō Daishi), aber Sozialtätigkeit sei, wie auch die großen religiösen Erneuerer Dōgen und Shinran zeigen, nicht seine unmittelbare Aufgabe. Der Beruf der Religion liege ganz und gar im religiösen Bereich. Das heißt im Falle des Zen-Buddhismus: Alles kommt auf die radikale Welt- und Ichentsagung und auf die Erleuchtungsschau an. Furuta zitierte in diesem Zusammenhang das altjapanische Wort: «In den Berg hineingehen, aus dem Berg hervorkommen.» Dieses Wort sollte in der Diskussion immer wiederkehren. Alle waren sich darin einig, daß ohne Bergeinsamkeit, ohne das äußere und innere Absterben gegenüber der Welt kein echter religiöser Dienst am Menschen und an der Gesellschaft geleistet werden kann. Doch ist die Verbindung des Eintretens in den Berg und Hervorkommens aus dem Berg, christlich gesagt die Verbindung von Kontemplation und Aktion, wie mehrere Sprecher bemerkten, nicht leicht zu verwirklichen. Meister Mumon Yamada bedauerte sehr, daß heutzutage viele Buddhisten zwar den Berg aufsuchen, aber wegen des allgemeinen Mangels an lebendigem sozialem Verantwortungsbewußtsein das Rückkehren zum Dienst in der Gesellschaft versäumen. Der wirklich Erleuchtete kehrt in die Gesellschaft zurück und dient.

Wenn die Zen-Buddhisten immer wieder die überragende Werthaftigkeit der Satori-Erleuchtung und den Vorrang der inneren Realisation vor allem äußeren Tun betonten (so z. B. Eshin Nishimura und Takashi Hirata, beide aus der Rinzai-Schule, in ihren Referaten zum Thema), so stellte sich wie von selbst die Frage nach der Wesensbeziehung zwischen Erleuchtungserfahrung und Bruderdienst. Dr. Steere formulierte die Frage auf dem Höhepunkt der Diskussion wie folgt: «Ist die Verantwortung bezüglich des Bruders (und der Gesellschaft) im Wesen der christlichen Erfahrung eingeschlossen?» Und mit den gleichen Worten stellte er die genau gleiche Frage bezüglich der buddhistischen Erfahrung. Bezüglich des Christentums erübrigte sich die Beantwortung, wie jeder sogleich fühlte. So konzentrierte sich die Diskussion auf die zen-buddhistische Erfahrung. Meister Mumon Yamada erklärte, zum Sprechen aufgefordert, ausführlich die buddhistische Position. Er schloß dabei an die Geschichte von der Begegnung des heiligen Franz von Assisi mit dem Aussätzigen an, an der Dr. Steere das christliche Gottfinden im Bruder exemplifiziert hatte. «Ja, das ist eine herrliche Erleuchtung», erklärte der Meister spontan und emphatisch. «Aber nicht das Almosen, sondern Franzens Umarmung hat den Aussätzigen gerettet. Geld geben, Dinge schenken ist die niedrigste Stufe, den anderen dankbar machen, ist mehr. Der Erleuchtete schenkt das Selbst und alles.» Die hohe Inspiration solcher Worte steht außer Frage. Doch wie sind sie vom Zen-Standpunkt aus genau zu verstehen? Meister Mumon hat dies während der Konferenztage mehrmals erklärt. Die Erleuchtung, die alle Zweiheit überwindet, hebt die Trennung zum anderen hin auf und schafft Einheit. Der Erleuchtete erfährt sich in der vollen Einheit, er ist eins mit dem anderen. Der andere ist mein Selbst, so wie der Berg mein Selbst ist und wie die Blume mein Selbst ist. Weil es für den Erleuchteten keine Trennung zwischen dem anderen und dem Selbst gibt, ist für ihn der Bruderdienst selbstverständlich. Diese Begründung des Bruderdienstes des Erleuchteten aus der Identität vom Selbst und dem anderen braucht den personalen Wert des Menschen und des Nächsten nicht auszuschließen, bleibt aber letztlich in der kosmischen Ordnung. Es möchte scheinen, daß die buddhistische Grundtugend des Mitleidens (*jihi*), vom Stifter der Buddha-Religion selbst gelehrt, eine wirksamere Begründung für den Sozialdienst am Bruder bietet. Während der Konferenztage wurde das Mitleiden öfters genannt, und bestimmt war unter den anwesenden Buddhisten keiner, der diese Tugend nicht hochgeachtet hätte, aber leider kam ihre Bedeutung für den Sozialdienst nicht genügend zur Geltung.

Bei der Stellung des zweiten Themas von der re-

ligiösen Verantwortung für die Welt schwebte den Planern der Konferenz vorzüglich der weitgespannte Fragenkomplex der Verantwortung der Religionen für neue, dem technischen Zeitalter entsprechende Sozialstrukturen vor, ohne die die Geisteskultur der Menschheit, obgleich unabdingbar für das wahre Menschenglück, zu unterliegen droht. Diese Thematik klang zwar öfters an, auch in einem Brief, den Professor Shinichi Hisamatsu, das anerkannte Haupt der akademisch-geistlichen Linie der Rinzai-Schule des Zen-Buddhismus, der in letzter Stunde wegen Erkrankung absagen mußte, an die Konferenz richtete (er nennt in dem Brief die doppelte Krise infolge der Säkularisierung der modernen Welt und der Selbstentfremdung des Menschen), aber im ganzen blieb es während der Tagung bei mehr oder weniger dringlichen Anregungen und Hinweisen, die leider nicht voll aufgenommen und durchgesprochen wurden. Der evangelische Theologe und Religionsgeschichtler Professor Tetsutaro Ariga sprach von den geschaffenen Ordnungen, in denen sich gemäß dem Willen Gottes die Menschheitsgeschichte abspielt. Diese Ordnungen sind als von Gott geschaffene gut, aber stellen den Menschen vor eine Aufgabe. Vom gleichen Gedankengang her stieß Professor Yukio Irie, der um die Konferenz hochverdiente japanische Vertreter der Quäkerfreunde und immer freundliche Diskussionsleiter, bis in die Geschichtlichkeit des Menschen vor. In jedem Augenblick seines Lebens ist der Mensch dazu berufen, sich allem Zeitwandel anpassend, unter der Führung Gottes an der Verwirklichung der Gottesordnung in der Welt mitzuwirken.

Der junge japanische Dominikaner Shigeto Oshida ließ es nicht bei einer sehr eindringlichen Aufforderung zum sozialen Bruderdienst bewenden, ohne den in unserer Zeit alle Religion unglaubwürdig bleiben muß, sondern beschwor die Vision einer neuen Welt und neuen Gesellschaft herauf, die von allen Gutgesinnten im gemeinsamen Werk zu erbauen ist. Die heutigen jungen Menschen sind durch bloß karitative Werke nicht zu begeistern, sie streben aufs Ganze. Nur ein umfassendes, neues Leitbild einer religiös begründeten, besseren Welt kann die kostbare Energie der jungen Generation fruchtbar werden lassen. Der beschwörende Appell machte tiefen Eindruck, besonders auf die jungen Zen-Buddhisten, die sich betroffen und zuinnerst bewegt bekannten.

Die Referate der zwei Zen-Buddhisten Eshin Nishimura und Takashi Hirata boten ebenfalls wichtige Ansatzpunkte für ein tieferes Eindringen in die soziale Gegenwartsproblematik, indem sie die grundsätzliche Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins anleuchteten. Eshin Nishimura betonte die geschichtliche Bestimmtheit als wesentlichen Faktor der menschlichen Existenz und erblickte eine wichtige Gegenwartsaufgabe in der zur Freiheit hinleitenden Kritik an der Geschichte und dem von ihr geprägten Milieu, während Takashi Hirata auf das dynamische Moment im geschichtlichen Existieren hinwies. Um seine Aufgabe in der sich beständig wandelnden Welt zu erfüllen, muß der Mensch jeweils den geschichtlichen Augenblick leben. Somit ist den Religionen die Bemühung um beständige, dynamische Anpassung als Dienst an der Menschheit abgefordert. Leider blieben die verschiedenen Ansatzpunkte unvermittelt nebeneinander stehen. Wie läßt sich die zukunftsgerichtete christliche Idealschau mit der vom Zen-Buddhismus gelehrten erleuchteten Augenblickserfassung vereinbaren? Durch die Verbindung dieser beiden Aspekte hätte die Problematik wohl fruchtbar weitergeführt werden können.

Als einzige Spezialfrage zum zweiten Thema kam die Verantwortung der Religionen für die Erhaltung des Weltfriedens zur Sprache. Junichi Asano, zur älteren Generation der japanischen evangelischen Theologen gehörig, Bibelfachmann und heute tief in die christliche Sozialaktion verwickelt, forderte wegen der aktuellen Dringlichkeit eine Stellungnahme zur Frage des Krieges, besonders des Vietnam-Krieges, wobei er sich vorzüglich an die Christen wandte, weil der Vietnam-Krieg ja von den japanischen Buddhisten ohnehin allgemein verworfen wird. Dr. Steere, der selbst die Antwort übernahm, konnte auf den allgemein bekannten pazifistischen Standpunkt der Quäkerfreunde verweisen. Aber auch eine Vereinigung der protestantischen Kirchen Amerikas sowie der Ökumenische Rat der Kirchen sprachen sich, wie er weiter ausführte, gegen die amerikanische Kriegführung in Vietnam aus. Die andauernden, energischen Friedensbemühungen des Papstes Paul VI. vollends beweisen, daß zum mindesten die Führung der katholischen Kirche sich mit aller Kraft für den Frieden einzusetzen entschlossen ist. Da die Diskussionszeit schon überschritten war, begnügte sich die Konferenz mit der Erklärung Dr. Steeres. Eine ausführlichere politische Diskussion wurde nicht gewünscht, überdies wußten sich alle Teilnehmer im positiven Friedenswillen einig.

Erwägungen in der Rückschau

Die Konferenz zwischen Zen-Buddhisten und Christen in Oiso war die erste zwischenreligiöse Zusammenkunft größeren Stils in Japan. Wenn das Gespräch sogleich in guten Gang kam und sich überaus freundlich und fruchtbar gestaltete, so trug dazu die ausgezeichnete Organisation, insbesondere die begrenzte Zahl und strenge Auswahl der Teilnehmer nicht wenig bei. Die Zen-Buddhisten, eine ziemlich geschlossene Gruppe von hohem geistigem Niveau, kamen seit Ende des zweiten Weltkrieges durch die Beachtung des Zen in der westlichen Welt in vielfachen Gedankenaustausch mit Vertretern der abendländischen Geistigkeit und sind dadurch für die Ost-West-Begegnung besonders gut vorbereitet. Die Christen hatten während der letzten Jahre im innerchristlichen Ökumenismus eine Schulung für den Dialog. So herrschte bei den Teilnehmern der Konferenz große Gesprächsbereitschaft, eine offene Haltung gegenseitiger Hochachtung und persönlichen Vertrauens. Man wünschte miteinander ins Gespräch zu kommen und kam ins Gespräch. Man wünschte voneinander zu lernen, und so lernte man. Was man lernte, war nach Interesse und Aufnahmefähigkeit der einzelnen verschieden. Auch dürfte der persönliche Gewinn den Nutzen der Gruppen übertroffen haben. Doch auch die Gruppen konnten voneinander lernen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Wenn die Zen-Buddhisten sich vom sozialen Verantwortungsbewußtsein der Christen beeindruckt zeigten und bestimmt eine Vertiefung und Erweiterung ihrer religiösen Haltung und Wirksamkeit nach der sozialen Richtung hin anstreben werden, so empfingen die Christen eine sehr zeitgemäße Lektion über die Hierarchie der religiösen Werte, daß sie bei aller Öffnung und Hinwendung zur Welt um keinen Preis ihr kontemplatives Erbe vernachlässigen dürfen. Der Vorrang der Innerlichkeit, den die religiösen Männer Asiens uns vorleben, muß bei aller Sorge um die Welt und ihre Ordnung unangetastet bestehen bleiben.

Das Wissen um die Gemeinsamkeit im Religiösen wurde während der Konferenz durch einige konkrete, bezeichnende Zusammenkünfte in glücklicher Weise betätigt. Altmeister Mumon Yamada feierte zweimal im Kreis der Gesprächsteilnehmer die Teezeremonie, ein unvergeßlicher Anblick, wie der greise Meister im betont armen, wollenen Mönchskleid (sehr verschieden von dem ihm zustehenden Seidengewand des Abtes) schweigend, in sich versenkt, mit liebender Aufmerksamkeit auf jede Handbewegung achtend und einem vergeistigten Lächeln auf den dünnen Lippen für jeden in der Runde die Teeschale bereitete. Die Harmonie seiner ungewöhnlichen Persönlichkeit, diese auch beim Zen-Meister seltene Verbindung tiefster religiöser Innerlichkeit, hoher Geisteskultur und eines wunderbaren liebenswürdigen Charmes im Umgang, erhellte, beglückte und beseelte diese religiöse Gemeinschaft. Viele Konferenzteilnehmer benutzten die Gelegenheit und wohnten auch dem religiösen Tun der anderen Gruppen bei, so der konzelebrierten katholischen Meßfeier, der stillen Quäkerstunde, der Zen-Meditation.

Vom ersten Tag an fiel öfters das Wort Johannes' XXIII. vom «gemeinsamen Grund, auf dem alle Religionen aufruhen». Der Zen-Abt Zenkei Shibayama sprach am 2. oder 3. Tag der Konferenz in seinem Abschiedswort an die Teilnehmer eindringlich von seiner Erfahrung des Gemeinsamen in den Religionen und der Verpflichtung der Religionen für die Gemeinsamkeit. So war der Boden vorbereitet für eine Aussprache über den «gemeinsamen Grund», die am vorletzten Abend zustande kam. Manche Teilnehmer hätten im freudigen Eifer für das Gemeinsame eine Wortformulierung gewünscht. Man suchte sie im Philosophischen, wo die Kyoto-Schule einigen Richtungen der abendländischen Philosophie nahekommt. Doch hier gerieten die Erörterungen bald ins Stocken. Das bestimmt vorhandene Gemeinsame läßt sich nicht in Worte fassen. Für den Dialog ist notwendig, daß die Religionen einander in ihrer Verschiedenheit kennen und anerkennen. Dies widerspricht keineswegs dem der christlichen Religion wesentlichen Absolutheitscharakter. Übrigens hegen auch andere Religionen eine absolute Überzeugung, ohne die, wie bei der Konferenz von buddhistischer Seite klar ausgesprochen wurde, keine echte religiöse Haltung möglich ist. In der christlichen Lehre sind Absolutheit und Universalität im Christusfaktum begründet, das von Nichtchristen selbstverständlich nicht angenommen wird. Deshalb ist die Einbeziehung der anderen in die Christuswirklichkeit, so berechtigt und tief begründet sie theologisch ist, im Dialog nicht anwendbar. Wenn der Christ in Anerkennung der Werte in den nichtchristlichen Religionen seinem nichtchristlichen Partner klarmachen möchte, seine Werte seien eigentlich christlich, ja er selbst sei im geheimen schon Christ, wird er nicht nur auf Unverstehen, sondern auch auf tiefen Unwillen

stoßen. Nichts ist dem religiös gesinnten asiatischen Nichtchristen, vorab dem Buddhisten und Hindu, unausstehlicher als die, wie er meint, typisch christliche Anmaßung (das wurde so ähnlich auch in Oiso von den Buddhisten gesagt), alle anderen Religionen in sich aufnehmen und absorbieren zu wollen. Die christliche dialogische Haltung muß die anderen in ihrem Anderssein ernst nehmen. Das Ziel des ökumenischen Gesprächs mit Nichtchristen kann weder Bekehrung noch Überführung ins Christliche sein, allerdings noch viel weniger irgendeine Art von Synkretismus oder Aufhebung in eine höhere Einheit. Die Situation ist vielmehr folgende: Wir sprechen miteinander im Wissen um den gemeinsamen Grund und mit dem aufrichtigen Verlangen nach tieferem gegenseitigem Verstehen in innerer Hochachtung und herzlicher Sympathie, um voneinander zu lernen und, wo möglich, miteinander zum Wohle der Gesamtmenschheit zusammenzuarbeiten. Diese Zielsetzung des Gesprächs mit Einschluß der Begrenzung der Gesprächsmöglichkeit war der Konferenz von Oiso beim Zusammentreten eigentlich schon klar; durch den intensiven, aufrichtigen Gedankenaustausch während der Tagung wurde dieses Wissen zur erlebten Erfahrung. So wichtig die Überzeugung vom gemeinsamen Grunde ist, so notwendig ist die Achtung der realen Pluralität.

[1] Siehe «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen», «Erklärung über die Religionsfreiheit», «Dogmatische Konstitution über die Kirche» (besonders Nr. 16).

[2] Aus der Fülle der katholischen Literatur seien hervorgehoben: K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen,und Weltgeschichte und Heilsgeschichte: Schriften zur Theologie V, 136–158 und 115–135; H. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie (Freiburg 1964); H. Fries, Das Christentum und die Religionen der Welt: Das Christentum und die Weltreligionen, hrsg. von K. Forster (Würzburg 1965) 13–37; G. Thils, Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes (Castermann 1966); ders., Syncrétisme ou catholicité (Castermann 1967); H. Waldenfels, Zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt: Kairos VIII (1966) 179–192. Auch der evangelische Beitrag zum Thema ist beträchtlich, siehe: P. Tillich, Christianity and the Encounter of the World Religions (New York-London 1965); E. Benz, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte (Mainz 1960); R. Slater, Can Christians learn from other Religions (New York 1963); St. Neill, Christian Faith and Other Faiths (London 1961); C. Bleeker, Christ in Modern Athens (Leiden 1965); G. Rosenkranz, Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen (Bern 1966).

[3] Das Werk erschien bald nach Kriegsende in japanischer Sprache, englische Übersetzung: Theology of the Pain of God (Richmond/Virginia 1965). Vgl. die katholische Würdigung von P. Nemeshegyi: The Japan Missionary Bulletin XXI (April 1967) 187–190.

[4] Über die negative Theologie in der östlichen und westlichen Mystik vgl. H. Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik (Freiburg 1966) 98–126.

[5] H. Enomiya-Lassalle S J hat seinen Standpunkt ausführlich dargelegt in den zwei Büchern: Zen – Weg zur Erleuchtung (Wien 1960), und: Zen-Buddhismus (Köln 1966).

[6] Über die Beziehung der Kyôto-Schule der japanischen Philosophie zur Metaphysik des Zen-Buddhismus vgl. H. Waldenfels, Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of K. Nishida and the Kyôto School: Monumenta Nipponica XXI (Tokyo 1966) 354–391.

[7] Hakuin erklärt die Heilverfahren, die Meister Mumon anwandte, nämlich Innenschau mit tiefer Atmung und die sogenannte Buttermethode, in seiner Schrift Yasen Kanna, englische Übersetzung von R. Shaw–W. Schiffer: Monumenta Nipponica XIII (Tokyo 1957) 101 bis 127.

HEINRICH DUMOULIN

Geboren am 31. Mai 1905 in Wevelinghoven (Deutschland), Jesuit, 1933 zum Priester geweiht. Er studierte an den Ordenshochschulen in Valkenburg (Niederlande) und Vals (Frankreich), ist Doktor der Philosophie, Lizentiat der Theologie und Doktor der Literatur (Bungaku Hakase) in Japan. Seit 1941 ist er an der Sophia-Universität (Tokyo) Professor für Philosophie und Religionsgeschichte; er ist zudem Sekretär der katholischen Kommission für den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und veröffentlichte: Zen, Geschichte und Gestalt (1959) und Östliche Meditation und christliche Mystik (1966).

Grenzfragen des Glaubens

Versuche christlicher Ortsbestimmung in unserer Zeit.

Herausgegeben von Charlotte Hörgl und Fritz Rauh.
Format 151 × 235 mm. 528 Seiten. Gebunden DM/Fr. 43.–.

Die heutige Theologie sieht sich in ihrem vielseitigen Dialog stets vor die Aufgabe gestellt, ihre eigene fachliche Zuständigkeit klar von der ihrer Gesprächspartner abzugrenzen. Aber nicht nur an der notwendigen Grenzziehung nach außen, gegenüber den benachbarten Wissenschaften, liegt dem kritischen Christen heute; er will sich auch offen mit den innertheologischen Diskussionen auseinandersetzen, die oft sehr spannungsreiche Grenzen zwischen den einzelnen theologischen Disziplinen aufscheinen lassen.

Dieses Buch behandelt daher in zwei Teilen sowohl von außen her kommende, tangentiale, wie auch innerhalb der Theologie selbst gestellte, immanente Fragen.

Die *tangentialen* Grenzfragen bringen Probleme zur Sprache, die sich dem Gläubigen in der Begegnung mit der Welt, von außen her, immer wieder stellen.

Die *immanenten* Grenzfragen erwachsen aus der Dynamik eines reflex gelebten Glaubens, der von innen heraus manche Erstarrungen überwinden und bewußt in unserer Zeit leben will.

Das Buch richtet sich darum an jene Gläubigen, die mit den Fragen unserer Zeit sich auseinanderzusetzen und zugleich bewußt als Christen zu leben gewillt sind.

Benziger

Theologie–Philosophie

Norbert Brox
Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon
Die Häresie des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts war die Gnosis, eine verwirrende geistige Bewegung mit hohem Ethos. Gegen sie nahm Irenäus, der Bischof von Lyon, entscheidend Stellung.
232 Seiten, brosch., DM 25.20

Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Band I bis XI
Diese Reihe ist ein Forum offener Diskussion für Fragen der Metaphysik, Erkenntnisphilosophie, für Probleme der Wissenschaftstheorie, der Gotteserkenntnis, Ethik und Gesellschaftsphilosophie.
Band IX – 338 Seiten, brosch., DM 34.–
Band X/XI in Vorbereitung – ca. 528 Seiten, brosch., ca. DM 43.–

Ephrem A. Davids
Das Bild vom Neuen Menschen
Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum
Salzburger Patristische Studien, Band II
Ca. 200 Seiten, brosch., ca. DM 26.–

Gottlieb Söhngen
Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament
110 Seiten, Leinen, DM 9.80

Karl Bosl
Pluralismus und pluralistische Gesellschaft
Bücherei der Salzburger Hochschulwochen
142 Seiten, brosch., DM 9.80

Josef Reiter
Intuition und Transzendenz
Reihe EPIMELEIA, Beiträge zur Philosophie, Band 9. 230 Seiten, brosch., DM 29.–

Anke Wiegand
Die Schönheit und das Böse
Es geht um die Frage, warum das Böse als schön erlebt und dargestellt werden kann.
175 Seiten, brosch., DM 25.–

UNIVERSITÄTSVERLAG
ANTON PUSTET
SALZBURG UND MÜNCHEN

Vorwort

Die der Heiligen Schrift gewidmete Nummer des Jahrganges 1966 von Concilium brachte Beispiele für die Dynamik der biblischen Tradition innerhalb der Hebräischen und Christlichen Bibel. Das Weiterleben des Wortes im Volk Gottes führte zu Neuinterpretationen und Zusätzen zum Wort selbst. So prägte sich die innige Verbindung zwischen Bibel und Gemeinde in den biblischen Text ein. In diesem Heft werden wiederum Bibel und Gemeinde in Verbindung gebracht, und zwar speziell unter dem Gesichtspunkt: Wie begegnet der Christ der Hebräischen Bibel, die er als das «Alte Testament» bezeichnet? Das ist eine ebenso alte wie bleibende Frage; – in einer Periode beantwortete Markion sie, indem er die Hebräische Bibel beseitigte; in einer anderen formulierte Augustinus die recht massive Aussage, welche die christliche Exegese des Alten Testamentes für lange Zeit beherrschen sollte: daß das Neue Testament im Alten enthalten sei und das Alte durch das Neue erfüllt werde. – Tatsache ist, daß die Art, in der die Kirche der Hebräischen Bibel gegenübertritt, sich von einer Epoche zur anderen wandelt. Und das ist allein richtig. Die Bedürfnisse der Zeit geben dem Verhältnis des Menschen zu der Wechselbeziehung zwischen Altem und Neuem Testament jeweils ihre eigene Farbe.

Mit dem Beginn des konsequent historischen Herantretens an die alte Literatur ist ein adäquateres Verständnis der Hebräischen Bibel in sich selbst erreicht worden. Und das ist die Ebene, auf der der Christ das Wort Gottes hören muß, oder er wird das Verständnis der göttlichen Botschaft hoffnungslos verflachen. So schrieb Dietrich Bonhoeffer in seiner Gefangenschaft – ausgehend von dem starken Einfluß, den seine Lektüre des Alten Testamentes auf ihn ausübte –, daß es nicht wahrhaft christlich sei, allzu schnell und allzu unmittelbar zum Neuen Testament gelangen zu wollen. – Auf der anderen Seite glaubt der Christ, daß Christus die Erfüllung der Hoffnung Israels ist. Er lebt aus dem Geist der Erfüllung der Schrift, dessen Echo ihm von den Seiten des Neuen Testamentes entgegenhallt. Die Beiträge der vorliegenden Ausgabe von Concilium gehen auf verschiedene Aspekte dieser Frage und ihre Behandlung ein.

John McKenzie schreibt über die bleibenden Werte der Hebräischen Bibel, wie sie sich auf dem Hintergrund des Alten Orients abzeichnen und auf ein christliches Selbstverständnis ausrichten lassen. Der Ton, den er auf den existentiellen Aspekt des Wortes legt, wird in der Untersuchung von F. Dreyfus aufgenommen und weiterentwickelt. Don Franco Festorazzi untersucht die Heilserfahrung des Glaubens, wie sie vom Alten Testament her im Neuen auftaucht. J. G. Vink geht auf gewisse bleibende und variierende Elemente in den beiden Testamenten ein. Elpidius Pax setzt sich mit dem Problem des Gesetzes und der Gebote auseinander, und zwar speziell im Licht ihrer Erfüllung durch Christus. Heinrich Groß analysiert das Verhältnis zwischen dem Bild des Messias-Königs und der endzeitlichen Hoffnung Israels und betrachtet die Gestalten des Gottesknechtes und des Menschensohnes aus einer auf das Ende hin geöffneten Perspektive. Salvador Muñoz Iglesias weist auf die Vollendung hin, welche die christliche Offenbarung der Erfahrung Israels in ihrer Entwicklung von der Verheißung zur Erfüllung bringt. Dom Hilaire Duesberg versucht, unter besonderer Betonung der Psalmen, das Alte Testament unter einem spezifisch christlichen Gesichtspunkt zu sehen.

Das hermeneutische Problem ist in der neueren katholischen Literatur unter dem Begriff des Vollsinnes (sensus plenior) aufgetaucht. Einer der führenden Exponenten dieser Theorie, Joseph Coppens, berichtet im Dokumentationsteil über den gegenwärtigen Stand der Frage.

Natürlich geben sich die Verfasser dieser Beiträge nicht der Hoffnung hin, erschöpfende Antworten auf die hier zur Debatte stehenden Fragen zu geben. Doch wollen und können sie eine Art Leitlinien für die weitere fruchtbare Begegnung des Christen mit der Hebräischen Bibel bieten.

PIERRE BENOIT
ROLAND MURPHY
BAS VAN IERSEL

Übersetzt von Karlhermann Bergner

John McKenzie

Die Werte des Alten Testamentes

Die gläubigen Christen haben sich die Frage nach den Werten des Alten Testamentes in einer neuen, spezifischen Form gestellt. So haben wir in unserer Generation eine Erneuerung des Interesses am Alten Testament erlebt, die seit Jahrhunderten nicht – wenn überhaupt je – ihresgleichen kennt. Die Gläubigen haben ihren Glauben zum Ausdruck gebracht, daß das Alte Testament für den Christen von heute noch Werte bergen müsse. Sie haben intensiv nach diesen Werten gesucht, ihre Priester und Bibelwissenschaftler gebeten, sie ihnen zu entwickeln und ihre Unbefriedigung deutlich erkennen lassen, wenn sie diese Werte nicht klar und verständlich vorgelegt bekamen. Die noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil einsetzende Erneuerung der Kirche war in hohem Maße biblisch. Dabei erkannte man sehr bald, daß die christliche Bibel sich keineswegs auf das Neue Testament beschränkt. Je mehr der Christ nämlich am Neuen Testament interessiert ist, desto mehr wird ihm klar, daß das Neue Testament nur der zweite Teil des Gesamtwerkes der Bibel ist. Wie aber soll man an seinen ersten Teil herantreten?[1]

Die Wissenschaftler haben zweifellos in den letzten zwanzig Jahren manche ausgezeichnete Arbeit geleistet, und doch ist die Frage nach den Werten des Alten Testamentes nicht in vollem Umfang beantwortet. Wäre das der Fall, so würde ein Zeitschriftenbeitrag mit dieser Themenstellung sich erübrigen. Natürlich kann auch dieser Artikel nicht die Ambition haben, die Werte des Alten Testamentes in vollem Umfang und erschöpfend herauszuarbeiten. Notwendig werden sich in ihm die persönliche Interessenrichtung und die persönlichen Bemühungen seines Autors widerspiegeln. Das bedeutet wiederum nicht, daß der Autor es sich leisten könnte, die Arbeit anderer zu ignorieren oder nicht zu kennen. Doch gerade auf dem Gebiet der «Werte» macht sich das persönliche Urteil geltend. Der Einzelne kann nicht mehr tun, als die Werte darlegen, die ihm als die wichtigsten erscheinen, auf die Arbeit seiner Fachgenossen hinweisen und versuchen, einen programmatischen Überblick zu geben, der durch die weitere Darstellung konkretisiert werden muß.

Der Christ sucht im Alten Testament ganz speziell christliche Werte. Das haben Christen seit den Entstehungszeiten des Neuen Testamentes getan, und zwar auf einer ganzen Anzahl verschiedener Wege. Manche dieser Wege, die für Christen früherer Zeiten annehmbar waren, sind in der modernen Zeit nicht mehr annehmbar. So läßt sich die Entdeckung exakter Prophezeiung neutestamentlicher Personen, Ereignisse und Institutionen nicht länger aufrechterhalten. Die allegorische Interpretation, die einen verborgenen christlichen Sinn unter der Oberfläche des Buchstabensinnes suchte, ist ebensowenig heute noch vertretbar. Doch hat die moderne Wissenschaft eher nachweisen können, daß diese älteren Methoden unhaltbar sind, als es ihr möglich war, andere Werte herauszuarbeiten. So erweckt die moderne Bibelkritik bisweilen den Eindruck, als habe sie gerade im Bereich der christlichen Werte des Alten Testamentes einen leeren Raum geschaffen. Die Tatsache, daß diese älteren Methoden in Wirklichkeit das meiste vom Alten Testament nicht herausgearbeitet haben, wird häufig übersehen. Das Alte Testament ist die Bibel der Juden; selbstverständlich finden sie in ihr Werte, welche die Christen keineswegs zu teilen gedenken. Doch das Forschen und Suchen geht weiter. Es läßt sich auch nicht durch die Unsicherheit entmutigen, welche die moderne Wissenschaft nicht selten gezeigt hat, wenn sie der christlichen Kirche das Alte Testament als Buch der Kirche vorstellte. Das Alte Testament in dieser Weise vorzustellen, muß die letzte Zielsetzung auch unseres Beitrages sein.

1. Allgemeinmenschliche Werte

Ehe wir auf die eigentlichen christlichen Werte des Alten Testamentes zu sprechen kommen, dürfte es geraten sein, einige Werte zu betrachten, die nicht spezifisch christlich sind. Wenn auch das Alte Testament Buch der Kirche ist, so ist es doch nicht ausschließliches Eigentum der Kirche. Jeder, der dies wünscht, kann es erwerben, abschreiben und lesen. Es ist, wie schon bemerkt, die Bibel der Juden. Im letzten Jahrhundert vor der christlichen Ära versuchen jüdische Intellektuelle, ihre Schriften der hellenistischen Welt als das Buch vorzustellen, welches das Beste enthält, was der griechische Geist gedacht hat, jedoch seine grundlegenden, von diesen Apologeten aufgezeigten Irrtümer vermeidet. Das Alte Testament gehört zur Weltliteratur – zusammen mit Homer, Dante, Shakespeare. Man kann sich unmöglich ein Bildungssystem denken, das diese Bezeichnung verdient, dabei aber darauf verzichten würde, seine Schüler an das Alte Testament heranzuführen. Man kann das Alte Testament dabei als Literatur oder als Geschichtsschreibung betrachten, ohne irgendeine religiöse Stellungnahme. Selbst der Student, der mit einer indifferenten oder gar ablehnenden Haltung an das Alte Testament herantritt, wird ganz gewiß in ihm auch Dinge finden, die er als Werte anerkennen muß. Doch was für Werte können das sein?

Der Grundirrtum, den die alten jüdischen Apologeten im griechischen Denken fanden, war der Polytheismus. Sie gaben ihm die vereinfachende Bezeichnung «Götzendienst», dabei waren die Griechen keine Götzendiener. Gerade die größten griechischen Denker zollten der Religion der klassischen griechischen Mythologie nur einen geringen oder gar keinen Tribut. Die jüdischen Apologeten nahmen für ihre heiligen Bücher in Anspruch, sie legten klar und überzeugend die Idee dar, nach der die griechischen Philosophen vergeblich und ohne Erfolg gesucht hätten: die Idee des einen Gottes, die Idee des Monotheismus. Sie hätten hinzufügen können, daß ihre Bücher von einem Gott handelten, der seinem Wesen nach persönlich ist. So überschätzten sie diesen Wert, denn der Gott des Alten Testamentes, der zwar numerisch einer war, war für das philosophische Denken der Griechen ebenso schwer zu assimilieren wie die Göttergestalten des mythologischen Polytheismus. Zweifellos behaupteten sie zu recht, ihr monotheistischer Glaube lasse keinen Raum für groben Aberglauben, und die Geschichte des Judentums bestätigt diese Behauptung, denn selbst in Gegenden, in denen der jüdische Glaube und die jüdische religiöse Praxis manche recht seltsam anmutende Abweichungen zeigte, hat das Judentum in seiner Gesamtheit den Aberglauben stets verworfen. In dieser Hinsicht war es immer – und ist bis zum heutigen Tage – so vernunftgemäß, wie man es sich nur wünschen mag. Hierin war das spätere Judentum der getreue Erbe des Gesetzes, der Propheten und der Weisheitsschriften. Stellt man das Alte Testament in eine Reihe mit den anderen großen Werken der Weltliteratur, die Gott suchen, so muß man unbedingt zugeben, daß es wirklich und ernstlich nach Gott sucht und nach nichts Geringerem.

Wenn das, was man Weltliteratur nennt, weiterlebt und klassisch wird, dann nicht so sehr, weil es nach Gott sucht, sondern weil es bestimmte Einsichten in das Wesen des Menschen und die menschliche Situation besitzt. Wer das Alte Testament studiert, findet diese Erkenntnisse in ihm in Formen, die sie in keinem anderen literarischen Werk vergangener Zeiten haben. In zweierlei Hinsicht besitzt das Blickfeld des Alten Testamentes eine Weite, in der kein anderes klassisches Werk ihm gleichkommt: im Hinblick auf den Menschen als Menschen und im Hinblick auf die Situation des Menschen in der Geschichte. Gerade die erste dieser beiden Behauptungen könnte recht überraschend wirken, denn es ist nicht schwer, Stellen aus dem Alten Testament zu zitieren, die von Enge, Stammesgebundenheit oder Nationalismus und Fremdenhaß zeugen. Man denke nur an Israels Verhalten den Kanaanäern gegenüber, an seine Racherufe gegen Babylon und Edom und an gewisse weniger annehmbare Aspekte des Erwählungsbewußtseins. Doch die klassische Literatur zeigt den Menschen ebenso in seiner Kleinheit wie in seiner Größe. Dieselbe Sammlung von Schriften, die sich an bestimmten Stellen eng und nationalistisch zeigt, weist an anderen auf die Vereinigung aller Menschen in der Anbetung des einen Gottes hin. Sie bewegt sich in der alten Idee der weltweit werdenden Stammesgemeinschaft. Sie sieht den Menschen in seinen Ursprüngen als besondere, geschlossene Gruppe und seine Zersplitterung in Nationen als Folge sündhaften Stolzes. Sie anerkennt ein einziges moralisches Grundgesetz für alle Völker. Im Buche Job begegnet man einer tiefen Einsicht in die allgemeine und gemeinmenschliche Erfahrung des Leides, die zu den kostbarsten Stücken menschlicher Literatur schlechthin gehört. Der moderne

Leser, sei er gläubig oder nicht, mag an der Enge und mangelnden Weite Anstoß nehmen. Dann wird er sich aber auch des äußersten Fehlens jeder menschlichen Weite in der Literatur Ägyptens und Mesopotamiens bewußt werden, wie der gedankenlosen Anmaßung, in der die Griechen die Menschheit in Griechen und Barbaren teilten; dann wird er schließlich erkennen, daß viel von seiner eigenen Menschheitsidee mit ihrer Größe und Weite seine Wurzeln eben doch im Alten Testament hat. Ja er wird sich schließlich die Frage stellen, ob seine eigene Menschheitsidee wirklich so groß und umfassend ist, wie er glaubt.

Keine Parallele aber gibt es in der alten Literatur, nicht einmal bei den griechischen Historikern, für die alttestamentliche Auffassung über die Stellung des Menschen in der Geschichte. Ja, die biblische Geschichtsauffassung steht an der Wiege der modernen Geschichtsauffassung, und vor allem der Auffassung, welche die Geschichte als einen Evolutionsvorgang betrachtet. Das Alte Testament sieht, wie schon bemerkt, die Menschheit als eine einzige Gruppe und das Menschheitsabenteuer als eine einzige Erfahrung. Diese beiden Einheiten erwachsen aus Israels Glauben an den einen Gott. Die alttestamentliche Idee vom Menschen in der Geschichte ist keineswegs rein innerweltlich. Gott ist der Ursprung der Geschichte und will die Geschichte an ein Ziel und Ende bringen. Alles, was geschieht, geschieht unter seiner obersten Herrschaft. Das Alte Testament vermeidet nicht die spekulative Gefahr des Determinismus, es ist sich ihrer vielmehr in aller Unschuld nicht bewußt. Die Geschichte des Menschen ist eine Geschichte menschlichen Handelns, und der Mensch ist ein verantwortlich Handelnder. Seine Handlungen unterstehen dem Gericht Gottes, das sich in der Geschichte vollzieht. Der Schlüssel für die Einheit der Geschichte ist die Idee vom Herrschertum oder «Reich» Gottes, auf das hin die Geschichte sich bewegt. In jeder historischen Entscheidung bestätigt Gott sein Herrschertum in immer expliziterer Form. Das historische und geographische Blickfeld des Alten Testamentes war begrenzt, doch der Grundsatz von der Einheit der Geschichte leidet nicht unter diesen Begrenzungen.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß das Alte Testament sich nicht um das Problem des Determinismus kümmert. Darin steht es im scharfen Gegensatz zu dem größten Teil des griechischen Denkens, der im Banne der Tatsache stand, daß der Mensch unfähig war, seinem Geschick zu entgehen. Das Gespenst des Schicksals beherrscht bei den Griechen die Szene, sowohl bei den religiösen wie bei den profanen Schriftstellern; es schafft eine Atmosphäre von Pessimismus, welche die Antithese zu der griechischen Lebensfreude bildet. Die Stellung des Alten Testamentes der Situation des Menschen in der Geschichte gegenüber läßt sich weder als pessimistisch noch als optimistisch charakterisieren; obwohl es die Herrschaft Gottes erkennt und anerkennt, ist die Geschichte des Menschen, was der Mensch daraus macht. Das Alte Testament zeigt nicht weniger Lebensfreude als die griechische Literatur. Was die Freude aus dem Leben nimmt, ist nicht ein irrationales Schicksal, sondern die Sünde. Im Alten Testament ist der Mensch in der Geschichte kein hilfloses Opfer. Was dem Menschen widerfährt, ist vernunftgemäß; und das ist vielleicht die beste und verfeinertste Form des Optimismus. Die Ausdrücke des Optimismus mögen dem modernen Leser vielleicht hier und da zu naiv erscheinen; doch erschienen sie auch dem Autor des Buches Job als allzusehr vereinfachend. Doch Job kam niemals der Gedanke, das Problem zu lösen, indem er den grundlegend vernunftgemäßen Charakter der menschlichen Geschichte leugnete. Hätte man die Israeliten mit dem Problem des Schicksals konfrontiert, so hätten sie es gewiß als eine Form des Aberglaubens bezeichnet. Das Alte Testament ist ein Dokument der inneren Freiheit des Menschen.

Das Ideal der Freiheit aber muß in den Zusammenhang anderer Ideen hingestellt werden, und zuerst in den Zusammenhang mit der Herrschaft Gottes. Diese Herrschaft wird im Alten Testament in Gottes rettendem und richtendem Handeln bestätigt. Gottes Herrschaft über alles gestattet ihm nicht, sich vom Handeln des Menschen regieren und bestimmen zu lassen. Seine rettenden und richtenden Handlungen sind keine reinen Reaktionen auf das Handeln des Menschen. Doch der erste und hauptsächlichste Ausdruck der Herrschaft Gottes im Alten Testament ist die Verkündigung seines moralischen Willens, durch den er die Geschichte lenkt. Dieser Wille und nicht ein blindes Schicksal bildet die letzte und unüberwindliche Grenze für die menschliche Freiheit. Der Mensch kann sich nicht über das moralische Gebot hinwegsetzen. Er kann in seinem Streben keinen Erfolg haben, indem er Böses tut. Wenn er aber gut handelt, wird Gott ihn vor dem Bösen in der Geschichte retten. Das ist in einer kurzen, summarischen Darstellung die Theorie von der Vergeltung, und sie ist ebenso un-

vollkommen wie alle anderen Darstellungen. Hinter der Theorie der Vergeltung steht der Glaube an den Unterschied zwischen Gut und Böse, ein Glaube, der gar nicht so einfach ist, wie er sich anhört, wenn man ihn in so einfacher Art formuliert. Die Entscheidung des Menschen ist wichtig und hat schwerwiegende Folgen, sowohl für ihn selbst als auch für andere – für viele andere, wenn er an besonders verantwortlicher Stelle steht. Das Alte Testament vertritt den Standpunkt, daß es ein Gutes gibt und der Mensch es vollbringen kann. Es ist Gottes herrscherlicher Wille, daß er es vollbringt, und die Geschichte ist darauf abgestellt, daß er es vollbringt. Hier liegen einige offensichtliche Schwierigkeiten, auf die manche alttestamentliche Autoren nicht geachtet haben; wir machten im Hinblick darauf bereits auf Jobs Kritik an einer allzusehr vereinfachten Theorie von der Vergeltung aufmerksam. So antwortet dieses Prinzip auch nicht auf das Problem, welches dadurch entsteht, daß es Menschen gibt, die durch ihre Bosheit die Bemühungen der anderen, das Gute zu tun, vereiteln. Doch die Israeliten bewahrten diesen Glauben, selbst nach einer nationalen Geschichte, die durchaus geeignet war, ihnen den Mut dazu zu nehmen. Vielleicht liegt dahinter schattenhaft die Erkenntnis der Wahrheit, daß der böse Mensch keinen Erfolg hat ohne eine Mitwirkung des Tugendhaften, der also nicht vollkommen unschuldig ist, wenn jener ihn angreift.

Das führt zu einer anderen Überlegung. Die große Literatur der Welt lebt weiter und erfreut sich weit über die Zeit und den Raum ihrer Entstehung hinaus der Hochschätzung, weil sie sich über die menschliche Situation erhebt und, wenn auch nur undeutlich, den Standpunkt vertritt, daß es hinter dieser menschlichen Situation Werte gibt, die der Mensch anerkennen und kultivieren soll. Kein Werk der großen, in der Nachwelt fortlebenden Weltliteratur ist rein auf das Materielle ausgerichtet, rein weltlich, rein hedonistisch; ebensowenig aber auch weltfremd und damit Flucht vor der Wirklichkeit und der Verantwortlichkeit. Wir haben darauf hingewiesen, daß das Alte Testament von Lebensfreude zeugt; bei all seinem lebendigen Bewußtsein von Gefahr, Leid und Tod, kostet es die reine Freude an Leben und Bewegung, an der Gemeinschaft mit der Natur und dem Mitmenschen, am Wirken und Spielen und Vollbringen. Seine Freuden und Vergnügen sind einfach, aber sie sind auch universal und leicht erreichbar. Doch die Freude am Leben wird durch das Bewußtsein gedämpft, daß sie verlorengeht, wenn sie um den Preis der moralischen Integrität gesucht wird. In einer paradoxen Formulierung kann man sagen, daß im Alten Testament das Leben nicht lebenswert ist, wenn man nicht darauf verzichten kann. Reines Überleben ist nicht das Größte, wozu die menschliche Person fähig ist, und wenn das Leben zu einem lebendigen Totsein wird, ist es nicht wert, daß man sich daran klammert. Über das, was nach dem Leben kommt, schweigt das Alte Testament in auffälliger Weise, das heißt es vermittelt davon nicht mehr als eine wenig klare Vorstellung. Und doch vertritt es gewisse überzeitliche Werte, für die der Mensch das große Gut des Lebens einsetzen muß. Es empfiehlt nicht den Selbstmord wie die Stoiker, noch teilt es das törichte Ideal der Ehre, das man bei den Griechen von Homers Zeiten an und in vielen Werken moderner Literatur findet. Es vertritt den einfachen Grundsatz, daß die Würde der menschlichen Person bisweilen nur dadurch gerettet werden kann, daß der Mensch den Tod auf sich nimmt.

Diese Werte werden im Alten Testament in derselben Weise vertreten, in der ähnliche Werte von irgendeiner Klassik der Welt vertreten werden könnten. Wir haben nicht den Versuch gemacht, zu zeigen, daß das Alte Testament in diesen Punkten anderen klassischen Werken überlegen oder unterlegen ist, sondern nur, daß es Qualitäten besitzt, die in aller ihre Zeit überlebenden Literatur geschätzt wird. Vermutlich achten die meisten Menschen, welche die Bibel studieren und dem Alten Testament als religiösem Dokument gegenübertreten, nicht auf diese Werte oder haben sie sich niemals klar bewußt gemacht. Das ist zu bedauern, denn die universalen Werte des Alten Testamentes nehmen nichts von seinen spezifisch religiösen Werten weg, denen wir uns nun zuwenden wollen. Sie bilden vielmehr Schmuck und Zierde für die religiösen Werte, indem sie sie in eine menschliche Perspektive rücken, wie es die Gläubigen häufig zu tun versäumen.

2. Christliche Werte

Die universalen Werte des Alten Testamentes, von denen oben die Rede war, werden ohne Bezugnahme auf den religiösen Glauben vorgelegt. Religiöse Werte des Alten Testamentes sind nur von denen erkennbar, die glauben, daß in ihm religiöse Werte enthalten sind. Das Alte Testament der Christen ist ganz einfach die Bibel der Juden; und

die Christen selbst sind historisch in Kirchen gespalten, von denen die meisten ihre eigene Haltung und Methode dem Alten Testament gegenüber haben. Doch allen christlichen Kirchen ist das Problem gemeinsam, die Werte verständlich zu machen, welche die Christen im Alten Testament finden können, und dieses Problem läßt sich ohne spezielle konfessionelle Implikationen diskutieren. Es ist nicht Aufgabe des christlichen Bibelwissenschaftlers, die religiösen Werte der Bibel im Judentum zu erläutern; das ist Sache jüdischer Wissenschaftler, die diese Aufgabe von jeher wahrnehmen und von deren Arbeit der christliche Wissenschaftler manches zu lernen hat.

Wir haben bereits bemerkt, daß die christlichen Werte des Alten Testamentes von der Zeit der Apostel an für die Christen ein Problem dargestellt haben. Die Geschichte dieses Problems ist hoch interessant, doch ist hier nicht der Platz, uns darüber auszulassen. Doch wer sich mit den Bemühungen und Mißerfolgen der modernen Interpreten bei der Herauskristallisierung der spezifisch biblischen Werte auseinandersetzt, sollte sich verständnisvoll daran erinnern, daß sie eine lange Reihe von Bemühungen und Mißerfolgen fortsetzen. Denn das Problem ist bis zum heutigen Tage nicht gelöst. Die Erneuerung, welche die Kirche vor dem Konzil erlebte, war ein recht komplexes Phänomen mit recht komplexen Ursachen. Doch unter diesen Ursachen läßt sich ein gewisses Unbehagen über die Theologie und ihre Rolle für Leben und Glauben des Christen nicht leugnen. Dieses Unbehagen hat die Gläubigen dazu veranlaßt, in der Bibel das zu suchen, was, wie sie deutlich empfanden, die Theologie ihnen vorenthielt. Die bibelwissenschaftlichen Studien in der Kirche trugen weithin vielmehr die Merkmale rein technischer Forschungen und Untersuchungen, als eines Werkes, das sich an die Kirche als Ganzes richtete. Viele Bibelwissenschaftler waren nicht bereit, die in diesem Sinne vorgetragenen Forderungen anzuerkennen, die bisweilen auch in einer etwas unvernünftigen Form geltend gemacht wurden. Unser Beitrag zur Beleuchtung des Problems kann nicht darauf hoffen, der Unsicherheit zu entgehen, die auf der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Bibel lastet. Doch hoffen wir, wenigstens einige Fragen aufwerfen zu können.

Die Menschwerdung ist ein historisches Ereignis. Sie läßt sich lokalisieren und datieren. Als historisches Ereignis teilt sie die Kontingenz, die allen historischen Ereignissen eigentümlich ist, und zwar ungeachtet der Tatsache, daß es sich bei ihr um ein einzigartiges Eingreifen Gottes in die Geschichte handelt. Als das Wort Fleisch annahm, wurde ein Mensch geboren. Dieser Mensch ist durch seine Geburt Glied einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft und einer bestimmten Menschheitsgeneration. Vieles von dem, was er ist, bestimmt sich bereits durch Ort und Zeit seiner Geburt. Das Wort konnte kein universaler Mensch werden; es wird durch dieselben Adjektive qualifiziert, durch die wir für gewöhnlich eine menschliche Gruppe von einer anderen unterscheiden. Jesus war palästinensischer Jude des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung; die Bestimmungen, die ihm aufgrund dieser historischen Tatsache anhafteten, treffen für ihn zu, und er hat auch niemals gesucht, sich ihnen zu entziehen. Daraus folgt, daß man ihn nicht kennt, solange man diese Bestimmungen nicht kennt. Wir sagen damit nicht, daß er ohne diese Kenntnis überhaupt nicht erkannt werden kann, sondern nur, daß er besser erkannt werden kann, wenn man ihn in seiner historischen Wirklichkeit kennt.

Es ist verschiedentlich gesagt worden, ich habe vergessen, wer zuerst gesagt hat, es gebe nur zwei Typen von Religionen: die historischen Religionen und die mythologischen Religionen. Die historischen Religionen sind Judentum, Christentum und Islam; alle anderen sind mythologisch. Die historische Religion entsteht aus einem historischen Ereignis oder beansprucht zumindest, aus einem historischen Ereignis entstanden zu sein; die mythologische gründet auf einem mythischen Ereignis. Das mythische Ereignis ist ein «Ereignis» im uneigentlichen Sinne; das mythische Ereignis symbolisiert eine andauernde oder ständig wiederkehrende Wirklichkeit. Das historische Ereignis tritt nur einmal ein. Doch der Bund des alten Israel und die Menschwerdung Gottes nach dem christlichen Glauben reichen über andere historische Ereignisse hinaus, insofern sie eine bleibende Wirklichkeit schaffen. Die bleibende Wirklichkeit transzendiert auf eine Weise Zeit und Raum, die Dimensionen der Geschichte, doch ist sie niemals insgesamt von diesen Dimensionen losgelöst. Im Neuen Testament rufen die Apostel auf zum Glauben an den auferstandenen Jesus; sie sind sich vollkommen klar darüber, daß der auferstandene und verherrlichte Jesus derselbe ist, den sie innerhalb der Ordnung, die wir als historisch bezeichnen, gekannt haben. Sie rufen auf zum Glauben an sein Leiden und seine Auferstehung: Ereignisse, die

sich in der Welt der Zeit und des Raumes abgespielt haben. Sie rufen auf zum Glauben daran, daß Gott einmal auf eine einzigartige Weise in die Geschichte eingetreten ist und daß er, nachdem er einmal in sie eingetreten ist, in ihr bleibt. Er läßt sich von denen, die ihn suchen, ebenso wirklich und gewiß finden, wie Jesus von Nazareth von denen gefunden werden konnte, die ihn suchten. Das Christentum wurde von der Kirche der Apostelzeit als Erfüllung Israels vorgestellt. Man kann sagen, dies komme von dem historischen Zufall, daß Jesus und seine Jünger Juden waren und daß das Christentum sehr bald Formen der heidnischen Welt annahm, in der es sich beheimatete. Doch das Judentum Jesu und seiner Apostel war kein historischer Zufall, ebensowenig wie Napoleons Geburt auf französischem Territorium historischer Zufall war. Das sind keine historischen Zufälle, sofern man nicht behauptet, jedes Ereignis sei ein historischer Zufall. Der Mensch mußte in die Geschichte eintreten, und Gott mußte in die Geschichte eintreten. Es gibt keine innere Notwendigkeit, daß die Menschwerdung sich zu eben diesem Zeitpunkt und an eben diesem Ort ereignete, ebensowenig wie es eine innere Notwendigkeit für irgendein anderes historisches Ereignis gibt. Wäre es zu einer anderen Zeit oder an einem anderen Ort eingetreten, so würde es einen anderen Komplex näherer Bestimmtheiten gehabt haben, aber keineswegs unbestimmt gewesen sein. Unter den Umständen, unter denen die Menschwerdung geschah, war es der Kirche der Apostelzeit ebenso klar, wie es aus den Worten Jesu selbst hervorging, daß Jesus der Messias Israels war. Es gibt keinen anderen Titel, der ihn derart vollständig bezeichnet, und die neutestamentlichen Titel wie «Herr» sind Ausdrücke seiner Messianität, ebenso unsere modernen Titel wie «Heiland, Erlöser». Das Wort «Christus» ist das griechische Äquivalent des hebräischen Wortes «Messiah». Die Christen gebrauchen die Titel Jesu häufig, ohne sich über ihre historische Grundlage klar zu sein.

Wenn wir sagen, Messias Israels sei der einzige Titel, der Jesus bezeichne, so bedeutet das nicht, daß dieser Titel ihn in erschöpfender Weise bezeichnet. Das kann kein Titel. Ebensowenig aber meinen wir damit, daß dieser Titel für Jesus in dem Sinne zutrifft, wie man ihn zu seiner Zeit allgemein verstand, oder in seinem rein alttestamentlichen Sinne. Tatsächlich ist «Messiah» kein alttestamentlicher Titel; es war ein Wort, das im Judentum gebräuchlich war zur Bezeichnung eines Komplexes alttestamentlichen Glaubens und Hoffens. Jesus verwandelte den Titel und gab ihm neue Dimensionen. Doch war dies wirklich nur eine Verwandlung und nicht eine vollkommene Neuschöpfung. Wenn er zu der Gemeinschaft sprach, der er von Geburt aus angehörte, bediente er sich der Sprechweise und Ideen, die in dieser Gruppe gebräuchlich waren; er hätte auch kaum anders verfahren können. Er verlangte von ihnen den Glauben an etwas, das sie erkennen und anerkennen konnten; andernfalls hätte man ihnen kaum einen Vorwurf machen können, wenn sie diesen Glauben nicht aufbrachten. Er sprach zu ihnen unmittelbar in den Begriffen, Ideen und Bildern der Tradition, in der er mit ihnen gemeinsam stand. Kann man ihm nahekommen, wenn man diesen Traditionen vollkommen fremd gegenübersteht?

Die Kirche der Apostelzeit dachte nicht so. Als das Evangelium den Heiden verkündet wurde, war es das Evangelium des Messias Jesus. Das Alte Testament war zwei Jahrhunderte zuvor ins Griechische übersetzt worden, für jüdischen Gebrauch. Die christlichen Missionare aber waren dafür verantwortlich, das griechische Neue Testament in die Heidenwelt einzuführen. Wir können uns kaum vorstellen, wie seltsam, ja wie exotisch diese Bücher für die Heiden gewesen sein müssen, wenn wir uns nicht daran erinnern, wie seltsam sie bisweilen uns anmuten. Doch die Apostel wußten, daß ein Jesus, der nicht der Messias Israels war, nicht Gegenstand des wahren, ursprünglichen Glaubens sein würde. Ein Jesus, der nicht der Messias Israels war, wäre für sie – um einen modernen Begriff zu gebrauchen – nicht der Jesus der Geschichte gewesen, ebensowenig wie er nicht der Christus des Glaubens gewesen wäre. Jesus in diesen Begriffen zu verkündigen, muß bisweilen recht schwer gewesen sein, doch ein Aufgeben dieser Begriffe hätte die Verkündigung unmöglich gemacht.

Zweifellos hätte es genügend Heilandsgestalten gegeben, denen man Jesus fälschlich hätte gleichsetzen können. Gewiß, es war notwendig, den Juden zu zeigen, daß das Reich Gottes keine Erneuerung des Reiches Davids bedeutete, und daß der Messias Israels kein erobernder Kriegsheld war. Das Material für diese Unterweisung war demselben Alten Testament entnommen, das den Träumen von einer israelitischen Herrschaft über die Heiden Nahrung gab. Jesus war der leidende Gottesknecht und der Menschensohn, und sein Reich ein Reich der Rechtschaffenheit und des Friedens in

einem selbst von einem idealen politischen Reich grundverschiedenen Sinne. Es gab die Gestalt des Gesetzgebers – nicht allein in der Person des Moses für Israel, sondern auch in den Personen eines Hammurabi in Mesopotamien, eines Solon in Athen und eines Numa Pompilius in den Legenden Roms. Doch Jesus verkündete keine Gesetzesordnung, auch keine vollkommene. Es gab einen Augustus als Bringer von Frieden und Ordnung für die Welt; ein römischer Dichter sah seine Bestimmung Jahrhunderte vorausverkündet. Jesus war nicht der erobernde Herr, der einen Frieden auferlegte, der durch ein Monopol militärischer Macht aufrechterhalten wurde. Der Titel «Heiland, Retter, Erlöser» wurde den hellenistischen Königen ganz allgemein beigelegt, und die römischen Kaiser hatten ihn sich angeeignet; diese Herrscher gefielen sich in der Rolle von Wohltätern der Armen und Unterdrückten und waren es bisweilen auch wirklich. Sie schützten ihre Völker gegen äußere Feinde, gegen Räuber und Wegelagerer im Inneren. Was Jesus anbot, war keine Erlösung und Rettung dieser Art. Ferner gab es den Heil-Gott Asklepios, dessen Verehrung gerade zu Beginn der christlichen Ära erstaunlich populär wurde. Die Heilungen, die dem Asklepios auf den uns überlieferten Votivtäfelchen zugeschrieben wurden, sind der Zahl oder dem Wundercharakter nach nicht geringer als die, von denen wir in den Evangelien lesen. Doch trotz der Heilungsberichte des Evangeliums ist Jesus nicht einfach ein Heiler im Sinne des griechischen Wortes *σωτήρ* = «Retter, Heiland». Es gab die Götter der Mysterienkulte – Isis und Osiris, Dionysos, Kybele und Attis sowie andere –, die eine mystische Kommunion mit den Mächten und Kräften des Lebens verhießen und eine kultische Gemeinschaft boten, die nirgendwo in der Welt ihresgleichen hatte. Niemand konnte Jesus als Gott eines Mysterienkultes mißverstehen. Zur damaligen Zeit wie in der Folgezeit bestand kein Mangel an Messiasgestalten für den politischen, den sozialen, den wirtschaftlichen, den militärischen Bereich oder den Bereich des physischen Heiles. Es wäre für die Urkirche ein leichtes gewesen, Jesus zu einer der Heilandsgestalten umzudeuten, die bedeutend leichter zu verstehen gewesen wären. Als Messias Israels aber war er unmöglich zu einem anderen weltlichen oder religiösen Retter umzudeuten.

Der Messias Israels wächst aus der gesamten Geschichte Israels, aus dem ganzen Alten Testament hervor. Das besagt viel mehr als einige angebliche «messianische Weissagungen», die auch zusammengenommen nicht die Idee des Messias Israels erreichen. In moderner Zeit hat man diese Geschichte allgemein als «Geschichte des Heils» oder «Heilsgeschichte» bezeichnet. Der Begriff ist nicht ganz glücklich, doch dient er dazu, Israels Geschichte deutlich von jeder anderen Geschichte zu unterscheiden. Aber wir brauchen nicht das ganze Alte Testament zu lesen, um zu erkennen, daß diese Geschichte auch die «Geschichte des Gerichtes» ist. Das Polaritätsverhältnis dieser beiden Begriffe im Alten Testament ist das große Paradox des Alten Testamentes. Es wird erst in dem Augenblick aufgehoben, in dem die beiden Begriffe in Jesus zur Synthese gebracht werden. Denn hier geht es nicht nur darum, daß Gott Heilbringer (Retter) und Richter ist – Titel, die damit auch Jesus zustehen –, sondern vielmehr um das Mysterium, daß Gott Heil bringt, indem er richtet, und richtet, indem er Heil bringt. Jesus ist die letzte Offenbarung der Wirklichkeit Gottes als Richter und Heilbringer (Retter). Der neutestamentliche Begriff, der diese beiden Pole in sich vereinigt, ist «Vater». Die Synthese ist vielleicht nicht ganz offensichtlich, und wir müssen uns ein wenig bemühen, um sie verständlich zu machen.

Es ist nicht zutreffend, daß der Vaterbegriff zuerst im Neuen Testament auf Gott angewandt wurde. Er hat hier nur eine neue Tiefe und einen neuen Bedeutungsreichtum erhalten. Der Gebrauch des Vaternamens gehört nicht zu den umwälzendsten Besonderheiten der Lehre Jesu. Der Vater, den er verkündete, ließ sich unschwer als der Herr Jahwe erkennen, den die Vorfahren der Juden angebetet hatten und dessen heilbringende und richtende Handlungen in ihren heiligen Büchern in Erinnerung gebracht und besungen wurden. Diese Bücher waren die Geschichte der Begegnung Gottes mit Israel. Sie variieren in fast monotoner Form das Thema der vertrauenden Liebe Gottes der aus mangelndem Vertrauen geborenen Auflehnung Israels gegenüber. Wovon wollte Gott Israel erlösen? Nicht von seinen Feinden, nicht von Armut, nicht von den Gefahren, also von den Dingen, die vom Menschen oder von der Natur verursacht wurden. Schwert, Hungersnot, Seuche und Gefangenschaft wiederholen sich fast wie ein Kehrreim in den Worten des Propheten Jeremias. Der Heilswille Gottes richtet sich nicht auf diese Dinge, sondern auf das grundlegende Übel, das Israel diesen Dingen aussetzt. Gott kann das vertrauens- und glaubenslose Israel von den historischen Übeln nur retten, wenn er sich selbst untreu

wird. Israel kennt Gott und eine Lebensweise sowie eine Anbetung, die seiner würdig ist. Wenn Israel an der Offenbarung festhält und sich als Volk Gottes bewahrt, ist es gerettet. Wenn es nicht an Jahwe glaubt und auf ihn hofft, muß es sein Gericht über sich ergehen lassen. Denn Jahwe kann unmöglich das Böse tolerieren. Er ist barmherzig und langsam im Strafen, doch kann er nicht seine Verheißungen verraten, indem er diejenigen erlöst und rettet, die seine Erlösung und Rettung ablehnen.

So werden die Gerichte Gottes Heilshandlungen, denn sie richten sich gegen das Böse, von dem das Heil und die Rettung des Menschen bedroht werden. Es ist Gottes Heilswille, daß Israel bewahrt und erhalten bleibt, denn Israel soll Gottes Heilswillen allen Menschen bekannt machen. Doch kann Israel weder erhalten bleiben noch Bote des Heilswillens Gottes sein, wenn es selbst Träger des Bösen ist, das dem Heil entgegenwirkt. Übertreibt man die Antithese zwischen Heil und Gericht, so wird sie zu einer falschen Antithese. Der Mensch muß wählen, was von beidem er will. Gott vollbringt beides, denn seine Heilshandlungen haben eine Reichweite, die menschliche Heilshandlungen nie erreichen können. Dieselbe Verbindung zwischen Heil und Gericht läßt sich natürlich auch auf den Einzelmenschen anwenden, obwohl in den Büchern des Alten Testamentes der Brennpunkt des Interesses auf Israel als ganzes gerichtet ist und nicht so sehr auf den einzelnen Israeliten.

Wir haben festgestellt, daß dieser rettende und richtende Gott der Vater ist, den Jesus verkündet hat und den die Juden anerkennen konnten. Jesus hatte nie den Auftrag, einen anderen Gott zu verkünden. Es ist das Wesen der Liebe, daß sie für ihren Gegenstand nichts Böses wünschen kann. Wenn Jesus die Liebe des Vaters offenbart, so macht er damit die letzte Vereinigung von Rettung und Gericht offenbar, als Handlungen, die immer dem Wohle des Menschen gelten. Daß der Mensch den wohltätigen Charakter des Gerichtes nicht erkennt, ist offensichtlich. Er hat an diesen Heilscharakter des Gerichtes weder zur Zeit des alten Israel geglaubt, noch glaubt er heute daran. Wenn Jesus daher die Menschen zu Gott, ihrem Vater ruft, will er sie zu einem Glauben und Vertrauen rufen, die letztlich einer unsichtbaren Wirklichkeit gelten, zu einem Vertrauen, das der Mensch einem anderen schenkt auf Grund der Integrität und Fähigkeit dieses anderen und nicht weil dieser andere sich als vertrauenswürdig erwiesen hat. Er fordert den Menschen auf, sich einer Person anzuvertrauen, die ihm ganz und gar wohl will und der er trauen kann, auch wenn ihre Taten nicht die Taten sind, deren Vollbringung der Mensch von ihr gewünscht hätte. Das Gericht eines Vaters ist etwas anderes als das Gericht eines amtlichen Richters. Es wird nicht zugunsten des Gesetzes, sondern zugunsten der gerichteten menschlichen Person gehalten.

Eine Untersuchung des alttestamentlichen Hintergrundes fast aller bedeutenden religiösen Worte im Neuen Testament ergibt, daß diese Worte, gleich den Worten Heil (Rettung) und Gericht, in einem von der Tradition bestimmten Sinne gebraucht wurden. Die christliche Umwandlung dieser Ideen setzt die Tradition voraus und geht von ihr aus. Jesus und die Apostel gebrauchten eine religiöse Sprache, die sie nicht selbst schufen. Ohne dieses Medium hätte sich die Offenbarung des Christentums nicht aussprechen lassen zu der Zeit und an dem Ort, an dem sie ausgesprochen wurde. Das Christusereignis, das in jeder Sprache geheimnisvoll, ist, wird am richtigsten und genauesten in seiner ursprünglichen Sprache dargestellt. Wenn die Themen des Neuen Testamentes in andere Sprachen übersetzt werden und man dabei nicht genügend auf ihre ursprüngliche Form achtet, werden sie verzerrt. Wenn die moderne Theologie sich bemüht, zu dem biblischen Hintergrund und der biblischen Ausdrucksweise der Glaubensartikel zurückzukehren, tut sie das Beste, was sie kann, um ein tieferes Verständnis dessen zu erzielen, was wir glauben, und um diesem Glauben eine größere Bedeutung für das Leben zu verleihen.

3. Grenzen des Alten Testamentes

Eine Untersuchung der Grenzen des Alten Testamentes geht von der Tatsache aus, daß das Alte Testament Geschichte ist: die Geschichte von der Begegnung eines Volkes mit Gott und seiner Reaktion auf diese Begegnung. «Fortschreitende Offenbarung» bedeutet nicht einfach, daß Gott sich immer nur in einem gewissen Grade erkennen läßt unter Zurückhaltung einer volleren Erkenntnis. Die Grenzen der Offenbarung sind nicht Grenzen Gottes, sondern Grenzen des Menschen. Israels Gotteserfahrung geschieht, wie wir gesagt haben, in der Geschichte und ist durch die vielfältige Kontingenz der Geschichte begrenzt. Seine Antwort an Gott ist die Antwort, zu der das Volk im jeweiligen Augenblick fähig ist. Die Offenbarung läßt sich mit einem Erziehungsvorgang vergleichen; dieser Vergleich ist schon oft gezogen worden;

doch bedeutet er nicht, daß der Lehrer dem Schüler Erkenntnisse verbirgt. Die Wahrheit ist immer verständlich, doch wird sie nicht immer verstanden. Man darf Offenbarung nicht als Aussage von Fakten oder von «Wahrheiten» verstehen, die gleich Perlen aneinandergereiht werden. Sie ist gelebte Erfahrung.

Somit lassen sich dem Alten Testament keine Aussagen entnehmen und in einer Weise hinstellen, als besäßen sie eine absolute Bedeutung. Sie sind und bleiben immer Teil der historischen Erfahrung Israels und müssen als solche verstanden werden. Israel ist nicht immer das Muster für den Christen, ebensowenig wie das Kind das Muster für den erwachsenen Menschen ist. Soweit Israels Gotteserfahrung von seiner Kultur bedingt ist, muß diese Erfahrung für andere Kulturen in andere Denkformen übertragen werden. Und Israels Gotteserfahrung ist immer von seiner Kultur mitbedingt. Manche Bereiche der Kultur Israels sind nie von seiner Gotteserfahrung berührt worden; und der Christ tut gut daran anzuerkennen, daß auch manche Bereiche seiner eigenen Kultur niemals von der christlichen Offenbarung berührt worden sind. Wir wollen einige von den hier zur Diskussion stehenden Punkten näher veranschaulichen: Es ist nicht richtig, wenn wir die Polygamie bei den Israeliten erklären, indem wir sagen, Gott habe sie bei ihnen «toleriert» und verbiete sie bei uns, und ebensowenig, wenn wir sagen, Gott habe ihnen noch keine andere und höhere Regel geoffenbart. Wenn wir die Dinge so sehen, betrachten wir die Offenbarung als eine Niederlegung von Tatsachen. Die Umwandlung des Menschen, wie sie die Gotteserfahrung bewirkt, geht letztlich so weit, wie der Mensch wünscht, daß sie geht; und wenn er sich dafür entscheidet, dieses oder jenes Element seiner Kultur beizubehalten, wie er es tatsächlich tun muß, kann er damit möglicherweise seiner persönlichen Umwandlung eine Grenze setzen.

Stellen wir zunächst fest, daß die Offenbarung im Alten Testament weithin in die Form von Gesetzen gekleidet ist. Heute aber ist uns klar, daß die Idee von Gott als Gesetzgeber eine sehr unvollkommene Art des Denkens über ihn ist; auch in den Religionen der alten Welt war die Gottheit nicht als Gesetzgeber gedacht. Doch Israels Gesetz wurzelte in der Offenbarung, und Israels Konzeption vom göttlichen Gesetz war Eigengut. Das Gesetz war ein Ausdruck des Glaubens Israels, daß Gott eine spezifisch israelitische Lebensform geoffenbart hatte und daß die Beobachtung des Gesetzes die Gewähr bot, daß das Leben seinem Willen gemäß geführt wurde. Dieser Glaube schloß eine große Zahl von Einzelgesetzen ein, die nichts spezifisch Israelitisches oder spezifisch Religiöses an sich hatten. Die Berufung auf das Gesetz als Lebensform unterscheidet sich stark von der Art des Aufrufes der Propheten, die sich niemals auf eine Motivierung durch das Gesetz berufen. Wie weit dieses einseitige Gottesbild gehen konnte, wird in dem Legalismus sichtbar, der in den Evangelien zurückgewiesen wird. Das Gesetz ist eine unvollkommene Konzeption des moralischen Willens Gottes, doch ist es eine beherrschende Konzeption in weiten Teilen des Alten Testamentes. Das Neue Testament beschränkt sich aber keineswegs darauf, die Mängel des Legalismus zu korrigieren. Die neutestamentliche Offenbarung verzichtet auf die Gesetzesform und beruft sich nicht auf Motivierungen aus dem Gesetz.

Viele Theologen der Vergangenheit haben sich ausführlich über die Abschaffung der rituellen Gesetze des Alten Testamentes ausgelassen. Doch «Abschaffung» ist nicht das richtige Wort dafür, denn diese rituellen Gesetze waren niemals «Gesetze» in dem hier gemeinten Sinne. Die Israeliten glaubten, und zwar vollkommen richtig, daß Gott auf eine gebührende Art und Weise angebetet werden müsse. Vergleicht man Israels Ritualordnung mit verschiedenen anderen Anbetungsformen seiner Zeit, so wird man sehen, wie bescheiden und zurückhaltend das israelitische Ritual ist. Doch was die Israeliten als gebührende Form ansahen, ist wiederum nicht in jeder Hinsicht israelitisches Eigengut. Die Riten waren äußere, soziale Symbole einer Haltung der Gemeinschaft. Sie konnten gesetzt werden, ohne daß irgendeine Wirklichkeit hinter den Symbolformen stand. Ja einige Propheten legten Gott die sarkastische Frage in den Mund, ob er die Israeliten brauche, um Nahrung zu bekommen, wenn ihn hungere – und Amos und Isaias lassen ihn sagen, er hasse Tieropfer. Die Israeliten waren nicht fähig, ein rituelles System hervorzubringen, das nicht im Zusammenhang mit ihrer Kultur gestanden hätte, noch sollte man von ihnen erwarten, daß sie das gekonnt hätten. Nichts veranschaulicht besser die Grenzen, welche die Kultur auferlegt, als das israelitische Ritual. In einem anderen kulturellen Rahmen ist es ganz einfach undurchführbar und müßte durch bedeutungsvollere Symbolhandlungen ersetzt werden. Doch was für Symbolhandlungen auch immer gewählt werden, keine Kultur ist sicher davor, Symbole zu verwen-

den, die nicht im Einklang mit dem inneren Fühlen stehen. Es ist eigentümlich, wie sehr der Gottesdienst eine menschliche Tätigkeit ist, die dazu neigt, altertümliche Formen zu bewahren, auch wenn sie nicht mehr verstanden werden, das heißt, wenn sie nicht länger einen Bedeutungsgehalt haben. Wenn das geschieht, ist der korrekte Vollzug der Handlung das einzige, was erhalten bleibt. Eine gebührende Form der Anbetung Gottes wird nicht allein durch die Ausschließung dessen garantiert, was offenbar nicht gebührend ist.

Man braucht nur wenig im Alten Testament zu lesen, um den Eindruck zu gewinnen, daß das christliche Ideal der Feindesliebe anscheinend nicht darin erwähnt wird, und daß eine sehr allgemeine Form von Haß häufig zum Ausdruck kommt. Ja, oft wird sogar Gott selbst mit dem Haß der Israeliten gegen ihre Feinde identifiziert. Das war ein akutes Problem für die christlichen Interpreten von der Zeit der frühen Kirche an, und der Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament ist in diesem Punkt so augenscheinlich, daß alle Lösungen unbefriedigend waren. Der heilige Krieg mit seiner totalen Vernichtung der Feinde, die Flüche und Verwünschungen in verschiedenen Psalmen zusammen mit den Drohungen gegen fremde Völker, die Gott in den Mund gelegt werden, lassen sich nicht mit der christlichen Liebe vereinigen. Und in der Bergpredigt ist dies einer der Punkte, in denen das «Ihr habt gehört, daß gesagt wurde...» ganz klar dem «Ich aber sage euch...» entgegengestellt wird. Eine unbestimmte Befürchtung, daß die Ideen der Offenbarung und Inspiration gefährdet werden könnten, haben die Christen häufig davon abgehalten, Jesus bei seinem Wort zu nehmen. Vielleicht an keiner anderen Stelle waren die Christen so sehr bereit, das Alte Testament absolut zu setzen wie hier. Was Gott einst erlaubt hat, wird er wieder erlauben, wenn sich die äußeren Bedingungen wiederholen; und es ist überraschend, wie häufig die Christen der Auffassung waren, diese Bedingungen wiederholten sich.

Keine Grenze des Alten Testamentes scheint so deutlich die oben aufgestellten Grundsätze zu veranschaulichen, daß die Gotteserfahrung den Menschen so weit umwandelt, wie er umgewandelt zu werden wünscht, und daß die Zugehörigkeit zu einer Kultur dieser Umwandlung Grenzen setzt. Denn das Alte Testament selbst bewegt sich in Richtung auf die Feindesliebe; denn Dingen wie dem heiligen Krieg und der Verwünschung fremder Völker standen Visionen einer Zukunft gegenüber, in denen alle Nationen unter der Herrschaft Gottes vereint sein sollten, und Ausdrücke des Verlangens, traditionelle Feinde möchten doch ihre Sünden bereuen und auch an den einen wahren Gott glauben, der Heil bringt. Das hat nichts mit «fortschreitender Offenbarung» zu tun. Manche von den Stellen, die sich in Richtung auf die Feindesliebe bewegen, sind früher als andere, die einen Haß zum Ausdruck bringen. Ein enger Nationalismus zeigt sich sowohl in der Frühzeit wie in der Spätzeit des Alten Testamentes. Das überrascht nicht. Der Haß ist ein allen Kulturen gemeinsamer Zug, in dem sich das Dämonische im Menschen kundtut. Das Christentum hat diesen Dämon nicht austreiben können, und es besteht kein Grund, ihn unter Gottes Schutzherrschaft zu stellen. Zweifellos sollten wir hier keine Schwierigkeiten in der Einsicht erblicken, daß die Kultur die Gotteserfahrung mitbedingt, und daß wir uns immer entscheiden, Züge unserer Kultur beizubehalten.

Wir haben eben schon die alttestamentliche Ehemoral erwähnt. Hier läßt sich ebensogut sagen, daß das Alte Testament und seine Gesetze und Praktiken die untergeordnete Stellung der Frau in der alten Welt widerspiegeln; nur die soziale Unterdrückung der Frau gibt dem Mann die absolute Gewalt, erlaubt ihm die Polygamie und schafft eine doppelte Moral. In diesem Punkt war Israels Kultur überhaupt kaum durch seine Gotteserfahrung umgewandelt. Und worauf es hier ankam, war nicht eine Offenbarung neuer Gesetze, sondern eine grundlegende Umwandlung der Haltung der Gesellschaft der Frau gegenüber; und diese wiederum bedeutet eine Umkehr in der Haltung der Gesellschaft der menschlichen Person gegenüber. Dieselbe Notwendigkeit ergibt sich aus der Einstellung des Alten Testamentes zur Sklaverei. «Die Emanzipierung der Frau» war keineswegs der Schlüssel für dieses Problem. In der römischen Welt war die Frau emanzipiert, doch die hier herrschenden Verhältnisse konnten beim besten Willen nicht als ideal bezeichnet werden. Wenn aber Jesus das Ideal der Einehe verkündete, zitierte er dabei das Alte Testament; und die Stelle, die er zitierte, besagt mehr als die Einehe. Sie stellt die volle Menschenwürde der Frau fest. Israel war nicht bereit zu der kulturellen Umwälzung, die dieser Grundsatz erfordert.

Aus dieser und anderen Überlegungen, die noch angeschlossen werden könnten, ergibt sich mit aller Deutlichkeit, daß die menschliche Situierung im Konkreten den Auswirkungen der Gotteser-

fahrung Grenzen setzt. Kulturelle Begrenzungen liegen auf eine Weise außerhalb der Reichweite des Einzelmenschen, und wen soll man schließlich verantwortlich machen für die Entscheidung einer Gemeinschaft, die niemals eine institutionelle Form angenommen hat? Man könnte diese Situation mit der eines Kindes vergleichen, wenigstens soweit und solange wie wir uns bewußt sind, daß nicht von Kindern die Rede ist. Letzten Endes entspringen solche Begrenzungen einer freien Entscheidung. Wenn daher jemand sucht, dem Ungeformten Form zu geben, so könnte man sagen, daß diese freie Entscheidung eine Entscheidung ist, Gott nicht in totaler Weise, sondern innerhalb der von einer Kultur gesetzten Grenzen anzunehmen. Der Mensch rechnet nicht damit, daß die Gotteserfahrung eine kulturelle Umwälzung erfordert, wenn Gott in totaler Form angenommen werden soll, doch kann es gerade dies sein, was verlangt ist.

Wenn man die Grenzen des Alten Testamentes in dieser Weise ansieht, wird der Christ sich in entsprechender Form die Frage nach den Grenzen der christlichen Offenbarung stellen. Denn auch diese Grenzen sind keine Grenzen Gottes, sondern Grenzen des Menschen. Die Frage lautet also, in welcher Weise die menschliche Situation und Bedingtheit des Christen der Auswirkung der Fülle des in der Kirche lebenden Christus Grenzen gesetzt haben, und wie weit die christliche Gemeinschaft oder vielmehr die einzelnen weltlichen Gemeinschaften, aus denen die Kirche zusammengerufen ist, darauf bestanden haben, ihre kulturellen Formen beizubehalten. Ja, der Christ kann sich sogar fragen, weshalb es denn keine christliche Gemeinschaft gibt, und wird dann vermutlich zu der Antwort kommen: Weil die Christen es nicht wollen. Er denkt vielleicht, die Christen hätten die Umwälzung in der Stellung der menschlichen Persönlichkeit, die wir mit dem Kommen Christi verbinden, noch nicht angenommen und bestimmten die menschliche Persönlichkeit immer noch nach rein weltlichen Werten. Daraus kann sich der Schluß ergeben, daß die Christen Gott noch nicht im vollen Umfang angenommen haben, weil sie den Menschen noch nicht im vollem Umfang angenommen haben; doch können sie nicht sagen, das sei ihnen in ihren heiligen Büchern nicht geoffenbart.

4. Theologische Werte

Die Unterscheidung zwischen «christlichen» Werten, wie wir sie oben entwickelt haben, und «theologischen» Werten ist nicht so exakt, wie man wünschen möchte. Doch gibt es gewiß eine Unterscheidung zwischen dem christlichen Glauben, wie ihn jedes Glied der Kirche besitzt, und der Theologie als einer erlernten Disziplin, in der nur wenige ausgebildet sind. Doch die Theologie setzt den christlichen Glauben voraus, und zugleich gibt sie dem christlichen Glauben, von dem sie gestärkt wird, Nahrung. Überdies ist der gebildete Katholik heutzutage bedeutend besser mit der Theologie vertraut, als es seine Vorfahren im allgemeinen waren, und er verlangt, daß sein Glaube theologische Substanz hat. Daraus sind einige Überschneidungen zwischen den beiden Diskussionsbereichen entstanden. Wir wollen versuchen, die beiden soweit wie möglich auseinanderzuhalten, doch ist es nicht möglich, sie vollkommen voneinander zu trennen.

Die Theologie, wie sie in der Kirche entwickelt worden ist, läßt sich als philosophische Interpretation des Glaubens bezeichnen. Durch die Verwendung philosophischer Kategorien und philosophischer Methoden suchen die Theologen nach einem weiteren und tieferen Verständnis dessen, was die Kirche glaubt. Sie versuchen, die Glaubensartikel zueinander in Verbindung zu setzen, so daß sich daraus eine synthetische Gesamtschau ergibt. Sie operieren mit dem vorhandenen Material, so daß neue Schlüsse sich nahelegen. Sie legen wohldurchdachte Hypothesen vor mit dem Ziel, Antworten auf Fragen zu finden, die der Glaube nicht unmittelbar beantwortet, oder einzelne Aspekte der geheimnisvollen Wirklichkeit, die Gegenstand des Glaubens ist, näher zu erklären. Mehrere Jahrhunderte lang war das systematische Studium der Theologie von den Ideen des hl. Thomas von Aquin und der Schule, die seinen Namen trägt, beherrscht. Bisher hat sich kein anderes System gezeigt, das verspricht – oder droht –, die beherrschende Position des Thomismus zu zerstören. Doch ist mehr als einmal gesagt worden, daß der Thomismus manche Züge besitzt, die altertümlich wirken, und nicht in der Lage ist, in der Sprache der heutigen Zeit über heutige Probleme zu sprechen. Die meisten, die solche Kritiken ausgesprochen haben, geben zugleich der Hoffnung Ausdruck, die biblische Theologie werde zumindest helfen, die Theologie von altertümlichen Zügen zu befreien und sie vor dem Verlust des Kontaktes mit der heutigen Welt zu bewahren.

Aus welchen Gründen sollte man hoffen, die biblische Theologie und speziell die Theologie des Alten Testamentes könne auf die Theologie bele-

bend wirken? Zuerst könnten wir auf das Element hinweisen, das in den vorhergehenden Seiten verschiedentlich erwähnt worden ist: die Tatsache, daß das Alte Testament Gottes Handeln in der Geschichte darstellt. In der Bibel findet sich kein System von Ideen, sondern eine Folge von Ereignissen. Diese Ereignisse werden in der Bibel erkannt als die unerwarteten, paradoxen Ereignisse, welche menschliche Berechnung durchkreuzen und menschliches Planen übersteigen. Sie sind Beispiele für das, was der hl. Paulus die Torheit Gottes nennt. Als solche stehen sie scheinbar in völligem rationalen Gegensatz zur Argumentation der Philosophie. In Wirklichkeit ist das nicht der Fall, aber sie sind nicht leicht der philosophischen Analyse zugänglich, noch passen sie ohne Schwierigkeiten in die philosophischen Kategorien. Die Bibel betont, daß Gottes Taten einzig in ihrer Art sind.

In der Theologie hat das Wissen um das Mysterium die Neigung des Philosophen zur verstandesmäßigen Durchdringung immer ein wenig zurückgehalten. Doch dieses Mysterium ist in der Geschichte geoffenbart, und gerade in ihrem mangelnden historischen Bewußtsein liegt die Schwäche der Philosophie. Von Sokrates bis zur heutigen Zeit haben die Philosophen immer nach einer Welt zeitloser Wahrheiten gesucht, die sich über das Kontingente und Partikuläre erhebt; diese zeitlose Wahrheit ist tatsächlich in verschiedenen Philosophenschulen die Substanz, von der das Kontingente und Partikuläre nur der Schatten ist. Die christlichen Philosophen waren schnell bei der Hand, die höchste Wahrheit mit dem Gott, den sie anbeteten, zu identifizieren. Weniger schnell haben sie die Gefahr erkannt, die darin liegt, den Gott ihrer Anbetung in einen Gegenstand des Denkens zu verwandeln und dabei sein Tätigsein in der Geschichte zu übersehen. Die Theologie kann zu einem System des Wissens «über» Gott werden, das sich bei näherer Untersuchung als ein Wissen von dem herausstellt, was Menschen über Gott gedacht haben. Damit wird das Wissen wichtiger als die Antwort und das Tun – womit nicht geleugnet werden soll, daß das Wissen wichtig ist, sondern nur, daß es das einzig Wichtige ist. Und es ist von noch geringerer Wichtigkeit, wenn es ein Wissen ist, welches den Gegenstand seines Suchens und Forschens nicht erreicht und in ein Studium des suchenden Geistes abgleitet. Die zeitlose Wahrheit ist die abstrakte und allgemeine Wahrheit, die in Wirklichkeit die Wahrheit einer nicht existierenden Realität ist.

Die Begegnung Gottes mit dem Menschen in der Bibel ist eine Begegnung lebendiger Personen, und der Mensch antwortet einer Person und nicht auf eine Idee. Er ist nicht aufgerufen, seine Zustimmung zu geben, sondern sich hinzugeben: der anderen Person in seinem Leben die beherrschende Rolle zuzuerkennen. Er ist berufen, etwas anderes zu werden als das, was er ist; sich einer Umwälzung seiner Persönlichkeit zur Verfügung zu stellen. Er weiß nicht, wie weit diese Umwälzung ihn treiben wird, und das ist das Herz des Mysteriums; er weiß nicht, wie hoch er sich erheben muß, um die Ebene Gottes zu erreichen, doch weiß er, daß dies die Höhe ist, zu der er getrieben ist. Er weiß, daß es um alles oder nichts geht; er ist nicht gerufen zu einem teilweisen Engagement, das ihm die Freiheit zu anderen Engagements, Wünschen und Ambitionen läßt. Er weiß, daß es nichts in seinem Leben gibt, was mit Sicherheit der Umwandlung entgeht, die Gott wirkt. Er muß sich für neue und unerwartete Möglichkeiten öffnen, und es ist ein anderer als er selbst, der bestimmt, worin sie bestehen.

Die biblische Begegnung vollzieht sich in der Geschichte, nicht im zeitlosen Reich des Abstrakten und Allgemeinen. Gott begegnet niemals «dem Menschen»; er begegnet den Menschen als Einzelmenschen und in Gruppen. Er begegnet Abraham, Moses, David, Amos, Isaias. Er begegnet Israel zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Platz, in einem konkreten Augenblick der Geschichte, der sich niemals wiederholt. Die Antwort der Menschen ist ebenso konkret und bestimmt; sie ist eine Antwort, die in einer einmaligen Situation gegeben wird und muß diese Situation widerspiegeln. Die Antwort des einen ist nicht gleich der des anderen, denn die Anforderungen einer Situation sind nicht dieselben wie die einer anderen. Jeder antwortet den Erfordernissen und Möglichkeiten entsprechend, die er bei sich findet, wenn er gerufen ist; und wenn seine Antwort seine persönliche Situation nicht widerspiegelt, wenn die Umwälzung in dem wirklichen Leben, in das er hineingestellt ist, nicht stattfindet, so ist es keine echte Antwort. Es ist die Antwort der Athener auf die Areopagrede des Apostels Paulus: «Darüber wollen wir dich ein andermal hören!» Die Antwort ist Tun, unmittelbares und an die Wurzeln greifendes. Die Begegnung fordert einen Wandel, nicht die Beibehaltung des vorhandenen Zustandes. Eine Wandlung würde nur in einer Situation nicht verlangt, die einer Wandlung nicht bedarf. Es ist schwierig, sich eine menschliche Situation – in

der Vergangenheit oder in der Gegenwart – vorzustellen, für die das der Fall sein könnte.

Von einer alttestamentlichen «Gotteserkenntnis» zu sprechen, ist irreführend, denn, wenn wir von Erkenntnis sprechen, denken wir an die Erkenntnis des Philosophen. Das passende Wort lautet nicht Erkenntnis, sondern Erfahrung; denn das Alte Testament berichtet von Israels Gotteserfahrung. Die Begriffe, die es dabei verwendet, sind denen vergleichbar, die von der Erfahrung einer menschlichen Person mit einer anderen berichten; wir bezeichnen sie als anthropomorph und denken dabei leicht, die Sprache des Alten Testamentes sei rührende Poesie, aber nicht Ausdruck eines logischen Denkens. Kein Leser der Bibel kann sich dem Eindruck entziehen, daß Gott in Israel näher und unmittelbarer tätig ist als heute. Doch sollen wir annehmen, daß Israel in einer Welt lebte, die von ganz anderen Gesetzen gelenkt wurde als denen der Welt, die wir kennen? Wenn das der Fall ist, kann Israels Erfahrung für uns keine Bedeutung besitzen. Gottes Handeln wurde in der Natur und in der Geschichte erkannt, und der göttliche Imperativ tat sich in jeder einzelnen dieser Handlungen kund. Wir mögen die israelitische Theologie der Rettung und des Gerichtes als übermäßig einfach empfinden, doch schuf sie eine Welt, die Israel vernünftig fand. Die Ausklammerung der tätigen Gegenwart Gottes macht die Welt nicht vernunftgemäßer. Gott ist in unserer Welt ebensosehr ein Gegenstand der Erfahrung, wie er es in der Welt des alten Israel war. Er hat sich nicht gewandelt und ebensowenig seine Haltung den Menschen gegenüber. Was sich gewandelt hat, ist das Bewußtsein des Menschen von dieser Gegenwart.

Das Alte Testament bestätigt die Unvermeidlichkeit wie die Grenzen des Weltlichen. Der Mensch begegnet Gott in dieser Welt und in den Tätigkeiten dieser Welt. Er kann Gott nicht finden, indem er dieser Welt entflieht, obwohl diese Empfehlung von vielen christlichen Autoritäten des geistlichen Lebens ausgesprochen worden ist. Das Wort des Thomas von Kempen: «Immer, wenn ich unter die Menschen gehe, kehre ich als geringerer Mensch zurück» – paßt nicht allzugut zu dem Interesse, das Gott im Alten Testament den Menschen entgegenbringt und das die Menschen füreinander aufbringen sollten. Israel brauchte nicht auf die Lehre des Evangeliums zu warten, daß der Mensch nach seinem Verhalten dem Mitmenschen gegenüber gerichtet wird; es kannte diese Lehre schon. Die Lehre Jesu über die Nächstenliebe ist der Angelpunkt der christlichen Revolution, doch haben wir bereits darauf aufmerksam gemacht, daß er in einer Gemeinschaft sprach, in der diese Lehre nicht vollkommen neu war. Das Weltliche wird vergehen, aber an dem Weltlichen und durch das Weltliche erfüllt der Mensch das Gebot Gottes. Er kann seine Verantwortung für seine Rolle in der Welt nicht ablehnen.

Wir wissen, daß das Alte Testament ein Wachsen aufzeichnet – nicht so sehr ein Wachsen der Offenbarung oder der «Lehre», sondern ein Wachsen der menschlichen Erkenntnis Gottes. Das Prinzip des Wachstums sollte in der Theologie nicht vergessen werden; zumindest sollten wir nicht meinen, der christliche Glaube oder die christliche Theologie bewege sich auf einer Art einheitlicher Ebene, auf der nur horizontale Bewegung ist. Man braucht keine biblischen Überlegungen hinzuzunehmen; wenn wir nur einige Kenntnisse von den bemerkenswert primitiven Glaubensgehalten und -praktiken innerhalb der christlichen Gemeinde haben, so genügt das vollauf, um uns zu zeigen, daß wir uns auch noch in einem Wachstumsprozeß befinden. Immerhin sind innerhalb der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Kreuzzüge gepredigt und Hexen verbrannt worden. Es ist sehr gut möglich, daß das 30. Jahrhundert unser Christentum in mancher Hinsicht ebenso primitiv findet, wie wir das Christentum des 10. Jahrhunderts finden. Auch wir sind in kulturelle Grenzen eingeschlossen; gleich unseren Vorfahren aber erkennen wir sie nicht. Solange man sie aber nicht erkennt, bleiben sie bestehen; denn wir nötigen das Evangelium, sich auf unsere Kultur abzustimmen.

Man kann das Alte Testament studieren als Dokument über Israels immer neues Versagen, und sein Studium unter diesem Gesichtspunkt ist außerordentlich interessant. Es hat tatsächlich keine israelitische Institution gegeben, die bleibend war. Der Bund der Stämme, das Gesetz des Bundes, die Monarchie, ja selbst das Prophetentum – alles ging unter in den Katastrophen der israelitischen Geschichte. Die wenigen Institutionen, die in der nachexilischen Zeit erneuert wurden, ließen Israel weiterbestehen als kultische Gruppe mit einem System von Tieropfern und einem religiösen Gesetz. Doch besaß diese Gruppe keine politische Selbstbestimmung und zeigte nur wenig von der schöpferischen Kraft, die im frühen Israel sichtbar war. Sie bildete eine Gruppe, die darauf bedacht war, zu erhalten, und nicht eine schöpferische Gruppe; doch in vielen historischen Krisen kann eben nur eine solche Gruppe überleben.

Kein anderes Volk des Altertums oder der Neuzeit hat eine so ehrliche und kritische Aufzeichnung seiner eigenen Fehler und seines eigenen Versagens hinterlassen. Gesetz, Opfer und Königtum: alles wird zum Thema kritischer Erzählungen und kritischer Prophetien, die weder die Fehler des Systems noch die des in das System einbezogenen Menschen auslassen. Und schließlich war auch das Prophetentum nicht mehr die bedeutsame Stimme innerhalb der israelischen Gemeinschaft; die späteren Propheten haben nicht die Kraft ihrer Vorgänger, und nach dem 5. Jahrhundert gibt es auch keine prophetische Schrift mehr. In diesem Zusammenhang betrachtet, ist es nicht erstaunlich, daß Jeremias eine Zukunft voraussagt, in der es keine Institutionen mehr gab, durch welche Gott unmittelbar zu jedem Einzelnen sprach, wie er zu Moses gesprochen hatte, und daß er daher sein Gesetz in die Herzen und nicht auf Steintafeln schreiben wollte. Israels Unfähigkeit, bleibende religiöse Institutionen zu schaffen, ist eine recht schwerwiegende Tatsache; und die Grundlage der israelitischen Kritik an den Institutionen Israels verdient ein umfassenderes Studium, als ihm bisher gewidmet worden ist. Das historische Christentum ist in der Kritik seiner eigenen Institutionen nicht besonders erfolgreich gewesen. Sowohl nach den historischen als auch nach den prophetischen Schriften Israels haben die Institutionen versagt, weil sie mehr Hindernisse auf dem Weg zu Gott waren als Kanäle, durch die die Menschen Gott erreichen konnten. Sie wurden ihrem Zweck als Medien für Gottes Worte und Taten entfremdet und zu anderen Zwecken mißbraucht: zum Gewinn von Macht oder Besitz, entweder für die Nation oder für die Einzelnen, die für die betreffenden Institutionen verantwortlich waren. Wenn die Propheten das Gericht verkündeten, so forderten sie keine Reform der Institutionen als solcher, sondern sagten nur ihren Verfall voraus. Eine tiefergreifende Kritik ist kaum denkbar.

Was können diese Überlegungen uns für die theologische Methode sagen? Niemand weiß besser als der Autor, daß sie recht vage und allgemein wirken und zu keinen konkreten Anregungen führen. Das Studium der systematischen Theologie wird weiterhin philosophisch sein; doch vielleicht ist hier eine Akzentverschiebung möglich. Offenbar besteht kein Zweifel darüber, daß die Theologie strenger historisch und strenger biblisch werden muß. Die Offenbarung ist keine «Lehre», noch läßt sie sich in einer Reihe von Sätzen, wie auch immer sie strukturiert und aufgebaut sein mögen, fassen. Die Offenbarung muß als Gotteserfahrung des Menschen gesehen werden, und das bedeutet, daß sie, wie die Theologie es immer erkannt hat, zuerst in der Bibel studiert werden muß. Doch hat die fremde Welt des biblischen Denkens und der biblischen Sprache die Theologen schon früh in die vertrautere Welt der Philosophie getrieben; doch die Übertragung der Offenbarung in diese Welt war keineswegs originalgetreu. Die Gotteserfahrung vollzieht sich in der Welt und in der Geschichte, und ihre Auswirkungen zeigen sich in der Welt und in der Geschichte. Die Offenbarung schließt den göttlichen Imperativ ein, der jedoch verschleiert werden kann; unsere eigenen Beispiele eines recht primitiven Christentums machen dies deutlich. Der göttliche Imperativ als abstraktes und allgemeines verbindliches Prinzip besitzt keine Kraft und eröffnet ganz gewiß keine neuen Dimensionen des Lebens. Die Theologie ist in ihrer Auseinandersetzung mit dem göttlichen Imperativ mehr den Schriftgelehrten als den Propheten ähnlich gewesen. Sie hat keinen Raum gelassen für mythologische Formen, für eine Bilderwelt, für Appelle an die Sinne und die Gefühle. Sie kann sagen, das sei anderen Kräften innerhalb der Kirche überlassen geblieben. Doch warum muß die Theologie so eng aufgefaßt werden, warum muß die Theologie geflissentlich vermeiden, was in der Bibel Herz und Seele des menschlichen Abenteuers mit Gott, der menschlichen Begegnung mit Gott in der Geschichte und der Welt, ist?

Eine historische Theologie wird die menschlichen Erkenntnisse der göttlichen Wirklichkeit in ihren eigentümlichen historischen Zusammenhang hineinstellen und anerkennen, daß kein Mensch eine zeitlose Sprache spricht, Gott aber immer in menschlicher Sprache gesprochen hat. Sie wird die kulturellen Hintergründe der Offenbarung anerkennen und verstehen, daß die Offenbarung auf dem kulturellen Hintergrund ihrer Zeit gesehen werden muß, wenn sie weiter lebendig bleiben soll. Eine historische Theologie wird ihre übertriebene Sorge für eine Bewahrung der Formeln der Vergangenheit aufgeben und ebenso ihre Angst, eine neue Aussage zu wagen, die sich an die Menschen ihrer eigenen Zeit richtet. Sie wird sich nicht mehr fürchten zu tun, was die Propheten Israels getan haben, aus dem Glauben heraus, daß der Gott, der seine Worte durch die Propheten gesprochen hat, heute noch zum Menschen spricht. Der Theologe sollte sich als einen der Sprecher des

Wortes betrachten und sich nicht damit zufriedengeben, zu wiederholen, was frühere Sprecher gesagt haben. Denn die Qualifikation «historisch» bedeutet: anerkennen, daß die Geschichte nicht stehengeblieben ist, daß die verbindliche Einlassung des Menschen auf Gott in der gegenwärtigen Welt weitergeht und in diese Welt hineingestellt werden muß, nicht aber in eine ferne Vergangenheit. Eine historische Theologie betrachtet Gott nicht als abstrakte Wesenheit, und sie betrachtet ganz gewiß nicht den Menschen als abstrakte Wesenheit. Der Mensch ist ein wenig bekanntes Wesen, aber das Studium dessen, was er gewesen ist und getan hat, bedeutet eine wertvolle Hilfe.

Wenn die Theologie historisch sein soll, wird sie auch kritisch sein; sie wird diesen Teil des Prophetenamtes nicht aussparen. Sie wird selbstkritisch sein und ihr eigenes Wachstum an der Bewegung der Geschichte messen und sich über ihre Reaktionen ein Urteil bilden. Sie wird ihre Methoden kritisch betrachten und sich fragen, ob diese Methoden vom Wachstum des menschlichen Wissens ihren Nutzen ziehen, wie sie es in den Tagen eines Thomas von Aquin taten. Sie wird ihre eigene Welt kritisieren, und ihre Kritik wird aus einem ehrlichen Verständnis dieser Welt und einer menschlichen Sympathie mit den Menschen, die in dieser Welt leben, erwachsen. Billiges Geschimpfe über Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit dieser Welt hat lange zum eisernen Bestand des Arsenals der Theologen gehört, die weder die Welt richtig kannten noch sich besonders um ihren Lauf gekümmert haben. Die Theologie ist in ihrer Weltkritik nicht oft genug konstruktiv gewesen. Letztlich muß diese Kritik Ausdruck des Wortes Gottes dem Menschen ihrer Zeit gegenüber sein; und das Wort Gottes ist das Wort der Rettung und des Gerichtes.

Eine kritische Theologie wird mit ihrer Kritik aber auch da ansetzen, wo sie besser als jeder andere dazu fähig ist: an den Institutionen der Kirche. Aus der Erkenntnis, daß das Wachstum zur Erfahrung der Offenbarung gehört, wird die Theologie erkennen, daß die Kirche immer wächst. Doch sollte die Theologie festzustellen suchen, wo sie wachsen kann und sollte, und wo sie mit ihrem Wachstum im Verzug ist. Oft genug hat die Theologie die Kritik den Häretikern und Agnostikern überlassen, und diese Kritik wurde dann natürlich weder verständnisvoll noch konstruktiv; denn die Menschen dieser beiden Gruppen haben für gewöhnlich gedacht, das Beste, was die Kirche tun könne, sei zu verschwinden, und zwar möglichst schnell. Sie freuen sich, wenn sie daran denken, daß die Kirche schwächlich und wirkungslos spricht und werden nervös, wenn die Kirche konkrete und verbindliche Selbstkritik übt. Häufig hat die Theologie die Institutionen der Kirche verteidigt, selbst wenn sie nicht mehr zu verteidigen waren, anstatt sich an die Kritik heranzuwagen, zu der sie fähig ist. Das ist nicht immer der Fall gewesen, und wir glauben, es wird auch nicht immer so sein.

Unser Versuch, einige theologische Werte des Alten Testamentes herauszustellen, soll nicht der Methode dienen; die Entwicklung einer theologischen Methode ist eine zu umfassende Aufgabe, als daß sie hier umrissen werden könnte. Sie sollen vielmehr als Anregungen für eine Erneuerung des Geistes und der Atmosphäre dienen und zeigen, daß die Theologie bedeutend mehr tun kann, als sie gegenwärtig tut. Ihre Aufgabe in der Kirche besteht keineswegs darin, Nachtwächter für die Lehre zu sein. Sie hat vielmehr ihre eigene, spezielle Führungsaufgabe, die niemand anders versehen kann. Christliche Führung aber läßt sich nirgendwo besser und schneller lernen als in der Bibel, und es ist nicht zu leugnen, daß die Kirche eine Anzahl führender Persönlichkeiten gehabt hat, deren biblische Fundierung nicht sehr tief reichte. Doch was sie immer an Führung gegeben haben, war doch noch ein letzter Widerschein der Bibel, die durch die Kirche zu ihnen kam, welche die Bibel bewahrt und liest. Aus der Bibel wird die Theologie die Kraft des Wortes Gottes erkennen, das, wie die Theologie glaubt, ihrer besonderen Obhut anvertraut ist; und durch die Bibel wird sie auch ermutigt werden, diese Kraft frei zu machen.

[1] Hier seien zwei in jüngster Zeit erschienene Werke erwähnt, die sich mit unserem Thema befassen: P. Grelot, Sens chrétien de l'Ancien Testament (Paris 1962); C. Larcher, L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament (Paris 1962).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN McKENZIE

Geboren am 9. Oktober 1910 in Brazil (Indiana/USA), Jesuit, 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Xavier Universität von Cincinnati, an der Universität Saint Louis und am Weston College, ist Master of Arts und Doktor der Theologie und Professor für Altes Testament an der Notre-Dame Universität (Indiana/USA). Er veröffentlichte: Myths and Realities: Studies in Biblical Theology (1963).

François Dreyfus

Die existentielle Bedeutung des Alten Testamentes

I. PROBLEMSTELLUNG

Sagen wir zunächst, was dieser Titel bedeutet! Das Adjektiv «existentiell» ist in der jüngst vergangenen Zeit derart viel und dabei oft in einem derart mißbräuchlichen Sinne verwendet worden, daß die Klarheit seiner Bedeutung und die Schärfe seiner Konturen darunter gelitten haben. – Was also mit dem Titel dieses Beitrages gesagt sein soll, ist folgendes: Was den Wert und die Bedeutung des Alten Testamentes (AT) für den Menschen von 1967 ausmacht, ist nicht zunächst seine Lehre über Gott, über den Menschen, über seine Bestimmung und seine Geschichte, die aus ihm hervorgeht, sondern sein Charakter als Ausdruck einer Erfahrung, die auch heute noch ihre Gültigkeit besitzt: der Erfahrung einer Begegnung Gottes mit dem Menschen oder vielmehr mit den Menschen. Das ist im übrigen klar und deutlich in der Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung ausgesprochen, wo es heißt (Nr. 14): «(...) Gott hat sich... durch Wort und Tat als einzigen, wahren und lebendigen Gott so geoffenbart, daß Israel Gottes Wege mit den Menschen an sich erfuhr (...)» Bemerkt sei dazu, daß diese Aussage des Konzils in ihrer Art unerhört neu ist. Man wird kaum Vorgänger dafür in den Erklärungen des Lehramtes während der letzten hundert Jahre finden.

Auf der anderen Seite aber erscheint uns eine solche Aussage, wenn man recht überlegt, schrecklich banal. Für Philosophen, die in Ranckes, Heideggers oder Bultmanns Gefolge über die historische Erkenntnis nachgedacht haben, ist eine Erkenntnis des Vergangenen notwendig existentiell, oder sie ist nicht. Einen Text aus vergangenen Zeiten kann ich nur dann begreifen, wenn er mir Elemente für eine Antwort auf die Frage nach dem Sinne meiner Existenz bringt. Doch ist ebenso in der klassischen katholischen Lehre, vom hl. Thomas bis zum Ersten Vatikanum, immer deutlich und klar erklärt worden, daß Gott sich dem Menschen geoffenbart hat, um ihn zu retten und nicht, um sein legitimes Streben nach Erkenntnis zu befriedigen oder eine Theologie zu ermöglichen. Gott hätte, so sagt der hl. Thomas, dem Menschen andere Aspekte seines Mysteriums offenbaren können. Doch er hat nur das offenbar gemacht, was dem Menschen dienlich war, um ihn auf seinem Weg zum Heil zu erleuchten und zu führen. Wenn also, wie der Glaube sagt, das von der Schrift verkündete ewige Leben die authentische Existenz des Menschen darstellt, das heißt die, auf die hin Gott ihn zu gehen auffordert, ermißt sich der Wert eines Bibeltextes (AT und NT) für den Menschen von heute wie für den Menschen von gestern und von morgen, nach der Eignung dieses Textes, die Entscheidungen zu bestimmen, durch welche dieser Mensch das wahre Leben wählt, das ihm von Gott in Aussicht gestellt ist. Man wird also schließen können, daß in der modernen Perspektive, ebenso wie in der klassischen Konzeption, der existentielle Wert des AT mit seinem Wert schlechthin für den von Gott zum Leben in Jesus Christus gerufenen Christen identisch ist.

Doch muß gleich folgendes hinzugefügt werden: Der Christ hat sich nicht die Frage zu stellen: Besitzt diese oder jene Stelle des AT für mich einen Wert? Er weiß, daß die Antwort bejahend lauten wird. Diese Gewißheit erhält er durch seinen Glauben; und es handelt sich bei dieser Lehre um die entscheidende Gewißheit einer Kirche, deren Lehre über diesen Punkt immer wieder bestritten worden ist, und die stets und ständig mit derselben Entschiedenheit auf diese Anfechtungen reagiert hat: gegen Markion, gegen die Albigenser und in jüngerer Zeit durch die Enzyklika «Mit brennender Sorge» gegen die Nazis. Natürlich handelt es sich dabei niemals um bestimmte Einzelverse als solche und aus dem Zusammenhang herausgelöst betrachtet, deren lebendige Bedeutung für den Christen

unserer Zeit um jeden Preis zu entdecken wäre. Doch alle Einzelverse gehören zu einem Ganzen, das aller seiner Elemente bedarf, um für den Menschen von heute einen Wert darzustellen oder genauer gesagt: für die Menschen von heute. Unser Glaube sagt nämlich nicht, daß jeder beliebige AT-Text für jeden beliebigen Menschen von 1967 in jeder beliebigen konkreten Situation Wert und Bedeutung besitzt. Damit der betreffende Text zu ihm spricht, muß die Situation des betreffenden Menschen unserer Zeit eine gewisse Ähnlichkeit mit der Situation des Personenkreises aufweisen, an den der biblische Autor sich zu seiner Zeit gewandt hat.

Diese Gewißheit aus dem Glauben fordert uns also auf, nach der konkreten existentiellen Bedeutung zu suchen, die der betreffende Teil des AT für den konkreten Menschen von heute besitzen kann und muß, ausgehend von der Überzeugung, daß es diese Bedeutung gibt. Wenn wir sie nicht finden, dann vielleicht deshalb, weil uns Menschen von 1967 die Frage, auf die der betreffende Text die Antwort gibt, gewissermaßen in Vergessenheit geraten ist (ein wenig im heideggerschen Sinne dieses Ausdruckes); dabei hat er vielleicht für uns heute die Rolle, als Ferment zu dienen, um diese Frage in uns wieder wachzurufen.

Man erkennt also, wo die Aufgabe des christlichen Exegeten liegt. Er weiß durch seinen Glauben, daß – nicht allein in seiner Gesamtheit, sondern in jeder einzelnen der großen Einheiten, aus denen es sich zusammensetzt, das AT für das Volk Gottes unserer Zeit einen existentiellen Wert besitzt. Seine Aufgabe ist es, diesen Wert bloßzulegen. Doch wie soll das geschehen?

Für bestimmte Elemente des AT ist das nicht schwer. So ist es leicht, den existentiellen Wert des Buches Job, des Predigers, sowie vieler Stellen aus den Propheten, den Psalmen und den Weisheitsschriften nachzuweisen. Weshalb? Weil Job und der Prediger Fragen des Menschen sind, der sich nach dem Leid und der Vergänglichkeit der menschlichen Dinge fragt. Auf dieser Ebene des Fragens ist der kulturelle Abstand zwischen den biblischen Autoren und uns von vornherein überwunden: diese Probleme, diese Fragen berühren den Menschen in seinem Tiefsten, seiner innersten Unruhe, seiner schmerzlichen Unbefriedigtheit. Wir stoßen hier auf ein unwandelbares Element, ein Strukturelement. Wenn wir es in der Sprache ausdrücken wollen, an die Heidegger und Bultmann uns gewöhnt haben, werden wir sagen, daß wir uns hier auf der existentiellen Ebene befinden. Dasselbe gilt für viele Stellen aus den Propheten, den Psalmen, usw., die Mahnungen an den Menschen enthalten wegen seiner Selbstzufriedenheit, seines Stolzes, seiner konkreten Mißachtung der elementaren sittlichen Werte, seiner Untreue dem Gott des Bundes gegenüber. Auch hier fühlt sich der Gläubige von heute unmittelbar angesprochen, denn er weiß, daß dieselben Abweichungen in seinem sündigen Herzen wohnen. Das alles ist allgemein anerkannt und birgt keine Probleme. Doch gilt nicht dasselbe für die historischen und gesetzgeberischen Teile des AT, deren existentielle Bedeutung für den heutigen Menschen keineswegs evident ist. Um hier die Frage zu beantworten, wollen wir uns zunächst fragen, wie die Autoren des AT selbst dieses Problem gelöst haben, denn es hat sich bereits ihnen gestellt.

2. DIE RE-AKTUALISIERUNG DES VERGANGENEN IM AT.

Die Begegnung Gottes mit den Menschen

Die Autoren, welche die Traditionen zur Geschichte Israels zusammengetragen haben, um sie in die definitive Form zu bringen, unter der wir sie kennen, schrieben in einer zu den berichteten Tatsachen bereits in großem zeitlichem Abstand stehenden Epoche. Damit stellte sich das Problem der Bedeutung dieser Tatsachen auch für den biblischen Autor. Es stellte sich um so eindringlicher, als für ihn das historische Anliegen im banalen Sinne des Wortes nicht existierte. Sein einziges Ziel war, bei seinem Hörer eine Glaubensentscheidung im Sinne der Treue zum Bunde zwischen Gott und Israel zu wecken. Mit anderen Worten: Der inspirierte Autor wollte bei seinem Hörer ein «existentielles» Hören hervorrufen, das zur Umkehr und zum Eingehen auf den Bund aufforderte, und nicht ein «historisches» Hören, durch das Kenntnisse über die Vergangenheit des Volkes angehäuft wurden. Um dieser Absicht willen stellte der Autor die Tatsachen der Vergangenheit unbedenklich in einer stark «aktualisierenden» Version dar. Er vernachlässigte die Elemente, die für die Weckung der gewünschten Entscheidung seines zeitgenössischen Hörers ohne Interesse waren, vielmehr entfaltete und präzisierte er im Zusammenhang mit jeweils akuten Situationen diejenigen Elemente, die geeignet waren, den Gläubigen, an den er sich wandte, zu einem leben-

digen Engagement aufzufordern. Wir möchten auf diese Feststellung näher eingehen, indem wir einige Einzelaspekte der historischen Berichte untersuchen.

a) Die kerygmatische Struktur der historischen Bücher

Seit den Untersuchungen von C.H.Dodd ist der Aufbau des Kerygmas der Urkirche wohl bekannt; er läßt sich durch das Begriffspaar: Ereignis-Engagement charakterisieren. Das Ereignis ist zum Beispiel: Jesus hat gelebt, er ist gestorben, er ist auferstanden, er sendet seinen Geist. Daraus folgt das Engagement: Kehrt um, glaubt, laßt euch taufen! Und diese Grundstruktur kehrt bekanntlich in allen Schriften des NT wieder. Doch diese kerygmatische Struktur findet sich ebenso in den Schriften des AT. Sie ist eine Struktur des Wortes Gottes selbst. Als typisches Beispiel könnte man das erste Gebot des Dekalogs (Ex 20, 2–3) nennen: «Ich bin der Herr, Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Haus der Sklaverei, herausgeführt hat. – Du sollst keinen anderen Gott gleich mir haben!» Das Ereignis der Herausführung aus Ägypten, das befreiende Handeln Gottes soll unmittelbar Israels Engagement wecken: «Keinen anderen Gott gleich mir.» Und diese Herausführung aus Ägypten wird nicht als ein vergangenes Ereignis betrachtet, sondern als eine ständig gegenwärtige, durch die Paschafeier aktualisierte Wirklichkeit. Bekanntlich enthält noch das gegenwärtige jüdische Ritual des Paschamahles folgende, den ältesten Mischnatraditionen entnommene Vorschrift (Pes. 10,5): «In jeder Generation soll jedermann sich selbst betrachten, als sei er persönlich aus Ägypten herausgeführt worden.» Diese Vorschrift der Mischna entspricht ohne jeden Zweifel dem Grundgedanken der Verfasser des Pentateuchs, die überzeugt waren, daß das Volk in der Abfolge seiner Generationen eine sich selbst identisch bleibende Einheit war. Das gegenwärtige Volk, an das sich die Autoren des AT wenden, ist das aus Ägypten herausgeführte Volk. Man erkennt nun aber auch, weshalb der Pentateuch in seiner endgültigen Abfassung den gesamten legislativen Teil in den Aufenthalt Israels am Sinai verlegt: Diese Gesetzgebung ist das von dem heutigen Israel, das mit dem Israel von gestern und dem von morgen identisch ist, geforderte Engagement, das als solches die Antwort des Menschen auf das befreiende Handeln Gottes ist, der Israel zu seinem Volk macht.

b) Das Buch Deuteronomium und seine Schule

In den historischen Büchern, die sich an den Pentateuch anschließen (Samuel, Könige, Chronik) findet sich ebenfalls das Begriffspaar Ereignis – Engagement, wenn auch in anderer Art: Der kerygmatische Aspekt des Engagements wird durch den theologischen Rahmen dargestellt, in den die Berichte eingefügt sind und der für die zeitgenössischen Hörer die aktuelle Bedeutung der berichteten Ereignisse herauskristallisiert. Dadurch vervollständigen und erläutern diese Bücher das Werk des Deuteronomiums, das seinerseits das deutlichste Beispiel einer Re-Aktualisierung von Ereignissen der Vergangenheit für eine gegenwärtige Situation darstellt. Abgesehen von den Zusätzen am Ende stellt sich das Buch Deuteronomium tatsächlich als Ganzes als eine Ermahnung des Moses an das Volk dar, das vor dem Eintritt in das Heilige Land steht. Der lange gesetzgeberische Teil selbst (Kap. 12–26) stellt sich als Vergegenwärtigung dar, die diese Ermahnung stützen soll. Doch ist es eindeutig, daß das wirkliche Auditorium des Verfassers dieses Buches das Volk Gottes am Vorabend des babylonischen Exils ist. In einer solchen Sicht der Dinge liegt keinerlei Spannung und keinerlei Verzerrung. Für den Deuteronomisten sind das Volk in der Wüste und das Volk des 7. Jahrhunderts tatsächlich dasselbe Volk, an die dasselbe Wort ergeht. Und vollkommen spontan, ohne jede abstrahierende Berechnung, läßt der Autor Moses das sagen, was die Menschen von Juda sieben Jahrhunderte nach ihm hören müssen. G. von Rad stellt dies ganz ausgezeichnet dar: «Das Deuteronomium löscht etwa sieben im Ungehorsam vertane Jahrhunderte aus und stellt Israel noch einmal in die Wüste unter den Mund Moses'. Aber man bedenke: Dieses Israel gleicht ja in nichts mehr jenem alten Volk, das ehedem am Sinai stand, es lebt kulturell, wirtschaftlich und politisch unter ganz anderen Verhältnissen, und es ist ein schlimmes Volk (Dt 9, 6–13; 31, 27); und doch wird ihm genau wie ehedem ganz präsentisch das Heil zugesprochen: «Heute bist du zum Volk Jahwes, deines Gottes, geworden.» Nirgends kommt das leidenschaftliche Bemühen, die Sinaigebote für diese seine Zeit zu aktualisieren, so deutlich zum Ausdruck wie in jenem unendlich variierten ‹Heute›, das der dt Prediger seinen Hörern einhämmert. Dieses ‹Heute› aber meint die Zeit des Moses und die des Deuteronomiums in einem.»[1]

c) Das Opfer Abrahams

Dieselbe aktualisierende Struktur Ereignis-Engagement ließe sich, auch wo sie auf den ersten Blick nicht sichtbar wird, in den wichtigsten Episoden der historischen Bücher herauskristallisieren, nämlich überall da, wo eine Begegnung zwischen Gott und dem Menschen berichtet ist. So zum Beispiel beim Bericht von der Opferung Isaaks (Gen 22). G. von Rad hat einleuchtend nachgewiesen, daß der «Sitz im Leben» dieses Berichtes in den Problemen zu suchen ist, die sich Israel durch die göttlichen Forderungen stellen, welche der Verheißung zu widersprechen scheinen:

«Mit dem Befehl, den Isaak zu opfern, scheint Gott seine ganze und immer aufs neue wiederholte Verheißung zunichte zu machen. In Isaak war doch alles umschlossen, was Gott an Heil zu wirken versprochen hatte. Die Erzählung von der ‹Opferung Isaaks› läßt alle bisherigen Anfechtungen Abrahams hinter sich und stößt in jenen Bereich äußerster Glaubenserfahrung vor, da Gott selbst als der Feind seines Werkes bei den Menschen aufsteht, da Gott sich so tief verbirgt, daß sich vor dem Verheißungsempfänger nur noch der Weg in die Gottverlassenheit zu eröffnen scheint. Derlei hat aber Israel in seiner Geschichte mit Jahwe erfahren, und es hat das Ergebnis solcher Erfahrungen in dieser Geschichte ausgesprochen: Israel soll wissen, daß es sich in solchen Situationen, da Gott sich aufs unerträglichste zu widersprechen scheint, um Versuchungen handelt, in denen Jahwe den Glauben prüft. Das ist das ‹Authentische› in der Erzählung, und nicht die Spuren, die von einer kultischen Auslösung eines Kinderopfers berichten.»[2]

Aus dieser Perspektive betrachtet, die durchaus die richtige zu sein scheint, besitzt der Bericht von der Opferung Isaaks eine sehr klare existentielle Bedeutung: eine Aufforderung an Israel, in dieser Episode seine eigene Geschichte zu erkennen, und ein Aufruf, sich nicht den Forderungen Gottes zu entziehen, so sehr sie auch in den Augen der Menschen Anstoß erregen mögen.

3. DIE AKTUALISIERUNG DER VERGANGENHEIT ISRAELS FÜR DAS «HEUTE» VON 1967

Man erkennt nun, daß die existentielle Bedeutung des AT für uns nur in der Linie, der Verlängerung dieses Anliegens der inspirierten Autoren des Alten Bundes liegen kann: Um sie deutlich zu machen, müssen wir die tiefgreifende Absicht der alttestamentlichen Autoren klarstellen. Nur so können wir sie für das kulturelle Milieu und die Probleme des heutigen Menschen formulieren. Doch hier ergibt sich ein großes Problem: Findet sich dieser existentielle Wert nicht in vollendetem, definitivem Zustand im NT, in der Person, dem Mysterium und dem Werk Christi? Braucht man am hellen Tag eine Kerze?

Eins ist gewiß: Für den Christen gibt es nur ein lebendiges, vitales Verständnis des AT, nur ein Verständnis, das die Antwort auf seine Frage nach dem Sinn seiner Existenz geben kann: das Verständnis, das von Christus als Mittelpunkt ausgeht, auf den jedes Element des AT bezogen werden muß. Und Jesus Christus ist wahrhaft das von Gott in höchster Fülle an den Menschen gerichtete Wort; das Wort, im Verhältnis zu dem alle früheren nur Worte von partieller Bedeutung sind. Doch die ganze Frage liegt darin: Haben unter dem Gesichtspunkt ihres existentiellen Wertes für uns Christen von heute diese Worte partieller Bedeutung alle ihre Bedeutung zugunsten des totalen Wortes, Christus, verloren?

a) Die Antwort des NT selbst

Diese Antwort ist eindeutig: Das NT bestätigt und betont den existentiellen Wert des AT und ist weit davon entfernt, ihn ungültig zu machen. Die Ermahnungen Jesu (Mt 12,41–42; Lk 4,25–30, usw.), des hl. Paulus (1 Kor 10, 1–13, usw.), des Hebräerbriefes (Kap. 11) sind in sich selbst klar genug und zeigen, daß in den Augen der neutestamentlichen Autoren die Menschen und Ereignisse des AT mehr denn je eine existentielle Bedeutung besitzen, und zwar als Aufforderung zur Nachahmung oder im Gegenteil als Warnung vor Verhaltensweisen, die zu vermeiden sind, und als Aufruf zu einer persönlichen Entscheidung zur Umkehr. Natürlich bleibt dabei die Frage, welche Stellen des AT in den Augen der neutestamentlichen Autoren weiterhin eine vitale Bedeutung für den Christen besitzen. Bei Paulus scheint es, als antworte er: Alle, vorausgesetzt, wir lösen ihre grundlegende Zielsetzung heraus, die hinter ihrem vergänglichen Ausdruck steht, und wir anerkennen, daß dieser Wert für den Menschen von heute eine sehr unterschiedliche Intensität besitzt, je nach den behandelten Themen, den wiedergegebenen Erfahrungen, den auferlegten Gesetzen, den berichteten Ereignissen, usw.

b) Erster Grund für diese Antwort: das AT expliziert in existentieller Weise implizite Gehalte des NT

Jesus Christus ist das Wort Gottes in der Fülle; das Wort, das an die Menschen gerichtet ist, um sie zu retten, um sie zum Eintritt in das wahre Leben in ihm zu bringen. Dieses Wort rekapituliert die vorhergehenden Worte, und zu ihm kann nichts mehr hinzugefügt werden. Aber von einer anderen Seite betrachtet, ist dieses Wort begrenzt. Gott hat in Jesus eine wahre Menschheit angenommen, die ihrem Wesen nach in ihrer Einwurzelung und in ihren konkreten Ausdrücken begrenzt ist. Er hat nicht alle menschlichen Situationen aufnehmen können. Dasselbe gilt für die übrigen Personen des NT. Ferner spielt sich die neutestamentliche Offenbarung in einem sehr kurzen, von der fieberhaften Erwartung einer nahe bevorstehenden Parusie beherrschten Zeitraum ab; die Aspekte des Gottesvolkes, die mit seiner langen Existenz verknüpft waren, ließen sich folglich nicht in vollem Umfang zur Geltung bringen. Wenn wir uns diese Sachverhalte und Zusammenhänge vergegenwärtigen, wird uns klar, daß diese oder jene Episode aus dem Alten Testament uns möglicherweise in existentiell klarerer Form einen bestimmten Aspekt des Mysteriums Christi vor Augen führen kann, dessen Forderung nach einem Engagement uns andernfalls entgehen könnte. Nehmen wir einige konkrete Beispiele:

– Der Glaube –: Die neutestamentlichen Autoren, die besonders nachdrücklich und deutlich die Wichtigkeit des Glaubens für das Heil des Menschen betonen, sprechen mit keinem Wort von dem Glauben Christi.[3] Zweifellos weil sie einsehen, daß zwischen Jesus und seinem Vater eine besondere, in ihrer Art einzige Beziehung bestand, die sich in dem Wort Glauben nicht adäquat wiedergeben läßt, wenn auch, von einer anderen Seite betrachtet, Jesu Haltung und Verhalten die meisten Elemente der Glaubenshaltung zeigt und zur letzten Vollendung bringt. Es bleibt die Tatsache, daß die Autoren des Neuen Testamentes ihren Hörern als Vorbild des Glaubens nicht so sehr Jesus vorgestellt haben, sondern mehr und lieber die großen Gestalten des AT: Abraham, den Vater der Gläubigen (Röm 4, 11–12), Moses (Hebr 11, 24–30), usw. Denn gerade die Fülle, die in Christus ist, wird in klarerer und in ihrer Aufforderung zur Nachahmung gebieterischerer Form in den Beispielen der Männer des Glaubens im AT sichtbar.

– Die weltlichen Implikationen des christlichen Heiles –: Aus wohlbekannten Gründen hat Jesus es abgelehnt, sich hinter die politischen Befreiungsbewegungen zu stellen, die zu seiner Zeit in Palästina wie Pilze aus der Erde schossen. Besäßen wir nur das NT, so könnten wir uns nur schwerlich dem Eindruck entziehen, der christliche Glaube predige den verschiedenen Formen politischer Unterdrückung gegenüber Indifferenz oder Resignation. Wenn man dagegen die Gesamtentwicklung der Heilsidee in der Bibel betrachtet, stellt man keinen Mangel an Interesse für die zeitliche Befreiung der Unterdrückten fest, sondern nur eine Verschiebung des Schwerpunktes: Jesus verlegt den Hauptton auf die Befreiung von der Sklaverei der Sünde, ohne die jede Befreiung im weltlichen Bereich illusorisch ist und nur die Art der Unterdrückung ändert. Die Episoden des Exodus und der Makkabäer fordern uns, wenn sie im Lichte Christi gelesen werden, auf, die in der christlichen Botschaft enthaltenen Forderungen nach Befreiung neu zu bewerten (Exodus), ebenso wie die Legitimität des Kampfes, wenn die menschlichen und religiösen Werte in den Schmutz gezogen werden (Makkabäer). Die leidenschaftliche Hoffnung auf eine unmittelbar bevorstehende Parusie konnte den hl. Paulus dazu verführen, diesen Aspekt im dunklen zu lassen (vgl. 1 Kor 7, 21–24). Doch das AT soll uns gerade dazu auffordern, eine menschliche Geschichte, die weiter geht (auch wenn wir uns bereits am Ende der Zeiten befinden – vgl. Hebr 1,2 –) und die in einer totalen Befreiung des Menschen in allen Dimensionen seines Menschseins enden soll, vollkommen ernst zu nehmen.

c) Der zweite Grund für diese Antwort: das AT als Pädagogik

Diesen Aspekt betont ganz besonders die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung (Nr. 15): «Obgleich diese Bücher auch Unvollkommenes und Zeitbedingtes enthalten, zeigen sie doch eine wahre göttliche Erziehungskunst.» Auch hier begegnen wir einer Dimension der Schrift, die vom AT selbst bestätigt wird: die pädagogische Bedeutung der Ereignisse der Geschichte Israels für den Gläubigen seiner Zeit wird vom Buch Deuteronomium häufig betont (z. B. 8,1–6); der Psalm 23 transponiert die großen Themen des Exodus, um Gottes Fürsorge für den einzelnen Gläubigen darzustellen; die letzten Kapitel des Buches der Weisheit erläutern ausführlich und in nahezu systema-

tischer Weise die bleibende pädagogische Bedeutung der Ereignisse des Auszuges aus Ägypten.

Diese verschiedenen Elemente gestatten uns, aus der Bibel selbst eine Interpretation zu rechtfertigen, die in den heilsgeschichtlichen Ereignissen eine göttliche Pädagogik erblickt, welche sich mutatis mutandis im Leben jedes Einzelnen wiederholt. Gregor von Nyssa hat somit keineswegs völlig unrecht, wenn er das Leben des Moses zu einer Abhandlung über das geistliche Leben verarbeitet. Darin aber liegt der bleibende Wert des geistlichen Verständnisses, wenn einmal die Willkürlichkeiten des symbolischen Verständnisses ausgeräumt sind: Gott wandelt sich nicht; seine Wege bleiben gleich; zwar sind die menschlichen Situationen verschieden, und das Wirken der Gnade ist absolut frei, doch jenseits der daraus entstehenden Unterschiede liegen bleibende Elemente der Begegnung Gottes mit den Menschen in den Wegen, die Gott den Einzelnen wie die Gemeinschaft einzuschlagen auffordert, um ihm zu begegnen. Im Leben jedes Menschen wiederholt sich Gottes langes, geduldiges Wirken, durch das er sein Volk vorbereitete, die Fülle des Heiles in Christus zu empfangen. Denn in jedem Christen steckt ein Glied des alten Gottesvolkes, das zusammen mit diesem in der Wüste aufbegehrte, wie dieses die Treue verletzt hat und in seiner Gemeinschaft Götzendienst trieb. Die göttliche Pädagogik des AT besitzt für ihn immer – zumindest unter gewissen Aspekten – den Wert eines Zeichens, das ihm den Weg weist, auf dem er Christus begegnet.

Unsere Überlegungen gehen dem Ende zu. Doch bleiben noch manche Probleme zu behandeln, die hier nicht einmal angeklungen sind: der existentielle Wert des Psalmengebetes (vor allem der Rachepsalmen und der Psalmen der Selbstrechtfertigung), der Berichte über die Ursprünge, der Weissagungen der Propheten, der apokalyptischen Stellen. Ein ganzes, weites Feld, das bisher kaum erforscht ist. Doch unsere Zielsetzung beschränkte sich darauf, einige allgemeine Grundsätze festzulegen, welche gestatten, diese Einzelfragen in Angriff zu nehmen. – Doch möchten wir abschließend betonen, wie sehr diese Probleme in den Zusammenhang der modernen hermeneutischen Bemühungen hineingehören. Wir können einen Text aus der Vergangenheit nur dann begreifen, wenn wir uns von ihm in existentieller Weise betroffen fühlen. Doch wie soll man sich von diesem oder jenem alttestamentlichen Text lebendig betroffen fühlen, wie soll man den Aspekt unserer eigenen Existenz herausfinden, den der betreffende Text in Frage stellt? Bekanntlich gibt es diesen «hermeneutischen Zirkel» nicht erst seit Heidegger. Schon Augustinus hatte ausführlich genug über den Satz: «Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht begreifen», aus der Isaiasstelle 7,9 nach der Septuaginta, gesprochen. Es bleibt die Tatsache, daß ein Fortschritt im Studium des existentiellen Wertes des AT mit abhängig ist von der Entwicklung der philosophischen Forschungen über die Hermeneutik und das Wesen der historischen Erkenntnis. Unser Glaube an die Inspiriertheit der Schrift verringert nicht die Bedeutung dieser Forschungen, sondern betont und steigert noch ihre Dringlichkeit.

[1] G. von Rad, Theologie des Alten Testamentes (München[4] 1956) 230.

[2] aaO. 188.

[3] Verschiedene Autoren wollten den Ausdruck «Glaube Jesu Christi» in gewissen Stellen finden, wie zum Beispiel in Röm 3,26 und Gal 3,22. Doch die große Mehrzahl der Exegeten ist ihnen darin nicht gefolgt.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

FRANÇOIS DREYFUS

Geboren am 9. August 1918 in Mulhouse (Frankreich), Dominikaner, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der École Polytechnique, an der Theologischen Fakultät von Saulchoir und an der École Biblique in Jerusalem, ist Ingenieur, Doktor der Theologie und Lizentiat der Bibelwissenschaften. Als Dekan der Fakultät von Saulchoir doziert er Bibelwissenschaften und arbeitet mit an: Rev. Sc. Ph. Th. und Vie Spirituelle.

Franco Festorazzi

«Wir sind geborgen» (Jr 7,10). Der Glaube der beiden Testamente als Heilserfahrung

Der Ausruf der Einwohner Jerusalems, den Jahwe durch den Mund des Propheten Jeremias energisch zurückweist, eignet sich ausgezeichnet, um das Thema des Glaubens einzuführen. Die Rede über den Tempel (Jr 7,1–15) setzt eine Haltung voraus, die der vom liebenden Gnadenruf Gottes verlangten widerspricht: in ihr wird die religiöse Glaubensantwort in einen magischen Kult verkehrt, der wähnt, sich Gottes bemächtigen zu können. Auf die Spitze getrieben (vgl. Gn 3: die Sünde der Stammeltern), zerstört diese Auffassung von Grund aus die Geschichte des Heils, die nichts so betont wie dies, daß die Menschen «ohne eigenes Zutun, durch seine (Gottes) Gnade gerecht werden... durch Glauben» (Röm 3,24–25).

Eine biblische Abhandlung über den Glauben muß zur Entdeckung des lebendigen Gottes führen als einer in der Geschichte tätigen und heilschaffenden Präsenz, besteht doch der Glaube darin, daß der Mensch sich voll und ganz dieser Wirklichkeit hingibt. Darum muß man sie immer präsent halten, selbst wenn man sie nur reflex betrachtet, sofern man die Bedeutung des Glaubens tiefer erfassen will.

Der vorliegende Aufsatz hat zum Ziel, den existentiellen Inhalt zu beschreiben, den der Glaube in der lebendigen Erfahrung der beiden Testamente im Hinblick auf das Heil hat.

Einer Synthese über die Natur und die Bedeutung des Glaubens nach Aussage der Bibel müßten Monographien über die einzelnen Bücher und Autoren vorangehen; diese fehlen aber noch großenteils.[1] Zu einer umfassenden Studie über das Thema müßte sodann die historisch-theologische Darlegung (wie Gott *geschichtlich* und fortschreitend geoffenbart hat, daß die Tradition, die «Traditionen» des Glaubens des Gottesvolkes «theologisch» beitragen zur endgültigen Abfassung und zum neuen Sinn des inspirierten Textes, der hinwieder durch die sukzessive Offenbarung bereichert wird) verbunden werden mit der systematischen Konstruktion, die sich aus der umfassenden Schau der Bibel ergibt (aus den *wesentlichen Komponenten*, die im Denken Gottes ewig präsent sind; wenn möglich aus dem Strahlungs*zentrum*). Der letzte Schritt muß den Zusammenhang zwischen dem erforschten Thema und dem Ganzen der Heilsgeschichte erfassen. Zwar halten wir diese methodische Linie vor Augen, doch sind wir selbstverständlich gezwungen, ihrer konkreten Anwendung Grenzen zu setzen. Darum werden wir einige Überlegungen vorlegen, die wir für ein reicheres und aktuelleres Verständnis der Glaubenserfahrung, wie die Bibel sie beschreibt, für besonders beachtenswert halten. Überdies werden wir auf die wesentlichen Probleme hinweisen, die noch offen sind, und die eine oder andere Anregung zu weiterem Eindringen geben.

I. DER SINN DES GLAUBENS IN DEN BEIDEN TESTAMENTEN

Von grundlegender Wichtigkeit für unsere Aufgabe ist es, das Vokabular zu erforschen in seiner semantischen Entwicklung, die sich aus verschiedenen historisch-literarischen Kontexten ablesen läßt. Aus dieser Untersuchung ergibt sich: «Der Glaubensbegriff ist im Grunde im Alten und im Neuen Testament identisch. ‹Glauben› bedeutet die vollständige Hingabe des Menschen an den sich offenbarenden und rettenden Gott.»[2] Dieser Glaubensbegriff entspricht ganz der geschichtlichen Erfahrung, wie sie in den beiden Testamenten beschrieben wird.

I. DIE GLAUBENSERFAHRUNG IM ALTEN TESTAMENT

a) Abraham, der Vater der Gläubigen

Die Glaubenshaltung Abrahams ist von besonderem Interesse, kommt doch die ganze nachfolgende Offenbarung auf sie als auf eine typische Erfahrung zurück. Zudem stellt die Bibel Abraham als den ersten Träger einer neuen, eben der biblischen Offenbarung dar und läßt uns so in seiner Erfahrung den Uranfang des Erziehungsplans Gottes und den Ausgangspunkt seiner fortschreitenden Entfaltung greifen.

Es ist schwierig, über die religiöse Haltung Abrahams vor seiner Berufung Hypothesen aufzustellen (der Judaismus und die späteren rabbinischen Legenden haben uns ihr Bild verzeichnet). Wir müssen uns mit einer approximativen Bewertung begnügen, die irgendwie auch nach der Berufung gültig bleibt, wie es einige Angaben der biblischen Berichte nahezulegen scheinen.

Auf alle Fälle führt das religiöse Erlebnis der Berufung zu einer entscheidenden Wende im Leben des Patriarchen.

Die Bibel umreißt das Charakterbild Abrahams (Gn 11,27–25,11), indem sie alte «Überlieferungen» sammelt und zusammenstellt, die ihre endgültige Gestalt erst in neuerer Zeit erhalten (J, Jahwist; E, Elohist 10.–9. Jahrh.; P, Priesterschrift 5. Jahrh.) Sie stellen eine theologische Deutung der Geschichte dar, und durch ihre Zusammenfassung wird der ursprüngliche Sinn bereichert und vertieft.[3]

Die für das Leben Abrahams entscheidenden Kapitel sind Gn 12 (1–4a: J), 15 (E–J), 17 (P) und 22 (E–J). Es ist nicht leicht, die verschiedenen Traditionen voneinander zu unterscheiden, doch ist dies auch vom theologischen Gesichtspunkt aus nicht ohne Interesse.

Gn 12 ist grundlegend, um die Glaubenshaltung Abrahams zu erfassen, beschreibt dieser Text sie doch als eine unbedingte, totale Hingabe des Menschen an das *Wort* Gottes.[4]

Jahwe manifestiert Abraham seine aktive Präsenz als Herr der Geschichte und Heilbringer, und zwar schließt *das Wort* die Offenbarung, die Verheißung und die Herrschaft in sich. Die Antwort Abrahams weist die entsprechenden Züge auf: sie ist bewußte Hingabe an die aktive Präsenz des sich offenbarenden Gottes (ein gesichertes Ja, weil Gott beständig ist), ein vertrauensvolles Sich-Einlassen auf den Heilsplan (Vertrauen und Hoffnung als Rückhalt, weil Gott treu ist) und ein totaler Einsatz des Lebens (aktive religiöse Erfahrung – Glaubensgehorsam –, weil Gott der Herr ist). Die Stelle Gn 12, 4a, die die Verheißungsepisode abschließt, zeigt die konkrete Hingabe an das Wort an: «Da zog Abraham hin, wie das ihm der Herr *gesagt* hatte.»

Dieselben Elemente des Glaubens Abrahams finden wir in den Episoden der Bundesschließung (Gn 15 und 17) und der Darbringung Isaaks wieder (Gn 22): der Bund Gottes mit Abraham (Projektion des Sinaibundes?) schafft das Klima, die geistliche Atmosphäre, in der sich die Glaubenserfahrung bewegt; in diesem Zusammenhang gewinnt die Darbringung Isaaks ihren volleren Wert.[5]

Gn 15,6 faßt die Haltung Abrahams besonders wirkungsvoll zusammen: «Abraham glaubte Jahwe, und dieser rechnete ihm das als Gerechtigkeit an.» Diese Stelle weist auf das unbedingte Eingehen Abrahams auf den göttlichen Heilsplan hin. Er verläßt sich vertrauensvoll auf die aktive Präsenz Gottes und verzichtet vollständig auf jegliche menschliche Stütze: Der Bund mit Gott ist der einzige Weg zum Heil, und Abraham lebt voll und ganz dieser Wirklichkeit.[6]

b) Der Glaube des Gottesvolkes

Israel formt die individuelle Haltung Abrahams zu einer kollektiven religiösen Erfahrung um: «(Israel) glaubte an Jahwe und an Moses, seinen Diener» (Ex 14,31; vgl. 4,31).

Das Thema des Glaubens erhält vor allem in der prophetischen Literatur und in der Lebensführung der «Armen Jahwes»[7] eine besondere Weihe und Vertiefung.

Isaias ist das bezeichnendste Beispiel, da er die verschiedenen Aspekte, von denen die Rede war, in einer reichen Synthese vereinigt und so die von Abraham eingeschlagene Richtung ihrem Höhepunkt im Alten Testament entgegenführt.[8]

Er ist ein typischer Vertreter der «Armen Jahwes»; als Prophet ist er jedoch insbesondere der Herold des Wortes, das Offenbarung, Verheißung und Geheiß in einem ist. Die Glaubensantwort erheischt ein totales Sich-Einfügen in das Heils-«Mysterium» und ist somit eine persönliche Beziehung zum lebendigen Gott. Darin liegen die entschlossene, vertrauensvolle Annahme des Wortes, die Gewißheit des (messianischen!) Heils, der absolute Gehorsam in der von der Theopolitik des Propheten aufgezeigten Linie.[9] Das Formalobjekt des Glaubens ist somit Jahwe als «der Heilige Is-

raels» (vgl. u. Anm. 17), ein Ausdruck, der auch den Heilscharakter einschließt und folglich wie von selbst zum Materialprojekt überleitet, zum Messias als Emmanuel.

Diese charakteristischen Züge des isaianischen Glaubensbegriffs sind aus den verschiedenen Stellen seiner prophetischen Schrift zu ersehen: aus dem vorexilischen Teil, z. B. aus der Verurteilung der negativen Haltung des Achaz (Is 7–12) oder aus den rühmenden Worten über den Glauben des Ezechias (Is 28–33); in der Exilsepoche sind die Aufforderungen zum Glauben aus dem Trostbuch zu nennen (vgl. Is 40, 27–31; 43, 10; 49, 23; 50, 10; 53,1); zur Zeit des Wiederaufbaus nach dem Exil ist wiederholt vom Vertrauen die Rede – im Gegensatz zu der Idolatrie und der Rebellion gegen Jahwe. In den beiden Isaiasapokalypsen endlich (Is 34–35; 24–27) erhält das Glaubensthema eine eschatologische Dimension.[10]

2. DIE GLAUBENSERFAHRUNG IM NEUEN TESTAMENT

Man kann den hl. Paulus und den hl. Johannes die «Theologen» des Glaubens im Neuen Testament nennen. Da wir noch Gelegenheit haben werden, auf die reiche Lehre des Johannes hinzuweisen, beschränken wir uns vorläufig darauf, zu sehen, was Paulus über den Glauben denkt.[11]

Mit M. Duplacy bin ich der Ansicht, daß eine vollständige und perspektivisch genaue Ergründung der Lehre des hl. Paulus eine chronologische und schichtenweise erfolgende Untersuchung der von ihm verfaßten oder ihm irgendwie zugeschriebenen Schriften[12] erfordert. Doch werden wir nur die bedeutungsvollsten Texte befragen, die wir dem Brief an die Römer (Galater) und dem Hebräerbriefe entnehmen.

Der Brief an die Hebräer gibt eine theoretische Beschreibung des Glaubens und legt uns dann eine Reihe von Erlebnissen vor, in der die berühmtesten Personen der Heilsgeschichte, von Abel bis zu den Helden der Makkabäerzeit (11,4–40) auftreten, die sich alle vom *Worte* Gottes leiten ließen (11,3). In dieser Schrift, «die einer der beredtesten und majestätischsten Texte der Bibel und aller Literaturen»[13] ist, werden die Natur des Glaubens, seine Beziehung zum Heil, die Einheit des göttlichen Heilsplans machtvoll aufgezeigt.

Infolge der Komplexität und des Reichtums der behandelten Aspekte ist der Brief an die Römer noch beachtenswerter. Diese Schrift, die zu den wichtigsten des Neuen Testaments gehört, hat einen besonderen Sinn für das «Katholische»: Alle Menschen, gleich, wie sie sind und wann sie leben, sind zum Heil bestimmt.[14] Aus dieser Auffassung heraus wird das Heilsmysterium auf kraftvolle und originelle Weise als «Geschichte» vorgelegt; die volle Einheit der beiden Testamente scheint hier in ihrem ganzen Licht auf. Selbst das literarische Schema will diesem Gedanken konkreten Ausdruck geben: der dogmatische Teil, der von der heilschaffenden Gerechtigkeit Gottes spricht, die durch Christus vermittels des Glaubens Ursache der Rechtfertigung und des Heils (1,17–3,31) und Frucht der göttlichen Liebe ist (5–8), schließt die beiden Teile mit der lebendigen Erfahrung Abrahams (Kap. 4) und des hebräischen Volkes (Kap. 9–11) ab.

In diesem dynamischen Dialog zwischen Gott und dem Menschen spielt der Glaube eine entscheidende Rolle. Röm 10, das Kapitel, das nach dem Motiv der Untreue Israels forscht, legt die Wesenszüge des paulinischen Glaubensbegriffs dar: Der Glaube ist eine totale Hingabe an das Wort (Christus als Gekreuzigter und Auferstandener, V. 9), die auf der Sicherheit in Gott und dem Vertrauen an Gott gründet (V. 11), eine entsprechende Lebensführung mit sich bringt (Glaubensgehorsam, V. 16) und zum Heile führt (V. 10). Die gleichen Züge kennzeichnen den Glauben Abrahams, den der hl. Paulus beschreibt, indem er sich an die Linien der Genesis hält, die er im ursprünglichen Zusammenhang liest (vgl. z. B. Röm 4,3 mit Gn 15,6).

Diese Auffassung des Glaubens, die in Röm 3, 21 ff ausführlich dargelegt wird, ist keimhaft im Satze enthalten, der das Thema des ganzen theologischen Teils des Briefes bildet: «Das Evangelium... ist eine Gotteskraft zum Heil für jeden, der glaubt...» (V. 16) und im ersten Abschnitt entwickelt wird: «In ihm wird die Gerechtigkeit Gottes enthüllt, die für die Gläubigen aus dem Glauben kommt, wie geschrieben steht: ‹Der Gerechte wird aus dem Glauben leben›» (1,17).[15]

3. DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN DEN BEIDEN GLAUBENSERFAHRUNGEN

Die angestellte Untersuchung läßt uns die beiden wesentlichen Momente des Glaubens ins Auge fassen: die göttliche Initiative als heilschaffender Ruf und die Antwort des Menschen. Damit können wir die Beziehung zwischen dem Glauben des Al-

ten Testamentes und dem des Neuen[16] erforschen, ohne in eine ungenaue Perspektive hineinzugeraten.

a) Das Mysterium des Heils

Die Heilsgeschichte erscheint als ein dynamischer Dialog zwischen Gott und den Menschen, der eine ganz innige Vereinigung zustande zu bringen sucht: zur Begegnung kommt es in Jesus Christus, dem Gottmenschen, der somit ihre Mitte ist.[17] In dieser Sicht ist das Thema des Glaubens zu sehen, sowohl seinem Inhalt als auch der existentiellen Haltung nach. Der erste Aspekt ist auf die göttliche Initiative hingerichtet.

Kehren wir zum Beispiel Abrahams zurück, weil es sehr signifikant ist. Die Beschreibung seines Lebens zeigt in erster Linie auf, wie der lebendige Gott auf außergewöhnlichem Wege in sein Leben tritt, um seinen Heilsplan zu verwirklichen. Es läßt sich schwer sagen, in welcher Gestalt Gott Abraham geschichtlich erschienen ist, und es ist auch weder dem historischen Aspekte noch der theologischen Deutung nach leicht, dies aus dem Tenor des biblischen Berichtes zu erheben. Und schließlich (man muß Minimalisierungen und Übertreibungen vermeiden) erscheint es als problematisch, was auf dieser Stufe der Geschichte und der Offenbarung den genauen Inhalt des Heilsmysteriums ausmacht. Wenn wir eine Parallele zu Isaias ziehen wollen, müssen wir sicherlich von einem Fortschritt in der Lehre des Propheten sprechen, auch wenn sich dabei nicht ohne weiteres bestimmen läßt, worin dieser genau besteht.

Dennoch ist entschieden zu betonen, daß die Offenbarung Abraham mitten in das Heilsymysterium hineinstellt: Motiv und Inhalt des alttestamentlichen Glaubens (das Beispiel Abrahams gilt für das gesamte Alte Testament) ist das Heilsmysterium, das vom lebendigen Gott, dem Herrn der Geschichte und Retter der Menschheit, ausgeht.

Unter diesem Aspekt bilden die beiden Testamente eine tiefe Einheit und setzen dieselbe Glaubensoffenbarung fort; es handelt sich somit bloß um einen Prozeß der fortschreitenden Erhellung und des existentiellen Tiefer-Eindringens, der seinen Höhepunkt darin erreicht, daß sich der lebendige Gott in Christus und im Heiligen Geist manifestiert. Daß sich die Dreifaltigkeit zu erkennen gibt (nicht nur als «Idee», die mitgeteilt wird, sondern als «Faktum», das eine Wirklichkeit darstellt), bildet den Gipfelpunkt des dynamischen Prozesses der Heilsgeschichte.

Darin tritt zutage, daß es sich in den beiden Testamenten um den gleichen Glauben handelt, und zugleich, daß das Neue Testament gegenüber dem Alten etwas Ureigenes und Neues darstellt: die *schrittweise* Manifestation des lebendigen Gottes während der alttestamentlichen Epoche *explodiert* gleichsam im Christusereignis, das die Erwartung transzendiert und erhellt.

b) Die Glaubenserfahrung

Die dargelegte Auffassung wird noch klarer, wenn man sie unter dem Aspekt der Antwort des Menschen ins Auge faßt.

Wenn man davon spricht, daß es sich unter diesem Gesichtspunkt in den beiden Testamenten um einen verschiedenen Glauben handle, hebt man für gewöhnlich die intellektuelle Seite hervor, die im Neuen Testament mehr (oder ausschließlich) betont werde und zum Beispiel sich auf die einzelnen Ereignisse und die Gedanken («gewöhnliche» und «außergewöhnliche» Geschehnisse, Wahrheit usw.) erstrecke. Nun läßt sich zwar darüber streiten, ob der Glaube Israels nicht auch eine intellektuelle Zustimmung zum Wort in sich schließe,[18] aber das ist unseres Erachtens nicht die exakteste Weise, das Problem zu stellen.

Denken wir über die Glaubenserfahrung Abrahams und des auserwählten Volkes nach: sie stellt eine totale Hingabe an den lebendigen Gott, den Herrn und Erretter, dar. Als solche faßt sie das vielleicht älteste Glaubensbekenntnis Israels[19] auf. Nun aber ist das Leben Abrahams und des auserwählten Volkes von Episoden durchzogen, die eine beständige Erneuerung der Hingabe an Gott erheischen: Jede von ihnen ist gleichsam eine neue «Berufung» und bildet einen besonderen Glaubensausdruck. Diese Geschehnisse («ordentliche» oder «außerordentliche» Interventionen Gottes vermittels Ereignissen, Worten, Geboten usw.) auf ebenso viele «abstrakte Wahrheiten» («intellektuelle Formeln») reduzieren, hieße den Glauben um seine existentielle Dimension bringen.[20] Israel hat dies nie getan; aber nicht einmal das Neue Testament hat dies getan: bei Paulus und bei Johannes bezeichnet «glauben» nicht einfach etwas Intellektuelles, sondern es wird darunter verstanden, daß man durch die Geschehnisse hindurch zur «innersten Natur Jesu, zum Geheimnis seines Wesens, zur geheimnisvollen Wirklichkeit seiner Person»[21] durchstößt und sich darin verankert. In dieser Sicht läßt sich leicht verstehen, wie auch die besonderen

Episoden und die einzelnen Lehren Objekt der Glaubenserfahrung sind, und dies gilt für das Neue Testament wie für das Alte.

II. DER ZUSAMMENHANG ZWISCHEN GLAUBE UND HEIL

Am Schluß des vorhergehenden Teils haben wir betont, daß die Glaubenserfahrung der beiden Testamente der Substanz nach dieselbe ist. Müssen wir somit auch behaupten, daß ihnen die gleiche Heilswirksamkeit zukomme? Wir betonen von neuem, hier um so kräftiger, als es sich um eine so wichtige und heikle Sache handelt: Wenn man das Problem richtig stellen will, muß man voraussetzen, daß sich das Alte Testament nur im Licht des Neuen Testaments integral lesen läßt; andererseits muß man sich sorgsam vor überlebten Bewertungen hüten.

1. DER HEILSWERT DES GLAUBENS

Der hl. Paulus betont mit allem Nachdruck, daß der Glaube die Rechtfertigung bewirkt: «Die (heilschaffende) Gerechtigkeit Gottes, die durch den Glauben an Jesus Christus kommt» (Röm 3,22) ist ein Satz, der sein Denken treffend zusammenfaßt.

Im gleichen Zusammenhang wird als biblisches Argument die Aussage von Gn 15,6 angeführt: «Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet» (Röm 4,3; cf. Gal 3,6). Die Deutung des Urtextes der Genesis ist umstritten;[22] unserer Ansicht nach liegt der Sinn dieser «Rechtfertigung» durch Gott höchstwahrscheinlich darin, daß sich Abraham aktiv auf das von Jahwe gewirkte Heilsmysterium einließ. Gott hat darum, als Antwort auf den Glauben Abrahams, «auf ihn gewirkt, damit er gerecht sei». Cazelles macht die treffende Bemerkung: «Diese auf den Menschen übertragene ‹Gerechtigkeit› Gottes schließt die ganze Gnaden- und Heilsökonomie in sich, die der hl. Paulus entwickeln wird.»[23]

Selbstverständlich handelt es sich dabei um eine keimhafte *Offenbarung* (die Analogie mit dem Thema des «Lebens» im Alten Testament ist leicht ersichtlich).[24] Dennoch sind wir der Ansicht, daß in diesem dunklen Stadium unter dem Erkenntnisaspekt eine entsprechende volle Realität objektiver Ordnung lag. Darum brauchen wir uns nicht darüber zu verwundern, daß Paulus von der Heilswirksamkeit des neutestamentlichen Glaubens zu dem des alttestamentlichen Glaubens übergeht. Dies tritt noch klarer zutage in den Aussagen des Galaterbriefes (3, 6–7)[25] und nimmt in Röm 4,18–22[26] den Sinn einer sich bis zur Auferstehung erstreckenden Heilsfülle an.

Der gleichen Linie folgt der Hebräerbrief (Kap. 11), worin die theologische Reflexion über die Geschichte die zentrale Bedeutung des Handelns Christi aufzeigt; deswegen scheint uns der Text eine Heilssituation von eschatologischer Bedeutung durchschimmern zu lassen.

2. CHRISTUS ALS HEILSZENTRUM

Der Brief an die Hebräer, der vielleicht unter den Schriften des Neuen Testamentes dem Johannesevangelium am nächsten steht,[27] hat das grundlegende Thema der Gegenwart Christi in der Heilsgeschichte eingeführt.

Wie der hl. Paulus, reflektiert auch der hl. Johannes in seinen Schriften über eine heilsgeschichtliche Auffassung, die den die gesamte Bibel durchziehenden Gedanken des «Heils als Geschichte» weiterführt und vertieft. Die beiden «Theologen» des Glaubens haben folgerichtig auch das stärkste Gespür für die zentrale Stellung Christi in der Geschichte.[28] Für Johannes z. B. gilt: «Die Anerkennung, daß hier das Zentrum alles Geschehens ist und die Betonung des Zusammenhangs der zentralen Heilsoffenbarung in Jesus von Nazareth mit *aller* göttlichen Heilsoffenbarung schließt zwangsläufig den Glauben an die Präexistenz Jesu mit ein: der gleiche Logos-Christus, der in Jesus von Nazareth Fleisch geworden ist, muß von Anfang der Heilsgeschichte an dagewesen sein[29] – und damit auch wirksam gewesen sein.

Diese aktive Präsenz Christi in jeder Zeit der Geschichte (auch in der Schöpfung, die deren erster Akt ist) ist eine Lehre, die von der patristischen Überlieferung aufgenommen und überaus stark betont wird.[30] Das schwierige Problem ist, zu bestimmen, auf welche besondere Weise Christus aktiv präsent ist. Es ist zu sagen, daß die bedeutungsvollsten Texte bei Paulus und Johannes eine bloße Andeutung geben. Vielleicht genügen sie aber, um behaupten zu können, es liege eine Wirksamkeit vor, die über die bloße Exemplarität hinausgeht, sofern wir beachten, wie kraftvoll sie neben seiner geschichtlichen Dimension auf den «metahistorischen» Wert Christi (als des Gott-Menschen) hinweisen.[31]

Selbstverständlich läuft dies nicht auf eine Verschmelzung oder absolute Wertidentität der beiden Testamente hinaus. Historisch bleibt die Teilung

(Erwartung – Verwirklichung) bestehen, und ontologisch kommt es im Neuen Testament zu einem neuen Status des Volkes Gottes, das als Kirche Christus in die Geschichte hinein fortsetzt.[32] Wir glauben hingegen, auch bei den Gerechten des Alten Bundes eine wirksamere und endgültigere Teilnahme an dem von Gott in Christus gewirkten Heil annehmen zu müssen.

III. ABSCHLIESSENDE ERWÄGUNGEN

Die gemachten Hinweise scheinen uns zu genügen, um die Probleme aufzuzeigen, die noch offen sind und einer gründlicheren Behandlung harren. Insbesondere denken wir an eine genaue Neuüberprüfung des Alten Testaments im Licht des Neuen Testaments. Noch oft ist die Exegese fragmentarisch und unvollständig, weil sie dieser Gesamtschau entbehrt, und dann kann man Gefahr laufen, zum Minimalisten zu werden.

Andererseits betonen wir mit ebenso starkem Nachdruck, wie wichtig es ist, die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Stadien der biblischen *Offenbarung* aufrechtzuerhalten und hervorzuheben, was nicht heißen will, daß auch unter dem Aspekt der *ontologischen* Wirklichkeit die gleiche Verschiedenheit vorliege; wenigstens liegt keine wesentliche Verschiedenheit vor.

Die zentrale Stellung Christi und seine besondere Bedeutung ist das Thema, das am meisten einer neuen biblischen Untersuchung harrt, die patristisch-theologisch vertieft werden muß. Eine Unterscheidung (selbstverständlich keine «Gegenüberstellung») zwischen «historischer» und «metahistorischer» Präsenz scheint uns besonders folgenreich zu sein. Sie könnte nicht zuletzt dazu beitragen, das verwickelte und heikle Problem der Eschatologie auf eine bündigere und weniger simplifizierende Weise zu lösen.[33]

[1] J. Duplacy hat mit Recht diesen Mangel in bezug auf das Neue Testament beklagt: D'où vient l'importance centrale de la foi dans le Nouveau Testament?: Sacra Pagina (Paris 1959) II, 431. Eine wesentliche und klug zusammengestellte Bibliographie zum Thema des Glaubens in der Bibel, die F. Dreyfus zu verdanken ist, findet sich in: N. Nicolas, Connaissance de la foi (Paris 1963) 207–214. Vgl. auch A. de Bovis, Foi: Dict. Spirit. XXXIII–XXXIV, 545–546; Ph. Delhaye, La foi: Ami du Clergé 75 (1965) 721–740; 76 (1966) 121–127; 618 bis 622; 633–636; 665–670; 724–730. Einige Untersuchungen sind überholt; andere mehr fragmentarisch und manchmal ein wenig oberflächlich.

[2] J. Alfaro, Fides in terminologia biblica: Gregorianum 42 (1961) 504. Der Aufsatz (S. 463–505) bietet eine gediegene semantische Untersuchung.

[3] Vgl. die Übersicht über das Problem in den Artikeln von H. Cazelles, Patriarches; Pentateuque: Dict. Bible. Suppl., VI, 81–156; VII, 687–858. Beim Studium der Religion der alten Patriarchen muß man sich sorgsam vor jeder anachronistischen Projektion hüten. Zum Beispiel würde die Glaubenserfahrung Abrahams ihre ganze Bedeutung behalten, auch wenn man sie als Totalhingabe an den einzigen Gott, der in seine Geschichtte eintritt, deuten müßte, ohne daß damit ein unsern Kategorien ebenbürtiger monotheistischer Glaube gemeint wäre. Selbstverständlich könnte nur die Bibelexegese das Problem lösen. Wird die Hypothese bejaht, so wäre der Monotheismus das Ergebnis einer schrittweisen Offenbarung.

[4] Das Mysterium des Wortes hat in der Heilsgeschichte eine grundlegende Bedeutung. Vgl. P. Grelot, Sens chrétien de l'Ancien Testament (Tournai 1962) 126; F. Festorazzi, La Bibbia e il problema delle origini (Brescia 1966) 54 und Anm. 28.

[5] G. von Rad macht hierzu die ausgezeichnete Bemerkung: «Die Erzählung von Isaaks Opferung läßt alle bisherigen Anfechtungen hinter sich und stößt in jenen Bereich äußerster Erfahrungen vor, da Gott selbst als der Feind seines Werkes aufsteht und da sich vor dem Verheißungsempfänger geradezu der Weg in eine Gottverlassenheit zu eröffnen scheint. Denn in Isaak, den Abraham zu opfern geheißen war, schloß sich schlechterdings alles zusammen, was Jahwe zu geben versprochen hatte» (Theologie des Alten Testaments II [München 1960] 288).

[6] A. Gelin hebt treffend diese doppelte Komponente des Glaubens Abrahams im Zusammenhang mit dem Bund hervor. Vgl. La foi dans l'Ancien Testament: Lum. et Vie 22 (1955) 10–12. Vgl. auch unten, Anm. 23.

[7] Vgl. die in Anm. 1 angeführte Bibliographie. Das Thema der «Armen Jahwes» ist für das Glaubensproblem von besonderem Belang (vgl. die bibliographischen Angaben von A. George, Pauvre: Dict. Bible. Suppl., VII, 387–406, und insbesondere die vortreffliche Monographie von A. Gelin, Les pauvres de Yahvé (Paris 1953). Reiche Ergebnisse lassen sich aus dem Studium der Psalmen (vgl. z. B. H. T. Kraus) und des Buches Job (vgl. die schöne Interpretation von S. Terrien) gewinnen.

[8] Vgl. insbesondere die Monographie von S. Virgulin, La ‹Fede› nella profezia di Isaia (Milano 1961).

[9] «Mit Gott in Gemeinschaft treten, heißt in eine Bewegung eintreten und an einer Geschichte teilnehmen, welche die Gottes selber ist. Die Teilnahme des Menschen am Plane Gottes besteht vor allem im Glauben; nicht zufällig ist Isaias, der Prophet des Planes Gottes, auch der des Glaubens» (E. Jacob, Théologie de l'Ancien Testament [Neuchâtel 1955] 141).

[10] Es ist nicht immer leicht, den Glauben von der Hoffnung zu unterscheiden. Vgl. Lum. et Vie 41 (1959) und insbesondere die Untersuchung von J. van der Ploeg und W. Grossouw (A. T. und N. T.): Rev. bibl. 61 (1964) 481–507; 508–532.

[11] Vgl. die Bibliographie in R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie (München² 1965) 84–106 (Paulus) und 107–124 (Johannes) Vgl. auch unten Anm. 28.

[12] Zit. Art.: Sacra Pagina II, 435–436. Dies ist die ideale Linie, die wir in unserer methodologischen Vorbemerkung aufzeigten. Vgl. ein Beispiel (einen Teilentwurf) in M. E. Boismard, La foi selon saint Paul: Lum. et Vie 22 (1955) 65–90.

[13] C. Spicq, L'Epître aux Hébreux II (Paris 1953) 534. Vgl. den Exkurs über den Glauben, S. 371–381.

[14] Treffende Bemerkungen finden sich in St. Lyonnet, La storia della salvezza nella lettera ai Romani (Napoli 1966).

[15] St. Lyonnet hat die Heilsbedeutung der göttlichen Gerechtigkeit und die besondere Rolle des Glaubens in der Rechtfertigung und im Heilsgeschehen treffend aufgezeigt. Er hat so gegenüber der Lesart einiger Stellen des Alten Testaments und der jüdischen Literatur (im Sinn eines Verdienstes) eindrücklich hervorgehoben, daß Paulus den Kontext von Gn 15,6 richtig interpretiert (im Sinn reiner Gnade). Die zahlreiche Literatur zu dieser Frage ist zusammengestellt z. B. in Introduzione alla Bibbia V,1 (Torino 1966) 441 ff (von T. Ballarini).

[16] Vgl. den extremen Fall der Unterscheidung zwischen dem Glauben als «glauben an» (AT) und dem neutestamentlichen Glauben

als «glauben daß» im Denken von M. Buber (angeführt von J. Duplacy aaO.: Sacra Pagina II, 434, n. 1).

[17] Ein Entwurf zu einer Theologie des AT, bestehend aus einer theologisch-historischen Untersuchung und einer ‹systematischen› Darlegung des Denkens Gottes findet sich in F. Festorazzi, Teologia della storia della salvezza: Il messaggio della salvezza. Antico Testamento, II (Torino 1966) 619–759.

[18] Das Problem des «intellektuellen» Charakters des alttestamentlichen Glaubens wird angedeutet in der in Anm. 1 verzeichneten Bibliographie. Zum Judaismus vgl. J. Duplacy, La foi dans le Judaïsme: Lum. et Vie 22 (1955) 19–43.

[19] Vgl. J. Schreiner, Die Entwicklung des israelitischen «Credo»: Concilium 2 (1966) 757–762. Vgl. auch die Bemerkungen in unserem in Anm. 17 verzeichneten Aufsatz: S. 628, Anm. 5 und 636.

[20] Dies behauptet mit Recht Grelot aaO. 144f. Auch wenn man den Glauben unter dem «intellektuellen» Gesichtspunkt betrachtet, darf man ihn nicht reduzieren auf «eine Summe von verwickelten, reduziblen Lehrsätzen, sozusagen auf seinen logischen Gehalt... Man muß alle diese Gedanken vor allem in ihre existentielle Perspektive einordnen, außerhalb deren sie ihren ganzen Sinn verlören: den des *effektiven* Dialogs zwischen Gott und dem Menschen, dessen Ausgangspunkt das göttliche Wort und dessen Antwort der Glaube bildet. Solche ‹Ideen› sind alle in die Erfahrung dieses Dialogs eingetaucht; darin erhalten sie ihren ganzen realen Gehalt» (S. 144). Vgl. auch A. Feuillet, Abraham, notre père dans la foi: Vie Spir. 253 (1950) 23.
In dieser Perspektive erhellt, daß auch im AT jedes einzelne Ereignis Glaubensgegenstand ist (gegen Bultmann, Theol. Wörterb. z. N. T., VI, 216 ff).

[21] I. de la Potterie, La notion de témoignage dans Saint Jean: Sacra Pagina II (Paris 1959) 202.

Die Ursache der genannten Unklarheit liegt vielleicht in einem weniger biblischen (z. B. «hellenistischen») Wahrheitsbegriff.

Zu einer gründlicheren Behandlung des Themas verweisen wir auf die aufschlußreichen Untersuchungen des genannten Autors, insbesondere auf die dem Päpstlichen Bibelinstitut zu Rom eingereichte Dissertation: Aletheia. La notion johannique de vérité et ses antécédents historiques (wovon Kap. III über Jo 14,6 zum Teil veröffentlicht ist (Roma 1966). Paulus steht Johannes sehr nahe: vgl. I. de la Potterie, Jésus et la vérité d'après Eph 4,21: Studiorum paulinorum Congressus internationalis catholicus II (Roma 1963) 45–57. Infolgedessen darf man nicht von Akzentverschiebungen zwischen AT und NT sprechen (Fiduzialglaube; intellektueller Glaube), sondern eher von einem Fortschritt der Offenbarung, der die gleiche existentielle Erfahrung zugrunde liegt.

[22] Vgl. z. B. H. Cazelles, Connexions et structure de Gen. XV: Rev. Bibl. 69 (1962) 321–349.

[23] aaO. 334 und Anm. 58. Es ist von Belang, den Beitrag der beiden «Traditionen» zu vermerken: die Gerechtigkeit, die Gott Abraham mitteilt (elohistische Überlieferung) gliedert ihn tief in den messianischen Plan ein (Thema der Abstammung der jahwistischen Überlieferung). Vgl. S. 347ff und Anm. 129.

[24] Vgl. unsere Untersuchung: La Bibbia e il problema delle origini: aaO. 125–129; zit. Aufs. (Anm. 17) 697; 730–737. Grelot (aaO. 151–156) bietet gute Hinweise zu einer Ergründung des Themas des Lebens mit Gott im AT im Zusammenhang mit dem Heil. Ein tieferes Eingehen insbesondere auf die Psalmen und die Weisheitsliteratur würde zu reichen Ergebnissen führen. Ebenso aufschlußreich wäre es, die einzelnen Bestandteile dieses Themas in Beziehung zu der historischen, prophetischen und Weisheitsliteratur zu bringen.

[25] Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater (Göttingen [11] 1951) 85–89.
In der gleichen Linie liegt unseres Erachtens der schwierige Text Röm 3, 25–26: das ganze AT ist auf die Verwirklichung der im Bund mit Gott beschlossenen Verheißungen hingerichtet; diese Verwirklichung kommt voll in Christus zustande. Wenn Paulus von dieser Periode spricht, beabsichtigt er nicht so sehr einen historischen Zeitpunkt zu beschreiben, wo die Sünde «ertragen» (nicht angerechnet) oder nur zum Teil verziehen wurde (eine Art von anhebender Rechtfertigung); vielmehr will er die zentrale Stellung und die Heilswirksamkeit des Werkes Christi verherrlichen. Darum entspricht das «verzeihen» von Röm 3,26 (A.T.) dem «nachlassen» von Eph 1,7 (NT; der Kontext und die Terminologie sind bezeichnend), wie das «nicht anrechnen» von 2 Kor 5,19 Röm 4,8 (Ps 32,2) entspricht. (Vgl. auch die Abraham «angerechnete» Gerechtigkeit, Röm 4,3!) Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Epheser (Düsseldorf 1957) 57 f.

[26] Boismard aaO. 71–72. Was von der christlichen Auffassung von Gn 15,6 gesagt wurde, gilt auch von der von Hab 2,4 (Röm 1,17; Gal 3,11; Hebr 10,38).

P. Michalon hebt am Schluß seiner Untersuchung über den Glauben im AT treffend die Beziehung zwischen Glauben und Gerechtigkeit hervor: «Biblisch gesehen scheinen der Glaube und die Gerechtigkeit in der Tat die beiden Kehrseiten der gleichen Gnade zu sein, weil der Glaube den ganzen Menschen in das Mysterium Gottes eintreten läßt, und dieses Mysterium ist ein Mysterium der Liebe, die belebt und rettet.» (La Foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu, selon l'Ancien Testament: Nouv. Rev. Théol. 75 [1953] 600).

[27] O. Cullmann, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament (Tübingen 1965) 245.

Es ist symptomatisch, wie wichtig auch für Johannes Abraham und seine Glaubenserfahrung sind. Vgl. Jo 8,33ff; insb. V. 57! Vgl. auch 12,41 im Zusammenhang mit 1,14 und 17,5.

[28] Zu Johannes vgl. F.-M. Braun, Jean le théologien (bis jetzt drei Bände: Paris 1959; 1964; 1966), namentlich den letzten Band über die Theologie des Johannes und über das Mysterium Christi. Zu Paulus vgl. A. Feuillet, Le Christ Sagesse de Dieu (Paris 1966), namentlich für die Gefangenschaftsbriefe.

[29] Cullmann aaO. 386–387.

[30] Vgl. einzelne Angaben in Grelot aaO. 156–161.

[31] Um uns der biblischen Terminologie gemäß auszudrücken, wollen wir auf die «Präexistenz» Christi, des Gottmenschen, anspielen. Die Theologie nimmt für gewöhnlich ein «Verbum incarnandum» (dem wirksame und exemplarische Präsenz zukommt) an, das in der Zeit zum «Verbum incarnatum» wird (vgl. z. B. die Erwägungen von J. Mouroux, Le mystère du temps [Paris 1962; deutsch Freiburg i. Br. 1965] Kap. VII); die geschichtliche Verherrlichung Christi würde ihn «metahistorisch» in der ganzen Heilsgeschichte präsent machen. Wenn man der Christologie, vor allem im Denken von Johannes und Paulus, gründlicher nachginge, sollte sich unserer Ansicht nach eine tiefere und umfassendere Schau dieser Präsenz Christi ergeben.

[32] Ein Beispiel dieser Neuheit sind die Sakramente, die nicht auf die gleiche Ebene gestellt werden können wie die alttestamentlichen Zeichen. Vgl. Grelot aaO. 301, Anm. 3.

[33] Wir beziehen uns insbesondere auf die irdische und überirdische Situation. Einen theologischen Versuch zu einer neuen Lösung machte H. U. von Balthasar, Eschatologie: J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle (Hrg.), Fragen der Theologie heute (Einsiedeln 1957) 403 bis 421. Die italienische Übersetzung dieses Aufsatzes (Escatologia: Giornale di teologia (Brescia 1967) ist mit einem Vorwort von E. Ruffini versehen, das treffende Gedanken zu Balthasars Darlegung enthält.

Übersetzt von Dr. August Berz

FRANCO FESTORAZZI

Geboren am 29. November 1928 in Varenna (Italien), 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und am Bibelinstitut in Rom. Er ist Lizentiat der Bibelwissenschaften und bereitet sich auf das Doktorat vor. Er doziert Bibelwissenschaften am Priesterseminar von Como, veröffentlichte: La Bibbia e il problema delle origini (Brescia 1966) und arbeitet u. a. mit an: Rivista Biblica, Scuola Cattolica.

Jacobus Vink

«Bei Jahwe allein ist für Israel Heil» (Jr 3,23)

Die Aussage, daß die Heilserfahrungen im alten Israel Jahwe als Ursprung des Heils ansprachen, könnte man vielleicht als Gemeinplatz bezeichnen. Und doch ist sie nicht so selbstverständlich; denn in den verschiedenen Überlieferungen, die im Pentateuch zusammengeflossen sind, besteht keineswegs Einstimmigkeit über den Augenblick, in dem zum ersten Male das Heil als von Jahwe kommend erkannt wurde (vgl. Gen 4,26 und die Anmerkung dazu in der Bible de Jérusalem). Was sich im heutigen Bibeltext an Wachstum und Entwicklung findet, ist im Pentateuch in einem genealogischen Schema geordnet. Die Scheidelinie bildet die Sinai-Offenbarung; was sich nicht in das ganz und gar jahwistische Modell einfügen läßt, gehört auf die eine Seite der Scheidelinie, nämlich zu den Patriarchen oder (im Priesterkodex) zum Noah-Bund. In der heutigen Synthese ist das Sinai-Geschehen das Ereignis, in dem sich Jahwe klar zeigt und also auch klar von seinem Volke die Rede ist.

1. Die Jahwereligion eine Synthese mehrerer religiöser Heilserfahrungen?

Im heutigen, mehr religionswissenschaftlich orientierten Verständnis der Bibel wird trotzdem die Frage gestellt, ob dieses Nacheinander der vereinfachten biblischen Darstellung nicht besser als langwährendes Nebeneinander religiöser Deutungen von Heilserfahrungen interpretiert wird, zu denen auch solche von nicht-jahwistischem Typus gehörten. Und daraus ergibt sich dann wieder die Frage, ob man überhaupt von *der* Jahwereligion sprechen kann und ob dieser «Jahwismus» nicht vielmehr eine Synthese mehrerer religiöser Daseinsinterpretationen ist, die zueinander in Spannung standen und sich so gegenseitig bereichert bzw. bereinigt haben. Da im Alten Orient die religiöse Erfahrung von der völkischen Existenzform bestimmt wurde, sind diese Religionstypen vor allem als Religionsformen seßhafter und nomadischer Volksgruppen zu unterscheiden.

2. Religionstypen der Nomaden und der Seßhaften

In der Bibel bedeutet das die Spannung zwischen dem kanaanäischen Religionstypus der seßhaften Ackerbauern und dem der Kleinviehhirten, die das eigentliche Rückgrat des späteren Israel bildeten. Weniger bekannt ist, daß die nomadische religiöse Erfahrung aufgrund des biblischen Materials in zwei Formen unterteilt werden muß. Vor allem *V. Maag* hat in einem Artikel gezeigt[1] (in dem er auf einer Studie Alts aufbaut), daß ein bedeutender Platz solchen nomadischen Gruppen eingeräumt werden muß, die aus dem Mitteleuphratgebiet nach Palästina gewandert sind. Wie *Alt*[2] dargelegt hat, enthalten die Erzvätergeschichten der Genesis Hinweise darauf, daß diese Nomadengruppen eine Religion eigenen Typs hatten, für den die Verehrung des «Gotts der Väter» charakteristisch war (Vätergötter). Es ist gut möglich, daß in der Erzählung von der Berufung Abrahams aus Mesopotamien für uns die Spur einer fundamentalen und tiefgehenden religiösen Rettungs- und Heilserfahrung aufbewahrt wurde. *Maag* führt dazu das Beispiel der Gebirgsübersteigung (Transmigration) eines Stamms von Kleinvieh-Nomaden an, der Bachtiaren, die in einem Dokumentarfilm festgehalten wurde. Der Ausgangspunkt ist eine Situation äußerster Not: Der Stamm wird von Feinden oder von wirtschaftlicher Not gezwungen, neue Weidegebiete zu suchen. Der Führer des Stamms sondert sich ab und wartet, unter großer Spannung der Seinen, auf eine göttliche Eingebung. Nach mehreren Tagen ist diese Eingebung da, und mit unerschütterlicher Sicherheit geht der Führer seinem Volk voran. Unter unsäglichen Anstrengungen überwinden sie die Barriere eines Hochgebirgs. Nach vielen Verlusten an Mensch und Vieh erreicht der erschöpfte Stamm die reichen Weidegebiete. Die göttliche Verheißung ist erfüllt. Mit guten Gründen darf man annehmen, daß eine Existenzkrise ähnlichen Umfangs auch dem

biblischen Wort an Abram zugrunde liegt: Zieh in das Land, «das ich dir zeigen werde». Die Religionswissenschaft stellt immer wieder fest, daß derartige tiefgreifende Existenzkrisen Anlaß zu großen religiösen Durchbrüchen werden.

Für den Religionstyp der «Vätergötter» – den man auch bei den Nabatäern wiedergefunden hat –, wie wir ihn in den Erzählungen um Abraham, Isaak und Jakob antreffen, ist das Mitziehen der Gottheit auf den Zügen des Stamms charakteristisch. Auf seiten der Menschen entspricht dem eine Haltung des Glaubens und Vertrauens, die sich auf diese fundamentale Heilserfahrung gründet: Gott ist der «Führer zu einem neuen Dasein». Die Gottheit hat nicht in erster Linie erschreckende Züge; man verkehrt mit ihr wie mit einem Vertrauten. Es gibt keinen eigenen Stand von Kultusdienern, und als Opfer kennt man nicht zunächst die als Geschenk dargebrachten vielen Tiere, sondern mehr das gemeinschaftliche Mahl mit der Gottheit.

Diese Nomaden unterscheiden sich im Ursprung deutlich von der ägyptisch-sinaitischen Nomadengruppe, deren Heilserfahrung von Anfang an mit Jahwe verbunden ist, ihrem eigenen Gott. (Ob der Name dieses Gottes den Midianitern entlehnt wurde, kann hier offenbleiben.) Im Gegensatz zu der soeben besprochenen Gruppe ist bei ihr Rettung und Heil von Anfang an vor allem: Rettung aus der Hand der Feinde.

3. Synthese aus beiden Typen

Wiederum war es eine Existenzkrise, die beide Gruppen wie auch ihre religiösen Heilserfahrungen miteinander in Verbindung brachte. Beide Gruppen suchten einen Weg in das Niemandsland, das in Palästina für sie zwischen den starken kannaanäischen Stadtstaaten offenlag. Die Bedrohung, die dort von diesen Stadtstaaten für beide ausging, brachte sie in einem *Bund* zusammen; die Einzelheiten dieses Bundesschlusses lassen sich noch durch die späteren Bearbeitungen hindurch im Text Jos 24 (siehe z. B. die Verse 2.14.15.) vage erkennen. Nach *Maag* nimmt seit dieser Zeit der Bund jenen wichtigen Platz ein, der für die Religion Israels in all ihren späteren Formen so wesentlich ist. Die Heilserfahrung der Errettung durch Jahwe beim Auszug greift um sich – fast möchte man sagen – wie eine ansteckende Krankheit. Immer größer wird die Gruppe verwandter Stämme und Teilstämme, die die Überlieferung dieses Heils und dieser Rettung als eigene Überlieferung weitergeben. Alle Heilserfahrungen mit den «Vätergöttern» werden mit diesen Jahwe-Überlieferungen verschmolzen. Die Epiphanie Jahwes am Sinai tritt in die Mitte: Die Pilgerzüge zu jenem Wüstenheiligtum haben sich dem Gemüt dieser Nomadengruppen so tief eingeprägt, daß die Beschreibung des schreckenerregenden Gottes, der sich dort zeigt und in den Kriegen Jahwes als ein Kriegsmann die Feinde vernichtet, auch für alle späteren Geschlechter ausschlaggebend bleiben wird.

Aber noch erwartete diese Stämme eine andere große Existenzbedrohung. Die Philister – eine neuere, aber weit heftigere Erscheinung im palästinensischen Küstenland als die kanaanäischen Stadtstaaten – verlangten als Antwort einen engeren Zusammenschluß der miteinander verwandten Stämme, als er bisher bestanden hatte.

4. Die religiöse Funktion des Königtums

Erst jetzt erscheint das *Königtum* in der Geschichte der Stämme; sie sind damit sozusagen «eine Runde zurück»: Durch diese einzig mögliche Antwort auf die philistäische Bedrohung – unter Saul mißglückt diese Antwort zunächst, unter David aber gelingt sie – hält ethnisch und religiös der Typus der Kanaanäer seinen Einzug bei den Stämmen, die jetzt eigentlich zum ersten Male «Israel» bilden. In neueren Studien (vgl. *Herrmann* und *Maier*[3]) wird vor allem die von *Noth* seit 1930 verteidigte und von vielen übernommene These verworfen, daß sich der Zwölf-Stämme-Bund Israel bereits in der vorköniglichen Richterzeit durch die gemeinsame Bindung an ein Heiligtum gebildet habe (Amphiktyonie). Vielmehr war auch hier wieder die Existenzbedrohung der Ausgangspunkt für die politisch-strategische und zugleich auch – so tief waren Politik und Religion im Alten Orient verbunden – für eine neue religiöse schöpferische Kraft. Alle Überlieferungen von Jahwe dem Kriegsmann gewannen Leben im Heerbann: im Volksheer, den aus so verschieden gearteten Stämmen zusammenzubringen allein schon eine geniale Tat Davids war. Da zeigte sich Jahwe als *Jahweh Sebaoth:* als Jahwe der beiden Heere (die Auslegung als Dual stammt von Johann *Maier* und halten wir für eine hervorragende Deutung von 3 Kön 2,5 und 2 Sam 11,11). Erst unter David erhielt die Bundeslade – wie Maier ebenfalls darlegt – die zentrale Stellung als Palladium. Nach der Erobe-

rung Jerusalems – die kanaanäische Bevölkerung wurde in das nun entstehende israelitische Staatsganze hineingenommen – konnte die Basis für die Königsideologie gelegt werden, die für die religöse Erfahrung der Seßhaften so wichtig ist. Im Gegensatz zum nomadischen ist das religiöse Erleben der Seßhaften viel statischer, zyklischer und auch viel mehr auf die Kräfte ausgerichtet, die sich in der vegetativen Natur zeigen. Diese statische Ordnung, die ebenso «statisch» durch die Mächte des Chaos bedroht ist, wird vom höchsten Gott und Schöpfer *El* beherrscht. In Babylon und im kanaanäischen Palästina gibt es eine Parallele: Wie dieser höchste Gott einen niederen Gott (Baal) aussendet, um das Chaos zu bekämpfen, so setzt er in das Land den König, um dem Chaos in der Gesellschaft der Menschen zu wehren. Rings um diesen König bildet sich ein Stand von Kultusdienern: Sie haben für jene Opfer zu sorgen, die für die Israeliten mit nomadischer Tradition eine neue und seltsame Erfahrung gewesen sein müssen, nämlich für die «Brandopfer» (*holokausta*), d.h. das Opfertier wird ganz verbrannt und so der Gottheit als Geschenk angeboten (für das echt magische Denken in der kanaanäischen Kultgemeinschaft muß das eine wirksame Stärkung der Gottheit in ihrer weltbewahrenden Aufgabe bedeutet haben). Auch Weise fehlen an diesem nach ägyptischem Modell aufgezogenen Hof nicht. Alle Überlieferungen werden neu durchdacht und soviel wie möglich verschmolzen.

5. Datierung der frühesten schriftlichen Traditionen

Erst jetzt sind wir dort angekommen – und dieser fundamentalen Tatsache soll man sich bewußt bleiben –, wohin die frühesten schriftlichen Pentateuch-Überlieferungen, die des Jahwisten, datiert werden dürfen. Der ganze oben beschriebene Prozeß der Begegnung, Anreicherung, Ergänzung und Bereinigung religiöser Heilserfahrungen hat also vorher schon unter dem Druck der verschiedenen Existenzbedrohungen stattgefunden, die die schwachen und relativ wehrlosen Stämmegruppen erlebten. Die systematische sowie chronologisch und genealogisch geordnete Folge der rettenden Heilstaten Gottes, wie wir sie heute in der Bibel lesen, sind demnach die Wiedergabe von Rettungsereignissen, die im Glauben Jahwe zugeschrieben werden. Aber hoffentlich ist im Obenstehenden klar geworden, daß das Beschriebene nicht unmittelbar der Rettungserfahrung entspricht, sondern zum großen Teil eine Rückprojektion, und zwar eine vergrößernde Rückprojektion in die Urzeit ist.

6. Genesis der religiösen Heilserfahrung

Nachdem im Israel der Königszeit die großen geographischen Schranken überwunden waren, durch die bis dahin die drei Stämmegruppen (Nordstämme, Mittelstämme, Südstämme) ein ziemlich unabhängiges Dasein geführt hatten, und nachdem man die fast tödliche Bedrohung der Philister bezwungen hatte, konnte man nicht anders, als die Einheit und Größe und den militärischen Erfolg dieser Periode unter David in die heilige Urzeit zurückzuprojizieren. Die Urtatsachen: sowohl die Gabe neuen Weidelandes an Kleinvieh-Nomaden in äußerster Not wie auch die Rettung von Nomaden im ägyptischen Grenzgebiet und schließlich der Jahreskreislauf der Fruchtbarkeit des Landes werden nicht vergessen. Darüber hinaus wird die Synthese aller Traditionen durch den ausschließlichen Jahwismus charakterisiert: Jahwe duldet neben sich keine Götter. Aber auch diese in Wirklichkeit mühsam erreichte Einheit wird in den Anfang zurückprojiziert: Alle zwölf Stämme werden durch das Meer hindurch gerettet – am Wasser vorbei, das wie eine Mauer stehen bleibt, und die allmähliche Infiltration schwacher Nomadenstämme in das Land wird vom Strahlenkranz eines mirakulösen Blitzkriegs umgeben (vgl. Ri 1 mit Jos 5–12). Die Bundeslade, das Zeichen der Erfolge Davids, wird beschrieben, als ob sie bereits in der Wüste dagewesen wäre. Die Geschichten von den Erzvätern werden zu Aufhängern für Israels Erfahrung und Glaubenskampf. Die Sinai-Offenbarung wird der Festpunkt, durch den alle Gesetze aus allen Perioden der Volksexistenz Israels zu einer Einheit verschmolzen werden. Alle Einheit und Festigkeit, alle Sicherheit und Geborgenheit der Periode des ausgereiften Staates werden so sehr Jahwe zugeschrieben, daß sie dargestellt werden, als bestünden sie bereits seit jener heiligen Zeit Jahwes, jener Urzeit im Anfang, als Jahwe Israel entstehen ließ. Nicht als ob in der frühen Königszeit ein End- und Ruhepunkt erreicht worden wäre. Die Spannungen hin und her und die Wechselwirkungen zwischen den beiden sichtbarsten Polen in diesem ganzen Kräftefeld, nämlich der Nomaden- und der Seßhaften-Überlieferung, gehen noch jahrhundertelang weiter. Es war vor allem

die Aufgabe der Propheten, über dieses Kräftespiel zu wachen. Sie sahen die größte Versuchung in jenen Elementen der Religionsform der Seßhaftentradition, die die Sanktionierung der gefestigten Gewalt oder spürbare und verfügbare Sicherheit bedeuten konnten. Das 7. und 26. Kapitel beim Propheten Jeremias sind dafür vielleicht das beste Beispiel; sie beschreiben das falsche Gefühl der Sicherheit, das vielen der Tempel gab. Doch ist auch ein positiver Beitrag der Seßhaftenreligiosität zu nennen; der *Messianismus* ist ohne die Königsideologie undenkbar, wie anderseits auch die auf die Zukunft gerichtete Dynamik des israelitischen Messianismus undenkbar ist ohne den Verheißungs- und Zukunftscharakter, der dem nomadischen religiösen Denken eigen ist, wie *Maag* dargelegt hat.

7. Die Sicht bei Renckens

Widerspricht nun die ganze obige Darstellung den Ansichten, die für gewöhnlich dazu von gläubigen Schreibern vertreten werden? Das Werk von Renckens[4] über die Religion Israels könnte diese Vermutung nahelegen: «Israel selbst gibt also eine völlig übermenschliche Erklärung für die eigenartige Erscheinung, daß sein Ursprung und seine Entwicklung sich den normalen Gesetzen der Geschichte entziehen und daß (vor allem) seine Religion nicht in die gewohnten Schemata der vergleichenden Religionswissenschaft paßt: Gott hat Werden und Schicksal Israels auf eine Weise gelenkt, *die weit über den gewohnten Gang der täglichen Vorsehung hinausgeht*, kraft welcher der Schöpfer Himmels und der Erde das Schicksal aller Völker bestimmt und er das Herz der Könige in seiner Hand trägt... Die christliche Erklärung des Phänomens Israel schließt sich mit der Anerkennung eines göttlichen Faktors ganz an die jüdische an: Israel ist ein Geheimnis, wie das christliche Phänomen selbst ein Geheimnis ist, ja es ist in dieses einbezogen. Das Geheimnis läßt sich nicht beweisen. Es muß sich bewahrheiten, wenn es im Glauben erfaßt wird, besser: wenn es gelebt wird. Dieses Buch ist für Gläubige bestimmt und denkt nicht daran, das mühsame Gespräch mit den Schemen verstockter Rationalisten fortzusetzen. *Wo sich das Geheimnis in der Geschichte als Tatsache zeigt*, hat man diese Tatsächlichkeit in ihrer Vielseitigkeit sprechen zu lassen, nicht zunächst um den Gläubigen zu überzeugen, wohl aber um zu erforschen, welche Stelle Israels Geheimnis in seinem christlichen Credo einnimmt und wie es für die Christen, sowohl in ihrer Gemeinschaft wie für den einzelnen, Leben von eigenem Leben ist» (16 f).

Dieses Zitat, in dem die Hervorhebungen von uns vorgenommen wurden, veranlaßt uns zu der großen Frage: Warum das eine (die «gläubige Interpretation», die «gläubige Bezeichnung als Geheimnis», das «Erkennen der Hand Gottes») auf Kosten des anderen gehen soll (das «Hineinpassen in die normalen Gesetze der Geschichte und in die gewohnten Schemata der vergleichenden Religionswissenschaft»)? Warum sollten sich beide gegenseitig ausschließen? Die oben genannte gläubige Darstellung kann doch nicht den Anspruch erheben, eine kausale Darstellung zu sein. Sie darf doch auch nicht den Anspruch erheben, die objektiven Verhältnisse der Dinge zueinander und die geistigen Prozesse darzustellen, unabhängig von der eigenen Existenzinterpretation des gläubigen Sprechers. Wenn wir auch zugeben müssen, daß weder die biblischen Schriftsteller noch viele Generationen von Christen diese Differenzierung angebracht haben, das dispensiert *uns*, die wir im 20. Jahrhundert leben und über Wissenschaften verfügen, deren eigentlicher Weg die objektive und kausale Darlegung ist, nicht von der Verpflichtung, zu unterscheiden. Und umgekehrt braucht die wissenschaftliche Erforschung der Religion Israels, die *grundsätzlich eine ganz kausale* Erklärung für sie zum Ziele hat, doch nicht auszuschließen, daß man die biblische Sprache («Geheimnis», «Gottes Hand») in seine gläubige (z. B. liturgische) Sprache übernimmt, auch wenn man z. B. den legendären Charakter vieler Erzählungen erkannt hat. Kann das alles bejaht werden, so könnte der zitierte Autor durchaus in ein (nicht notwendig mühsames) Gespräch treten: nicht mit den «Schemen verstockter Rationalisten», sondern mit Glaubensgenossen, die für sich selbst eine bejahende Antwort auf obengenannte Fragen gegeben haben. In diesem Gespräch würde der Autor an erster Stelle zur Darlegung eingeladen, was er mit den Worten meint: «Das Geheimnis zeigt sich als Tatsache in der Geschichte.» Sein Gesprächspartner müßte anderseits sichtbar machen, wie auch er die gegebene «Tatsächlichkeit in ihrer Vielseitigkeit sprechen läßt» und vor allem, daß auch er danach sucht, «welche Stelle Israels Geheimnis in seinem christlichen Credo einnimmt und wie es für die Christen, sowohl in ihrer Gemeinschaft wie für den einzelnen, Leben von eigenem Leben ist».

Vielleicht ist es gut, diesen Artikel unabhängig von jeder Polemik mit einigen Überlegungen im

Anschluß an diese letzte Frage zu beschließen; genauer gesagt: Welches sind die Konstanten und Varianten dieser gläubigen Heilserfahrung im Alten und im Neuen Testament? Wir können auf diese Frage hier nicht ausführlich eingehen; das verlangte einen ganz neuen Artikel. Trotzdem treten sie wie von selbst aus dem Vorausgehenden hervor.

8. Religiöse Heilserfahrung im Alten und im Neuen Testament

Vielleicht darf man sagen, die religiösen Heilserfahrungen im *Alten Testament* hätten das Gemeinschaftsbezogene und das Institutionelle gemeinsam. Bestimmte Gruppen, so sahen wir, wurden in ihrer Existenz bedroht. Das Gottesbild, das sich jeweils bei der religiösen Deutung des Heils, welche der Bedrohung folgte, ergab, trug dann auch jeweils die Kennzeichen dieser betreffenden Gruppen. Jahwe war der *Hirt*, der durch die Kraft seines Wortes und seiner Verheißung zu einem noch in der Zukunft verborgen liegenden neuen Dasein führte. Jahwe war der *Krieger*, der vor den Israeliten einherging und die Völker vernichtete. Jahwe war der *König*, der die Segnungen der Natur garantierte und die Chaosmächte, die sich in der Drohung fremder Völker äußerten, fernhielt. Dieser König verlangte seine Opfer: Tiere aus den Herden, die ja seinem Segen zu danken waren. Zwar bleibt Raum für den einzelnen: Das wird in manchen Psalmen ausgesprochen wie auch – paradox genug – in den Texten der Verzweiflung und der Verwirrung an Gott, deren es in der Bibel so viele gibt. Das Amt des Weisen, der wegen seiner Bindungen an den Hof in hohem Ansehen steht, findet die Möglichkeit zu einem gewissen Grad der Individualität; aber auch hier findet sich individueller Charakter am meisten beim skeptischsten der Weisen, beim «Prediger». In den Berufungsvisionen der Propheten kommt eine stark individuelle Gotteserfahrung zu Worte, obwohl gerade die jüngsten Studienergebnisse erkennen lassen, wie sehr sich z. B. auch Is 6 an feste Ausdrucksformeln höfischer Kultusbeamter anschließt.

Darf man sagen, daß im *Neuen Testament* die Gotteserfahrung in viel engerem Zusammenhang mit der bedrohten Existenz des individuellen, einzelnen Menschen beschrieben wird? Dabei denken wir sowohl an das Leiden Christi selbst, des leidenden Gottesknechts, wie auch an das Leiden, über das die Parabel vom barmherzigen Samariter spricht, die vom zwischenmenschlichen Verhalten redet.

Anscheinend übt das Neue Testament überall dort Kritik am Alten Testament, wo die Institutionen des Alten Testamentes ein Hemmnis für die Wahrnehmung der Not des einzelnen Menschen zu werden drohen. Durch Jesus wird Gott näher an den Menschen herangebracht, und zwar in dem Sinne, daß in dem neuen Gottesbild allerlei Grenzen durchstoßen werden, die im Alten Testament selbstverständlich waren, z. B. Grenzen der Nationalität, moralischer Standpunkte und Einstufungen («Der ißt mit Zöllnern und Sündern!»), von Lebensalter, Geschlecht, Leistung und Wissen.

Eine andere Frage ist, ob diese Beschreibung des Neuen im Neuen Testament sich auch in all seinen Büchern voll bestätigt; mit andern Worten: ob die Trennung zwischen den Büchern des Alten und des Neuen Testaments wohl tatsächlich so eindeutig ist. Es könnte sein, daß z. B. bei Paulus und Matthäus bestimmte Gedankenstrukturen des Alten Testamentes weiterleben, obwohl diese in einer bestimmten Spannung zu dem Neuen stehen, das Jesus gebracht hat. Ungeachtet dieser Kritik bleibt das Alte Testament die Bibel Jesu und auch unsere Bibel, weil wir *in* diesen Gemeinschaften und Institutionen *Menschen* entdecken, die wir in ihrer Glaubensnot als unsre Brüder erkennen können, während auch wir gemeinsam Gott preisen wollen.

[1] V. Maag, Das Gottesverständnis des Alten Testaments: Nederlands Theol. Tijdschrift 21 (1967) 161–201.

[2] A. Alt, Der Gott der Väter: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I (München 1959) 1–78.

[3] Johann Maier, Das altisraelitische Ladeheiligtum: Beihefte zur Zeitschrift der Alttestamentlichen Wissenschaft 93 (Berlin 1965). – S. Herrmann, Das Werden Israels: Theol. Literaturzeitung 87 (1962) 561–574.

[4] H. Renckens, De godsdienst van Israël (Roermond 1962). In der Reihe «De godsdiensten der mensheid» (Die Religionen der Menschheit). Von diesem Buch gibt es eine nicht besonders gute englische Übertragung (Sheed and Ward); eine deutsche, französische, italienische und spanische Übertragung ist in Vorbereitung.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JACOBUS VINK

Geboren am 14. Mai 1928 in Utrecht, Dominikaner, 1963 zum Priester geweiht. Er studierte am Angelicum und an der École Biblique in Jerusalem, ist Doktor der Theologie und doziert seit 1967 am Ordensstudium in Nimwegen Bibelwissenschaft. Er veröffentlichte 1962 einen Leviticus-Kommentar und arbeitet mit an Tijdschrift voor Theologie.

Elpidius Pax

«Als Gerechte werden wir dastehen, wenn wir dieses ganze Gesetz getreulich erfüllen» (Dt 6, 25)

Der moderne Christ, der diese Worte aus dem Deuteronomium hört, wird zunächst überrascht sein. Sie scheinen doch einer Zeit anzugehören, die durch das Neue Testament längst überwunden sein sollte, wenn man an den Kampf des Paulus gegen das zeitgenössische Judentum denkt, das durch die genaue Beobachtung des Gesetzes das Heil in den Händen zu halten glaubte. Gesetz und Evangelium werden vielfach – wenn auch fälschlich – als Gegensätze einander gegenübergestellt. Die Freiheit der Kinder Gottes soll sich doch gerade darin zeigen, daß der Mensch sich frei mit allen seinen Talenten entfalten kann, um Gott näher zu kommen, während wir in der Vielfalt der gesetzlichen Vorschriften eine Einengung unserer Persönlichkeit erblicken. Nirgends wird die kritische Stellung des Christen zum Alten Testament deutlicher als in der Frage des Gesetzes.

Kontext

Freilich darf man ein solches Zitat nicht isoliert betrachten. Man muß es in den Zusammenhang hineinstellen, in dem es seinen ursprünglichen Platz hatte: «Wenn dich künftig dein Sohn fragt: ‹Was sollen denn die Verordnungen, die Satzungen und Rechte, die euch der Herr, unser Gott, geboten hat?›, so sollst du deinem Sohne sagen: ‹Wir waren Sklaven des Pharao in Ägypten, und der Herr tat vor unseren Augen große und unheilvolle Zeichen und Wunder an den Ägyptern, am Pharao und an seinem ganzen Hause; uns aber führte er von dannen heraus, um uns hierher zu bringen und uns das Land zu geben, das er unseren Vätern zugeschworen hatte. Und der Herr gebot uns, nach allen diesen Satzungen zu tun und den Herrn, unseren Gott, zu fürchten, auf daß es uns wohlergehe allezeit und er uns am Leben erhalte, wie es jetzt geschieht.› Und als Gerechte werden wir dastehen, wenn wir dieses ganze Gesetz getreulich erfüllen vor dem Herrn, unserem Gott, wie er uns geboten hat.»[1]

Durch den Kontext erhält unser Problem sogleich ein anderes Aussehen. Es handelt sich um eine katechetische Unterweisung, wie sie bis zum heutigen Tage in der jüdischen Hausliturgie üblich ist. Die Frage nach dem Sinn des Gesetzes wird gestellt von dem Sohn, d. h. von der jüngeren Generation, die von der Geschichte des Volkes nur vom Hörensagen weiß und der gar manches altmodisch und überlebt vorkommen mag. Damit rückt aber der Text sehr eng an unsere eigene religiöse Situation heran, da wir nicht nur zeitlich weiter entfernt sind, sondern außerdem in einer völlig andersgearteten Umgebung leben. Der Vater geht in seiner Antwort zunächst gar nicht auf die eigentliche Frage ein, sondern stellt das große Heilsgeschehen der Herausführung und Befreiung aus Ägypten und des Geleites in das verheißene Land in den Mittelpunkt. Gott handelt so, weil er der Spender des *Lebens* ist. Somit ist das Leben das Leitmotiv unserer Perikope. Das Leben soll aber nach dem Willen Gottes erhalten und bewahrt bleiben, indem das Volk sich Seiner Ordnung unterwirft. Dann wird es «gerecht» sein, ein Begriff, der, wie wir sehen werden, eng verbunden ist mit «Leben» und «Heil». Wie aber können Gebote Leben geben? Das ist die entscheidende Frage, der wir uns nunmehr zuwenden müssen.

Gebot und Leben

Wenn in unserem Text von Satzungen und Geboten gesprochen wird, so sind damit alle Gesetze ge-

meint, die uns im Bundesbuch (Ex 20, 22–23, 19), im Heiligkeitsgesetz (Lv 17–26) und im Deuteronomium (Dt 12–26) begegnen. Aber es handelt sich hierbei vielfach um zeitbedingte Erklärungen und Erweiterungen des Dekaloges, so daß die Frage über «Gebot und Leben» an ihm geklärt werden muß.

Die Gesetzgebung auf dem Sinai hat sich dem Gedächtnis des Volkes unauslöschlich eingeprägt. Die Erscheinung Gottes (Theophanie) inmitten der Wüstenwanderung spielte sich unter außergewöhnlichen Begleitumständen ab, wobei es unwichtig ist, was im einzelnen sich ereignet hat. Das Volk sah jedenfalls in der Theophanie den Einbruch Gottes in seine menschliche Welt. Die Gesetzgebung erhielt dadurch einen besonderen Charakter. Aber diese Theophanie ist durchaus nicht isoliert. Sie findet sich charakteristischerweise an den entscheidenden Wendepunkten der Geschichte Israels, wie z. B. bei der Berufung des Moses (Ex 3), bei den zahlreichen Verheißungen, die sich auf die Nachkommenschaft der Patriarchen (Gn 18) und den Bundesschluß beziehen (Gn 17), bei dem Geleit in der Wolken- und Feuersäule (13, 21) und beim himmlischen Eingreifen bei der Besetzung Palästinas (Jos 5,13). Die Theophanie steht aber bereits am Anfang der Schöpfung, da die gesamte Natur und vor allem der Mensch ihr Dasein dem Erscheinen des sprechenden Gottes verdanken.[2] Eindrucksvoll hat Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle den fruchtbaren Augenblick der Erwekkung Adams zum Leben durch die unerwartete Berührung Gottes erfaßt. Und wenn Marc Chagall in seinen berühmten Glasmalereien in der Synagoge von Jerusalem die zwölf Stämme Israels darstellt, so läßt das Licht- und Farbenspiel etwas ahnen von dem Abglanz der Erscheinung Gottes, der das Volk zur Einheit formt. An hervorragender Stelle steht das Bild des Stammes Levi: die purpurnen und violetten Gesetzestafeln mit den Worten: «Sie lehren Jakob Deine Rechte und Israel Dein Gesetz» (Dt 33,10), darüber der von Blumen und Früchten überquellende Kelch des Heiles und die zarte gelbe Farbe, das Sinnbild der Sonne und des göttlichen Lichtes,[3] illustrieren in unnachahmlicher Weise unseren biblischen Text: das Gesetz entspringt der liebenden *Schöpfungsmacht* Gottes und will nichts anderes als die Entfaltung des Menschen innerhalb der ihm geschenkten Gottesgemeinschaft. Diese Schöpfungsmacht ist aber zugleich auch Erlösung aus einer gottfeindlichen Welt: «Der Herr führte uns heraus aus Ägypten» (Dt 6,21), und die Beobachtung der Gesetze bewahrt uns vor dem Rückfall ins Dunkle. Heilstaten Gottes und Gebote gehören unlöslich zusammen, da sich Gottes Handeln darin offenbart.

Gott und Mensch

Die Gebote sind also keine toten Buchstaben, sondern das lebendige Wort des Herrn, das Er über Sein Volk ausgerufen hat. Jeder Versuch, sie von Gott zu trennen oder sie nur einseitig vom Blickpunkt des Gesetzes zu betrachten, muß zu einer Fehlentwicklung führen. Es ist hierbei bemerkenswert, daß der Dekalog durchaus nicht am Anfang der Geschichte des Volkes steht. Denn Israel war bereits Sein Volk, als Er ihm Seine Ordnung verkündete. Aber nunmehr ist es nicht nur Eigentum Gottes, sondern wird in einem förmlichen Bundesschluß das «Auserwählte», das in freier Zustimmung die *Antwort* auf das gnadenvolle Walten Gottes gibt. Die Gebote sind daher nicht etwa das Eingangstor in die Gottesgemeinschaft; vielmehr soll sich das Volk seiner Existenz als Gottesvolk bewußt werden. Daher wird es in den Geboten zur Entscheidung und Verantwortung aufgerufen.[4] Denn Gott wirkt niemals für sich allein. All sein Wirken ist ausgerichtet auf das Gegenüber, auf den Menschen, von dem er eine Antwort erheischt. Das hebräische Wort, das wir nur annähernd mit dem Worte «Gerechtigkeit» übersetzen können, drückt dieses gegenseitige Verhältnis zwischen Gott und Mensch aus. Wer gerecht ist oder sagen wir besser: wer rechtlich ist, dessen Verhältnis zu Gott ist in Ordnung, und das bedeutet zugleich: er lebt im Heil. Die Initiative geht hierbei von Gott aus. Sein Handeln, das im geschichtlichen Ereignis und im Gebot sich kundtut, ist *Führung* und Geleit.[5] Denn er führte das Volk aus dem Sklavendienst und aus dem Joch Ägyptens heraus (Ex 6,6–8) und brachte es hinein in das Verheißene Land. Und auch als das Volk in Kanaan Fuß gefaßt und der göttliche Plan scheinbar sein Ziel erreicht hatte, wird die «Führung» ein Terminus technicus für das geschichtliche Heilswalten Gottes, das auch im einzelnen sich kundtut, wenn er als Hirt seiner Herde vorangeht. Der Weg, der ursprünglich den Pfad bezeichnete, den Gott durch die Wüste bahnte, wird Symbol für das Menschenleben überhaupt. Der Führung aber entspricht auf seiten des Menschen ein «Mitgehen», ein «Sich Festhalten an der Führung Gottes», wie Is 7,8 den Glauben definiert. Wenn in unserem Text die Führung so stark betont

wird, so steht dahinter eine leidvolle Erfahrung, wie das Volk der Führung aus Indifferentismus sich immer wieder zu entziehen suchte. In beschwörenden Worten, die auf der persönlichen Erfahrung der menschlichen Existenz beruhen, erinnert der Vater den Sohn an die göttliche Pädagogik, die während der Wanderung in Mangel und Überfluß sich kundtat: Gott erzieht das Volk, wie ein Vater seinen Sohn erzieht (Dt 8,5). Darüber soll der Sohn nachdenken und soll hinhören auf das Wort des Herrn (Dt 6,4f), d.h. die Gebote halten. Denn der Mensch lebt von allem, was das Wort des Herrn schafft (Dt 8,3). Das ist aber auch der Grund, warum im Kult immer wieder auf das geschichtliche Wirken Gottes Bezug genommen wird. Insbesondere wird der Dekalog in dem Bundeserneuerungsfest von Sichem, das wohl alle sieben Jahre stattfand, in liturgischer Form neu verkündet, und durch anschließende Segen- und Fluchformeln wird es dem Volke deutlich gemacht, daß es sich nicht um einen papierenen Gesetzeskodex handelt, sondern um Forderungen, hinter denen der lebendige Gott steht. Die Erinnerung daran ist nicht ein Auffrischen historischer Daten, eine Art Rekapitulation, der man innerlich kühl gegenübersteht, sondern man stellt sich mit diesem Gedanken bewußt vor das Angesicht Gottes hin, man ruft den Herrn gleichsam an, und somit wird das «Sich Erinnern» eine erneute Antwort auf den uns anrufenden Gott. Man weiß darum, daß sich durch die Offenbarungen an Israel etwas Wesentliches ereignet hat, wodurch es von Grund auf verändert wurde: daher gehört dieses Neue nicht der Vergangenheit an, sondern ist bleibende Gegenwart. Somit wird auch der Sohn in unserer Perikope durch die Verkündigung mit dem lebendigen Leben in Berührung gebracht und dadurch zur Entscheidung gerufen, das Heilswirken Gottes anzuerkennen, das für uns zwar nur in einer unwiederholbaren geschichtlichen Situation und unter geschichtlichen Formen erkennbar ist, aber gerade als Heilstat immer gegenwärtig bleibt.[6]

Hieraus erklärt es sich nun auch, daß der Akzent im Dekalog auf den ersten Geboten liegt, die um die Person Gottes kreisen.[7] Sie sind, wie man gesagt hat, eine Art Grundsatzerklärung, in der das Verhältnis Gott und Israel endgültig klargestellt wird. Denn wer andere Götter neben dem einen wahren Gott hat, entzieht sich Seiner Führung und geht des Heiles und des Lebens verlustig. Dieser Gott muß *vollkommen frei* sein und darf nicht vom Menschen, wenn auch in guter Absicht, irgendwie eingefangen werden. Daher findet sich das Verbot, sich ein Bild von ihm zu machen oder seinen Namen unnütz zu gebrauchen, weil dies alles Versuche sind, Ihn in den Dienst menschlicher Wünsche hineinzuziehen und damit die Initiative von Gott auf die Menschen überzuleiten. Denn Sein Anruf ist nicht ein gelegentliches Fragen, sondern Seine dynamische Schöpfermacht bedrängt den Menschen in jedem Augenblick. Er ist ein eifernder Gott, der die ganze Geschichte beschlagnahmt (Ez 20,41), ja bis in die einzelnen Haushaltungen eindringt, um den Korb und den Backtrog zu erfassen (Dt 28,5).

Hieraus ergibt sich eindeutig, daß der Dekalog an die *Gemeinschaft* des Volkes gerichtet ist. Daher spricht der Vater stets in der Mehrzahl: «Gott führte *uns* aus Ägypten heraus.» Das «Du» der Gebote («Du sollst nicht töten») richtet sich daher sowohl an Israel in seiner Gesamtheit als auch an den Einzelnen, insoweit er Glied dieser Gemeinschaft ist, mit der er unlöslich verbunden ist. Das Problem «Individuum und Gemeinschaft», das in moderner Zeit häufig Gegenstand lebhafter Diskussionen war, als ob es sich um einander entgegengesetzte Lebensarten handle, existiert im Alten Testament nicht. Und es ist interessant, wie gerade der moderne Mensch, der allzulange dem Individualismus huldigte, wieder ein waches Ohr für die Beziehungen zur Gemeinschaft bekommt und somit von seiner andersartigen Situation aus auf Gottes Offenbarung ansprechbar wird, wenn wir an die zahlreichen Erörterungen denken, die um das fünfte Gebot und die Fragen des Krieges und des Tyrannenmordes kreisen. Daher stellen die Gebote durchaus keine Individualethik dar, sondern müssen im Lichte der Beziehungen zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander betrachtet werden. Daher wendet sich der Dekalog auch nicht an exklusive fromme Kreise; vielmehr werden insbesondere die *Laien* angesprochen, da sie den Kern der Gottesgemeinde darstellen. Dem dynamischen Gott gegenüber darf man aber nicht in einem passiven Gehorsam antworten, sondern als Losgekaufte, die ihrer Fesseln ledig sind, müssen sie mit Aktivität in ihrer Alltagsarbeit sich für Ihn einsetzen.

Inhalt der Gebote

Damit sind wir bereits an den Kern der Gebote herangekommen. Hierbei fällt sogleich auf, daß sie mit Ausnahme des dritten und vierten Gebotes *negativ* formuliert sind: «Du sollst nicht töten» usw.

Der moderne Mensch, der im profanen Leben überall von Verbotstafeln umgeben ist, sträubt sich dagegen, daß er im religiösen Bereich ähnlichen Hemmnissen unterworfen sein soll, da er sich in seinem Gottesverhältnis frei und positiv entfalten will. In Wirklichkeit sind die Verbote nur Grenzpfähle, die den Herrschaftsbereich Gottes abstecken sollen, innerhalb dessen der Mensch ja bereits in der Gemeinschaft lebt. Gerade hier wird deutlich, daß es sich nicht um theoretische theologische Probleme handelt, sondern um das Abwenden akuter Gefahren, die bei den einzelnen Völkern im Laufe der Zeiten sich ändern können, aber immer den einen Zweck verfolgen, in den Herrschaftsbereich Gottes einzudringen und das Zusammenleben des Gottesvolkes zu zerstören. So sah man z. B. im ersten Gebot, das als Grundsatzerklärung eine entscheidende Rolle spielt, in der Zeit des Deuteronomisten, in der die kanaanäische Religion mit ihrem Götzen- und Bilderdienst und mit ihrer Sinnlichkeit andrängte, eine Warnungstafel, die in diesem kritischen Augenblick in besonderer Weise auf die Ausschließlichkeit Gottes hinwies. Diese geschichtliche Situation ist vergangen. Doch der Heilswille Gottes, der sich darin kundtut, bleibt gegenwärtig und gewinnt an Aktualität, wenn man den Grundsatz der Gottesverehrung überhaupt in Frage stellt oder einen pseudoreligiösen Materialismus auf den Thron hebt. Hinter all den Verboten steht zugleich eine tiefe Lebensweisheit: die Erfahrung lehrt, daß der Mensch gern mit der *Grenze* spielt. Adam und Eva, die in der Fülle des Paradiesesgartens wohnen, greifen nach den Früchten des Baumes, der ihnen verwehrt ist. Die Grenzsituation ist insbesondere das Problem des modernen Menschen, der allzuleicht dadurch seine Existenz in Gefahr bringt.

Grenzmarkierung bedeutet aber zugleich *freie Entfaltung* im Inneren.[8] Gerade an diesem Beispiel zeigt sich deutlich, wie sehr wir moderne Menschen umdenken müssen, wenn wir die Bibel richtig verstehen wollen. Semitische Mentalität betrachtet niemals nur einzelne Aspekte, sondern sucht in allen Dingen das Ganze in seiner Fülle zu erfassen. Die Verbote umgrenzen nur den Raum, innerhalb dessen der Initiative der Einzelnen keine Schranken gesetzt sind, um die Gemeinschaft des Gottesvolkes immer mehr zu stärken und zu festigen. Denn *das Gute kann niemals eingeengt werden.* An diesem Punkte haben die Prediger eingesetzt, die den Dekalog für die konkrete Situation des Alltagslebens interpretiert und, besonders auch im Deuteronomium, immer wieder auf den Urgrund Gott hingewiesen haben. Im Dekalog, der in der Form, wie er heute vorliegt, eine lange literarische Entwicklung hinter sich hat, finden sich im Sabbat- und Elterngebot zwei charakteristische positive Erweiterungen, die deswegen wohl in den Dekalog aufgenommen wurden, da sie Kernpunkte der Gemeinschaft berühren und somit zugleich die Richtung angeben, in der auch die anderen Gebote gedeutet werden müssen. In nachexilischer Zeit kommt dem Sabbat eine entscheidende Bedeutung zu, da er das Bundesvolk religiös zusammenhält. Die Eltern sind die Urautoritäten, auf denen die Großfamilie und darüber hinaus die gesamte völkische Gemeinschaft sich aufbauen, und deren Ehrung gerade von den erwachsenen Kindern gefordert wird, wie es noch heute im arabischen Raum vorbildlich geübt wird. Das hebräische Wort, das wir mit der Septuaginta durch das farblose Wort «ehren» wiedergeben, ist ein religiöser Terminus, der insbesondere Gott gegenüber gebraucht wird, so daß in den Eltern Gott gepriesen werden soll.[9] Gott aber kann man nur mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit aller Kraft lieben (Dt 6,5). So wird in der positiven Gestaltung der Gebote der ganze Mensch aufgerufen, der sich also nicht mit der Beobachtung einzelner sekundärer Vorschriften begnügen darf, sondern danach streben muß, heilig zu sein, wie Gott heilig ist (Lv 19,2) oder, wie es Jesus ausdrückt: «Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist» (Mt 5, 48).[10] Hier wird der *wahre Mensch* gezeichnet, dessen Wurzeln in der Gottesgemeinschaft und in der gottgewollten Ordnung liegen und dessen Grundhaltung Güte und Liebe ist, wie es der Prophet Micha verkündet: «Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: nichts als Recht üben und die Güte lieben und demütig wandeln vor deinem Gott» (Micha 6,8). Um diesen Forderungen gerecht zu werden, gibt es natürlich zahllose Möglichkeiten. Sie hängen ab von der konkreten Situation, die den einen oder den anderen Punkt stärker hervortreten läßt, sie hängen aber auch ab von der Fähigkeit des Menschen, Gottes Willen und Gottes Wesen immer klarer zu erfassen. Vieles, was dem Alten Testament wichtig war, ist für uns bedeutungslos geworden, da das äußere Geschehen sich gewandelt hat – Wüstenwanderung und Landnahme sind vergangen und kehren nicht wieder – vor allem aber, weil wir durch die Erscheinung Jesu Christi tiefer in das Geheimnis Gottes eingedrungen sind. Der Dekalog zeigt die Grundlinien

des menschlichen Daseins auf, die im Lichte des Neuen Testamentes schärfer hervortreten: so wird die Liebe (Dt 6,5) zum Hauptgebot, die Sorge um den Fremdling (Dt 5,14), der als Mitmensch aufgefaßt wird, ebnet den Weg, auch zum Feinde das richtige Verhältnis zu finden. Und das verheißene Land, das mit der Befolgung der Gebote so eng verbunden ist (Dt 6,17f), mag nach der Landnahme für viele Wirklichkeit geworden sein, wie es das Deuteronomium mit dem häufigen Ausdruck: «wie es heute der Fall ist» zu bezeugen scheint (Dt 6,24). Aber in der Art, in der es wie ein «gutes Land» (Dt 6,18) geschildert wird, dessen Fruchtbarkeit keine Grenzen kennt (Dt 7,13f) und in dem es keine Krankheiten mehr gibt (Dt 7,15), weist es auf eine Erfüllung hin, die erst von einer tieferen Gotteserkenntnis verstanden werden kann, und in Gott sich vollendet, wenn der Mensch in voller, liebender Hingabe auf Sein Wort hört und Ihm antwortet.[11]

Der Irrweg des Gesetzes

Das Gesetz ist eng mit dem geschichtlichen Handeln Gottes verbunden und ist Bestandteil einer von Ihm gegebenen Ordnung. Als in der nachexilischen Zeit das «Herausführen» und das «Hinführen» und damit das dynamische Walten Gottes im äußeren geschichtlichen Raum zur Ruhe gekommen zu sein schien, verlagerte sich der Akzent einseitig auf das Gesetz, das zwar von Gott gegeben war und von Ihm überwacht wird, das aber selbst als eine absolute Größe aufgefaßt wurde.[12] Diese Entwicklung spiegelt sich in dem Ausdruck «*das* Gesetz» wider, womit der gesamte Pentateuch bezeichnet wird. Man sah nicht mehr die Verbindung mit dem Bund, d.h. das lebendige Verhältnis der Gemeinde zu ihrem Gott: das einst lebendige Gesetz erstarrt. Hieraus folgt, daß das Schwergewicht sich auf das Handeln des Menschen verlagert, der sich nicht mehr als Glied des Ganzen, sondern als Einzelpersönlichkeit fühlt, die sich mit dem Gesetz konfrontiert, von dessen Beobachtung Lohn oder Strafe abhängen, Gedanken, die ursprünglich dem Gesetz fremd sind, da der Segen durch die Erwählung bereits vorgegeben war und der Fluch denen galt, die den Herrschaftsbereich Gottes verlassen hatten. Charakteristisch für diese Haltung ist Ps 1, in dem von einem Manne die Rede ist, der «Lust an Gottes Weisung hat und seine Thora lesend vor sich hinspricht Tag und Nacht». Man kann also Zuneigung oder Abneigung gegenüber dem Gesetze haben, und je nach der Einstellung gibt es die «Schar der Gerechten» und die «Sünder». Freilich sind die Frevler nur die dunkle Folie für den Gerechten, der durchaus kein Pharisäer sein muß, sondern ein frommer Mann sein kann, der sich dem Offenbarungswort öffnet. Aber zweifellos gibt es in dieser Zeit viele Menschen, die einen anderen Weg gehen. Hieraus erklärt es sich, daß Paulus dieses Gesetzesverständnis angreift, das fälschlich noch heute als die Auffassung des Alten Testamentes hingestellt wird, während es in Wirklichkeit einer jüngeren und sekundären Epoche angehört. Die Gestalt Christi ist es, die wieder die lebendige Verbindung zwischen Gesetz und Gott herstellt. Wir dürfen hierbei nicht übersehen, daß diese Entwicklung keineswegs nur auf das Judentum beschränkt blieb. Gesetze und Konstitutionen erstarren, wenn sie von ihrem lebendigen Urgrund gelöst sind und nur bewahrt werden, weil sie überliefert sind. Der Mensch, dem es an eigener Initiative mangelt und der nicht den Mut aufbringt, mit ganzem Herzen auf Gott zu hören und Ihm zu antworten, fühlt sich im Schatten des Gesetzes geborgen, das ihm zugleich Lohn oder Strafe verheißt. Der Irrweg des jüdischen Gesetzes muß dem Christen stets vor Augen stehen, da er selbst immer wieder Gefahr läuft, aus dem Streben nach Sicherheit oder aus Bequemlichkeit in ähnliche Fehler zu verfallen.

Gesetz und Neues Testament

Der Dekalog gilt auch im Neuen Bunde. Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen (Mt 5,17). Den reichen Jüngling verweist er auf die Gebote, fügt aber hinzu: «Eins fehlt dir noch. Geh hin, verkaufe, was du hast, und folge mir nach» (Mk 10,17–21). Aber andererseits sagt er auch: «Zu den Alten ist gesagt worden. *Ich* aber sage euch...» (Mt 5,22). Dieses «Ich» ist nicht irgendein Prediger, sondern ist Er, welcher mit göttlicher Vollmacht gekommen ist, um den Willen Gottes zur vollen Gültigkeit zu bringen. Er greift daher die Überlieferung der Alten an, die zeitbedingte Interpretationen als absolut ansahen, scheidet vor allem alles Äußerliche aus (Reinheitsvorschriften: Mk 7) und betont den Wert der inneren Haltung, wobei er Gedanken entfaltet, die bereits im Deuteronomium anklingen (Dt 4,21). Die Bergpredigt ist nicht nur eine Erklärung des Dekaloges, sondern führt ihn auf seinen Urgrund zurück: in der Erscheinung (Epiphanie) Christi sind die göttliche Schöpfermacht und Erlösung wieder Wirk-

lichkeit geworden. In ihrem Lichte muß vom modernen Christen der Dekalog gesehen werden.

Im Titusbrief lesen wir die schönen Worte: «Erschienen ist die Gnade Gottes, die allen Menschen zum Heil dient, indem sie uns dazu erzieht, der Gottlosigkeit und den weltlichen Begierden abzusagen und ein zuchtvolles, rechtschaffenes und Gott hingegebenes Leben zu führen in der jetzigen Welt als Menschen, die auf die beseligende Erfüllung der Hoffnung warten, d. h. auf die Erscheinung des Lichtglanzes unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus, der sich für uns dahingegeben hat, um uns von allem Gesetzwidrigen zu erlösen und für sich selbst ein Volk zum Eigentum zu reinigen, das eifrig ist in Werken der Liebe «(Tit 2,11–14). «Als aber die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Heilandes, erschien, hat er uns nicht infolge der Werke und der Gerechtigkeit, die wir aufzuweisen hätten, sondern nach seiner Barmherzigkeit gerettet» (Tit 3,4f). Das Leben des Menschen ist eingebettet zwischen der ersten Epiphanie Christi, als welche sein ganzes Wirken erscheint, und der Wiederkunft. Der Christ schaut auf den Herrn, mit dem er in der Taufe in lebendige Berührung gekommen ist, er blickt aber auch vorwärts auf das eschatologische Gut, in dem die Seligpreisungen ihre Erfüllung finden. Sein Leben wird geleitet von der erziehenden Gnade, die sich auswirkt in der Entfaltung einer echten religiösen Menschlichkeit. Diese Erziehung ist nichts anderes als ein «Herausführen», freilich nicht mehr aus Ägypten, sondern aus einer Welt, die um Gott sich nicht kümmert und voll ist von sinnlichen Begierden und Großmannssucht. Der Anrede Gottes in der Epiphanie entspricht die Antwort des Menschen in den Werken der Liebe des Alltags. Die Theologie dieser Worte ist eine Entfaltung der alttestamentlichen Offenbarung im Lichte Christi. Die neuartige, aus dem Hellenismus stammende Ausdrucksweise, die mit dem Alten Testament scheinbar wenig Berührung zu haben scheint, unterstreicht eindringlich den ökumenischen Charakter, den die Offenbarung durch Christus angenommen hat.

[1] Die Übersetzung folgt der Zürcher Bibel. Moderne Literatur über den Dekalog: G. v. Rad, Theologie des Alten Testamentes I (München 1957) 192–230; J. J. Stamm, Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung (Bern [2] 1961); J. J. Stamm, Dreißig Jahre Dekalogforschung: Theol. Rundschau 27 (1961) 189–231; H. Graf Reventlow, Gebot und Predigt im Dekalog (Gütersloh 1962); J. Schreiner, Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes (München 1966).

[2] E. Pax, Epiphaneia (München 1955) 100–144.

[3] Marc Chagall, Glasmalereien für Jerusalem (Monte Carlo 1962) 53–64.

[4] Schreiner aaO. 41–45.

[5] Schreiner, Führung – Thema der Heilsgeschichte im Alten Testament: Bibl. Zeitschr. 5 (1961) 2–18.

[6] M. Noth, Die Vergegenwärtigung des Alten Testamentes in der Verkündigung: C. Westermann, Probleme alttestamentlicher Hermeneutik (München 1960) 54–68.

[7] Schreiner aaO. 67–83.

[8] Schreiner aaO. 45.

[9] G. Han, De mandato pietatis filialis in decalogo (Jerusalem 1961).

[10] Schreiner aaO. 115f.

[11] H. H. Schmidt, Das Verständnis der Geschichte im Deuteronomium: Zeitschr. f. Theol. Kirche 64 (1967) 2–15.

[12] M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch: Gesammelte Studien zum Alten Testament (München [3] 1966) 112–136.

ELPIDIUS PAX

Geboren am 22. April 1912 in Breslau, Franziskaner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte in Breslau, Berlin, München und Rom (Bibelinstitut), ist Doktor der Philosophie (1937), der Theologie (1953) und Lizentiat der Bibelwissenschaften. Seit 1960 doziert er am Ateneo Antoniano in Jerusalem, dem er seit 1963 als Rektor vorsteht, neutestamentliche Wissenschaft und Bibeltheologie. Er veröffentlichte: Epiphaneia (Heidelberg 1955).

Heinrich Groß

«Doch für Sion kommt er als Erlöser» (Jes 59, 20)

Es ist ein Axiom des israelitischen Glaubens, daß Jahwe am Ende der Zeit, am End- und Höhepunkt der Geschichte «seinen Tag» heraufführen wird. Im großen Glanz seiner Huld wird Jahwes Treue dann den beglücken, der in Treue zu ihm gestanden hat. Denn *Erlösung* bringt Jahwe den Seinen an jenem Tage! Mit dem Tag Jahwes ist eine Wende im gegenwärtigen Lauf der Geschichte gemeint, ein Hiatus und Neueinsatz markiert, der sich noch weit mehr als jede Gegenwart dem menschlichen Kalkül entzieht, der menschliche Gegenwart und menschliches Dasein vollendet.

I. ESCHATOLOGIE NACH DEM ALTEN TESTAMENT

Vorstellungen des Tages Jahwes, Hinweise auf eine künftige Wandlung der Dinge haben das AT weithin geprägt und bleiben während der ganzen atl. Offenbarung lebendig. Diese ist *angelegt auf die Endzeit* und *gebunden an Geschichte*. Daher ist Eschatologie, die Lehre von den künftigen und den letzten Ereignissen und Dingen, als ein *heilsgeschichtlicher* Begriff anzusehen und der Geschichtstheologie zugeordnet. Umgekehrt ist die reale Geschichte Israels zugleich gebunden an Eschatologie; die eschatologische Erwartung bestimmt den Verlauf der Offenbarungsgeschichte, verleiht ihr Sinn und führt sie zur Vollendung.

In ihrer Geschichtsgebundenheit und in der Ausbildung der Eschatologie unterscheidet sich die Offenbarungsreligion zuinnerst und zutiefst von den Umweltreligionen Israels. In Israel wird in Erlösung und zukünftigem Heil, das Jahwe seinem Volk zugesprochen hat, die uneingeschränkte, bleibende Herrschaft Gottes als das zentrale Thema der Offenbarung enthüllt. Das Aufrichten dieser Herrschaft ist jedoch einzig Gottes Tat, außer ihm kann niemand darüber verfügen. Gott wird das Ende der Tage in der gleich souveränen Handlungsfreiheit herbeiführen, der er sich bei der Schöpfung bediente und mit der er den Bund mit dem erwählten Volk schloß.

Für die naturverbundenen Umweltreligionen Israels dagegen liegt die Erfüllung in der Wiederholung des ewig Gleichen. Wo eine zyklische Weltanschauung herrscht, nimmt das letzte Glied des Kreises das erste wieder auf. Es gibt dort auch keine Lehre von den letzten Dingen, denn die schicksalhafte Wiederkehr alles Gewesenen verhindert eigentliche Geschichte. Gute und schlechte Zeiten wechseln nach diesem Weltverständnis magisch miteinander ab. Die Offenbarungsreligion dagegen kennt eine Erfüllung anderer Art als die der Wiederholung: Sie kommt als Heil für Gottes Volk in der Zukunft, an einem Tag der Wende. Die Erwartung dieses Tages bestimmt den Lauf der Geschichte, für die es deswegen kein Zurückschauen gibt. Das Nach-vorne-Blicken und das Pilgern hin zu Gott finden ihren Sinn im Eschaton, das Jahwe heraufführen wird.

II. ENTSTEHUNG UND AUSBILDUNG DER ALTTESTAMENTLICHEN ESCHATOLOGIE

Das Pilgern des Volkes von Verheißung zur Erfüllung, die wieder je größere Verheißung in sich trägt, wird für Israel der Grund für die Entwicklung seiner Eschatologie. Von Erwartung zur Erfüllung wird die Sehnsucht nach dem endgültig kommenden Reich Gottes immer neu angeregt, da durch die Einsicht in eine Teilstrecke des göttlichen Heilsplanes und Heilsweges, die Gott durch das vorläufige Erfüllen einer Verheißung bewirkt, sich das Verlangen nach dem unbegrenzten, vollendeten Heil nur verstärkt.

Die göttliche Verheißung läßt das auserwählte

Volk also wissen, daß es sein volles Genügen und seine letzte Erfüllung nicht in der gegenwärtigen Zeit findet. Bereits in Abraham beginnt Gott seine Begegnung mit Israel in einer Verheißung; die kommende völkische Existenz Israels wird mit einer Verheißung auf Zukunft eröffnet (vgl. Gn 12,1–3). Von dieser Zeit an ist Israels Geschichte Heilsgeschichte, zukunftsgerichtet, sie steht forthin unter dem Gesetz von Verheißung und Erfüllung.

Die Endzeiterwartung Israels hängt mit seiner Zukunftserwartung folglich schon von Anfang an zusammen und hat sich daraus entwickelt. Eschatologie steht in Israel aber nicht als tragfähiges Gedankengebäude am Beginn der völkischen Existenz über diesem Volk, sondern sie bildet sich erst allmählich dank der erlebten Führung Gottes nach dem menschlich unverfügbaren Strukturgesetz von Verheißung und Erfüllung aus. Die Offenbarung führt Stück um Stück den Weg hin zum Eschaton, das jenseits jeder geschichtlichen Erfahrung liegt. Die einzigartige fortgesetzte Begegnung des Volkes mit seinem Gott, die nicht ableitbare göttliche Offenbarung werden demnach entscheidend für Werden, Erwählung und Gang Israels durch die Geschichte. Historische Ziele, Teilerfüllung der umfassenden Verheißung, bedeuten zugleich neue, mehr konkrete Verheißung und nähren das Gespanntsein Israels auf das Kommende. Das Gesetz von Verheißung und Erfüllung ist also die Kraft, aus der heraus die atl. Eschatologie entbunden wird, die den Prozeß der Eschatologie steuert. Im Raum zwischen Verheißung und Erfüllung entwickelt sich die Eschatologie.

Parallel gelagert zur göttlichen, auf Zukunft offenen Verheißung an Abraham, aber auf höherem Niveau ist die Landverheißung an das Volk Israel zu sehen. Es wird aufgerufen, in ein Land zu pilgern, das von «Milch und Honig fließt» (Ex 3,8. 17; 13,5 u. ö.). Wie der Abrahamssegen, so bedeutet das Mitsein Jahwes mit dem Volk anfanghaftes Heil; doch die Verheißung übersteigt die Erfüllung weit und bleibt offen für höhere Erfüllung. Eschatologie bedeutet folglich den offenen Vorsprung der Verheißung vor der Erfüllung. Darum ist die eigentlich eschatologische Tugend die Hoffnung, genauer der auf Zukunft ausgerichtete Glaube (Gn 15,6).

Die Ausbildung der Eschatologie läßt sich vielleicht am deutlichsten in der Institution des Heiligen Krieges greifen, in dem Jahwe die Feinde des Volkes vernichtet. Hier liegt der Ansatzpunkt für die Entstehung der Vorstellung vom Gericht Gottes über die Feinde des auserwählten Volkes. Im Laufe der Geschichte verfälscht Israel diese Vorstellung des Gerichtseingreifens Gottes zugunsten seines Bundesverhältnisses und biegt den «Tag Jahwes» um zu einem Tag, da es als Volk zu irdisch-nationalem Glanz erhöht wird. Jahwe korrigiert dann notwendig diese verfälschte Vorstellung. Israel erwartet nämlich an *jenem Tage* die Wende der Geschichte, so daß es, das kleine Land und Volk, endlich zur Weltherrschaft erhöht wird. Man erwartet am «Tag Jahwes» für Israel weltbeherrschende Vormachtstellung, für die Feinde nur ein unbarmherziges Vernichtungsgericht. Der Prophet Amos (5,18–20) desillusioniert den Rausch solcher Zukunftsutopien in Israel. Doch geht die Idee des Tages Jahwes mit ihrem falschen Inhalt nicht unter, sondern wird von den Propheten in einzigartigem Zugriff der Kontinuität der Heilsgeschichte, der Heilserwartung und Heilshoffnung eingepaßt; sie wird umgedeutet und damit Träger wahrer endzeitlicher Hoffnung (vgl. Jes 2, 11f; 13, 6; Jer 46, 10; Ez 7,19; Joel 1,15; 3,4; Zeph 1,14 bis 18; Sach 14,1).

III. ENTSTEHUNG DER MESSIASERWARTUNG

Seit der Jahwe zunächst mißfallenden, dann von ihm gutgeheißenen Einführung des irdischen Königtums in Israel sind zwei Linien in der Verwirklichung des Heils zu unterscheiden. Auf der einen Seite kann volles Heil nur von Gott selbst gebracht werden. Unmittelbar erfüllt Jahwe die großen Heilserwartungen, wie es Jes 12,1–3 über jenen Tag verkündet wird. Doch im Laufe der Offenbarungsentwicklung, gleichsam als Konkretion der Heilshoffnung Israels tritt eine Gestalt auf, die in einzigartiger Mittestellung zwischen Jahwe und Volk die gleichen Heilserwartungen verwirklichen soll: *der Messias*. Er wird Träger der Heilserwartung Israels; er soll Jahwes Mittler zu Israel und damit des Volkes Retter sein. Denn er soll nicht nur eine bessere nationale Zukunft bringen, vielmehr wird der Messias *Heil*bringer für den ganzen Menschen sein; das heißt, er wird den Menschen in allen Bereichen seiner Wirklichkeit wesenhaft mit Gott verbinden. Da diese Mittlergestalt, die Gottes Heil und damit sein Reich im Eschaton heraufzuführen hat, gleichzeitig Gott repräsentiert, wird sie in die Endzeiterwartung miteinbegriffen; die von Wesen soteriologisch geprägte Eschatologie

umfaßt demnach auch das messianische Moment. So gesehen, kann man die Heilsvorstellung vor ihrer Konkretion im Messias und neben ihm – denn beide Linien verlaufen neben- und miteinander in der atl. Offenbarungsentwicklung – als «unpersönlichen Messianismus» bezeichnen. Durch das ganze AT hindurch gibt es diesen unpersönlichen Messianismus, der das Heil unvermittelt und unmittelbar von Gott selbst her Wirklichkeit werden läßt, an dem das durch den Messias bewirkte Heil nur teilhat; er bringt immer nur das gleiche von Gott geschenkte Heil.

In der Ausprägung der Messiasgestalt ist zudem der unendlichen Sehnsucht des Menschen ein Gesicht gegeben: durch den Mittler zwischen sich und Gott steht der Mensch in näherer Verbindung zum unbegreiflichen Gott. Jahwe kommt im Messias näher, und zugleich wird das Menschliche durch diesen Heilbringer in menschlichen Zügen auf Gott hin überhöht. Denn der Messias ist in gewisser Weise ein weiter Schritt des Menschen auf Gott hin, die Konkretisierung der menschlichen Aufgeschlossenheit für das Göttliche und volle Aktualisierung seiner Potenz, das Heil aufzunehmen, da der Heilbringer zunächst selbst vom Heil erfüllt wird, das er den Menschen bringt. Von dieser Sicht her ist der Messias auch die voll verwirklichte menschliche Existenz und Existenzmitte der Menschen: eine Gestalt, die zeigt, wie das Menschliche Gott gegenüber aufgeschlossen sein muß und wie der Mensch in den Bereich des göttlichen Heils gelangen kann. Der Messias als Heilsmittler wird daher nie unabhängig von Jahwe betrachtet; Heil außerhalb des von Jahwe geschenkten und bewirkten ist für das AT undenkbar; alle Aufgaben des Messias werden ihm einzig von Jahwe zugewiesen. Damit bleibt die Einzigkeit Gottes als des souverän den Seinen Heil und Huld schenkenden Herrn und Erlösers trotz des Einsatzes der Messiasgestalt gewahrt.

IV. INTERDEPENDENZ DER ESCHATOLOGIE UND DES MESSIANISCHEN IN DEN ALTTESTAMENTLICHEN ENTWICKLUNGSPHASEN[2]

1. Der ‹Proteschatologie› entspricht der königliche Messias

In das irdische Königtum, das zunächst von Gott scheinbar abgelehnt wird und dessen erster Träger Saul Gott gegenüber als dessen Platzhalter versagt, wird dennoch keimhaft eine Heilsgestalt eingesenkt, die Gott im Lauf der Geschichte seinem Volk mit immer klareren Konturen enthüllt. In der Nathanverheißung (2 Sam 7,14ff), der Zusicherung ewigen Thronbestandes an David, die Ps 89, 20–38 gar als Davidbund begriffen ist, liegt der Quellgrund und der Mutterboden für den königlichen Messias, den *messianischen Heilskönig*. Dieser wird, so führen Pss 2 und 110 aus, den Trotz der gegen Gott rebellierenden Völkerkoalition brechen, an Jahwes Feinden das verdiente Strafgericht vollziehen, um Gottes Heilseingreifen vorzubereiten. Ps 72 rundet das Bild des Streiters für Gott ab und schildert den Zustand nach dem kriegerischen Einsatz und dem Gericht: Der messianische König wird Gottes gerechte Friedensherrschaft in aller Welt intensiv und extensiv durchsetzen. Der königliche Messias, den Menschen auf der dunklen Folie der sich Gott versagenden Könige aus Davids Haus offenbart, kann die heile Welt, die Friedensherrschaft heraufführen, weil er in einzigartiger Mittestellung zwischen Gott und Volk steht. Er als König der Sehnsucht des Volkes ist zugleich König nach Gottes Willen und deswegen in seine Nähe gerückt. Er erhält eine neue Existenzweise am Tag der Inthronisation, da Jahwe ihn in seine Machtsphäre hineinnimmt (Ps 2,7). So wird allmählich die Vorstellung eines zukünftigen Idealkönigs ausgeprägt, der zwar vom irdischen Königtum unter der besonderen Verheißung Jahwes (vgl. Ps 89,27) herkommt, doch die historischen Könige weit übersteigt und als königlicher Messias befähigt ist, die Heilszukunft Gottes herbeizuführen.

Was in den Psalmen über den königlichen Messias reflektiert ist, wird begründet und erweitert durch die Propheten, vor allem von Jesaja und Micha. Der Heilskönig, den Jesaja sieht (vgl. Jes 9,1–6; 11,1–5), zeichnet sich auf dem Hintergrund der sich Gott versagenden davidischen Könige durch außergewöhnliche Herkunft und Geburt, wie auch durch übermenschliche Herrschaftsausübung aus. So tritt seine bipolare Art, seine Stellung zwischen Gott und Mensch, seine Ausrichtung auf Gott und Mensch deutlich hervor. Sein Wesen ist dadurch bestimmt, daß er außerhalb und oberhalb der Reihe der historischen Könige aus Davids Geschlecht steht (vgl. Mich 5,1–3).

Der gleiche Prophet, der die Züge des messianischen Heilsmittlers detailliert ausmalt, ist auch als der eigentliche Begründer der Eschatologie anzusehen. Gott nimmt für die Verwirklichung des Heils die Etappen der Geschichte seines Volkes in

Dienst: Jahwe handelt in der Geschichte an seinem Volk; in der Geschichte schenkt er die vorläufige Erfüllung seiner Verheißungen. Aber die eigentliche, endgültig vollendete Heilszeit wird erst nach einer Wende der Geschichte eintreten «am Ende der Tage» (Jes 2,2). Die Hoffnung auf vollständiges Sich-Ereignen des Heils in historischer Zeit wird von Jesaja genommen: Das Heil ist erst nach der endzeitlichen Wende zu erwarten, *nach der historischen Zeit* (Jes 2,2–5). Damit wird die negative Korrektur des Amos (5,18–20) ins Positive gewendet. Das erwartete Heil ist nicht hinfällig geworden, doch nur anfanghaft und teilweise ereignet es sich, je später, je mehr in historischer Zeit. Die letzte und höchste Fülle des Heils, *die Heilszeit* erwartet und verkündet Jesaja *nach* dieser Zeit (11, 6–9). Diese ‹Proteschatologie›, die Vollendung der Dinge am Ende dieser Zeit wird durch den messianischen Heilskönig heraufgeführt; durch seinen überirdischen Einsatz wird Israel dann die volle Erfüllung der Zukunftshoffnung zuteil.

Das Eschaton wird also nach dieser Vorstellung erst nach einer Wende der Geschichte eintreten. Dieser Eschatonvorstellung entspricht die Gestalt des königlichen Messias, der es heraufführen wird. Sie ist entstanden aus der Lage des Volkes, das anstelle der versagenden Könige hingelenkt wird auf einen Heilskönig, der ganz nahe zu Gott steht und von ihm eingesetzt ist, dem Volk die heile Zukunft zu bringen. Doch nicht im Laufe der historischen Zeit, sondern am Ziel dieser Zeit, das zugleich ihr Ende ist, wird der Messias-König von Gott her dem Volk dieses leuchtende Heil vermitteln.

2. *Der universalen Eschatologie entspricht die Umgestaltung durch den Ebed Jahwe als Messiasgestalt*

Nach dem Zusammenbruch des Reiches, dem Untergang des irdischen Königtums und dem Niederbruch der Eigenstaatlichkeit stellt sich im Leid des Volkes in der Verbannung neu und eindringlich die Frage nach den noch unerfüllten eschatologischen Verheißungen. Das irdische Königtum scheint so fern, daß kaum mehr des Idealkönigs als des Retters gedacht werden kann; es fehlt der irdische Haftpunkt dazu. Die gewandelte Periode des Exils wird Quellgrund einer in neuer Form ausgedrückten Erwartung für die große eschatologische Wende.

Zum Sprecher Jahwes, der auch im Exil sein Volk nicht verläßt, wird vor allem Deuterojesaja. Er erwartet für bald und sehnsuchtsvoll eine umfassende und totale Umgestaltung der Menschen und Dinge, des ganzen Lebensraumes (Jes 41, 20; 44, 24; 48, 6f; 51, 9–11): Gott wird seiner neuen Königsherrschaft eine völlig neue Schöpfung zugrunde legen (vgl. den häufigen Gebrauch des Verbums *bārā'*). Diese Königsherrschaft wird Gott auf dem Sion erneut, endgültig und allumfassend antreten (Jes 52,7). Anders als Protojesaja, der in der eschatologischen Wende die neue Heilszeit heraufziehen sieht, kann der Prophet des Exils – der irdische Zusammenbruch verhilft ihm dazu – die diesseitige Einhüllung der eschatologischen Erwartung abstreifen und die Hoffnung ganz auf die Endzeit als der Zeit des neugeschaffenen universalen Gottkönigtums und seiner heilschenkenden Herrschaft projizieren.

Das neue Hoffnungsbild des messianischen Heilbringers, der nunmehr das Gottesreich heraufführen soll, hat in der Gestalt des *Ebed Jahwe* Ausdruck gefunden, der zwar in Kontinuität zum Messias als Heilskönig auch königliche Züge trägt (vgl. Jes 42, 1–7; 49, 1–9a; 50, 4–9; 52,13–53,12). Vor diesen überwiegen jedoch die Züge eines Idealpropheten, der selbst wie das Volk in der Verbannung lebt und leidet, noch mehr, der *für Israel* leidet. Einzigartig, dem israelitischen Denken jener Zeit völlig neu ist das Sühneleiden dieses «Knechtes», der die zukünftige Neuordnung der Dinge durch seine prophetische und missionarische Tätigkeit wie durch sein Sühneleiden *stellvertretend* für das ganze Volk verwirklichen soll. Er wirkt sein Heilswerk durch die unverdrossene Tätigkeit als Mittler, der in gleicher Situation steht wie das Volk. Dies ist die neue Botschaft Jahwes an sein Volk im Exil: Es braucht die neue Lage nur anzunehmen mit ihrem Leid und ihrer Not. Dann sendet Gott dem Volk einen Heiland, der wie es selbst schmerzbeladen *für die Vielen*, das heißt, *für Alle* leidet und ihnen damit Gottes Heil zuwendet. Leid und Not nehmen dem Volk die Hybris, die ein verfälschtes Wissen um Auserwählung ihm eingebracht hat; es erliegt fortan nicht mehr der arroganten Vorstellung, der Gott, der den Heiligen Krieg für es geführt hat, würde an «jenem Tag» ihm auch alle Heidenvölker unterwerfen. Der stille Leidensknecht, der nun des Volkes Hoffnung verkörpert und den Bund mit Gott erneuert, sogar selbst Bund genannt wird und somit als Heilbringer nicht nur Konkretion der Heilserwartung, sondern auch Person gewordener Bund Gottes ist, wird zugleich «Licht für die Heiden» sein. Das heißt, das von ihm heraufgeführte Eschaton greift universell auf die

vielen Völker außerhalb Israels über und bezieht sie in den neuen Heilszustand ein.

Die exilische Metamorphose des Messias, der Leidensknecht, der universales Heil im Eschaton heraufführen wird, in dem Jahwe selbst als endgültiger Heilskönig regiert, übersteigt mehr als die Gestalt des Idealkönigs den Raum des Zeitlich-Irdischen; sie betrifft zuerst und zutiefst den Menschen in seinem innersten Wesen, in seiner Heils- oder Unheilssituation vor Gott. Sie ist mit der Aussage über die Heilsoffenheit für die Heiden die frohe Botschaft über die universale Umgestaltung der Verhältnisse im Eschaton. Das Sühneleiden für andere des von Gott berufenen «Knechtes» ist auch ein Ausdruck der Erkenntnis, daß der Mensch aus Eigenem unfähig ist, Gottes Willen im Gesetz zu erfüllen. Damit setzt die Vorstellung der *radikalen Eschatologie* ein: Wenn Gott überhaupt von seinem Volk Treue erwarten will, muß er es von Grund aus um- und neuschaffen, sich ihm innerlicher verbinden (vgl. Jer 31, 31–34; Ez 36, 24–28; Ps 51, 12–14). Dieser Gedanke der völligen Neuschöpfung (vgl. Dt–Jes) findet zudem Ez 37 seinen Ausdruck: Es gibt eine neue Zukunft für das Volk, denn Jahwe macht durch sein schöpferisches Handeln das tote Volk wieder lebendig, um es in sein Reich einzugliedern und damit in das Heil zu stellen.

3. Der transzendenten Eschatologie entspricht der Menschensohn als Messiasgestalt

Die heißersehnte Wende scheint durch das Ende des Exils, die Rückkehr in das Land der Verheißung, die neu eingerichtete absolute Theokratie zunächst erreicht. Das chronistische Geschichtswerk kennt nicht die «Eschatologie» als Lehre über eine Zeit, die jenseits und über der irdischen Zeit liegt. Es versucht darzulegen, daß sich in der Restitution der nachexilischen Gemeinde die brennende Zukunftserwartung verwirklicht habe: Jahwe wird vom neuen Tempel auf dem Sion herrschen. Wie in der Richterzeit scheint nun endgültig die absolute Theokratie hereingebrochen. Diese «realisierte Eschatologie» ist in Wirklichkeit die enteschatologisierte Auffassung des Chronisten.[3]

Doch schon bald wird das Pseudos der vermeintlich «realisierten Eschatologie» enthüllt. Die Rückkehr ins Land, der Neubau des Tempels als Zentrum des Kultes und Zeichen der Gottesnähe vermögen die Verheißungen der Propheten nicht ganz zu erfüllen, die Sehnsüchte des Volkes nicht restlos aufzufangen. Das Bewußtsein des Unvollendeten auch dieses neuen Zustandes drängt sich erneut nach vorn und bricht sich Bahn. Seinen Ausdruck erhält es Hag 2,6, der durch sein Wort von einer noch ausstehenden kosmischen Erschütterung der eschatologischen Erwartung wieder Auftrieb verleiht, die eschatologische Spannung erneut anspornt. Hag 2, 15–19 und Mal 3,5–12 sehen das Heil zwar nahe bevorstehend, doch gewinnen die Stimmen anderer Propheten die Überhand; Ez 38 f, Joel 4,9–17; Sach 13, 7–9 wissen von einem noch ausstehenden gewaltigen Endkampf vor dem vollen Hereinbrechen des Eschatons. Dieser Kampf ist Zeichen dafür, daß das Eschaton sich nicht als plötzliche friedliche Rückkehr in einen Paradieseszustand ereignet; vielmehr tritt das Eschaton erst am *Ende* der Zeiten durch Neusetzung Gottes für Israel und die ganze Welt ein.

Das Buch Daniel versteht die Weltgeschichte als eine Folge von Weltreichen, an deren Ende dann definitiv das endlose Reich Gottes ohne menschliches Zutun treten wird (Dan 2,34). An Stelle der vier (das heißt: aller) von der Erde stammenden Weltreiche, die infolge zunehmender Roheit und Gottwidrigkeit allesamt dem Untergang geweiht sind, tritt das vom Himmel stammende Gottesreich, Jahwes Reich als Form und Gestalt der Endvollendung (Dan 2.7, vgl. auch Jes 24–27). Das Buch Daniel stellt den Schlußstein der letzten Entwicklungsphase atl. Theologie und Eschatologie dar. Die Erwartung der endgültigen Verwirklichung des Gottesreiches und damit des Heils wird in die transzendente Welt Gottes verlagert. In dieser Transzendenz wird der Messias von Gott mit der Herrschaft im Gottesreich belehnt, das die vier Weltreiche ablöst (Dan 7,10–13).

Der Messias dieser letzten nachexilischen Stufe ist also der Menschensohn, die dritte Metamorphose der Mittlergestalt nach dem Idealkönig und dem Leidensknecht. Er ist transzendenter Herrscher des Gottesreiches, sein Erscheinen auf den Wolken bezeugt ihn als in Gottes Welt beheimatet. Seine Herrscheraufgabe ermöglicht, in ihm eine Motivtransposition des königlichen Messias zu sehen. Der königliche Messias ist hier transponiert auf die neue höchste atl. Offenbarungsstufe. So wie im Lauf der Offenbarung Gott immer weiter in die Transzendenz entrückt scheint, wird hier auch jener Heilsmittler in Gottes Welt hinein von der Welt der Menschen entfernt. Der Messias der nachexilischen Zeit erscheint «auf den Wolken des Himmels», also in Gottes Welt. Dennoch bleibt er anschaubar für den Menschen, denn er trägt Men-

schengestalt. Die Aussage «wie ein Menschensohn» schränkt die transzendente Höhe dieser messianischen Gestalt wieder ein, denn sie ist gleichfalls Niedrigkeitsaussage (vgl. Ez passim). So versetzt auch diese Ausprägung den Messias hinwiederum in die Nähe der Menschen, er steht in Kontinuität zum Gottesknecht.

Die gezeichneten drei Metamorphosen des atl. Messiasbildes: der Idealkönig, der leidende Gottesknecht und der Menschensohn stellen nun keineswegs erschöpfend die messianischen Strömungen des AT dar; es sind jedoch die Hauptausprägungen jener erwarteten Zukunftsgestalt. Es müßte allerdings noch stärker das Prophetische als Träger der Messiaserwartung betont werden, wenn es auch in der Gestalt des Ebed Jahwe zur Sprache kam. Vor allem aber müßte auch das priesterliche Element, der Hohepriester als messianischer Typus, der ja in nachexilischer Zeit wachsend in Erscheinung tritt, besonders deswegen, weil die königliche Erwartung notwendig zurücksinken mußte, behandelt werden (vgl. Ez 44–46; Sach 3 f). Diese Linie wird besonders im Schrifttum von Qumran ausgezogen. Sie reicht in das NT hinein und dient mit Vorzug im Hebr als Deutungshilfe für das Verständnis der Heilstat Christi.

Ein Beweis für das Unabgeschlossene und Offene des AT als Ganzes, sein grundsätzliches Angelegtsein auf die ntl. Erfüllung, ist nicht zuletzt darin gegeben, daß im AT selber keine Zusammenschau und Synthese der verschiedenen Messiasgestalten – oder besser der verschiedenen Teilaspekte, die an den einzelnen Hauptausprägungen des Heilsmittlers sichtbar wurden – unternommen und erreicht worden ist. Als Fernziel ist der Auftrag an die verschiedenen Gestalten jedoch derselbe: sie haben die Aufgabe, Gottes Herrschaftsanspruch auf Erden sichtbar zu machen und ihn zu verleiblichen, damit also der Heraufführung des *Gottes-Reiches* ihren Dienst zu leihen. Als Repräsentanten Jahwes haben sie Gottes *Gericht und Heil* den Menschen zuzuwenden und ihnen in einer bleibenden Verbundenheit mit Gott, im Bund mit ihm, Sinn und Ziel ihres Erdendaseins zu enthüllen und in ihnen zu verwirklichen. Daher ist die vielfach gezeigte Messiaserwartung die *große Hoffnung*, die wenigstens der *heilige Rest* als lebengestaltende Verheißung mit über die Schwelle des NT nimmt.

Die verschiedenen Messiasgestalten können also wesentlichen Entwicklungsstufen der atl. Offenbarung und Eschatologie zugeordnet werden. Doch ist diese Entwicklung komplex. Zwar stehen die Stufen der atl. Heilshoffnung miteinander in Verbindung, sie sind verbindendes Element für die Geschichte des Volkes, doch entziehen sie sich mathematischer Berechenbarkeit und dem menschlichen Versuch, sie im voraus darzustellen. Recht verstandene Eschatologie ist demnach nicht der von Menschen unternommene Entwurf der Gegenwart in die Zukunft hinein, sondern bedeutet Licht von der Zukunft Gottes in die Gegenwart und damit Verheißung und Appell an den Menschen, auf jene Zukunft hin im Glauben zu leben und so am Heraufkommen des Eschatons mitzuwirken, in dem Gott volle Erlösung schenken wird.

[1] Vgl. dazu folgende Artikel und Aufsätze des Verfassers: Ebed Jahwe: Lex. Theol. u. Kirche III, 622–624;
Eschatologie im AT: Lex. Theol. u. Kirche III, 1084–1088;
Messias. AT u. Judentum: Lex. Theol. u. Kirche VII, 336–339;
Die Entwicklung der atl. Heilshoffnung: Trierer Theol. Zeitschr. 70 (1961) 15–28;
Der Messias im AT: Trier. Theol. Zeitschr. 71 (1962) 154–170;
Die Eschatologie im Alten Bund: Anima 20 (1965) 213–219;
Gottesknecht: Bibellexikon (Einsiedeln [2]1967) – dort überall ausführliche Literaturhinweise.

[2] Vgl. Zur Offenbarungsentwicklung im AT: Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner I (Freiburg 1964) 407–422.

[3] Vgl. O. Plöger, Theokratie und Eschatologie (Neukirchen 1959).

HEINRICH GROSS

Geboren am 13. September 1916 in Bonn, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte in Trier, Bonn und Rom (Bibelinstitut), ist Doktor der Theologie (1951), Lizentiat der Bibelwissenschaften und habilitierte sich 1955 in Trier, wo er heute alttestamentliche Wissenschaft doziert. Er veröffentlichte: Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament, und arbeitet mit an Mysterium Salutis (Einsiedeln 1965 ff).

Salvador Muñoz Iglesias

Werte der alten Heilsökonomie, die durch die neue Heilsordnung überholt sind

1. Die Problemstellung

Der Christ von heute fragt sich oft, was für einen Wert die im Alten Testament enthaltene Offenbarung für ihn habe. Und schon in der Art, wie er sich die Frage stellt, ist die Antwort enthalten: Dieser Wert ist sehr minim, wenn nicht gleich Null.

Das Problem wird dabei zu sehr auf die pragmatische Ebene verlegt. Wenn auf der Ebene der Erkenntnis das Neue Testament die volle Offenbarung Gottes enthält, wozu dienen uns dann die Teiloffenbarungen im Alten Bund? Wenn das Neue Testament in seinen Hinweisen auf die menschlichen Verhaltensnormen die Moral des Alten Bundes vervollkommnet und korrigiert, was für eine Geltung kann dann noch dem alttestamentlichen Moralkodex zukommen?

Schon allein diese Problemstellung kann dem Christen, der zum Alten Testament greift, Schwierigkeiten bereiten. Wie ist es zum Beispiel zu erklären, daß Gott das hebräische Volk so lange in Unkenntnis über die Dreifaltigkeit oder über die Vergeltung nach dem Tod ließ? Wie konnte Jahwe die Vielweiberei, die Ehescheidung oder die massenhafte Vertilgung der Feinde gestatten?

Dazu kommen noch die Probleme, die die Natur- und Geschichtswissenschaften dem Menschen von heute in bezug auf das Weltbild, die Weltentstehung und die späteren Ereignisse, über die uns das Alte Testament berichtet, stellt. So ist es verständlich, daß der mittlere Christ sich in das Neue Testament flüchtet, um seinem Glauben Halt zu geben, und daß er den Büchern des Alten Testaments ängstlich den Rücken kehrt.

Viele werden mit der Behauptung Harnacks einiggehen: «Das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu conservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.»[1]

Auch wenn sie nicht so weit gehen, so hätten doch manche Christen gern eine «purgierte» Ausgabe des Alten Testaments, die ausschließlich das beibehielte, was noch in Geltung bleibt, und das beiseite ließe, was im Licht des Neuen Testaments als überholt gelten kann.

Selbstverständlich kann und darf eine solche «Purgierung» nicht stattfinden. Ließe sich aber nicht wenigstens in großen Zügen bestimmen, welche Elemente des Alten Testaments in Geltung bleiben und welche durch das Neue überholt sind und in welchem Maße?

2. Offenbarung und Heilsökonomie

Beginnen wir mit der Bemerkung, daß die rein pragmatische Problemstellung, auf die wir eben hingewiesen haben, nicht richtig ist.

Das Alte Testament ist weder lediglich eine Summe von Wahrheiten, die von Gott geoffenbart worden sind, noch einfach ein Kodex sittlicher Normen und nicht einmal nur eine Sammlung inspirierter Schriften. Es ist vor allem eine in die Geschichte eingebettete Heilsordnung, der Heilsplan Gottes, der sich in der Geschichte enthüllt und verwirklicht. Es ist eine Offenbarung dessen, was Gott ist, was Gott tut und was er zu tun gedenkt, um die ganze Schöpfung und insbesondere den Menschen dem letzten, übernatürlichen Ziel entgegenzuführen.

Diese dreifache Offenbarung Gottes verwirklicht sich in der Geschichte, wie die dogmatische Konstitution «De Divina Revelatione» des Zweiten Vatikanischen Konzils lehrt: «Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die

innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten» (Dogm. Konst. «Dei Verbum», Nr. 2).

Mit andern Worten: Gott tut uns kund, was er ist, und macht uns durch das Wort seiner Gesandten – Propheten und Hagiographen –, das ein geschichtliches Faktum darstellt, zu Mitwissern seines Heilsplanes. Zudem verwirklicht aber Gott diesen Plan durch eine neue Reihe von Ereignissen und durch Institutionen mit Heilsbedeutung und -wert.

Diese drei Elemente – das Wort, das die göttliche Absicht aufdeckt und Verhaltensnormen aufzeigt, die Heilsereignisse und die Institutionen, die den Menschen in einer bestimmten geschichtlichen Konjunktur das Heil tatsächlich zuwenden – bilden das, was wir Heilsökonomie nennen. Im Alten Bund sind diese drei Elemente auf die Heilsetappe der messianischen Zeiten hingerichtet, doch kreisen sie, wie heute, auch schon um die Etappe der eschatologischen Vollendung.

Fragt man sodann darnach, ob die Elemente der alten Heilsökonomie in den Zeiten der neuen Heilsordnung noch in Geltung oder ob sie überholt seien, so darf man nicht einzig und allein an die in den Schriften des Alten Testamentes enthaltenen begrifflichen Formulierungen denken, wie wenn es sich dabei um eine Summa dogmatischer oder moraltheologischer Aussagen mit mehr oder weniger universaler Geltung handeln würde. Es handelt sich um eine Offenbarung Gottes und seines Heilsplanes, der sich an uns in progressiven Etappen vollzieht. Es ist eine Offenbarung, die in Verwirklichung begriffen ist, und zugleich ein Heilsplan, der allmählich ausgeführt wird.

Diese beiden Ebenen – die der ideologischen Offenbarung und die der heilschaffenden Verwirklichung – lassen sich nicht voneinander trennen, da sie geschichtlich gegenseitig voneinander abhängen. Die Offenbarung bildet einen Teil des Heilsplans, und die Verwirklichung des Heilsplans ist das Zentralobjekt – das Mark – der Offenbarung.[2]

Diese Verkreuzungen und Verknüpfungen zwischen Offenbarung und Errettung verwehren es uns, die beiden Ebenen getrennt zu betrachten, wenn wir bestimmen wollen, was vom Alten Testament noch in Geltung bleibt und was davon durch das Neue überholt ist.

3. Statische und dynamische Betrachtungsweise

Es macht einen wesentlichen Unterschied aus, ob wir diesen Vorgang der Offenbarung und der von Gott herbeigeführten Verwirklichung des Heils statisch oder dynamisch betrachten. Dieser Unterschied wirkt sich zwangsläufig auf die Einschätzung der verschiedenen Etappen dieses doppelten Prozesses aus.

Nehmen wir zwei Beispiele – ein Beispiel eines begrifflichen Vorgangs und ein Beispiel eines realen Vorgangs.

Wenn ein Sehender zu einem Blinden sagt: «Auf diesem Weg nähert sich eine Gestalt, die ein Mann, ein Priester von vierzig Jahren ist, Julián González heißt und gegenwärtig Pfarrer von St. Isidor in Madrid ist», so haben wir einen Fall progressiver Mitteilung vor uns. Jeder Sinnschritt fügt etwas zu der im vorhergehenden Satzgliede enthaltenen Aussage hinzu. Die letzte Aussage enthält objektiv alle früheren. Wenn ich diese Mitteilung, die der Sehende dem Blinden macht, dynamisch auffasse, so sind alle ihre Teile wertvoll und es ist müßig zu fragen, ob sie ihren Wert weiterhin behalten, wenn der Sehende seinen Bericht beendet hat und der Blinde die letzte Aussage kennt. Setzen wir voraus, daß beim Blinden, der bis zum Schluß zuhört, andere Blinde seien, die vorbeigehen, während der Sehende die neuen Aussagen macht. Für diese entbehren die aufeinanderfolgenden Aussagen des vollen Sinnes, den sie erhalten, wenn der Sehende mit seiner Mitteilung zu Ende ist. Deswegen hören sie aber nicht auf, für sie eine echte und wertvolle Kunde zu sein. Nur wenn wir diese sukzessiven Mitteilungen statisch und als isolierte begriffliche Aussagen auffassen, können wir der Meinung sein, sie seien durch die letzte Mitteilung, die alle andern enthält, entwertet und überholt.

Nehmen wir nun einen realen Vorgang.

Ein Architekt will in einer Großstadt ein Restaurant bauen, worin die Gäste von ihren Sitzen aus die Aussicht über das ganze Stadtgebiet haben. Er wird deshalb eine Aussichtshalle bauen müssen, die höher gelegen ist als das höchste Gebäude der Stadt. Zu diesem Zwecke wird er ein tiefes Fundament ausheben und einige mächtige hohe Säulen als Pfeiler errichten müssen mit Treppen und Zwischenräumen für Aufzüge. Wenn das Gebäude fertig errichtet ist, werden Fundament, Säulen und Aussichtshalle ein Ganzes bilden. Im Hinblick auf dieses dynamische Ganze, worin der Plan des Architekten verwirklicht ist, wird man nie sagen

können, die Fundamente und Säulen hätten keinen Sinn und keinen Wert mehr. Sie existieren auch nicht isoliert. Sie sind keine voneinander unabhängige *statische* Teile. In der Ausführung des Plans des Architekten haben sie einen unzertrennbaren Zusammenhang erhalten. Nicht aber läßt sich das gleiche sagen von den Werkzeugen, die dazu verwendet wurden, um den Plan in seinen verschiedenen Etappen auszuführen: Aushubmaschinen, Gerüste, Kräne. Diese werden wieder entfernt, sobald ihre Funktion beendigt ist.

4. Verschiedene Etappen der Heilsoffenbarung und -verwirklichung

Gott hätte eine einzige, für alle Zeiten gleichbleibende Heilsökonomie begründen können, die seine Pläne von Anfang an vollständig geoffenbart und die endgültigen Werkzeuge dieser Heilsordnung in ihren Dienst eingesetzt hätte. Er hat es aber vorgezogen, seinen Plan in verschiedenen Etappen zu verwirklichen, von denen jede über die vorausgehende hinaus einen neuen Schritt in der Verwirklichung des göttlichen Planes vollzieht: einen Schritt in der Offenbarung und eine neue Heilskonjunktur bezüglich der Institutionen, die sie ins Werk setzt:

a) *die Uretappe:* Gott erhebt den Menschen von Anfang an zum Stand der Urgerechtigkeit, indem er ihm aus Gnade die präternaturalen Gaben verleiht. Da durch die Sünde des ersten Menschen diese privilegierte Situation verlorengeht, beginnt

b) *die Etappe des Naturgesetzes*, die der hl. Paulus «die Zeiten des Nichtwissens» (Apg 17,30), Zeiten der «Langmut Gottes» (Röm 3,26), in denen Gott «die Heidenvölker insgesamt ihre Wege gehen ließ» (Apg 14,16), nennt, «und doch hat er sich nicht unbezeugt gelassen als Wohltäter, indem er vom Himmel herab Regen und fruchtbare Zeiten gab, wodurch er eure Herzen mit Speise und Freude erfüllte» (Apg 14,17), damit die Menschen «Gott suchten, ob sie ihn etwa ertasten und finden möchten» Apg 17,27). «Denn wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antrieb das Gebotene tun, so sind sie, wiewohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz: sie geben zu erkennen, daß ihnen das vom Gesetz gemeinte Werk im Herzen geschrieben steht» (Röm 2,14f). Demnach ist die Heilsökonomie des Naturgesetzes für die Heidenwelt gültig, bis Gott mit der Berufung Abrahams

c) *die Etappe der Verheißung* inauguriert, die dadurch charakterisiert ist, daß ein Volk erwählt wird, um zum Träger der messianischen Verheißungen zu werden. Man beginnt zu ahnen, daß Gott durch die Nachkommenschaft Abrahams zugunsten der gesamten Menschheit intervenieren wird. In dieser Heilskonjunktur ist alles an die Initiative Gottes und an die im Glauben zum Ausdruck gebrachte Gehorsamshaltung des Menschen gebunden. Der Sinaibund markiert eine neue Etappe:

d) *die Etappe des geschriebenen Gesetzes.* Gott schließt einen Bund mit dem Volk, das er zum Depositär seines Heilsversprechens erwählt hat und aus dem der Vollender des Heils, Jesus, geboren werden soll. Seine Lage als Gemeinde, die um dieses Heilszieles willen aus Gnade erwählt und aus den übrigen Nationen ausgeordnet ist, macht aus dem Volk des Sinaibundes einen «heiligen Stamm, eine königliche Priesterschaft». Damit es die Sendung zu erfüllen vermag, die ihm im Heilsplane zukommt, versieht es Gott mit einem positiven Gesetz und mit Institutionen, die zwar vergänglich, aber in dieser provisorischen Etappe des Heilsplans wirksam sind. Das positive Gesetz gehört seinem sittlichen Aspekte nach «der Ordnung des Heilsplanes an. Durch es kommt Gott dem Menschen zu Hilfe, um ihn aus seinen sittlichen Verwirrungen zu erretten: das Wort Gottes neigt sich dem Menschengeschlecht zu, um es von ferne zu seiner Heilung zu geleiten.»[3] Dieses geschriebene Gesetz sanktioniert unter seinem sittlichen Aspekt das Naturgesetz der zweiten Etappe, und es selber wird in der endgültigen Etappe durch das Neue Testament sanktioniert, das es bestätigen (Mt 5,17 bis 19) und das Gebot der Liebe zur «Fülle des Gesetzes» (Röm 13,8–10) machen wird. Die Zeremonialgesetze (die Einzigkeit des Heiligtums, das Priestertum, der Kult, die Opfer, der Sabbat, die Feste, die Beschneidung, rituelle Bräuche), die sozialen Institutionen (Prophetentum, Weise) zusammen mit den politischen Institutionen (Monarchie) prägen das Antlitz des auserwählten Volkes und suchen aus ihm die heilige Gemeinde zu machen, die seine providentielle Sendung verlangt. Schließlich kommt die endgültige Etappe:

e) *die messianische Etappe* der Verwirklichung der Verheißung in Christus und in der Kirche. Gott begründet in Christus eine neue Heilsordnung, die an die Stelle aller früheren tritt. Sie vervollständigt die Offenbarung und die Erlösung – nur die eschatologische Vollendung steht noch aus.

In bezug auf die *Erkenntnis* Gottes, seines Heilsplans und der Normen, nach denen sich das freie

Tun des Menschen zu richten hat, machen sowohl das Naturgesetz als auch die mittelbaren und bruchstückhaften Offenbarungen der alten Ökonomie der vollständigen, unmittelbaren Offenbarung Gottes in Christus Platz. «Gott hat zu verschiedenen Zeiten und auf mannigfache Weisen von alters her durch die Propheten zu den Vätern gesprochen; am Ende dieser Tage sprach er zu uns durch seinen Sohn» (Hebr 1, 1f). Die große Offenbarung Gottes ist die Tatsache der Inkarnation des Logos und das von ihm vollbrachte Heilswerk. «Niemand hat je Gott gesehen; der einzige, göttliche Sohn, der am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht» (Jo 1,18). Die Verkündigung Christi hat uns die volle Wahrheit aufgedeckt und führt uns durch seinen Geist in sie ein (Jo 16,13). Nur die subjektive eschatologische Vollschau steht noch aus: «Jetzt sehen wir durch einen Spiegel, rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich ganz erkennen, wie auch ich ganz erkannt bin» (1 Kor 13,12). «Es ist noch nicht in Erscheinung getreten, was wir sein werden; wir wissen aber, wenn es in Erscheinung tritt, so werden wir ihm ähnlich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist» (1 Jo 3,2).

In der *realen Heilsordnung* versöhnt das Opfer Christi die Menschheit mit Gott. Seine Auferstehung und Himmelfahrt bilden schon die Anfänge des endgültigen Heils, das sich verwirklichen wird, wenn Christus bei seiner Wiederkunft die Toten auferweckt und das Reich dem Vater übergibt. Dieses Heil wird dem einzelnen Menschen dadurch zuteil, daß ein jeder durch den Glauben und die Sakramente, die gleichsam von der Kirche verwaltete Gnadenkanäle sind, in Christus eingegliedert wird.

5. Die alten Heilsökonomien sind überholt

Die durch die Erlösungstat Christi instaurierte neue, endgültige Heilsetappe bringt es mit sich, daß viele hinfällige Dinge der alten Heilsordnungen überholt sind. Der hl. Paulus erklärt dies ausdrücklich: «Wenn jemand in Christus ist, so ist er eine neue Schöpfung: das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Das alles verdanken wir Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst an der Versöhnung verliehen hat. Gott hat ja die Welt in Christus mit sich versöhnt, hat ihr ihre Übertretungen nicht angerechnet und in uns das Wort von der Versöhnung gelegt» (2 Kor 5, 17–19). Zwei Dinge bringen einen grundlegenden Wandel: die in Christus geschehene Erlösungstat und die Übergabe neuer Heilswerkzeuge an die Kirche.

In großen Zügen gesehen könnten wir sagen, die neue Etappe *kröne* das, was Gott in den früheren Etappen an Offenbarung und Heil gewirkt hat. Das Vollheil wird das gleiche sein für alle Menschen, ob sie nun vor oder nach Christus leben. Doch die nach Christus lebenden Menschen haben eine Erkenntnis, die die Menschen vor Christus noch nicht hatten und die das, was an der Gotteserkenntnis vor Christus unvollkommen war, zu ergänzen und zu berichtigen hat. Neben der vollen Offenbarung verfügen wir über Heilsmittel, die in dieser neuen Heilskonjunktur die vorhergehenden ersetzen.

Der Alte Bund als Schatten der Wirklichkeit (Kol 2,17; Hebr 8,5; 10,1), als Vorausbild dessen, was kommen sollte (Hebr 8,5; 9,9. 23f) verschwindet, um einem Neuen Bunde Platz zu machen (Hebr 8,6–13). Das Priestertum und die Opfer der alten Ökonomie, die die Menschen nicht zu heiligen und Gott nicht wohlgefällig zu sein vermochten (Hebr 9,9; 10,1–4.11), sind abgeschafft und treten ab vor dem unendlichen Werte an vollkommener Gottesverehrung und Genugtuung, die im Opfer Christi liegen (Hebr 9,11–15; 10,5–10. 12–14). Das geschriebene Gesetz, das die Norm diktierte, indem es die Sünde aufdeckte, aber nicht behilflich war, es zu erfüllen (Röm 3,20; 8,3), und darum nicht zu rechtfertigen vermochte (Gal 2,16; 3,11), ist als unwirksam ebenfalls abgeschafft (Hebr 7,18f) und durch die Gnade ersetzt, die uns Kräfte gibt, um zu wirken (Jo 1,17).

Das Verhalten Gottes gegenüber dem auserwählten Volk des Alten Testaments macht uns deutlich, wie Gott in der folgenden messianischen Etappe in seinem Heilswirken vorgeht. Darum betont Paulus, alles, was im Alten Testament geschrieben sei, sei zu unserer Belehrung geschrieben (Röm 4,23f; 15,4; 1 Kor 9,10; 10,1–11; 2 Tim 3,16f).

Dennoch liegen bemerkenswerte Unterschiede vor.

Während die Untreue des hebräischen Volkes zum Bruch des Sinaibundes führte (Jr 31, 32; Hebr 8,6–13), wird der Neue Bund der messianischen Zeiten nie entzweibrechen (Is 54,10; 55,3; 59,21; 61,8; Jr 31,35–37; 32,40; 33, 14–26; Ez 37, 26...).

Der besondere Bund mit dem Volk des Sinai wird einem anderen weichen, der sich kraft der Erlösung durch Christus (Eph 2,11–22) auf die ganze Menschheit erstrecken wird – ohne Unterschied der Rasse oder des Blutes (Röm 2, 10f; 3, 29f;

4, 11 f; 10, 12f; Gal 3, 28f; 5,6; 6,15). Dies wird die Heilsoptik und die innere Dynamik beider Ökonomien ändern. Die sinaitische Heilsordnung war bestrebt, das Volk der Verheißung unbefleckt zu bewahren; die evangelische hingegen wird eine Ökonomie der Inkarnation sein, wie die Parabeln vom Licht (Mt 5, 14–17), vom Salz (Mt 5,13) und vom Sauerteig (Mt 13,33) deutlich machen. Infolgedessen verschwinden alle rituellen Bräuche, die in der Ökonomie des Gesetzes zum Ziele hatten, diesen Partikularismus und diese Unbeflecktheit zu sichern, und verlieren ihren Heilswert: es wird keinen Unterschied mehr geben zwischen reinen und unreinen Speisen (Apg 10, 15; 11, 9; Hebr 9,10); der physische Kontakt mit den Heiden wird nicht beflecken (Apg 10,28) und weder die fleischliche Abstammung von Abraham (Lk 3,8; Gal 3,7) noch die Beschneidung (Röm 4,9–12; Gal 3,26–29; 5,6; 6,15) wird das Kriterium sein, ob jemand zum Volke Gottes gehört.

Noch mehr: der geistliche Charakter des neuen Gottesvolkes macht es nicht mehr notwendig, daß in ihm die religiösen Einrichtungen (wie die Einzigkeit des Heiligtums) oder weltliche oder politische Institutionen (wie die Monarchie) weiterbestehen, die in der sinaitischen Heilsordnung das Antlitz des auserwählten Volkes formten. Es war zweifellos ein Irrtum des christlichen Mittelalters, daß es im Reich die theokratische Verfassung Israels widerspiegeln wollte. Das messianische Reich ist nicht von dieser Welt.[4]

6. Klare und unklare Punkte

Aus dem, was im Vorhergehenden auf prinzipieller Ebene gesagt wurde, ergeben sich einige klare Folgerungen, manche Dinge aber bleiben im Dunkel.

1. Klar ist, daß die in Christus geschehene Versöhnung der Menschheit mit Gott und die Einsetzung der Kirche als universales Heilsmittel den Heilsplan Gottes erfüllen – durch seine volle Verwirklichung – und eine neue Heilsökonomie begründen, die die provisorischen Heilsinstitutionen der früheren Etappen außer Kraft setzt und sie durch andere ersetzt, die bleibende Gültigkeit haben.

2. Klar ist, daß im Licht der vollen Offenbarung des Neuen Testaments die Teiloffenbarungen des Alten Bundes als Vorstadien zu betrachten sind.

3. Klar ist, daß das Gesetz der Liebe das alttestamentliche Gesetz, das seinem sittlichen Aspekte nach im großen ganzen das Naturgesetz sanktionierte und vervollkommnete, zu seiner Vollkommenheit erhebt.

4. Gewisse Dispensen vom Naturgesetz, die der oberste Gesetzgeber im geschriebenen Gesetz bewilligt hatte – wie die Vielweiberei, die Ehescheidung und vielleicht die Ausrottung der Völker, die sich dem Marsch des auerwählten Volkes entgegenstellten –, sind in der endgültigen Etappe von Christus autoritativ rückgängig gemacht worden.

In einem gewissen Halbdunkel aber bleibt der Grund, der uns die Unkenntnisse auf religiösem Gebiet und die sittlichen Unvollkommenheiten der früheren Etappen, die die Inspiration der Schriften des Alten Testaments gutzuheißen schien, befriedigend erklären würde. Als Antwort drängt sich der Gedanke an den positiven Aspekt auf, den sie aufweisen. Auch muß man sich die pädagogische Absicht Gottes vor Augen halten, der es nicht so sehr daran gelegen war, vermittels der Offenbarung Fehler zu berichtigen, sondern vielmehr ging es ihr darum, den unvollkommenen Ausgangspunkt einer Menschheit bestehen zu lassen, an der Gott seinen wunderbaren Heils- und Verherrlichungsplan zu verwirklichen begann.

Außerdem bleibt es fraglich, ob die alten Ökonomien auch heute noch in Kraft bleiben als Heilskonjunkturen für die Menschen, die noch nicht dazu gelangt sind, die Proklamierung der neuen Heilsordnung mit überzeugender Klarheit wahrzunehmen.

Was der hl. Paulus von den Menschen sagt, die unter dem Naturgesetz lebten, während für das hebräische Volk schon das geschriebene Gesetz in Geltung war, darf wohl mit Recht auf die gutgläubigen Heiden angewandt werden, die heute leben. Gewiß hat die positive Heilsperspektive sich gewandelt – einst betraf sie Israel allein, heute schließt sie alle Völker mit ein –, doch die unüberwindliche Unkenntnis ist ein faktisches, subjektives Problem angesichts der objektiven Anordnung Gottes.

Analogerweise wird man vielleicht das gleiche von den Juden sagen müssen, die *ohne eigene Schuld* nicht dazu gelangen, die Instauration einer neuen göttlichen Heilsökonomie zu entdecken. Warum sollen *für sie* nicht die Heilsmittel gültig bleiben, die Gott in der provisorischen Etappe eingesetzt hat?

Gott hat nicht gewollt, daß wir alles wissen.

Er will jedoch, daß wir seinen endgültigen Heilsplan annehmen und an seinen universalen Heilswillen glauben.

[1] A. von Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott (Leipzig 1921) 248f. Ähnliche Stellungnahmen, darunter die radikalste von E. Faguet, werden angeführt in P. Grelot, Sens chrétien de l'Ancien Testament (Tournai 1962) 75–77.

[2] Manchmal kommt die Offenbarung dessen, was eine spätere Heilsetappe bringen wird, prophetisch ihrer geschichtlichen Verwirklichung zuvor, wie das der Fall ist bei der Vision der messianischen Güter, wie sie von den Propheten des Alten Bundes schon zum voraus verkündet wurden, und bei der noch ausstehenden messianischen Fülle, die durch die gleichen Propheten zum Teil und durch Christus vollständig geoffenbart wurde.

Andere Male hingegen unterrichten uns die ausdrückliche Offenbarung des Neuen Testamentes und die Verwirklichung der messianischen Heilsetappen über die Heilsbedeutung der früheren Etappen und über den Inhalt der vorherigen Teiloffenbarungen.

[3] P. Grelot, Sens chrétien de l'Ancien Testament (Tournai 1962) 176.

[4] Trotzdem können und sollen bestimmte göttliche Haltungen gegenüber der israelitischen Theokratie in ihren letzten Motivierungen als für das Volk Gottes im Neuen Bund gültig angesehen werden. Vgl. unsern Aufsatz: La condenación profética de la política de pactos y su vigencia para el Pueblo del N.T.: Estudios Biblicos 25 (1966) 41–73.

Übersetzt von Dr. August Berz

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS

Geboren am 9. März 1917 in Madrid, 1940 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und am Bibelinstitut in Rom, ist Lizentiat und Doktorand der Bibelwissenschaften und Doktor der Theologie (1947), doziert am Priesterseminar in Madrid Bibelwissenschaft, ist Leiter der Biblischen Sektion des Institutes «Francisco Suarez» und der Zeitschrift Estudios Bíblicos.

Hilaire Duesberg

«Dann erschloß er ihnen den Sinn, daß sie die Schrift verständen» (Lk 24, 45)

> «Dieses waren meine Worte, die ich zu euch sprach, als ich noch bei euch war: Alles muß erfüllt werden, was im Gesetz des Moses, in den Propheten und den Psalmen über mich geschrieben steht. – Dann erschloß er ihnen den Sinn, daß sie die Schrift verständen.»
> (Lk 24, 44–45)

Diese Textstelle ist von entscheidender Bedeutung für die Fundierung der christlichen Lehre über ihre biblischen Grundlagen (vgl. Lk 24, 25–27; Apg 3, 18; 13, 2–3; Jo 5, 39 und 46). Dies ist die letzte und abschließende Unterweisung des Herrn an seine Jünger. Sie gibt das Thema des Kerygmas an, das den Jüngern aufgetragen ist, und zugleich die Weisung, sich dafür auf Jesu eigene kontinuierliche Schriftinterpretation zu beziehen. Sie schließt mit den Worten der Amtsübertragung: «Ihr werdet meine Zeugen sein» (vgl. Apg 1, 8 b).

1. Jesus als Objekt der Schrift

«Dieses waren meine Worte, die ich zu euch sprach.» – Bei verschiedenen Begegnungen – das läßt sich nicht leugnen – hat Jesus keineswegs unumwunden erklärt, sondern nur angedeutet, daß er das Objekt der Schrift ist. In den Anfängen seines öffentlichen Wirkens hatte er in der Synagoge von Nazareth eine offenere Aussage darüber gewagt, indem er im Hinblick auf die Isaiasstelle 61, 1–2 in aller Öffentlichkeit erklärt hatte, daß diese Stelle ganz speziell ihn meine und daß sich folglich diese Prophetie nunmehr erfüllt habe (Lk 4, 16–22). Der Anstoß und der Aufruhr, den er damit erregte, hat ihn zweifellos in der Folgezeit vorsichtiger gemacht. Und wenn er Kaiphas mit aller Offenheit erwidert, daß er der Messias und Sohn Gottes sei (Mt 26, 64; Mk 14, 62; Lk 22, 67–69), dann weil er im Begriffe stand, seinen Feinden durch die Tore des Todes zu entgehen. Für die Seinen war der Messiastitel hochexplosiv, und es war zweifellos besser, ein Eingeständnis in seinem Sinne, das nur zu leicht falsch verstanden werden konnte, abzuschwächen. Und doch witterten seine Feinde etwas von diesem anstoßerregenden Bild, das Jesus von sich selbst hatte, und taten alles, was in ihrer Macht stand, es unter die Leute zu bringen, während seine Jünger das Mysterium ahnten, ohne daß sie so weit gekommen wären, es klar zu formulieren (vgl. Mk 8, 27–30; Lk 19, 18–21; Mt 16, 13–20).

«Alles muß erfüllt werden, was von mir geschrieben steht...» Keine Persönlichkeit der Heiligen Schrift außer Jesus hat je gewagt, sich in diesem Licht selbst darzustellen. Der Zwischenfall von Nazareth zeigt anschaulich die ungemein gewagte Einmaligkeit dieses Anspruches. Die Zwölf konnten ihn bejahen und vertreten, da sie seinen Tod und seine Auferstehung miterlebt hatten. Er war von nun an von seinem Vater gerechtfertigt und verherrlicht; «... als ich noch bei euch war...», sagt er, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß er es in Zukunft nicht mehr ist, da er fern von ihnen weilt – nicht durch seinen Tod, sondern durch seine neue Lebensform als Sieger über Grab und Unterwelt.

Das erste Ergebnis dieser Unterweisung des Herrn im Verständnis der Schrift ist die entschiedene und endgültige Überwindung jeder marcionitischen Versuchung in der Lehre der Kirche. Im Denken Jesu ist die Schrift noch das Alte Testament, und ihn darin wiederfinden heißt, sie in ihrem wesentlichsten Gehalt verstehen.

Jede Schrift ist eine Fixierung von Gedanken. Die Schriften der Bibel sind Worte, das heißt ewige Gedanken Gottes, die sich in der menschlichen Sprache inkarniert haben zum Heil der Menschen. Wer könnte daher wagen, etwas an ihnen zu ändern, außer Gott selbst? Aber können wir wirklich

annehmen, es sei Gottes Treue zu sich selbst würdig, etwas aus seiner Unterweisung zu löschen und sich selbst zu dementieren? Undenkbar! Doch etwas anderes ist durchaus seiner Würde entsprechend: eine Erhöhung des Glanzes der Wahrheiten, die er uns jeweils in dem Umfang lehrt, wie unsere Augen fähig werden, mehr davon zu fassen. Die Schrift ist eine Pädagogik des Weiterführens. So liegt zum Beispiel im Gesetz ein Kern theologaler Tugenden, der die exakten, starren Entscheidungen der kardinalen Gerechtigkeit beseelt. Er bringt viel Liebe in sie hinein. Doch Gottes Liebe wahrt ebensowenig wie die der Menschen ein Mittelmaß: sie ist überströmend und zieht den Gerechten den steilen Aufstieg zum Berg der Seligkeiten empor.

Der Hauch des Geistes weckt das Prophetentum. Die ganze Schrift ist Prophetentum, weil sie Erwartung ist, weil sie Wachsamkeit verlangt, weil sie den ehrlichen Vergleich der vom Gesetz vorgeschriebenen Handlungen mit den Empfindungen des Herzens fordert.

Die Propheten kommen immer ungelegen, denn sie bewegen sich im Ewigen. Sie sind Defätisten, denn sie durchkreuzen die klugen Pläne der Politiker, die immer wieder ohne Jahwe auskommen möchten (Is 7, 10–13). Sie sind lästig, denn sie verurteilen das Gewinnstreben des Händlers, den Luxus, die Trinkgelage und fordern Rechenschaft über das Blut des Naboth.

Das aber bedeutet, daß die Schrift die gesamte heilige Geschichte hindurch für das Aggiornamento geöffnet ist, welches die Bundesschlüsse erneuert und den Boden von ebenso überholten wie ehrwürdigen Institutionen reinigt. Doch das entscheidende Aggiornamento ist die Menschwerdung des Wortes. Der hl. Johannes stellt sie im Prolog zu seinem Evangelium über die Schöpfung. «Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde», sagt die Genesis. – «Im Anfang war das Wort... durch das alles gemacht ist.» Doch die Finsternis hat sich vor dem unauslöschlichen Licht verschlossen, und die Welt hat das Wort nicht angenommen. Dann «ist das Wort Fleisch geworden... und wir haben seine Herrlichkeit gesehen»; die Schöpfung hat einen neuen Frühling erlebt. «Jesus von Nazareth..., von dem im Gesetz des Moses und von den Propheten geschrieben ist, den haben wir gefunden» (Jo 1,45).

Der unseren Vätern unter großen Schwierigkeiten eingehämmerte Monotheismus bleibt unberührt, doch der Begriff des Emmanuel – Gott mit uns – erhält einen neuen, realistischen Sinn, der unendlich über den hinausragt, den Isaias ihm gegeben hat und der erst ein Grundstein in dem Gebäude der göttlichen Herablassung war. Der Emmanuel lehrt uns im Schoße der göttlichen Einheit das gemeinsame Leben des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes unterscheiden, die in allen Dingen gleich sind, «Zeitgenossen» der Ewigkeit, von ganzem Herzen eine einzige und identische Seligkeit genießen und gemeinsam zur Schöpfung, jenem Werk göttlicher Freigebigkeit, beitragen. Der Sohn gibt Zeugnis für den Vater, den er offenbart, und der Sohn gibt Zeugnis für den Vater, der ihn schickt, wie der Vater und der Sohn den Geist, das höchste Geschenk, den unabweisbaren Zeugen schicken werden. So mehrt sich unsere Kenntnis Gottes und unser Wissen von ihm durch die ihnen zuteil werdende Jesus-Erfahrung und wandelt sich dabei angesichts des Schauspiels jener wirkenden und sich die Rollen bei ihren Bemühungen, uns zu sich emporzuheben, teilenden Trinität. Jesus Christus ist also Gott und Mensch zusammen, und diese Zweiheit bildet nur ein einziges Wesen.

2. Das Selbstverständnis Jesu

Ein Mensch von Fleisch und Blut, geboren von einer Frau, und kein Phantom. Lukas hat zweimal ausdrücklich auf das normale und harmonische Wachsen «an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen» aufmerksam gemacht (2,52; 2,40; vgl. 1,80). Er nahm also zu an Stärke, Anmut und Verstand: das war die Frucht der Fügsamkeit seinen Eltern gegenüber (2,51), die sorgfältig seine ersten Verhaltensweisen und Fortschritte beobachteten (2, 19 und 51).

Doch die tiefste seelische Struktur dieser aufs engste mit dem Sohn Gottes einen Natur ist unserer Wißbegierde unzugänglich. Man kann einiges davon ahnen und skizzenhaft darstellen, wie eine nächtliche Landschaft, über der nur «jene dunkle Helligkeit» glimmt, «die von den Sternen herabkommt», bei der aber der genaue Zusammenhang und das tatsächliche Verhältnis der Linien und Ebenen erst von der aufgehenden Sonne enthüllt wird.

Wie war diese wunderbare Menschheit unseres Erlösers mit dem göttlichen Wesen vereint, das sie angenommen hatte und durch das sie lebte? Das Problem reicht über unsere Fähigkeiten hinaus. Wir stellen die Früchte dieser übernatürlichen Vereinigung fest, doch ihr Gefüge entzieht sich uns.

Wir müssen uns mit dem zufriedengeben, was die Evangelisten uns von Haltung und Verhalten

Jesu den Ereignissen gegenüber, die sie in seiner Gemeinschaft erlebten, zu berichten haben; und das ist schon viel, denn diese religiösen Menschen haben ihn wohl beobachtet und sprechen von ihm mit einer unbeholfenen Offenherzigkeit, die unumwunden ihre Mißverständnisse bekennt oder ihre Schwerfälligkeit, die Absichten des Meisters zu erfassen. Mehr als einmal hat er sie überrascht und aus der Fassung gebracht.

Das beste ist, man liest ihre Evangelien und läßt die Worte und Handlungen Jesu das eigene Herz durchdringen. Er ist der Gott-Mensch, der in seiner Ganzheit Abbild des Vaters ist, «den niemand je gesehen hat», den aber «der einzige Sohn, der im Schoße des Vaters ist, (uns) vorgestellt hat», – und auf der anderen Seite das Abbild der Menschen, die ihm mit kindlicher Hingabe vereint sind.

Er ist das sakramentale Zeichen der göttlichen Gegenwart auf der Welt schlechthin. Was wir von seiner an übernatürlichen Energien so reichen Menschennatur wissen, gibt uns die Gewißheit, daß das Werkzeug, das die drei göttlichen Personen im Hinblick auf die Menschwerdung des Wortes gebildet haben, vollkommen ist. Es liegt in der von ihnen geschaffenen Ordnung, ihm den Gebrauch der Mittel zu gewähren, die Jesus befähigten, seine Sendung zu erfüllen, wobei dies zu beachten ist: daß der Wille des Vaters, wie er sich durch das dem Anschein nach zufällige Spiel der äußeren Umstände ausdrückte, der Leuchtturm war, der ihn leitete. Das tägliche Leben zeigte ihm diesen Willen an. Seine Ausblicke auf die Ewigkeit flößten ihm keine Mißachtung des Zeitlichen ein, und das war gerecht, weil er gekommen war, das Werk des Schöpfers zu vollenden, indem er das Übernatürliche in seiner höchsten Potenz in das Zeitliche einfügte.

Jesus mußte die Bibel kennen, weil er wußte, daß sie von ihm sprach. Er hatte sie lesen gelernt unter der Anleitung seiner Eltern; er hatte sie in der Synagoge vorlesen gehört; er hatte die Psalmen daheim und mit der Gemeinde zusammen gebetet. Was uns die Evangelien von seiner Predigttätigkeit und seinen Streitgesprächen mit den Schriftgelehrten berichten, zeigt zur Genüge, daß er sich in ihr auskannte und sie ständig seinem Geist gegenwärtig war. Er lebte in der Bibel, und sie war sein Lebenselement. Die Schrift wies ihm den Weg, den er zu gehen hatte, um im Angesicht Gottes keinen falschen Tritt zu tun, und enthüllte ihm das Antlitz seines Schöpfers.

Er war kein Gelehrter. Wenn er auch die Schule seines Heimatdorfes besuchte, so hat er doch nicht weiter gelernt. Und man versäumte nicht, darauf hinzuweisen (Jo 7,15). Ein Abweichen von der Lehre in seinen Predigten hätte daher nicht überrascht. Ja man wünschte es sogar und unterschob ihm, da man nichts Besseres wußte, grundlos derartige Abweichungen, um Material für die Anklage gegen ihn zu bekommen (Mt 26, 59–63; Mk 14, 55–59; Jo 18, 19–22). Sagen wir, daß er sich in die Liste der Propheten einreihte.

Wann hat er entdeckt, daß die Schrift sich in ihm erfüllte? Er hat es immer gewußt, wie er auch immer gewußt hat, wer er war. Als Sohn Gottes vom ersten Augenblick an, hat er sich immer als solcher verhalten, genauso wie wir uns als Kinder von Menschen, derselben angeborenen Eigenart entsprechend, verhalten. Der Bruch einer Umkehr wird nirgendwo im ganzen Verlauf der Evangelien greifbar, nicht einmal der Anruf einer prophetischen Berufung, den so viele Propheten vernommen haben und der ihr Leben von Grund auf erschütterte. Die Kundgebungen Gottes bei der Taufe und bei der Verklärung bilden keine Neubelehnung, sondern eine Erklärung des Vaters, die für menschliche Zeugen und nicht für Christus selbst bestimmt war (Jo 1,29–33; Mt 17,5; Mk 9,7; Lk 9,35). Sein Leben als Sohn Gottes führte er in kontinuierlicher Form und nicht mit Intervallen. Seine menschlichen Erfahrungen vermehrten sich; sein Gedächtnis registrierte sie; seine Erkenntnis der Menschen, die ihn umgaben, ihn beurteilten, ihn behinderten, wurde schärfer; sein Verständnis der heiligen Bücher und die Reflexion, die es weckte, waren nicht lebensfremd. Er beseitigte das Gestrüpp des Buchstabens, der tötet, um die lebendige Synthese herauszulösen.

Seine christologische Exegese erwächst nicht aus eigener Erfindung, vielmehr hat er sie empfangen, und auf diese Weise hat er sie früher oder später entdeckt, mit mehr oder weniger großer Deutlichkeit; vollkommen in jedem Augenblick entsprechend dem Gebrauch, den er davon machen wollte, aber immer vervollkommnungsfähig, weil auf der einen Seite die Schrift unerschöpflich ist (Sir 24,29) und weil auf der anderen Seite die Fähigkeit Christi ohne Grenzen war, ebenso wie seine Fügsamkeit (Jo 8,29).

3. Jesus als Quelle eines erneuerten Alten Testamentes

Aus seinen Kontroverspredigten von der Bergpredigt bis zu den Gleichnissen hin hat er nach und nach ein Corpus inspirierter Texte zusammen-

gefügt, deren verborgener Gegenstand er selbst war. Abraham, Moses, David, der Knecht Jahwes, die Psalmisten gruppieren sich um ihn und geben ihm Geleit wie Entwürfe des Meisterwerkes, das er verwirklichen würde; Mensch gewordener Gott, Gott-Mensch. Auf diese Weise ist der neue Adam undenkbar ohne den alten; ohne Abraham oder David wäre Jesus von Nazareth ohne Vorfahren; ohne Jeremias, Job oder den Knecht Jahwes erklärten sich seine Leiden und selbst seine Auferstehung nur schlecht.

In ganz ähnlicher Weise entspringen auch seine Dialektik und Rhetorik aus der Schrift. Durch die Art, wie er sie verwendet, steht er an der Quelle der christlichen Predigt eines erneuerten Alten Testamentes.

Ich möchte den spezifisch kerygmatischen Gebrauch der Schrift, von dem das Neue Testament voll ist und den der Herr als Methode inauguriert hat, ausklammern und auf folgende Fragen eingehen: 1. Welches Thema hat das Gebet Jesu, und wie verwendet er persönlich die Psalmen? 2. Auf welche Weise setzt er sein eigenes Ich an die Stelle des Ichs der Psalmisten? 3. Welchen Nutzen hat die Liturgie aus diesem Vorgang gezogen? 4. In welcher Weise schließlich bildet der Psalter ein unerschöpfliches Repertoire für die persönliche Frömmigkeit des Christen?

1. Das Leben Jesu war ein einziges Gebet, weil er sein Gespräch mit dem Vater niemals unterbrach, auch nicht wenn er sich an die Menge wandte oder eine Heilung vornahm. Der Vater war seinem Bewußtsein, das aufmerksam darauf bedacht war, für ihn dieses Zeugnis zu geben, immer gegenwärtig.

In bestimmten Augenblicken ließ Jesus sein Beten offenkundig werden. Durch seine Gesten, wenn er die Augen zum Himmel erhob, wenn er in Gethsemani auf sein Antlitz niederfiel – Gebärden, die den Psalmisten vertraut waren. Hinzuzufügen sind aber auch die gemeinsamen Gebärden, die er zusammen mit der Menge bei den liturgischen Versammlungen vollführte. Und schließlich hat Jesus unter besonderen Umständen, wie bei der Auferweckung des Lazarus oder zusammen mit seinen Jüngern etwa beim Mahl, vor Zeugen mit lauter Stimme gebetet.

Warum huldigte er, der für das Gebet im stillen Kämmerlein eingetreten war (Mt 6, 5–6), einem Brauch, dessen Unzulänglichkeiten er kritisierte (Mt 6, 7–8)? Das war eine Zwischenlösung, bis er seinen Jüngern eine Formel für ihr Beten gegeben hatte: das Vaterunser (Mt 6,9–13; Lk 11, 2–4). Um sie zu lehren, diese Formel zu sprechen und sie ihrem Gedächtnis einzuprägen, hat er sie sicher häufig mit ihnen wiederholen müssen. Nun war es aber nach Lukas (11,1) einer von ihnen, der ihn bat, sie beten zu lehren «wie Johannes seine Jünger beten gelehrt hatte». War er nicht der Pädagoge dieser Menschen, die er berufen hatte, ihm zu folgen? Was gab es da, um sie zum Gebet zu erziehen, Natürlicheres, als es mit ihnen gemeinsam zu sprechen? Der Gottmensch gab auf diese Weise das Beispiel einer für die Gemeinschaft wesentlichen Kundgebung: das lautgesprochene Gebet.

Es entsprach demnach den Bedürfnissen der menschlichen Natur. Gott loben, in der Not seine Hilfe anrufen, ihm Dank sagen für seine Wohltaten: konnte die Seele Jesu gefühllos bleiben angesichts der Gnadenerweise, die sein Vater über die Schöpfung ausgoß, angesichts seines ständigen Eingreifens in den Kampf, den die Auserwählten führten, um ihrer Berufung gerecht zu werden? Der Verfasser des Hebräerbriefes (2, 10–13) stellt ihn uns vor als den Anführer derer, die er erlöst hat, und er zitiert im Zusammenhang damit den Verfasser des Psalms 22 (V. 23), der seine Klagen damit beschließt, daß er die Morgenröte glücklicher Tage, die Anlaß geben zu Danksagung, voraussagt. Dann «werde ich deinen Namen meinen Brüdern verkünden; inmitten der Gemeinde werde ich dich lobpreisen». Das Leben Jesu war Mitteilung von Gnaden, unter denen an erster Stelle das gemeinsame Gebet seinen Platz hatte, dem er allezeit beizuwohnen versprach (Mt 18, 20).

2. Jesus betete in Psalmen. Er genoß ihren Rhythmus, ihre Poesie und die religiöse Dichte ihrer Gesänge. Seine Seele drückte sich ganz natürlich in seiner (hebräischen oder aramäischen?) Muttersprache aus. Er fand hier den rechten Ausdruck für seine Ergriffenheit; die Quellen, die aus dem Lande und aus Davids Beschwörung Jerusalems und des Tempels, die ihn so lebhaft berührte, hervorgebrochen waren. Wie oft hat er in seinem Leben das Hallel, eine Gruppe von Psalmen (113–118), gesungen, das zum Paschamahl gehörte. Das letzte Mal, als er es in Gemeinschaft mit den Seinen sprach, war der Abend bevor er starb, gemordet durch Richterspruch. Doch er sang: «Ich werde nicht sterben, sondern leben!», und er begrüßte den kommenden Tag, den Grund unserer gemeinsamen Freunde: «Das ist der Tag, den der Herr gemacht hat, möge er dem Jubel und der Freude geweiht sein» (Ps 118, 27 und 34). Konnte er in dieser

Stunde von dem Schicksal absehen, das ihn erwartete und in diesen Versen nicht ein sicheres Vorgefühl der Hoffnung jenseits der Prüfung finden? Konnte er – in gleicher Weise –, als er am Ende des Mahles den eucharistischen Kelch reichte, sich von dem Aufbruch der Dankesbezeugung ablenken lassen: «Was soll ich dem Herrn geben für alles, was er mir Gutes getan hat? – Ich will den Kelch des Heiles ergreifen und den Namen des Herrn anrufen» (Ps 116, 12–13). War in diesem feierlichen Augenblick seine Seele nicht zugleich von dem Gefühl der bevorstehenden Gefahr und der Gewißheit des am Ende stehenden Triumphes hingerissen?

Ursprünglich war dieser Psalm natürlich nicht im Hinblick auf das Letzte Abendmahl geschrieben. Er diente dazu, die Empfindungen vieler Gläubiger zum Ausdruck zu bringen. Doch bedeutet es wirklich nur ein zufälliges Zusammentreffen, daß Jesus ihn in dieser Stunde sprach? Und hätte der Psalmist sich darüber beklagen können, daß Jesus ihn für seine Danksagung (εὐχαριστία) in Anspruch nahm? Ach nein: Christus verlieh allem religiösen Sehnen und Trachten der Autoren, die ihm vorangegangen waren und die er nun rekapitulierte, seinen letzten und höchsten Sinn. Er besiegelte ihre Klagen mit seinem vergossenen Blut und ihre Freuden in der Freude seiner Auferstehung, weil er, höher als die Engel, höher als Moses, der getreue Knecht, in seiner Eigenschaft als Sohn, der Religion, die ihn ankündigte und durch ihn ihren Höhepunkt erreichte, ein endgültiges Profil und eine letzte Tiefe gab.

Indem Jesus das Hallel des Paschafestes auf die Umstände seines Lebens anwandte, folgte er nur einem allgemeinen Gesetz über den rechten Gebrauch von Frömmigkeitsformeln. Man kann auf solche Formeln nur dann in vernünftiger und das eigene Empfinden beteiligender Weise zurückgreifen, wenn man ihnen eine persönliche Wendung gibt. Jede Bitte des Vaterunsers verlangt, wenn sie auf unseren Lippen ehrlich werden soll, daß wir uns bemühen, mit den Augen des Geistes zu erforschen, welchem konkreten Bedürfnis sie in diesem Augenblick unseres Lebens entspricht. Diese Anpassung ist unerläßlich, wenn daraus kein papageienhaftes Geplapper werden soll. Sie ist das einzige Mittel, das maschinenhafte Schnurren von Gebetsmühlen zu vermeiden. Wir beten im übrigen desto seltener das Vaterunser, je intensiver wir es mitdenken.

Im Falle Christi aber lag nicht nur eine Anpassung vor, sondern eine Verwirklichung. Das gilt für den Aufschrei am Kreuz: «Vater, in deine Hände gebe ich meinen Geist» (Lk 23, 46; Ps 31, 6) oder die Klage aus dem Psalm 22 (V. 2): «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen», die ergreifende Klage eines Verfolgten, von dem alle außer seinen erbitterten Feinden sich zurückgezogen haben. Gott hat sich entfernt; er antwortet nicht mehr; und doch ist dieser Schrei nicht der Schrei eines Verzweifelten: die Formulierung als Frage, die auf eine Antwort drängt, beweist das zur Genüge.

3. Die Liturgie ist die Feier der Mysterien des von der Kirche, als Dienerin und Mittlerin der den Menschen vom Herrn gegebenen und durch die Gaben des Heiligen Geistes bereicherten Kraftquellen, «organisierten» Heiles.

Der «Urstoff» des Mysteriums ist die unergründliche Liebe Gottes, der ohne äußeren Grund, aus freiem Entschluß und ohne daß dadurch zu seiner Herrlichkeit und Glückseligkeit irgend etwas hinzugefügt werden konnte, die Welt geschaffen hat. In seiner Treue zu den Menschen schenkte er ihnen die Erlösung von ihren Sünden. Er nahm dazu die Dienste seines Sohnes in Anspruch, den er ihnen aus Liebe hingibt: – «Kaum wird einer für einen Gerechten sein Leben hingeben» (Röm 5,7) –, und den er von den Toten auferweckte, um mit ihm zusammen uns aufzuerwecken.

Das ist das Geheimnis unserer Hoffnung. Das ist die materia prima der Liturgie. Diese bemüht sich, sie lebendig zu machen, indem sie zu dem Erbe Christi, den Sakramenten greift, in denen die schlichtesten materiellen Elemente, einem Vorgang übernatürlicher Chemie unterworfen, sichtbare und wirksame Werkzeuge der Gnade werden: Taufe, Eucharistie, Buße, Ehe, Priesterweihe...

Den Vollzug der Sakramente und ihre Spendung umgibt die Kirche mit einer gewissen Feierlichkeit. Der Mittelpunkt ihrer Liturgie ist die Messe, die zugleich Gottvater durch unseren Herrn Jesus Christus dargebrachte Verehrung – und Gottesdienst der Gemeinde ist, die hier aus der Teilnahme an der Eucharistie und dem Hören des Wortes ihre Nahrung empfängt. Denn die Liturgie gibt den Augen zu sehen und den Ohren zu hören, zur Unterrichtung der Gläubigen durch die Erneuerung des Gedächtnisses des Herrn, welches sie neu erleben läßt.

Worte: Woher soll man sie nehmen, wenn nicht aus der Schrift? Nach welcher Methode, wenn nicht nach der Methode Jesu? Er hat uns das Bei-

spiel gegeben, so weit, daß er sich mit der Person der Psalmisten identifizierte. Nun bemüht sich die Kirche für die Bedürfnisse ihrer Liturgie um Sprech- und Singtexte, die dem Ausdruck der Lehre des vergegenwärtigten Mysteriums dienen sollen. So entlehnt sie den Psalmisten und Propheten wie Jeremias ihre leidenschaftlichen Klänge zum Ausdruck des Schmerzes, der Hoffnung oder der Freude. Auf diese Weise wurde eine gewaltige Sammlung geschaffen mit kunstvollen Anwendungen, um die Gefühle Jesu wiederzugeben.[1]

4. Der Psalter läßt sich in unserer Zeit für die persönliche Frömmigkeit nur schwer verwenden. Es bleibt zu hoffen, daß die Gläubigen in den nächsten 20 oder 30 Jahren eine biblische Schulung erhalten, die sie mit dem vertraut macht, was die Rhetorik und Religion der Psalmen an Formen und Werten einer weit zurückliegenden Zeit bieten, und was sie damit innerlich nur schwer nachvollziehbar macht.

Bis dahin werden die Gläubigen, um nicht zu sagen: die Priester – sich in der Begegnung mit ihnen im Laufe des Kirchenjahres in den liturgischen Versammlungen, der Messe oder anderen Gottesdiensten am sichersten vertraut machen, wenn sie sich sagen, daß sie in der ganzen Schrift Jesus begegnen; und wenn sie sich die Mühe geben, ihn in der Verkündigung des Neuen Testamentes wiederzufinden, werden sie sich Schritt für Schritt mit der Lehre des Herrn vertraut machen lassen und im Alten das Neue Testament entdecken.

[1] Um uns kurz zu fassen, sei uns gestattet, auf die Seiten 140–149 von Jésus, prophète et docteur de la Loi (Reihe Bible et vie chrétienne) (1955) Kap. 6: La prière de Jésus zu verweisen. Hier sind die Psalmen 31,6 und 22,2 wie auch 35,19; 69,5; 110,1; 118,22 erklärt; und in demselben Buch werden die Messen der Passionszeit untersucht, in denen die Kirche die alttestamentlichen Texte dem Herrn in den Mund legt (S. 149–186).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HILAIRE DUESBERG

Geboren am 29. August 1888 in Verviers (Belgien), Benediktiner, 1914 zum Priester geweiht. Er studierte am Sant'Anselmo und am Angelicum in Rom und an der École Biblique in Jerusalem, war 1942–1957 Lehrbeauftragter an der Universität Freiburg (Schweiz), ist Sekretär der Zeitschrift Bible et Vie chrétienne.

Joseph Coppens

Das Problem der Schriftsinne

Das Problem des Sinnes der Bibel ist in der Kirche nicht neu. Es ist so alt wie die theologische Reflexion, und die christliche Urgemeinde fand es bereits teilweise und auf verschiedene Arten im Judentum gestellt und gelöst, das ihm ja auch die heiligen Bücher des Alten Bundes vermachte. Doch hat dieses Problem im Laufe der letzten 20 Jahre in ganz besonderer Weise die Aufmerksamkeit sowohl der evangelischen wie der katholischen Exegeten auf sich gezogen und zwar namentlich im Hinblick auf die Schriften des Alten Testamentes. Unsere Absicht in diesem Artikel ist es nicht, einen neuen und originellen Beitrag zur Lösung des Problemes zu bringen. Unsere Zielsetzung ist bescheidener und begrenzter: Wir wollen nur kurz den Stand der Diskussionen darstellen und zwar hauptsächlich, wie sie sich unter den katholischen Exegeten entwickelt haben.[1]

1. Der Literalsinn

Beginnen wir mit der Feststellung, daß die Exegeten sich heute praktisch darüber einig sind, daß der erste Sinn der heiligen Bücher, das heißt der, der vor allem in seinem Aussagegehalt und seiner ursprünglichen Reinheit herauskristallisiert werden muß, der Literalsinn und kein anderer ist. Auf diesem Gebiet hat das Lehramt sich ohne zu zögern und ohne Vorbehalte hinter die Fachwissenschaftler der Bibelinterpretation gestellt.[2] Eine ebenfalls fast einmütige Übereinstimmung herrscht über die philosophischen und historischen Mittel, die zur Entdeckung dieses Literalsinnes eingesetzt werden müssen. Die heiligen Bücher stellen sich uns in der Gestalt eines historisch-literarischen Werkes vor. Sie können diesen literarischen Ursprung nicht verleugnen und folglich auch nicht ihren Charakter als Werk, das weithin menschlich, wenn auch in den Augen des Glaubens mit göttlicher Inspiration zustande gekommen ist. Für ihre Interpretation sind sie also auf die Methoden angewiesen, die uns gestatten, so exakt wie möglich den Sinn und Bedeutungsgehalt einer Schrift vergangener Zeiten zu erfassen. Heute ist ein Buch wie La méthode historique von M.-J. Lagrange, das bei seinem Erscheinen mit Argwohn betrachtet wurde, zu einem klassischen Werk geworden, das sogar Taschenbuchausgaben unbedenklich einer breiteren Leserschicht zugänglich machen.[3]

Die Probleme und Diskussionen erheben sich, wenn es darum geht, zu bestimmen, ob für die Gläubigen, das heißt für die kirchliche Tradition und Exegese, zusätzlich Formen des Verständnisses zum Literalsinn hinzutreten und ebenfalls als gültig anerkannt werden können. Man wird bemerkt haben, daß wir bei dieser Feststellung hinzugefügt haben, die Problematik ergebe sich für die Gläubigen. Denn alle ergänzenden Formen des Verständnisses, um die es sich hier handelt, liegen auf der Ebene des Glaubens. Denken wir also von vornherein nicht an irgendeinen natürlichen ergänzenden Sinn, der sich zum Beispiel daraus ergeben könnte, daß ein biblischer Autor von Anfang an ein mehrdeutiges, polyvalentes Werk hätte schaffen wollen – in dem Sinne, wie der Mensch die Gabe des Wortes bisweilen benutzt, um seine Gedanken

zu verschleiern oder gar zu verbergen – oder der dadurch zustande gekommen sein könnte, daß der ursprüngliche Sinn im Laufe der Zeit durch bewußte Aktualisierung an neue Situationen angepaßt oder erweitert worden wäre. Wir müssen ganz im Gegenteil damit beginnen, daß wir nach dem Sinn suchen, der ursprünglich und in erster Linie vom Hauptautor der Schrift, das heißt von Gott, beabsichtigt war und in einer ganz bestimmten, noch näher zu präzisierenden Weise in dem sich unmittelbar darbietenden Literalsinn vorhanden ist.

Stellen wir zunächst fest, daß die große Mehrzahl der Theologen und Exegeten sich darin einig ist, sich nicht für den allegorischen Sinn zu verbürgen. Die Allegorie ist eine vom griechischen Denken ererbte Methode, die zum Teil eingeführt worden ist, um die religiösen Schriften und Traditionen des Heidentums, die ein rationales Denken nicht mehr annehmen konnte, zu entmythisieren. Wir haben hier nicht die Aufgabe, eine Geschichte der allegorischen Interpretation zu skizzieren. Das haben bereits mehrere Autoren getan, und heute fehlt es nicht an Werken, die uns gute Darstellungen darüber geben.[4]

2. *Der typologische Sinn*

Die Übereinstimmung unter den Exegeten ist auch noch fast hundertprozentig im Hinblick auf den sogenannten typologischen Sinn. Doch hört sie in dem Augenblick auf, in dem es darum geht, ihn exakt zu definieren und seine Bedeutung, seine Grenzen, wie seine Kriterien festzusetzen.

Nach einer weithin anerkannten Meinung besteht der typologische Sinn in einer noch undeutlichen, vorausgreifenden Darstellung der Wirklichkeiten der Ära und Ökonomie des messianischen und endzeitlichen Heiles. Diese vorausgreifende Darstellung ergibt sich aus historischen Wirklichkeiten – Ereignissen, Strukturen und Persönlichkeiten –, die diese Ära vorbereiten und einleiten, so wie sie in den inspirierten Schriften einen literarischen Ausdruck gefunden haben.[5] Der typologische Sinn ist also seinem Wesen nach abbildhaft. Im allgemeinen[6] reicht er an die Wirklichkeiten, auf die er sich bezieht, nur auf dem Weg über eine Transposition des Literalsinnes heran.

Man hat sich gefragt, ob der typologische Sinn, weil er sich aus historischen Wirklichkeiten ableiten läßt, die in sich selbst betrachtet werden, das heißt aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgelöst und in den Zusammenhang einer ganzen Heilsgeschichte hineingestellt, noch die Bezeichnung eines Schriftsinnes verdient. Die vorherrschende Meinung beantwortet diese Frage bejahend. Mit gutem Recht macht sie dafür die Tatsache geltend, daß diese vorausdeutenden Wirklichkeiten erst von ihrer im biblischen Text empfangenen Darstellung und literarischen Form her ihre Existenz und eigene Bedeutung erhalten.[7]

Um zu vermeiden, daß die Typologie zu dem entartet, was A. Gelin «die allegorische Phantasie»[8] nennt, so wie man sie zum Beispiel in den dem hl. Eucharius[9] und Rhabanus Maurus[10] zugeschriebenen Sammlungen oder auch in unseren Tagen bei Wilhelm Vischer oder Paul Claudel finden kann, suchen die auf eine strenge Exegese bedachten Autoren, Kriterien zu finden. Im allgemeinen nennen sie zwei: die wesenhafte Formgleichheit des Typus mit dem von ihm bezeichneten Gegenstand und die Bestätigung einer typologischen Entsprechung durch die neutestamentlichen Schriften.[11] Der Rückgriff auf dieses letzte Kriterium wird von der theologischen Voraussetzung für den Ursprung der biblischen Schriften abgeleitet. Weil die typologische Bedeutung ihrem Wesen nach auf göttliche Absichten zurückgeht, das heißt auf Perspektiven des Geistes, können nur die Organe des Geistes, das heißt die Sprecher der Offenbarung und ihre authentischen Interpreten uns sagen, welches die authentischen, von der göttlichen Inspiration in entsprechender Weise in die ereignishaften Gegebenheiten der Heilsgeschichte eingeschlossenen Typen sind.

Den Autoren, die sich im Laufe der letzten Jahre mit diesem Problem des typologischen Sinnes näher auseinandergesetzt haben, kommt es vor, als seien die beiden genannten Kriterien in mehr als einer Hinsicht ungenügend. Schon 1952 hat A. Gelin in einer Broschüre darauf aufmerksam gemacht.[12] Die neutestamentlichen Bestätigungen, so stellte er darin fest, können allzuleicht unsicher oder mehrdeutig sein. Je nach dem Einzelfalle können sie echte typologische Exegesen rechtfertigen, aber auch Allegorien oder sogar einfache Anspielungen rabbinischer Art. Daher wäre es angebracht, nach weiteren und eventuell genaueren und wirkungsvolleren Kriterien zu suchen.

Früher haben wir, wenn wir die verschiedenen Formen des Schriftsinnes studierten, den echten typologischen Sinn und den Vollsinn nebeneinander gestellt. Diese Idee wurde von P. Benoit aufgegriffen. In einem 1960 erschienenen Artikel unter-

scheidet der Jerusalemer Professor «Fälle von typologischem Sinn ohne Vollsinn»[13], sodann Fälle «von typologischem Sinn und Vollsinn»[14] und schließlich «Fälle von Vollsinn ohne typologischen Sinn».[15]

Liest man diese Untersuchung eingehender, so wird klar, daß die zweite Kategorie typologischer Bedeutungen, das heißt die, in der typologischer Sinn und Vollsinn vereint und solidarisch sind, durch das Vorhandensein «gewisser besonders beherrschender und gewissermaßen privilegierter Worte» zustande kommt, «die dem Vollsinn als Träger dienen».[16] Für die Fälle, in denen «ein Vollsinn ohne typologischen Sinn» vorliegt, erscheint uns P. Benoits Idee ein wenig schwimmend, da er in einem gewissen Augenblick darauf aufmerksam macht, daß letzten Endes der Vollsinn dabei auch von einer Typologie herrührt, nämlich von einer «weitgespannten Gesamttypologie», aus der die Texte «ihren Vollsinn erhalten».[17] Wenn man den fraglichen Sinn jedoch in sich selbst betrachtet, werde er nicht verdienen, als im strengen Sinne typologisch bezeichnet zu werden, weil er kein «Auftauchen einer neuen Persönlichkeit oder eines neuen Ereignisses» enthält, «welche das frühere wieder aufgreift und sich ihm gegenüberstellt».[18] So würde sich die mehr oder minder ungenaue Stellung unseres Autors erklären.

Was den Fall des reinen typologischen Sinnes, «ohne Beimischung eines Vollsinnes» anbetrifft, so erklärt P. Benoit in der Absicht, die Phantasien der Allegorie zu vermeiden, daß der historische Sinn, auf den sich der typologische Sinn aufpfropft, sich nicht in unwichtigen Details findet, sondern in der Gesamtwirklichkeit, welche die betreffenden Perikopen uns darbieten. Leider scheint ein objektives und zuverlässiges Kriterium für die Herauslösung des substantiellen Gehaltes, das heißt der Gesamtwirklichkeit, auf die der typologische Sinn sich stützen soll, in der Darlegung des Jerusalemer Gelehrten zu fehlen.[19]

Die Auffassungen von P. Grelot nähern sich denen von P. Benoit – nämlich wenn auch er zwei Kategorien des Vollsinnes einführt:[20] eine erste des reinen Vollsinnes, wobei der Übergang vom einfachen Literalsinn zum Vollsinn durch eine einfache Vergrößerung des Bedeutungsgehaltes des Vokabulars zustande kommt;[21] und eine zweite, bei der der Zugang zum Vollsinn durch einen gemeinsamen Übergang der vorausdeutenden Wirklichkeiten zur vorausgedeuteten Wirklichkeit erfolgt,[22] und zwar aufgrund der realistischen Tragweite einer Symbolsprache, die sich nicht allein auf die allgemeinen Gesetze der Analogie stützt, sondern auch auf die offenbarende Bedeutung, die von Gott selbst in die historische Erfahrung Israels hineingegeben ist.[23]

Weiter oben haben wir schon bemerkt, daß ein Kriterium für die Eingrenzung des Substrates der Typen als der wesentlichen Elemente des heiligen Textes, die allein würdig sind, festgehalten zu werden, sich keineswegs leicht finden läßt. Auf diesem Gebiet können die Auffassungen von H. Duméry wertvolle Dienste leisten.[24] Bei seinen Untersuchungen der Strukturen des religiösen Denkens Israels bemerkt Duméry, daß das Judentum nicht allein eine historische, sondern auch seinem Wesen nach typologische Religion ist. In den Augen Israels ist die Geschichte in dem Maße offenbarend, in dem es ihr gelingt, den Bund der Menschen mit Gott zum Ausdruck zu bringen. Nun aber verwirklicht sich dies für die Gläubigen des Alten Testamentes in Israel auf eine wahrhaft einzigartige und exklusive Weise. Mit anderen Worten: die Geschichte Israels war als ganze qualifiziert, Werkzeug und Träger der Offenbarung zu werden. Sie wurde für die gesamte Menschheit zur Gestalt und zum Typus des Heiles. In Israel selbst aber konkretisierte die Offenbarung sich immer in einer Elite, die – das läßt sich nicht leugnen – in ständiger Gemeinschaft mit der Gemeinde blieb. Daher wurden auch die Repräsentanten dieser Elite ihrerseits zu Typen: nämlich für die Masse. Mit dem fortschreitenden Ablauf der Geschichte kennzeichneten diese zu Typen gewordenen Repräsentanten, die in jeder Generation eine Ablösung sicherstellten, die verschiedenen Etappen eines ständig lebendiger und tiefer werdenden Bewußtseins des göttlichen Wortes, so daß jeweils die Vorgänger am Ende eine typologische Bedeutung für ihre Nachfolger bekamen. Indem sie die Etappen in ihrem Nacheinander aufzeichneten, sie überdies stilisierten und in Strukturen inkarnierten, die berufen waren, dank einer lebendigen Tradition den Wert von Zeichen der religiösen Anfangserfahrung zu bewahren, hat der Aufbau des alten Gesetzes und die Schriften, sein hauptsächlichster Zeuge, daraus beredte Typen oder Beispiele gemacht. In ihnen konnte die israelitische Gemeinde ihre eigene Bestimmung erkennen und vollkommen klar sehen.

Die auf diese Weise entwickelten Typen waren keine nach Maßgabe der Lehren, die eine moralisierende Weisheit einzuhämmern trachteten, künstlich geschaffene Porträts. Sie entwickelten sich ganz

im Gegenteil, wie Duméry nachweist, aus der Geschichte, in der ihre Existenz in sich selbst typisch war, das heißt Beispielcharakter besaß. Bisweilen allerdings hat die israelitische Gemeinde auch Wesen aus ihren Visionen oder aus der Vorwegnahme von Künftigem «exemplarisiert», wie etwa den von Isaias beschriebenen Mann der Schmerzen oder den Menschensohn, wie Daniel ihn in einer unbestimmten Form gesehen hat. Doch, so fügt unser Autor hinzu, es ist symptomatisch, daß diese prophetische oder apokalyptische Typisierung nur in ihrer Kristallisation um eine historische Messiasgestalt herum wahrhaft und wirklich bestimmte Formen annimmt. Und dann, so möchten wir hinzufügen, handelt es sich selbst da letzten Endes um die Typisierung historischer Situationen. Die fraglichen Gestalten weisen zweifellos auf das ideale Israel der letzten Zeiten hin, aber sie ahnen es von konkreten Gegebenheiten der Vergangenheit ausgehend als historisch.

3. Der Vollsinn

Nun wird es Zeit, zur Betrachtung des Vollsinnes überzugehen, auf den unsere Überlegungen über den typologischen Sinn bereits verweisen mußten. Gegenwärtig besitzt die Darstellung dieses Sinnes noch nicht ihre volle Klarheit, deren sie bedürfte, um sich durchzusetzen. Das beweist die Schwierigkeit, eine Definition davon zu geben, die alle seine Verfechter befriedigt. Wenn wir uns auf die Werke von P. Grelot stützen, der sich eine ungeheure Mühe gegeben hat, der überreichlich vorhandenen Literatur zu diesem Themenkreis Herr zu werden und aus ihr für den Sensus plenior eine Minimalkonzeption abzuleiten, die alle seine Verteidiger befriedigen kann, scheint es, als könne man ihn bestimmen als «die übernatürliche Tiefe des Literalsinnes, wie sie sich aus dem Ganzen der Offenbarung ergibt, vor allem aber aus der neutestamentlichen Erfüllung der Schrifttexte in dem Maße, in dem diese tiefe Bedeutung der Absicht Gottes, des Hauptautors der Schriften, entsprach und von dem biblischen Autor in einem Akt des Glaubens gemeint wurde, wobei dieser Glaubensakt für sich allein betrachtet wird oder insofern er mehr als einmal von einer prophetischen Intuition begleitet war».[25] Es handelt sich also notwendig um einen Sinn, der in Zusammenhang steht mit der ursprünglichen Absicht der Texte, sowohl allgemein unter dem Gesichtspunkt des Vokabulars[26] als auch – und das ist bedeutend wichtiger – unter dem Gesichtspunkt einer thematischen Kontinuität des theologischen Gedankens.[27]

Untersuchen wir zunächst ganz kurz die am häufigsten für die Existenz eines solchen Vollsinnes vorgebrachten Argumente.

Am Anfang steht die so wichtige, ja entscheidende Aussage des hl. Paulus, der zwischen dem Buchstaben und dem Geist der Schrift unterscheidet.[28] Dann meldet sich häufig die Sorge, der neutestamentlichen und patristischen Exegese eine Grundlage zu geben, die solider ist als die einfache Akkommodation oder die Allegorie oder selbst der typologische Sinn.[29] Danach folgt der Wunsch, die Art und Weise zu rechtfertigen, in der gewisse Texte vom Lehramt – vor allem in der theologischen Lehre über Maria – gebraucht worden sind.[30] Im engen Zusammenhang mit diesem letztgenannten Wunsch sei noch ein weiterer Versuch genannt, der weitgehend von ökumenischen Anliegen inspiriert ist: der Wunsch, die Tradition auf eine einfache Interpretation der Schrift zurückzuführen, um auf diese Art über die Lehre von den zwei Quellen der Offenbarung hinwegzukommen.[31]

Auf streng exegetischem Boden sei zunächst daran erinnert, daß verschiedene Exegeten auf den Vollsinn zurückgreifen, um der typologischen Interpretation einen solideren Unterbau zu geben.[32] Ebenfalls auf der exegetischen Ebene stellt sich dann die Suche nach engeren Verknüpfungen zwischen den prophetischen Texten des Alten Testamentes und ihrer Erfüllung ein.[33] Und schließlich gibt es einige, die hoffen, auf diese Weise die Beziehungen zwischen den verschiedenen religiösen Themen, welche die Substanz des Glaubens und der Botschaft des Alten Testamentes bilden, in ein helleres Licht stellen zu können.[34]

Diesen Überlegungen und Motiven von unterschiedlichem Wert stellen die Exegeten, die nicht bereit sind, die Existenz eines Vollsinnes zuzugeben, verschiedene Schwierigkeiten gegenüber, welche wir in der Reihenfolge ihrer Bedeutung aufzählen wollen.

An erster Stelle machen sie darauf aufmerksam, daß der Begriff des Vollsinnes erst in jüngerer Zeit in die Theologie eingeführt worden ist.[35] Dann, daß er verschwommen und ungenau ist, so sehr, daß seine Verfechter sich nicht über eine allgemein annehmbare und angenommene Bezeichnung und Definition verständigen können.[36] Ja, so sagen sie, der Begriff sei sogar schädlich. Das Suchen nach einem Sensus plenior lenke nämlich sehr leicht die Exegeten von ihrer Hauptaufgabe ab: dem Literal-

sinn solide philosophische und historische Grundlagen zu geben.[37] Im übrigen führe er ebenso leicht dazu, die bleibende Bedeutung und den bleibenden Wert des Alten Testamentes auf einige wenige bevorzugte Stellen zu reduzieren, in denen der besagte Sinn zu finden wäre.[38]

Der Begriff des Vollsinnes erschiene im übrigen vollkommen überflüssig, und zwar vor allem aus zwei Gründen: Zunächst sei es zweifelhaft, daß er die Dienste leisten könne, die man von ihm erwarte, wo selbst katholische Exegeten zögern, ihn anzuerkennen, und daß fast alle nicht-katholischen überhaupt nicht davon sprechen.[39] Außerdem aber könnten andere Methoden der Schriftforschung und des Schriftgebrauches dieselben Dienste leisten, nämlich die Suche nach den religiösen Werten des Alten Testamentes[40] und die Berufung auf die Heiligen Bücher als Sakrament der lebendigen Gegenwart des göttlichen Wortes und des göttlichen Geistes.[41]

Und schließlich – das ist der schwerwiegendste Einwand! – ließe sich das Vorhandensein eines Vollsinnes kaum mit dem klassischen Begriff der Schriftinspiration in Einklang bringen, weil angenommen wird, der biblische Autor sei sich dessen nicht bewußt gewesen. Ebenso schwer ist er mit dem Begriff des literarischen Werkes schlechthin in Einklang zu bringen, da die Idee des Vollsinnes den Autoren Bedeutungsgehalte zuschreibt, die sie nicht in ihr Werk hineinzulegen beabsichtigen.[42]

Dank der reichlichen Literatur zur Diskussion der für oder wider die Existenz eines Vollsinnes ins Feld geführten Argumente sind wir künftig besser in der Lage, die in die Debatte gebrachten Überlegungen ihrem Wert nach abzuschätzen.

Daß der Begriff relativ neu ist, läßt sich bestreiten und bedeutet im übrigen keinen Widerspruch zur Wohlbegründetheit.[43] Daß bis heute eine vollkommen zufriedenstellende Präzision seines Inhaltes fehlt, läßt sich nicht leugnen, doch das erklärt sich unschwer dadurch, daß wir hier einen Begriff haben, der noch in voller Entwicklung steht.[44] Die angebliche Schädlichkeit der Idee des Vollsinnes läßt sich nicht halten. Ihre Hauptanhänger haben unermüdlich wiederholt, die erste Aufgabe des Exegeten bestehe immer im Forschen nach dem Literalsinn. Der Vollsinn beruht auf der Bestätigung der Heiligen Bücher selbst und ihres authentischen Interpreten, des kirchlichen Lehramtes.[45] Da das Forschen nach dem Vollsinn nicht die erste oder hauptsächliche Aufgabe des Exegeten ist, wird dieser sich weiterhin an erster Stelle darum bemühen, die Botschaft des Alten Testamentes unter anderen Aspekten zu werten, zum Beispiel indem er die Höhenlagen und religiösen Werte des Alten Bundes beleuchtet.

Was den positiven Nutzwert des Sensus plenior anbetrifft, so erwartet niemand davon, daß er die Rolle der kritischen Exegese überflüssig macht. Seine Bedeutung liegt auf der Ebene des Glaubens. Alle, die ihn so verstehen, anerkennen im allgemeinen auch, daß er Perspektiven eröffnet, welche ermöglichen, die theologische Harmonie der beiden Testamente, welche die Einheit des Hauptautors und des göttlichen Heilsplanes erfordern, besser sichtbar zu machen und darzulegen.[46]

Die größte Schwierigkeit scheint uns von der Tatsache herzurühren, daß der Vollsinn offenbar dem Bewußtsein des biblischen Autors entgeht. Wie kann er unter diesen Umständen Intentionen des inspirierten Autors und des Charismas der Inspiration zutage fördern, wo dieses doch die Mitarbeit eines freien und bewußtes Werkzeuges verlangt?

Man könnte versucht sein, dieser letzten und schwerwiegenden Schwierigkeit auszuweichen, indem man versucht, die Betätigung des Charismas der Inspiration vom Bewußtsein des einzelnen biblischen Autors auf das der gläubigen Gemeinde zu übertragen, etwa im Lichte der Art und Weise, in der K. Rahner sich das Entstehen der heiligen Bücher vorstellt.[47] Wollten wir uns für diese Hypothese entscheiden, so hätten wir es für die inspirierten Texte mit einem kollektiven Bewußtsein zu tun, dessen Inhalt normalerweise bedeutend weiter und reicher sein konnte und mußte als ein Literalsinn, der sich nur aus der Analyse der überlieferten Worte ableitet, sichtbar machen kann. Doch das wäre zweifellos ein allzu einfaches Verfahren, uns des Problemes zu entledigen. Dagegen haben wir das Recht und die Pflicht, die Tatsache zu betonen, daß wir uns inspirierten Autoren gegenüber sehen, die kein rein menschliches Werk vollbracht, sondern ihre Schriften unter einer göttlichen Anregung verfaßt haben.

Wenn wir uns in diese Perspektive hineinstellen, können wir eine erste Situation ins Auge fassen: die Situation, in der der biblische Autor im Besitz des Charismas der Prophetie war oder schriftlich eine Weissagung aufzeichnete, das heißt getreulich einen Ausspruch prophetischer Inspiration wiedergab. In beiden Fällen wird man unschwer zugeben, daß die Texte, die sich im letzten von einem solchen Charisma herleiten, einen Sinn verbergen können,

der an Tiefe über die religiösen Kenntnisse ihrer Autoren hinausreicht und die sich irgendwie auch auf eine ferne Zukunft beziehen können.[48]

Wo das prophetische Charisma nicht vorhanden war, haben wir es in jedem Falle mit Autoren zu tun, die sich bei der Formulierung von Glaubensaussagen im Übernatürlichen bewegen. Der Glaubensakt aber hat durch seine Zielsetzung die Besonderheit, daß er notwendig über die explizite Tragweite seiner Aussagen hinausreicht, wie es ein gern gebrauchtes Wort des hl. Thomas sagt: «Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem – Der Akt des Glaubenden bemißt sich nicht nach dem Aussprechbaren, sondern nach der Sache» (II–II, q. 1, a. 2, ad 2).[49] Der Glaubensakt vertieft in einzigartiger Weise das Bewußtsein des Gläubigen. Er gestattet, das Vorhandensein einer Absicht oder einer Zielsetzung darin einzuschließen, welche den Worten eine Tiefe des Sinnes gibt, die fähig ist, Implikationen und Virtualitäten zu enthalten, die sich erst nachträglich im Laufe eines Vorganges entwickeln, in den neue Gläubige einbezogen sind. Diese Tiefe der Zielsetzung und der Intention, die für den Glaubensakt eigentümlich ist, kann nach unserer Auffassung durchaus das Element bilden, das an seinem Ausgangspunkt für das Vorhandensein eines Vollsinnes erforderlich ist. Diese Blick- und Zielrichtung, die in der Bewegung des Glaubens dem Bewußtsein nicht vollkommen entgeht, hat A. Gelin seinerzeit als «ein Gerichtetsein auf ..., eine Ausrichtung auf..., ein Vorgefühl von..., eine Öffnung auf...» genannt,[50] mit anderen Worten: «eine objektive Bezogenheit»[51] auf künftige Wirklichkeiten, von denen der Glaubensakt unter dem Einfluß des Geistes eine zweifellos rudimentäre Anfangserkenntnis hatte.[52]

Ferner konnte ein wiederholtes situationbedingtes Neuverständnis (relectures) der heiligen Texte im Lauf der Zeit progressiv die anfängliche Auffassung und ihre Implikationen entwickeln, bereichern und vertiefen.[53] Zu dieser Bereicherung und Vertiefung haben gleichfalls die Einfügungen einzelner Texte in größere Zusammenhänge und der Einbau der verschiedenen Heiligen Bücher in eine einzige Sammlung, den sogenannten «Kanon», beigetragen. Der Kanon der heiligen Bücher ist nämlich nicht eine einfache materielle Zusammenstellung verschiedener Einzelbücher, sondern eine Integration in ein großes, zu einer engen Einheit verbundenes Ganze, die nur, wenn sie in ihrer Gesamtheit gesehen wird, die vollständige Botschaft des Herrn bildet und uns weitergibt.[54]

Und schließlich dürfen wir nicht vergessen, daß selbst da, wo nach einer strengen Literarkritik ein erster literaler Ansatz für eine Sinnfülle fehlen würde, ein Rückgriff auf die vorausweisende Bedeutung der Texte, das heißt auf den typologischen Sinn, wie P. Grelot ihn erklärt, genügen kann, um einen Vollsinn einzuführen und zu motivieren. In einem solchen Falle erfolgt der «Zugang zum Vollsinn der Texte... durch einen gemeinsamen Übergang der vorausdeutenden Wirklichkeiten auf die vorausgedeutete Wirklichkeit».[55] «Der Schlüssel zum Vollsinn der Texte ist dann die systematische Untersuchung der biblischen Gestalten», deren Regeln unser Kollege auf Seite 281ff seines Werkes formuliert.

Diese zum Teil neuen Erklärungen werden vielleicht dazu beitragen, die Hauptbedenken gegen eine Theorie des Vollsinnes zu zerstreuen. Doch wie steht es dann in der Praxis? Man könnte uns tatsächlich entgegenhalten, daß eins der von uns als besonders anschaulich zitierten Beispiele für den Vollsinn, nämlich die marianische Interpretation von Gen 3,15, kaum überzeugend wirkt.[56]

Wenn wir unseren früher über diese Stelle geschriebenen Kommentar erneut durchlesen, können wir zugeben, daß wir das, was man als marianische Bedeutung dieser Stelle bezeichnen könnte, vielleicht überinterpretiert haben. Denn wenn es nicht zu schwer ist, darin eine eschatologische Bedeutung zu entdecken[57] sowie die Ankündigung eines Kampfes, der mit einem Sieg enden wird[58] und selbst mit einem Sieg, der die Anwesenheit eines letzten individuellen Gegners der «Schlange» gegenüber fordert, die ebenfalls am Ende der Weissagung wieder individualisiert erscheint – so ist es weniger leicht, darin auf derselben Ebene den Ansatzpunkt für eine marianische Interpretation zu finden. G. Lambert begnügte sich damit, in diesem Falle nur von einer typologischen Bedeutung zu sprechen, und seine Minimalexegese stieß auf keine theologische Opposition. Um zu einer gewissen marianischen Bedeutung zu gelangen, mußten wir tatsächlich folgendermaßen argumentieren: Der Text, so sagten wir, spricht von einem Kampf zwischen der Schlange und der Frau. Angesichts des Weissagungscharakters des Verses 15, der ihm eine über den unmittelbaren Kontext hinausreichende Bedeutung verleiht, ist diese «Frau» nicht mehr allein Eva, sie bezeichnet vielmehr das ganze weibliche Geschlecht. So ist also das weibliche Geschlecht definitiv dem Kampf gegen die Schlange beigesellt. Es ist von nun an natürlich, daß es die-

sen Kampf zugleich mit seinem Stamm und unter denselben Bedingungen führt. Unter diesen Bedingungen aber ist es von Bedeutung, daß im Endstadium, in dem der Stamm individualisiert ist, es in einer ebenfalls besonderen und ebenfalls individuellen Eigenschaft der Person verbunden ist, die berufen ist, der endgültige Sieger über das Böse zu werden. Angesichts eines solchen Gedankenganges läßt sich die marianische Bedeutung, wie es scheint, nicht mehr einem Vollsinn, sondern vielmehr einem typologischen Sinne entnehmen, ja sogar einem durch Schlußfolgerung gewonnenen Sinn – denn wir mußten einen langen, komplizierten Beweisgang antreten. Ein Vollsinn ergibt sich nur in der Version der Vulgata, einer «Relektüre (relecture)», die kein Mensch als inspiriert ansieht, die aber Zeugnis eines Glaubens der Kirche ist, der einen alten Text in einer neuen Situation neu versteht (relisant) und seine Botschaft im Zusammenhang mit einer langen Heilsgeschichte und -erfahrung und in Abhängigkeit davon vertieft.

Abschließende Zusammenfassung: Der Geist der Schrift

Wir haben versucht, den Vollsinn als Ableitung einer im Laufe der Zeit durch eine sie authentisch interpretierende, lebendige Tradition bereicherte prophetische Intuition oder übernatürliche Glaubenskonzeption zu verstehen. So verstanden erscheint der Vollsinn unter allen Formen des Schriftverständnisses, die empfohlen werden, um über die literale Exegese hinauszugelangen, dem, was der Apostel als den «Geist» der Schrift bezeichnet, am besten zu entsprechen. So verstanden, entspricht er auch den zu seinen Gunsten angeführten positiven Argumenten und wird die Dienste tun, die man von ihm erwartet. So verstanden, bildet er offenbar auch ein wichtiges Element für die Entwicklung einer Theologie des Alten Testamentes. Die Idee einer solchen Theologie und die Methode zu ihrer Erarbeitung sind in jüngster Zeit vielfach diskutiert worden; eine beträchtliche Anzahl von Autoren sucht gegenwärtig nach neuen Wegen, um die Harmonie zwischen den beiden Testamenten besser zu verstehen und greifbar zu machen.[59] Wie sollte man nicht in Übereinstimmung mit P. Benoit glauben, daß die Bibel, wenn man ihren Vollsinn entdeckt, uns als ein lebendiges Buch erscheint, in das sich durch eine Reihe von Vertiefungen und «Relektüren» die Etappen eines geistlichen Weges eingegraben haben, dessen bleibende Ausrichtung schon von seinen Ursprüngen an gegeben war? Indem sie ununterbrochen von ihrem Glauben Zeugnis ablegte, vertiefte und ergründete die Gemeinde der hebräischen Gläubigen auf ihrem unermüdlichen Weg der vollen Entfaltung unter dem Antrieb des Geistes, der sie dabei beseelte, ein «Wort Gottes», das berufen war, seine ganze Sinnfülle erst am Ende der Zeiten zu offenbaren.

Das sind die Auffassungen, die wir im Augenblick über die verschiedenen Formen des Verständnisses der Heiligen Schriften vorlegen können. Sie decken oder überschneiden sich mit denen vieler ausgezeichneter Fachgenossen. Wir zweifeln keinen Augenblick daran, daß sie sich verbessern oder ergänzen lassen. Wir würden uns sehr für unsere Bemühungen entschädigt fühlen, wenn diese wenigen Seiten diesen oder jenen Fachkollegen zu neuen und besseren Überlegungen anregen könnten.

[1] Für die Bibliographie vgl. J. Coppens, Vom christlichen Verständnis des Alten Testamentes (Folia Lovaniensia) (Freiburg/Br. 1952). – P. Sansegundo, Exposición historico-critica del hoy llamado «Sensus plenior» de la Sagrada Escritura (Avila 1963). – R. E. Brown, The Sensus plenior in the Last Ten Years: CBQ 25 (1963) 262–285. – H. H. Miskotte, Letter en Geest. Om het verstaan van het Oud Testament in de Rooms-Katholieke Theologie (Nijkerk 1966).

[2] Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum», Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones. Decreta. Declarationes (Romae 1966) 423–456.

[3] M.-J. Lagrange, La méthode historique, La Critique biblique et l'Eglise. Einleitung von R. De Vaux = Foi vivante 31 (Paris 1966).

[4] J. Pepin, Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes (Philosophie de l'Esprit) (Paris 1958). J. Wilkinson, Interpretation and Community (London 1963).

[5] Vgl. R. Brown aaO. 270, Anm. 42: «Jahrhunderte, bevor der Pentateuch geschrieben wurde, mag es Gottes Absicht gewesen sein, daß das Manna als Typus der Eucharistie diene; doch solange diese Schrift nicht vorhanden war, gab es keinen typologischen Schriftsinn für das Manna. Notwendig ist der Symbolismus in der Schrift literarisch und linguistisch.»

[6] Vgl. R. Brown aaO. 269, Anm. 40: «Zusammen mit Bourke möchten wir gern wissen, ob es immer noch einen qualitativen Unterschied zwischen der Entsprechung des typologischen Sinnes und der des Sensus plenior gibt. David ist ein Typ Jesu; «Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt», was sich, im Literalsinn verstanden, auf einen der frühen davidischen Könige beziehen kann, bezieht sich, im Sensus plenior verstanden, auf Jesus Christus. Worin liegt der qualitative Unterschied zwischen diesen beiden Entsprechungen?»

[7] «Der Sinn liegt in den Worten, die den Gegenstand zum Ausdruck bringen, nicht in dem durch die Worte ausgedrückten Gegenstand» (A. Fernández). Vgl. R. Brown aaO. 270, Anm. 42.

[8] A. Gelin, Problèmes d'Ancien Testament = Ronds Points 3 (Lyon 1952) 34. Vgl. aaO. 35: «Unserer Zeit war es vorbehalten, die Bezogenheit der roten Kuh auf Christus allen Ernstes wieder vertreten zu sehen.»

[9] Liber formularum spiritualis intelligentiae.

[10] Allegoriae in Sacram Scripturam.

[11] A. Gelin aaO. 34.

[12] aaO. 34.

[13] P. Benoit, La plenitude de sens des Livres Saints: RB 67 (1960) 161–196, 179.

[14] aaO. 180.
[15] aaO. 182.
[16] aaO. 181.
[17] aaO. 183.
[18] aaO. 183.
[19] aaO. 180.
[20] P. Grelot, La Bible parole de Dieu. Introduction théologique à l'étude de l'Ecriture sainte = Bibliothèque de théologie. Théologie dogmatique I, 5 (Paris 1965) 368–391.
[21] aaO. 372.
[22] aaO. 373.
[23] aaO. 374.
[24] La foi n'est pas un cri (Tournai 1957,[2] 1959). Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne (Initiation philosophique. Sammlung unter Leitung von Jean Lacroix) (Paris 1958).
[25] R. Brown aaO. 168–269: «Wenden wir den Begriff des Sensus plenior auf diesen Sinn des Textes des betreffenden Autors an, der nach den normalen Regeln der Exegese nicht in seinem klaren Bewußtsein oder seiner Absicht lag, den wir jedoch nach anderen Kriterien als von Gott intendiert bestimmen können.»
[26] P. Grelot aaO. 371.
[27] aaO. 371.
[28] 2 Kor 3,6. Vgl. Röm 2,29; 7,6; 2 Kor 3,14–18.
[29] Vgl. H. Miskotte aaO. 85–86.
[30] Vgl. aaO. 85. R. Laurentin, La question mariale (Paris 1963) 47.
[31] R. Schutz-M. Thurian, La parole vivante au Concile. Texte et commentaire de la constitution sur la révélation (Taizé 1966) 125: «Weil die Schrift selbst Frucht der lebendigen apostolischen Tradition ist, braucht sie, um aufgeschlossen zu werden, etwas vom Herzen selbst der lebendigen apostolischen Kirche... Die Schrift ist Frucht der lebendigen Tradition der Kirche, ebenso wie sie Frucht des Heiligen Geistes ist, und muß als solche, um *im vollem Umfang* (die Hervorhebung des Wortes stammt von uns) in ihrer ganzen Bedeutung und allen ihren Implikationen erfaßt zu werden, im Leben der Kirche und in Verbindung mit der Tradition gelesen und interpretiert werden.» Vgl. M. Thurian. Un acte oecuménique du Concile: le vote du Schéma sur la Révélation: Le Monde (14.–15. November 1965) 10: «Die Bibel ist kein Gesetzeskodex, der den Sinn der geoffenbarten Wahrheit vollkommen ausschöpft. Es bedarf der korrekten Interpretation der Kirche, der Tradition, um den Vollsinn des Buchstabens der Schrift zu entdecken.»
[32] Vgl. P. Benoit aaO. 180–182.
[33] Vgl. H. Miskotte aaO. 85–86.
[34] Vgl. P. Benoit aaO. 192–193.
[35] Vgl. P. Bellet, b. P. Benoit aaO. 194, Anm. 1.
[36] Vgl. J. L. McKenzie, b. H. Miskotte aaO. 90.
[37] aaO. 30. Vgl. R. Brown aaO. 292, 281.
[38] H. Miskotte aaO. 185.
[39] R. Brown aaO. 281: «Es ist ermutigend zu sehen, wie viele Namen unserer Liste von 1955 (Diss. 96) als Vertreter der Theorie beigefügt werden können: M. Bourke, Charlier, de la Potterie, Feuillet, Gelin, Hessler, Huesman, Kerrigan, Krumholtz, Levie, Michl, Roland Murphy, Nicolau, O'Rourke, Peinador, Siegman, Spicq (?), um nur einige wenige zu nennen»; aaO. 281: «Auch verschiedene nicht katholische Autoren (Grant, Markus) haben Interesse gezeigt.»
[40] Vgl. H. Duesberg, Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament (Maredsous 1948).
[41] H. Miskotte aaO. 196–199.
[42] Vgl. R. Bierberg, G. Courtade, J. L. McKenzie, b. H. Miskotte aaO. 90–93.
[43] Vgl. P. Benoit aaO. 194, Anm. 1.
[44] Vgl. R. Brown aaO. 268–269.
[45] aaO. 262, 281.
[46] P. Benoit aaO. 192–196.
[47] K. Rahner, Über die Schrift-Inspiration (Freiburg/Br. 1947). Vgl. R. Brown aaO. 174, Anm. 62: «In Prophecy, 127, bewegt sich Benoit in Richtung auf eine weitere Definition der Inspiration der Bibel, die jedoch nur einen Teil des Bildes zur Darstellung bringt; ähnlich J. L. McKenzie, ‹The Social Character of Inspiration›: CBQ 24 (1962) 115–124.»
[48] R. Brown aaO, 276, Anm. 70: «Der allgemeine Sensus plenior, der typologische und prophetische Sensus plenior.» Vgl. aaO. 270 bis 271.
[49] J. Coppens, Vom christlichen Verständnis, 22.
[50] A. Gelin aaO. 28.
[51] aaO. 32.
[52] Vgl. aaO. 19: «Eine Wahrheit der Orientierung und des Richtungspfeiles, eine Wahrheit in fieri»; 22; «Sie besitzt die Wahrheit einer Wegbeschreibung, die durch ihr Ziel, Christus, definiert ist»; 30: «Die Bibel ist das Libretto dieser Wegbeschreibung»; 28: «Es ist die Bewegung ihres Glaubens, die ihre Geschichte zu einer Einheit macht»; 29–30: «Die Dialektik, die sich durch diese Situation hinzieht und sie trägt, ist die Bewegung ihres Glaubens», 32: «Es geht darum, von innen her die aufsteigende Bewegung des Glaubens nachzuleben.»
[53] R. Brown aaO. 278, Anm. 78: «Zusammen mit Coppens sehen wir in dem Sensus plenior ein Element von Neuheit.»
[54] J. Coppens, Comment mieux concevoir et énoncer l'inspiration et l'inerrance des Saintes Ecritures: NRTh 86 (1964) 933–947; Anal. Lov. Bibl. Orient. IV, Fasz. 13 (Brügge 1964).
[55] P. Grelot aaO. 373.
[56] H. Miskotte aaO. 151. Vgl. J. Coppens, Le protévangile. Un nouvel essai d'exégèse: EThL 26 (1950) 5–36.
[57] Vgl. J. Coppens, Le prémessianisme vétérotestamentaire, Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament = Recherches bibliques 8 (Brügge-Paris 1966) 173–178.
[58] J. Coppens, Le prémessianisme 174–176.
[59] J. van der Ploeg, Une théologie de l'Ancien Testament est-elle possible?: EThL 38 (1962) 417–434. H. J. Stoebe, Überlegungen zur Theologie des Alten Testaments, Gottes Wort und Gottes Land. Festschrift Hans-Wilhelm Hertzberg (Göttingen 1965) 200–220. Th. C. Vriezen, Geloof, Openbaring en geschiedenis in de nieuwste Oud-Testamentische Theologie; Kerk en theologie 16 (1965) 97–113, 210–218. E. Jacob, Possibilités et limites d'une théologie biblique: RHPhR 46 (1966) 116–130.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH COPPENS

Geboren am 12. Oktober 1896 in Dendermonde (Belgien), 1920 zum Priester geweiht. Er ist Doktor (1923) und Magister (1925) der Theologie, ist in Löwen seit 1927 Professor für alttestamentliche Exegese, ist Ehrenmitglied der British Society for Old Testament Study, leitet die Recherches Bibliques und ist Redaktionsmitglied der Eph. Th. Lov.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Wert und Wertung des heiligen Buches in den nichtchristlichen Religionen

Einführung

Die Frage nach dem Wert des Alten Testaments für die Christen heute ruft, wenn auch nur indirekt, das Interesse an den heiligen Büchern der nichtchristlichen Religionen wach: Welche Werte entdeckt der Gläubige der nichtchristlichen Religionen in den Schriften, die seine Religion als heilig, ehrwürdig oder als Offenbarung anerkennt und annimmt? Es gibt ja neben der christlichen noch andere Religionen, die sich in Glaubensbekenntnis und Glaubenserfahrung von heiligen Büchern ihrer Religion bestimmen lassen.

Die Religionshistoriker benutzen bei der Einteilung der Religionen sogar das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines geschriebenen heiligen Buches als Faktor, um die Religionen im großen zu unterscheiden in Religionen, die von einer geschriebenen Offenbarung normiert werden, und solche, die aus mündlicher Überlieferung leben. Ohne uns ein Urteil über die Berechtigung einer derartigen Einteilung anmaßen zu wollen, beschränken wir uns in dieser Dokumentation auf eine Information über die Stellung, die das heilige Buch in den Offenbarungsreligionen, die auch heute noch Werbekraft besitzen, einnimmt.

Es ist ohne weiteres selbstverständlich, daß bei den Religionen, deren Glaubensbekenntnis von einer geschriebenen Offenbarung normiert wird, die Hochschätzung für ihre heiligen Bücher nicht unbedingt auf denselben Gründen fußen muß wie beim Christentum. Allerdings geht es auch bei jenen anderen Religionen im allgemeinen um alte, ehrwürdige Texte; das haben ihre heiligen Schriften mit den christlichen Offenbarungsbüchern gemeinsam. Und auch bei ihnen wird dieser alte Text von den heutigen Bekennern dieser Religionen nach ihrem Gegenwartswert befragt. So ist es also sicherlich wertvoll, sich über den Charakter dieser heiligen Bücher informieren zu lassen sowie über die Art und Weise, wie sie in den verschiedenen Religionen benutzt werden.

Das Ziel dieser Dokumentation ist demnach begrenzt; sie will 1. auf die Beziehung zwischen heiligem Buch und Religion hinweisen und 2. von Fachleuten jeder besprochenen Religion darlegen lassen, welche religiösen Werte der Gläubige unserer Zeit in seinen heiligen Büchern zu finden glaubt.

Zum erstenmal in der Geschichte der Kirche hat sich beim Zweiten Vaticanum ein ökumenisches Konzil über die positiven Werte der nichtchristlichen Religionen geäußert; die «Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas»[1] erkennt das Positive an, das in den nichtchristlichen Offenbarungsbüchern enthalten ist, wenn sie summarisch die religiösen Fragen aufzählt, auf die diese Offenbarungsbücher eine Antwort formulieren: «Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Le-

bens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?» Ausdrücklich werden da der Hinduismus und der Buddhismus genannt, und mit Hochachtung wird des Islam und des Judentums gedacht. Das zweite Vatikanische Konzil erkennt die sittlichen und religiösen Werte ausdrücklich an, die sich in diesen Religionen finden (Vgl. «Lumen gentium», Nr. 15 und 16). Die Erfahrung dieser religiösen Werte hat in den heiligen Schriften der verschiedenen Religionen ihren Niederschlag gefunden. Auch in dieser Erfahrung offenbart sich Gott.

Auf den Außenstehenden – und der Christ ist gegenüber den heiligen Schriften nichtchristlicher Religionen ein Außenstehender – machen diese Texte manchmal den Eindruck philosophischer Spekulationen, dichterischer Verzückungen und urtümlicher Mythen. Für den Gläubigen der betreffenden Religionen sind sie mehr. Für ihn sind sie der geschriebene Niederschlag religiöser Erfahrung, die für das eigene Leben als normierendes Modell gilt. Gerade wegen dieser glaubwürdigen religiösen Erfahrung, die diesen Schriften zugrunde liegt, können sie nicht lediglich als Menschenwerk gewertet werden.[2]

Obwohl er Außenstehender ist, entdeckt der Christ in diesen Schriften mehr als Menschenwerk; gerade aus seiner christlichen Überzeugung heraus kann er sie höher schätzen. Wir glauben an die Allgemeinheit von Gottes Heilswillen: Der Gott unseres Heils richtet sich an alle Menschen. Gott ist für den Christen keine Wirklichkeit, die verborgen bleibt; er offenbart sich, er läßt sich finden. Das geschah auf unvergleichliche und unübertreffliche Weise in Jesus von Nazareth, was aber nicht hindert, daß derselbe sich offenbarende Gott auch von anderen gefunden wird. Die Unübertrefflichkeit von Gottes Offenbarung in Jesus Christus ist kein Hindernis für die Echtheit und Glaubwürdigkeit anderer religiöser Erfahrungen. In der schon erwähnten Erklärung des Zweiten Vaticanums werden denn auch beide Gesichtspunkte unterstrichen (Nr. 2): die Absolutheit der Offenbarung Gottes in Christus und die Echtheit anderer Offenbarungen (ob man diese natürliche Offenbarungen oder Ur-Offenbarung nennt, tut nichts zur Sache): «Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selbst für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.»[3]

Hier versteht sich das Christentum als Kulminationspunkt der gesamten Offenbarungstätigkeit Gottes; es achtet die anderen Offenbarungen, soweit Gottes absolute Offenbarung in Christus sie erhellt und aufleuchten läßt. Selbstverständlich verstehen sich die anderen Offenbarungsreligionen nicht als eine Funktion des Christentums. Sie betrachten ihre heiligen Bücher als Norm und Richtschnur ihres Glaubens. Wo McKenzie im ersten Artikel dieser Nummer über die allgemeingültigen Werte der alttestamentlichen Offenbarung spricht, wird schon klar, daß *diese* allgemeingültigen Werte nicht das Eigentliche des Alten Testamentes sind. Ein als heilig verehrtes Buch schätzt man nicht hoch, weil es von hervorragender literarischer Qualität ist oder weil es philosophisch eine unvermutete Tiefe zeigt; man schätzt es hoch wegen seiner spezifisch religiösen Werte. Diese religiösen Werte können allerdings eingewechselt sein in mehr allgemeine Werte wie Freiheit, Persönlichkeit, Gemeinschaft usw. Wer etwas von den Akzentverschiebungen weiß, die sich im Laufe der Jahrhunderte für die christliche Wertung der Bibel ergeben haben,[4] wird verstehen, daß solche Verschiebungen sich auch in anderen Religionen für die Wertung ihrer heiligen Bücher ergeben können. Im Christentum hat man die Heilige Schrift hochgeschätzt als das Buch der Sicherheit, der Inspiration, der Ethik, der Frömmigkeit, der Unfehlbarkeit, der Wahrheit; letzten Endes aber mündete diese Hochschätzung ein in die religiöse Erhellung des Menschen und der Welt, in der er lebt. Diese Akzentverschiebungen in der Bewertung hat der Mensch nicht in der Hand. Er hängt dabei ab von seiner Kultur, seiner Anlage, seiner Entwicklung. Sie bestimmen auch, welche Fragen bei ihm auftauchen, mit welchen Fragen er sich an das heilige Buch richtet und welche Art Antwort er darauf erwartet. Diese Fragen sind von Kultur zu Kultur, von Volk zu Volk, von Religion zu Religion verschieden. Wie verschieden diese religiösen Fragen und die Art der Antwort, die man darauf erwartet, sein können, möge der folgende globale Blick auf die Funktionen zeigen, die das heilige Buch für die heutigen Bekenner einiger großer Religionen erfüllt.

[1] Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen – Authentischer lateinischer Text mit deutscher Übersetzung. Einleitung Dr. Franz Kardinal König (Münster 1967) 17. – Rahner und Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium = Herder-Bücherei 270–273 (Freiburg i. Br. 1966) 355. – Ausführlicheres darüber bringt J. C. Hampe, Die Autorität der Freiheit III (München 1967), Kap. 4, Nr. 18 (K. Rahner, Christentum und nichtchristliche Religionen). – A. Henry, Les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes = Unam Sanctam 61 (Paris 1966).

[2] J. Heilsbetz, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen = Quaestiones Disputatae 33 (Freiburg i. B. 1967). – E. Cornelis, Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes: Cogitatio Fidei 12 (Paris 1965) 105.

[3] Ch. Moeller, The Conciliar Declaration on Non-Christian Religions and the Decree on Ecumenism: Lumen Vitae 21 (1966) 4, 506 bis 518. – M. van Caster, Christianity Confronted by Religious Pluralism, ebd. 529–542.

[4] Eine gute Übersicht darüber mit Angabe neuerer Werke bietet John Bright, The Autority of the Old Testament (London 1967) 253–261.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Arthur Gilbert

Im Judentum

«Gott, die Thora und Israel sind eins» ist eine klassische Aussage der jüdischen Überzeugung. Heute unterliegt jeder dieser drei Begriffe einer radikalen Umgestaltung. Die stürmischste von ihnen ist die Einstellung der Juden zur Offenbarung, zur Heiligkeit der Bibel und zur Autorität der biblischen Gesetzgebung, wie sie in den rabbinischen Schriften interpretiert wird.

Niemand dringt darauf, daß ein Jude seinen Glauben an Gott erklärt. Der Judaismus ist ein Weg des Lebens. Wie der Jude lebt und was er zur Anerkennung seines jüdischen Erbes zu tun gewillt ist, sind die entscheidenden Zeichen seiner Bundestreue. Daß die Juden in aller Welt neulich für den Staat Israel eingetreten sind – ob religiös ihm affiliiert oder nicht, ob sie sich früher mit der Sache der Juden identifiziert haben oder nicht – zeigt, daß ein Erlebnis des Volkstums der Juden im heutigen jüdischen Leben der einigende Begriff ist.

Das Gottesverständnis des Juden ist persönlich. Sein Erlebnis des Volkstums verbindet ihn mit andern Juden, aber sein Verhältnis zur Thora unterscheidet ihn von andern Juden – und, wie wir sehen werden, bleibt es eine Konfliktsquelle in seinen Beziehungen mit Christen. Es ist der provozierendste theologische Streitpunkt in der jüdischen Gemeinschaft.

Die traditionelle Formulierung dessen, was das Judentum von der Bibel hält, ist im achten und neunten Grundsatz der bekannten «Dreizehn Grundsätze des jüdischen Glaubens» von Moses Maimonides[1] zu finden. Maimonides erklärt, die Thora sei vom Himmel geoffenbart worden. Dies schließt in sich, daß die gesamte Thora, so wie wir sie nun besitzen, von Moses übermittelt ist; sie ist ganz göttlichen Ursprungs. Da die wahre Natur der Mitteilung, metaphorisch «sprechen» genannt, einzig Moses bekannt war, war Moses, als er die Thora verfaßte, einem Schreiber gleich, der unter Diktat schreibt (Nm 16,28). Es besteht kein Unterschied zwischen Versen wie «und Timnah war eine Nebenfrau» (Gn 26,12) und «Höre, Israel!» (Dt 6,4). Alle Sätze sind in gleicher Weise göttlichen Ursprungs und gehören zum Gesetze Gottes, das vollkommen, lauter, heilig und wahr ist. Wer glaubt, es finde sich in der Bibel ein Kern und eine Hülse, gilt als ein Abtrünniger.

Maimonides bemerkt indes, die Wahrheit werde in der Bibel nicht bloß durch eine buchstäbliche Lesung des Wortes geoffenbart. Der Schrifttext will verstanden und gedeutet sein. Die Auslegungen, die die Rabbis im Talmud zum traditionellen Gesetz gegeben haben, sind ebenfalls als von Gott stammend anzusehen.

Vielleicht um sich gegenüber Behauptungen von christlicher Seite zu verteidigen, legt Maimonides dar, das Gesetz des Moses werde nie außer Kraft gesetzt werden. Nichts darf zu ihm hinzugefügt oder von ihm weggenommen werden (Dt 13,1). «Thora-treue» Juden, wie die Orthodoxen sich nennen, halten bis zum heutigen Tag an dieser Überzeugung fest. Im aufschlußreichen Sympo-

sion «Die Lage des jüdischen Glaubens» war jeder Rabbi, der sich mit der Orthodoxie identifizierte, mit Dr. Moshe Tendler der Ansicht: «Die wörtliche Interpretation der theologischen Lehre der göttlichen Offenbarung unterscheidet das Thora-Judentum von den organisierten Glaubensgemeinschaften, die als Abweichungen von der traditionellen Form entstanden sind... Nur Moses hat die Thora erhalten... Die späteren Propheten haben die Thora nicht vereinfacht und liberalisiert. Ihr einziger Beitrag bestand darin, daß sie die jüdische Nation belehrten und sie ermahnten, die Thora ohne Abänderung zu halten... Die tatsächlichen Worte und die Satzstruktur der göttlichen Offenbarung sind im Pentateuch aufgezeichnet... Der Pentateuch und die mündliche Überlieferung (Talmud) sind als die unmittelbaren Lehren, die Gott seiner Nation Israel übermittelt hat, in gleicher Weise für alle Juden verbindlich.»[2]

Rabbi Walter Wurzburger fügt hinzu: «Angesichts der Tatsache, daß alle Gebote das geoffenbarte Wort Gottes darstellen, kann ich in bezug auf Fragen der Observanz keinen Unterschied zwischen ihnen machen. Unabhängig von seinem Lehrgehalt oder ethischen Gehalt wird jedes gegebene *mitzvah* als ein Gebot Gottes beobachtet und im Idealfall aus unbedingter Liebe zu ihm als ein Akt der Unterwerfung unter seinen Willen vollzogen.»[3]

Diese traditionelle Ansicht wird von allen konservativen und reformistischen Rabbis schlankweg verworfen. Der Grad der Heftigkeit, mit der sie sich der traditionellen Auffassung entgegensetzen, hängt davon ab, wie weit sie die Thora für ein menschliches Dokument halten. Kein Liberaler wird heute die Bibelkritik verwerfen, auch wenn viele die starre Auffassung Wellhausens über die geschichtliche Entwicklung zerstören und seine tendenziösen Urteile umstoßen möchten.

Alle Liberalen geben zudem zu, daß es keine Religion ohne einen Offenbarungsbegriff geben kann. Für einige ist jedoch die Offenbarung eine geschichtliche Begegnung zwischen Gott und den Menschen und für andere eine größtenteils menschliche Antwort auf das Unerkennbare. Rabbi Seymour Siegel behauptet: «Die Thora ist das Ergebnis der Offenbarung; sie ist nicht mit ihr identisch... Das Göttliche und das Menschliche sind in der Thora unerbittlich miteinander verbunden und lassen sich nicht vermittels einer Formel voneinander trennen oder unterscheiden. Der Prozeß, worin die Gemeinde Israels die Thora in der Absicht liest, um zu wissen, was von ihr in der konkreten geschichtlichen Situation verlangt ist, ist der «Midrasch» genannte Interpretationsprozeß... Der Vorgang, die *mitzvot* durch Interpretation wieder aufzuwerten, setzt sich in der lebendigen Gemeinschaft des jüdischen Volkes fort. Die *mitzvot* sind die Ansprüche Gottes an die Gemeinde, die in der Zeit lebt und somit dem Wandel, Wachstum und Verfall unterliegt... Die Gemeinde hat das Recht, ihre strukturelle Verpflichtung neu zu interpretieren und zu ändern im Licht ihrer Befähigung, unsern Glauben auszudrücken, und kraft ihrer Gewalt, den Glauben hervorzurufen.»[4]

Für Rabbi Jacob Agus «gibt die Erzählung der göttlichen Offenbarung am Sinai nicht ein geschichtliches Ereignis wieder, sondern stellt ein paradigmatisches Bild des beständigen Vorgangs der Offenbarung dar. Da Offenbarung ebensowenig wörtlich wie Gott ein physisches Ding sein kann, müssen wir die Buchstabentreue oder den Fundamentalismus als Erkrankung der Religion auffassen... Der Dogmatismus hält den Fluß der Offenbarung in dem Moment auf, wo er sich dem allumgreifenden Mysterium ergeben will; Idolatrie bleibt bei einer der Stationen, die an den drei Strömen der Freiheit entlang führen, stehen.» Rabbi Agus erklärt dies so: Es ist eine Idolatrie des Intellekts, wenn man sich anmaßt zu behaupten, der Mensch genüge sich selbst; Idolatrie ist ebenfalls die selbstgerechte Haltung derer, die einen oder mehrere Aspekte des Unendlichen lieben. Am allerschlimmsten ist die Selbstvergötterung der Gemeinde, das öffentliche Leben derer, die (einmal in der Vergangenheit) von Werken der Schönheit und Macht bereichert worden sind. Um wahrhaft menschlich zu sein, müssen wir (unabläßig) nach dem suchen, was mehr als menschlich ist, sonst verwirklichen wir (nur) Bruchstücke unseres dynamischen Selbst... Da die in der Schrift geoffenbarten und im Talmud interpretierten Gebote nicht wortwörtlich von Gott formuliert sind, haben sie sich in Übereinstimmung mit den besten Urteilen der organisierten Gemeinde gemäß zu wandeln.[5]

Rabbi Ira Eisenstein erklärt einfach: «Die Thora ist ein menschliches Dokument, welches das Bemühen seiner Verfasser widerspiegelt, über die Geschichte des jüdischen Volkes Rechenschaft abzulegen.»[6] Im Gegensatz zu den Säkularisten hingegen betont Rabbi Eisenstein gleichfalls, daß durch die Schrift übermittelte Werte und Begriffe, die heute gültig bleiben, nicht bloß Erzeugnisse der menschlichen Einbildungskraft, sondern eher «Entdeckungen» sind – «tastende Teileinblicke

in die wahre Natur des menschlichen Lebens...» Und im Gegensatz zum orthodoxen Juden schließt Rabbi Eisenstein: «Ein *guter* Jude unterscheidet zwischen ethischen und rituellen *mitzvot*. Er wählt, interpretiert und adaptiert jene ethischen Gebote, die ihm Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden zu fördern scheinen. Er läßt andere unbeachtet, da sie durch die Entwicklung des menschlichen Geistes obsolet geworden sind.»

Wir sehen also eine weite Skala von Haltungen, die jetzt in der jüdischen Gemeinde der Bibel gegenüber eingenommen werden. In allen diesen Stellungnahmen liegen gewisse grundlegende Behauptungen, die auch für das jüdisch-christliche Verständnis bedeutungsvoll sind:

Das Wort Gottes ist in der hebräischen Schrift geoffenbart und enthalten; doch dieses Wort wächst, wandelt sich, und sein Sinn wird vertieft durch die Interpretation, die die Rabbis im Talmud vorgelegt haben und die von der lebendigen Glaubensgemeinschaft bestätigt wird.

Wenn sich das christliche Werturteil über das Judentum einzig von der Lektüre des «Alten Testaments» her bildet, gibt es von der jüdischen Religion ein Zerrbild. Eine Gegenüberstellung von «alttestamentlicher» Sittlichkeit und neutestamentlichen Idealen ist unfair. Man muß das Neue Testament innerhalb des Zusammenhangs der rabbinischen Interpretation des hebräischen Kanons lesen.

Die Erhebung des wörtlichen oder geschichtlichen Sinns der Bibelworte durch Bibelkritik, archäologische Ausgrabungen, Untersuchungen der vergleichenden Religionswissenschaft ist nur der Beginn der Aufgabe. Wir müssen mehr in die Tiefe gehen und studieren, wie eine Glaubensgemeinschaft ihr Verständnis des Wortes ins Leben umsetzt. Die lebendige Bibel ist somit nicht das fixierte Wort des Kanons, sondern eher das Wort, wie es in der heutigen jüdischen Gemeinde Fleisch angenommen hat. Wer die Bibel bloß in Bibliotheken studiert, wird an verbrauchter Luft ersticken. Letztlich muß der Jude dem Christen begegnen, und zusammen müssen wir sehen, wie das Wort dem Leben Sinn gibt. In dieser Konfrontation zwischen Personen und Gemeinschaft offenbart sich und begegnet uns Gott.

[1] Eine ausgezeichnete Erörterung der Geschichte des jüdischen Glaubens auf Grundlage der dreizehn Prinzipien des Maimonides findet sich in: Louis Jacobs, Principles of Jewish Faith (New York 1964).

[2] The Condition of Jewish Belief (New York 1966) 236. Dr. Tendler ist Professor der Biologie an der Yeshiva University (orthodox) und Lehrer des Talmuds an deren theologischer Schule.

[3] ebd. 276. Rabbi Wurzburger ist Herausgeber der orthodoxen Zeitschrift «Tradition» und Rabbi der Shaarei Shamayim Congregation in Toronto.

[4] ebd. 224–225. Rabbi Siegel ist Theologieprofessor am Jüdischen Theologischen Seminar (konservativ) von New York.

[5] ebd. 10–12. Rabbi Agus ist Rabbi der Beth-El Congregation (konservativ) in Baltimore, Maryland.

[6] ebd. 46–47. Rabbi Eisenstein ist Präsident der Jewish Reconstructionist Foundation und Herausgeber von «The Reconstructionist».

Übersetzt von Dr. August Berz

ARTHUR GILBERT

Geboren am 4. Juni 1926 in Philadelphia, seit 1951 Rabbiner. Er studierte an der Universität New York und am Jewish Institute of Religion und beschloß seine hebräischen und psychologischen Studien mit Diplomen. Seit 1965 ist er Leiter des National Department of Interreligious Curriculum Research und der Anti-defamation-League of B'nai B'rith. Er veröffentlichte verschiedene Bücher über das christlich-jüdische Verhältnis und ist Mitherausgeber von: The Reconstructionist.

Ghulam Bashir

Im Islam

Al-qoraan heißt das heilige Buch des Islam. Aus ihm schöpft der Gläubige seine Weisung. Das Wort *al-qoraan* bedeutet Vorlesung und Verkündigung. Für den Koran werden auch noch andere Namen benutzt, je nachdem ein bestimmter Gesichtspunkt oder eine besondere Funktion betont werden soll: *al-qitab* (das Buch schlechthin, das vollkommene Buch); *al-nur* (das Licht); *al-hoda* (die Weisung); *al-sikr* (die Ermahnung) und *al-forqaan* (die Unterscheidung).

Der Koran ist nicht die erste Offenbarung, die Gott den Menschen gab. Gott hat seine Boten als Träger des göttlichen Wortes zu allen Völkern gesandt. Sie kamen, um den Menschen beim Suchen nach dem Schöpfer zu helfen: Ein Drang nach ihm liegt im Tiefsten unsres Wesens verborgen. Ohne dieses himmlische Licht, das durch die Propheten zu uns kommt, könnten die Menschen den Weg zu ihrer letzten Bestimmung nicht finden.

Charakteristik des Koran

Nur die unmittelbaren Offenbarungen, die der Prophet dreiundzwanzig Jahre lang klar formuliert in Mekka und Medina vernahm, sind in den heiligen Koran aufgenommen worden. Die Visionen des Propheten, seine persönlichen Ansichten und seine Lebensbeschreibung sind im Koran nicht enthalten. Wir besitzen den Koran noch im selben Wortlaut, wie er den Menschen vom Propheten bekannt gemacht wurde. Daß der Koran so gut und unverändert auf uns gekommen ist, verdanken wir der Tatsache, daß der Prophet jeden Vers unter seiner Aufsicht niederschreiben ließ; und so lehrte er es auch seine Nachfolger. Die Gefährten des Propheten zeigten großen Eifer, den Koran auswendig zu lernen. Beim Tode des Boten Allahs gab es Tausende von Muslimen, Männer wie Frauen, die den ganzen Koran auswendig konnten. Und doch befürchtete man, der Koran könne früher oder später, bewußt oder unbewußt, Änderungen erleiden. Deshalb beschloß man, die Offenbarungen des Koran in Buchform zu sammeln. Diese Arbeit wurde Zaid ibn Sabit anvertraut; er kannte den Koran ganz auswendig. Er legte alle Verse und Kapitel (Suren) in der üblichen Reihenfolge in einem Buch nieder.

In der Zeit Osmans, des dritten Nachfolgers (Kalifen) des Propheten, war die islamische Gemeinschaft schon weit verbreitet. Auf Osmans Befehl machte damals Zain ibn Sabit, gemeinsam mit drei anderen sachkundigen Männern, die nötigen Koranabschriften für die verschiedenen Islamzentren, damit sie dort als Normtext für die weitere Verbreitung dienten.

Als der Koran vervielfältigt wurde, lebten noch viele Gefährten des Propheten; zu ihnen gehörte auch Ali ibn Talib, der spätere vierte Kalif. Alle diese Gefährten des Propheten kannten den Koran auswendig. Keiner von ihnen erhob Beschwerden gegen die Kodifizierung des heiligen Textes. Deshalb dürfen wir wohl mit Sicherheit annehmen, daß der Koran heute genau derselbe ist, wie er vom Propheten verkündigt wurde.

Für den Muslim ist der Koran die wichtigste Quelle der religiösen Führung. Die *sunnah* (die Tradition des Propheten) und der *hadis* (die Überlieferung) dienen als Auslegung des Koran und als Kommentar zum Koran. Sie haben nur Gültigkeit, wenn sie dem Koran nicht widersprechen.

Der Koran über das Ziel des menschlichen Daseins

Zur Vereinigung mit Gott zu kommen ist das Ziel des irdischen Lebens. Nach dem Koran (33:37) ist das der Auftrag, der uns von Gott anvertraut ist: «Wir wollten den Himmeln, der Erde und den Bergen etwas anvertrauen; aber sie weigerten sich, es anzunehmen und fürchteten sich davor. Der Mensch aber nahm das ihm von Gott Anvertraute an.» Weil der Mensch diesen göttlichen Auftrag angenommen hat und nach ihm zu handeln sucht, ist er der Höhepunkt der Schöpfung und der Ehre wert. Wenn er diesen göttlichen Auftrag erfüllt, verdient er die Achtung und Verehrung aller anderen Geschöpfe. Der Koran legt dies dar in einem Dialog zwischen Gott und den Engeln (2:29–36).

Ein Erlebnis des Propheten illustriert dies: Der

Prophet wurde vom Engel Gabriel fortgeführt, um vor Gott gebracht zu werden. Plötzlich steht der Begleiter still und sagt zum Propheten: «Diese Grenze darf ich nicht überschreiten; du mußt die Reise nun allein fortsetzen, bis du dein Ziel erreicht hast.» Der Prophet handelte danach und gelangte in die Gegenwart des Allmächtigen.

Das ist ein Stück jener langen Erzählung, die in Bildern wiedergibt, daß der Fortschritt des menschlichen Geistes keine Grenzen kennt und daß die Menschen eine Höhe erreichen können, in die kein anderes Geschöpf zu gelangen vermag. Ein Muslim-Dichter sagt: «Mensch zu sein ist mehr, als Engel zu sein; aber es verlangt viel Mühe und Anstrengung.» Gleichzeitig warnt der Koran den Menschen: Er kommt im Niedrigsten aus, wenn er die Forderungen des Schöpfers nicht erfüllt (95:5–6).

Stadien der geistlichen Entwicklung

Durch mancherlei Lehren will der Koran den Menschen instandsetzen, dem Ziel seines Daseins voll zu entsprechen. Durch verschiedene Stadien führt er den Menschen seiner letzten Bestimmung entgegen. Solange der Mensch seinen natürlichen Trieben nachgibt, steigt er über das Niveau des Tieres nicht empor. In diesem Stadium lehrt der Koran den Menschen zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Wenn er diese Unterscheidung gelernt hat, darf er sich selbst Mensch nennen. Aus diesem Stadium wird der Mensch in das Stadium der Sittlichkeit geführt. Der Koran gibt die Normen an, die nötig sind, um dieses Stadium zu erreichen: Der Gläubige soll alle guten Eigenschaften in sich vereinigen. Wer nur die eine oder andere gute Eigenschaft besitzt, kann nicht als sittlicher Mensch angesehen werden. So soll der Gläubige nicht nur die Wahrheit lieben, sondern muß auch wissen, was dazu gehört. So soll er u. a. friedliebend sein, versöhnungsbereit, verträglich, treu, mäßig, geduldig, mitleidig. Ebenso soll er wissen, daß alle guten Eigenschaften ihren Wert verlieren, wenn sie nicht zur rechten Zeit und am richtigen Ort und auf die rechte Art angewandt werden. Wie der Prophet sagte, gehörte es zu seiner Sendung, den Menschen eine hohe Sittlichkeit zu vermitteln.

Wenn der Mensch das Stadium der Sittlichkeit erreicht hat, wird er in das geistige Stadium weitergeführt. Das geschieht, indem der Koran den Menschen lehrt, daß er für ein höheres Ziel geschaffen ist und auf dieses Ziel ausgerichtet bleiben muß. Der Gläubige wird darauf aufmerksam gemacht, daß Absicht und innere Gesinnung den Wert und die Würde einer Tat bestimmen. Deshalb soll er stets darüber wachen, daß die Absicht, die einer Tat oder einem Werk zugrunde liegt, lauter bleibt. Der Gläubige soll um Gottes willen handeln; solange er das nicht begreift, erreicht er das geistige Stadium nicht.

Verhältnis des Gläubigen zur Welt

Die Haltung, die der Gläubige gegenüber dem Nächsten einnimmt, ist in jedem der genannten Stadien anders. Im Anfang handelt der Mensch nach dem Naturgesetz: Er erweist dem Nächsten Gutes und erwartet, daß der andere seine Güte mit Dankbarkeit beantwortet. Der reifere Gläubige tut Gutes ohne zu erwarten, daß seine Güte mit Güte erwidert wird, hört aber auf Gutes zu tun, wenn der andere seine Güte mit Bösem vergilt. In einem noch höheren Stadium ist der Gläubige gut zum andern und tut ihm auch weiterhin Gutes, selbst wenn ihm das Gute mit Bösem vergolten wird. Der Koran drückt dies so aus: «Sicherlich beauftragt dich Allah mit *adl*, *ihsaan* und *itaaisil-qorba*» (16:19). Das Wort *adl* bedeutet: Gutes gegen Gutes; *ihsaan* ist: Gutes tun, ohne daß der andere etwas zurückerstattet; *itaaisil-qorba* bedeutet: Das Geben wie an Verwandte, wie Eltern ihren Kindern etwas geben. Wer Bösem begegnet, will mit gleicher Münze zurückzahlen; so handelt der Mensch jedoch nur, solange er von natürlichen Trieben beherrscht wird. Der Gläubige muß aber darüberstehen. Deshalb sagt der Koran, man müsse dem Übeltäter vergeben können. Der fortgeschrittene Gläubige wird weder Vergebung noch Vergeltung dem Drang seiner natürlichen Triebe überlassen. Vielmehr liegt ihm die Besserung der Übeltäter am Herzen. So lesen wir im Koran: «Die Vergeltung des Bösen ist wie das Böse; wer aber vergibt und Besserung vor Augen hält, dessen Lohn liegt bei Allah» (42:41). Der wahrhaft geistliche Mensch soll durch seine Vergebung und Vergeltung nach der Besserung des Übeltäters streben.

Stadien des Glaubens

Für den, der eingeweiht wird, d. h. der sich auf den Weg der geistlichen Entwicklung begibt, bedeutet Glauben im Anfang: einfach annehmen – auf das vertrauen, was er als Wahrheit kennengelernt hat. In diesem Stadium gelten für ihn die geistlichen

Gesetze (*schariat*) als Vorschriften, die für die Gesundung von Leib und Seele nötig sind. An diese Gesetze muß er sich halten. Je mehr er voranschreitet, erhält er tiefere Einsicht in die Wahrheit. So wird sein Glaube *irfaan* (Wissen), und *schariat* wird für ihn *tariqat* (Lebensweg): Die Weisungen der Religion werden ihm zum Weg, der ans Endziel führt. Diesem Weg folgt er weder aus Furcht vor Strafe, noch aus Hoffnung auf den Himmel. Zu einem solchen Gläubigen sagt der Koran: «Tu, was du willst; Allah hat dir alles vergeben.» In der letzten Entwicklungsphase erhält der Gläubige *ieqaan* (Sicherheit) des Glaubens. *Schariat* wird *haqiqat* (Wirklichkeit). Diese Wirklichkeit erkennt er als identisch mit seinem eigenen Wesen an. Er entdeckt, daß alles, was ihm von außen her beigebracht wurde, nichts anderes als die Stimme seines tiefsten Wesens ist: Er selbst ist also eigentlich der Weg. Deshalb kann er sagen: «Ich bin der Weg.» Sein Wille wird eins mit dem Willen des Schöpfers; was ihm geschenkt wurde, gibt er zurück mit den Worten des Koran: «Gewiß, meine Gebete, mein Opfer, mein Leben und Sterben sind um Allahs willen da, des Schöpfers und Erhalters der Welten» (6:163–164). Das war auch sein Gelöbnis, als er *kalima* (das Wort) aussprach: «*La ilaha illa Allah:* Ich bezeuge, daß niemand der Anbetung würdig ist außer Allah, und daß es keinen Gegenstand der Liebe und des Verlangens gibt außer Allah.» Das ist noch nicht das Ende der Reise. Hier beginnt eine neue Phase. Der soeben beschriebene Zustand heißt beim Buddhisten «Nirwana», beim Christen «Aufgehen in Gott»; beim Muslim heißt er *fana:* Sich in Gott verlieren.

Fana kann man schon in diesem Leben erreichen; *fana* führt zu *baqa* (zum Leben): «Denkt nicht, daß diejenigen, die auf dem Weg zu Allah getötet wurden, gestorben seien: sie leben» (3:170). Wenn man ins Leben eingegangen ist, erfährt man *liqa* (die Begegnung), die Einswerdung mit dem Schöpfer, der unser aller Lebensquell ist.

Wer diese Beschreibung der verschiedenen Phasen liest, könnte vielleicht denken, man brauche Jahrhunderte, um das Endziel zu erreichen. Das wäre so, wenn die Entwicklung des Geistes an Zeit und Raum gebunden wäre; dem ist jedoch nicht so. Für unsern geistig-geistlichen Fortschritt brauchen wir einen Wendepunkt in unserm Leben; wir brauchen keine Jahrhunderte, um zur Einsicht zu kommen, daß unser Ziel allein im Streben nach dem Schöpfer liegt. Wenn der Mensch das begreift, vollzieht sich in ihm eine Umwälzung. Diese Umwälzung läßt uns die Reise von Jahrhunderten in wenigen Augenblicken zurücklegen. Ein Eingeweihter, der sich auf den Weg zur Einswerdung mit Gott begibt, kann gleichzeitig mehrere Phasen seiner Reise durchlaufen. Das hängt ganz von der inneren Haltung, von der Lauterkeit unserer Absichten und Vorsätze ab. Dieses Stadium erreicht man von innen her. Von außen her kann uns niemand in dieses Stadium emporheben. Deshalb glaubt ein Muslim auch nicht an einen Mittler, der unsere Erlösung bewirken könnte.

Wir alle sind Sucher nach der Wahrheit. Möge Allah uns allen verleihen, daß wir das Ziel, für das wir geschaffen sind, schon in diesem Leben finden. Alles Lob gebührt Allah, dem Schöpfer und Erhalter der Welten.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

GHULAM BASHIR

Geboren am 15. November 1918 im Punjab (Indien), pakistanischer Muselman, ist Imam der muselmanischen Gemeinschaft der Niederlande, doziert an der Universität Leiden Urdu und redigiert die in den Niederlanden erscheinende Monatsschrift Al-Fariq. Er veröffentlichte verschiedene Aufsätze über Christentum und Islam, insbesondere über die Ahmadiyyah-Bewegung.

Cyril Papali

Im Hinduismus

Alle großen Religionen der Welt besitzen eine Anzahl von Schriften, die sie als heilig und unfehlbar ansehen. Der Hinduismus ragt auch in dieser Beziehung hervor, sowohl was das Alter als auch was die Menge seiner heiligen Schriften betrifft und die außerordentliche Treue, mit der einige von ihnen durch Jahrtausende hindurch bewahrt wurden. Diese Schriften zerfallen in zwei Kategorien: die Shruti (wörtlich «Hörung»), das heißt die Offenbarung, und die Smriti (wörtlich «Gedächtnis»), d.h. die heilige Überlieferung. Es ist zu bemerken, daß diese Einteilung in Offenbarung und Überlieferung nicht dem christlichen Schema von Schrift und Tradition entspricht, die beide als Offenbarung gelten. Für den Hindu ist einzig die Shruti Offenbarung; die Smriti-Schriften sind Werke, die die Weisen, welche die Offenbarung empfingen, später aus eigenem Antrieb zusammenstellten, um die Offenbarung zu bestätigen. Die Idee der Inspiration im christlichen Sinn spielt hierbei keine Rolle.

Die Shruti-Literatur besteht in den vier Veden, während die Smriti durch eine große Reihe von Schriften von verschiedenem Bedeutungsgrad vertreten ist. In diesem kurzen Aufsatz werden wir unsere Aufmerksamkeit auf die Veden beschränken, da einzig sie heilige Schriften im striktesten Sinne sind, obwohl einige Schriften der Smriti in der Praxis eine Bedeutung erlangt haben, die sich der der Veden an die Seite stellen läßt.

Die vier Veden

Der Name leitet sich ab aus der Wurzel «vid», was «sehen», «wissen» bedeutet, weil man annimmt, der Inhalt dieser Bücher sei von den Weisen gesehen worden. Die vier Veden sind: der Rigveda, der Sāmaveda, der Yajurveda und der Atharvaveda. Der bei weitem bedeutendste von ihnen ist der Rigveda, von dem die beiden folgenden zur Hauptsache abstammen. Der Atharvaveda hingegen ist sowohl dem Stil wie dem Inhalt nach von den drei andern verschieden und wurde erst spät, im dritten Jahrhundert vor Christus, allgemein als ein Veda anerkannt.

Jeder der vier Veden besteht aus drei verschiedenen Teilen, die den drei wichtigen Perioden in der Entwicklung der indo-arischen Religion vor Beginn der christlichen Ära entsprechen. Der erste und verehrungswürdigste Teil der einzelnen Veden, Sanhita (Sammlung) genannt, besteht aus Hymnen, die zwischen 1500 und 1000 v.Chr. verfaßt wurden. Er gehört zu den frühesten literarischen Erzeugnissen, die man in der Geschichte kennt, und ist ein Werk von nicht geringem Range. Diese Hymnen spielen bei den religiösen Riten der Hindus noch heute eine wichtige Rolle. Der Sanhita ist der Upāsanakanda (Kultteil) der Veden.

Darauf folgt der Karma-kānda (Handlungsteil), der in einer großen Zahl liturgischer Abhandlungen besteht, die als Brāhmanas bekannt sind und zwischen 1000 und 800 v.Chr. verfaßt wurden. Sie beschreiben die Zeremonien, die bei der Darbringung von Opfern und bei andern gottesdienstlichen Verrichtungen zu beobachten sind, bis ins letzte Detail. Obwohl Tieropfer, die in diesem Abschnitt einen hervorragenden Platz einnehmen, schon seit langem außer Übung gekommen sind, stützen sich das sakramentale System der Hindus und die übrigen heiligen Riten, die noch in Brauch sind, auf diesen Teil der Veden.

Schließlich haben wir den Jñāna-kānda (Weisheitsteil), der auch als der Vedānta (das Veda-Ende) bekannt ist. Er besteht aus den herrlichen Schriften der Upanishaden, deren bedeutendste zwischen 800 und 300 v.Chr. verfaßt sind. Sie bilden den Gipfel der indo-arischen Spekulation über Gott, die Welt und die Seele. Ihre Intuitionen über die Natur und die Attribute Gottes übertreffen alles, was die nicht von der Offenbarung unterstützte Vernunft je erreicht hat. Aber Spekulation über die Welt und die Seele ohne den rechten Schöpfungsbegriff mußte sich als verheerend erweisen, und so suchen denn die Upanishaden zur Hauptsache die Realität der Welt entweder zu leugnen oder auf pantheistische Weise zu erklären. Sie bestimmten ein für allemal die Richtung der philosophischen Spekulation in Indien und haben selbst auf einige westliche Denker einen tiefen Einfluß ausgeübt,

angefangen bei Schopenhauer, der die Upanishaden in seinem Geheimfach aufbewahrte und oft in Anbetung vor ihnen kniete.

Die Autorität der Veden

Absoluter Glaube an die Veden ist die erste Forderung, die sich einem echten Hindu stellt. Er hat sie als nitya (ewig) und apauruṣeya (ohne einen menschlichen Autor) anzunehmen; wer sich weigert, dies zu tun, ist ein Häretiker. Selbst große Philosophen nehmen die Veden blind an, ohne sich je nach ihren Glaubwürdigkeitsgründen zu fragen. Und was noch seltsamer ist: es gab Philosophen, die Gott leugneten, aber trotzdem an der Autorität der Veden festhielten. Diese Haltung ist so lange unverständlich, als wir nicht die besonderen Theorien, die sie über die Veden aufstellten, in Betracht ziehen. In welchem Sinn sind die Veden heilig und unfehlbar? Für den gewöhnlichen Hindu und für die Philosophen, die an einen persönlichen Gott glauben, sind die Veden ewig in dem Sinn, daß sie dem Geiste Gottes von jeher präsent waren, und unfehlbar, weil sie von ihm geoffenbart sind. Nicht so denkt jedoch der Pūrva-Mīmāmsa, das philosophische System, das ausdrücklich zur Interpretation der Veden ersonnen wurde. Nach seiner Ansicht bestehen die Veden durch sich selbst, objektiv, in der Form von Shabda (Wort, Logos) in der ewigen Sphäre, unabhängig davon, ob Gott existiert oder nicht. Die Veden sind ewige, selbst-subsistierende Wahrheiten. Die Weisen sahen sie in ihren Ekstasen und gaben sie in menschlichen Worten getreu wieder. Jedes dieser Worte entspricht dem Sinn und der Anordnung nach genau seinem ewigen Urwort. Auch hier wieder scheint man wenig darnach zu fragen, wer diese Weisen waren und ob sie tatsächlich die Visionen sahen und ihre Entdeckungen korrekt aufzeichneten.

Die Auslegung der Veden

Die Exegese der Veden ist die bemerkenswerteste Errungenschaft der Mīmāmsa-Schule, und die Interpretationsregeln, die Jaimini zweihundert Jahre vor Christus verfaßt hat, haben mit der modernen Bibelexegese viel gemein. Es besteht jedoch ein wichtiger Unterschied. Der Bibelwissenschaftler hat nicht nur den Literalsinn des Textes innerhalb des gesamten Kontextes zu erheben, sondern außerdem auch noch den geistlichen Sinn, den der göttliche Autor über diesen legte. Der Veda-Ausleger hat nur den eigentlichen Sinn des innerhalb seines Kontextes studierten Textes zu bestimmen; hinter diesem steht kein göttlicher Autor, dessen Sinn er zu erforschen hätte. Im übrigen sind die Regeln zur Interpretation der Wörter und Sätze, der Paralleltexte, scheinbarer Widersprüche usw. im allgemeinen von so universalem, zeitlosem Werte, daß sie ebenfalls in der Auslegung anderer Texte, insbesondere der Gesetzesbücher der Hindus, befolgt werden. Wir können hier nicht auf weitere Einzelheiten eingehen, obwohl diese für Bibelwissenschaftler sehr interessant wären. Wir müssen indes einen wichtigen Grundsatz erwähnen, den Jaimini formuliert hat. Es gibt in den Veden einen berühmten Text; er lautet: «svargakāmo yajeta», d.h. «begierig des Himmels, laßt ihn opfern». Dieser Text wird zum Modell aller Geheiße der Veden genommen: die Klausel «svargakāmo» («begierig des Himmels») ist in jeder vedischen Vorschrift mitzuverstehen, auch wenn sie nicht ausdrücklich erwähnt wird, weil das Heil der Seele das Hauptmotiv (pradhāna codana) aller vedischen Gesetze ist. Wenn das, was als eine Vorschrift erscheint, sich mit der Sehnsucht nach dem Himmel nicht vereinbaren läßt, so ist es nicht eine Vorschrift, sondern bloß eine Feststellung. Zum Beispiel wird im Veda auch gesagt: «Verletze deinen Feind mit der Syena-Zeremonie!» Dies kann offensichtlich nicht mit dem Verlangen nach dem Himmel übereinstimmen. Der Text ist deshalb keine Vorschrift, sondern stellt bloß fest, was von übelgesinnten Leuten getan werden könnte.

Die Bewahrung der Veden

Während die Bewahrung der Bibel in erster Linie einer besonderen Vorsehung Gottes zugeschrieben wird, haben wir im Weiterleben der Veden ein Beispiel menschlicher Klugkeit und Beflissenheit, zu der es nirgendwo ein Gegenstück gibt. Bis ungefähr im siebten Jahrhundert v. Chr. das Schreiben eingeführt wurde, gab man die Veden mündlich weiter. Die Hauptaufgabe der Brahmanenkaste war es, die Veden auswendig zu lernen, genau auszusprechen und getreu weiterzugeben. Und sie waren in dieser Kunst sehr beschlagen. Noch heute betrachten Hindus die mündliche Überlieferung als den würdigsten Weg, die Veden weiterzugeben. Als schließlich das Schreiben eingeführt wurde, ersannen die Brahmanen ein ausgeklügeltes Verschlüsselungssystem. Man ging dabei so vor: Zuerst erschien der Pada-pāṭha (der wörtliche Text),

worin jedes Wort separat geschrieben wurde, wobei man die Veränderungen vermied, die Sanskritwörter erleiden, wenn man sie miteinander verbindet. Darauf kam der Krama-pāṭha (der gestufte Text, worin jedes Wort wie folgt repetiert wurde: aa. bb. cc., und so weiter. Der dritte Schritt war der Kaṭa-pāṭha (der verwobene Text), worin jedes Glied der vorhergehenden Formel dreimal wiederholt wurde in der Reihenfolge: ab. ba. ab; bc. cb. bc; cd. dc. cd; und so weiter. Und schließlich bediente man sich des Ghana-pāṭha (gewichtiger Text), dessen Formel so ist: ab. ba. abc. cba. abc; bc. cb. bcd. dcb. bcd., und so weiter. Mit solchen Kunstkniffen verkettete man den Text so solid, daß Veränderungen und Interpolationen absolut ausgeschlossen sind. Um den Text in verständliche Sprache zu entziffern, schuf man geeignete Schlüssel (pratisakhya). Als Schlußsiegel wurde jedem Manuskript ein Inhaltsverzeichnis beigefügt, das die Zahl der Kapitel, Seiten, Linien auf jeder Seite und der Wörter, ja selbst der Silben in jeder Linie aufs genaueste angab. Kein Wunder, daß die Veden alles Ungemach von fünfundzwanzig Jahrhunderten in bemerkenswert guter Form überstanden.

Übersetzt von Dr. August Berz

CYRILL PAPALI

Geboren am 26. September 1902 in Cranganore (Kerala/Indien), Karmelit, 1931 zum Priester geweiht, war als Experte am Konzil, ist Konsultor des Sekretariates für die Nicht-Christen und Professor für Indologie und missionarische Methodenlehre an der Päpstlichen Universität Urbaniana und am Teresianum und veröffentlichte ein zweibändiges Werk über den Hinduismus (Rom 1953, 1960).

Bayū Watanabe

Im Buddhismus

Zu der Frage nach den Beziehungen des Buddhismus als Religion zu den heiligen Texten sind zunächst einige geschichtliche Aufschlüsse über die sehr eigenartigen Eigenschaften dieser Schriften zu geben und sodann ist zu untersuchen, welche Rolle diese Texte in der lebendigen Religion spielen.

Die Schriften des Urbuddhismus werden Tripiṭaka («Dreikorb») genannt, da sie aus drei Textsammlungen bestehen: 1. die Sūtras (Texte), die die Lehre des Begründers des Buddhismus, Gautama Buddha, wiedergeben; 2. das Vinaya (Disziplin) ist die Mönchsregel der von Buddha gegründeten Mönchsgemeinde. In den Schriften wird auf die Mönchsregel großer Wert gelegt, was zum Ausdruck bringt, daß die Lehre Buddhas sich ursprünglich vor allem an die Mönche richtete, «die sich von der Welt zurückzogen». Je mehr die Laien im Gefolge des «Großen Fahrzeugs» an Bedeutung zunahmen, desto mehr schwand das Interesse am Vinaya. 3. Das Abhidharma (Lehrtraktat) sucht den Sinn der unmittelbaren Unterweisung Buddhas zu erhellen, wie sie während der ersten Jahrhunderte nach seinem Nirwāna im Sūtra und im Vinaya gesammelt wurde. Es bildet den Hauptbestandteil der Lehren des «Kleinen Fahrzeugs». Dank dem Abhidharma können wir uns Rechenschaft darüber geben, welch tiefe Ehrfurcht die Gläubigen des «Kleinen Fahrzeugs» jedem Wort und jedem Satz Buddhas entgegengebracht haben.

Die Gläubigen des «Kleinen Fahrzeugs», die in verschiedenen Ländern Südostasiens in der Mehrheit sind, stützen sich auf die Tradition des Tripiṭaka in Pāli, einer altindischen Sprache. Wenn auch in neuerer Zeit sich die Tendenz geltend macht, die Schriften in lokale Sprachen (Kambojanisch, Singhalesisch) zu übertragen, so gilt doch ihr Inhalt als unantastbar. Daraus ergeben sich gewisse Probleme für die Anpassung von Vorschriften, die für die Epoche und das Land, worin Buddha lebte, gültig waren, an das moderne Leben.

In der Folge führte die Tendenz des «Großen Fahrzeugs», zu betonen, daß alle Wesen der Erleuchtung teilhaft werden könnten, zur Schaffung einer neuen heiligen Literatur. Obwohl diese Texte alten Lehren widersprechen und neue Lehren einführen, werden sie Buddha selbst in den Mund ge-

legt. Sie suchen, über die geschichtlichen und geographischen Zufälligkeiten hinauszukommen und zu einer dem Geiste Buddhas getreuen allgemeingültigen Formulierung zu gelangen. Eine besondere Richtung des «Großen Fahrzeugs» in China, die Zen-Schule, ist selbst für eine gewisse Verwerfung der Schriften eingetreten, um die persönliche Erleuchtung zu erreichen.

Die Ausbreitung des Buddhismus über sein Ursprungsland Indien hinaus ist hauptsächlich der Propagierung von Texten zu verdanken. Es wurde eine beträchtliche Anstrengung unternommen, die zweifellos in der Geschichte keiner anderen Religion ein Gegenstück hat, um Texte auf verständliche Weise in die chinesische und die tibetanische Sprache zu übertragen. Der Buddhismus, der sich in China und Japan ausbreitete, war hauptsächlich der Buddhismus des «Großen Fahrzeugs» in chinesischer Übersetzung.

Welches ist die Haltung der japanischen Buddhisten, die heute den größten Teil der Bevölkerung Japans ausmachen, zu den Schriften?

Der buddhistische Kanon in chinesischer Sprache ist immens. Zum Tripiṭaka, von dem weiter oben die Rede war, und den Texten des «Großen Fahrzeugs» kamen zahlreiche Kommentare aller Richtungen hinzu. Angesichts dieser Vielfalt und Verschiedenheit hat sich der japanische Buddhismus in ungefähr zehn Sekten gespalten, die je einen besondern Aspekt der Lehre Buddhas zum Ausdruck bringen. Die Sektengründer haben diese Aspekte im Hinblick auf ihre religiöse Erfahrung ausgewählt und kommentiert. Diese Texte und ihre von Sekte zu Sekte verschiedenen Kommentare stellen für die japanischen Buddhisten von heute die Schriften dar. Wir stehen von neuem vor dem Problem der Anwendung dieser mehrere hundert Jahre alten Texte auf das ganz andere Leben von heute.

Es existiert gegenwärtig in Japan eine Bewegung zur Übersetzung der Schriften. Einerseits bemüht man sich, die ursprünglichen Texte des Urbuddhismus in Sanskrit und Pāli in das moderne Japanische zu übertragen. Es handelt sich um eine Rückkehr zu den Quellen, die mit wissenschaftlichen Mitteln dazu beitragen soll, die Frömmigkeit der gewöhnlichen Gläubigen zu fördern. Da die Übersetzungen der buddhistischen Texte ins Chinesische in einer sehr technischen und sehr altertümlichen Sprache geschrieben sind, ist man andererseits ebenfalls bestrebt, diese Schriften ins moderne Japanische (wie auch ins moderne Koreanische) zu übertragen. Zu all diesen Übersetzungen kommen Erklärungen hinzu. Diese bilden zwar noch nicht eine Quelle, auf die sich die gebildeten Gläubigen beziehen würden. In den traditionellen Kreisen sowie bei Zeremonien hält man sich weiterhin streng an die kanonischen Schriften in ihrer chinesischen Übersetzung, die für die Massen zumeist unverständlich sind.

Die japanischen Buddhisten stehen somit vor der Notwendigkeit, die (zuweilen ein wenig formalistische) Treue zur Überlieferung und das Verständnis der Lehre Buddhas miteinander in Einklang zu bringen.

Übersetzt von Dr. August Berz

BAIYŪ WATANABE

Geboren am 9. Februar 1893 in Shimane (Japan), Zen-Buddhist (Soto-Shû), Priestermönch. Er studierte an der Universität Kyoto und ist Doktor der Literatur (1944). Als Mitglied der japanischen Gesellschaft für religiöse Studien doziert er an der Universität Nîhon (Tokyo) Buddhismus. Er veröffentlichte religionswissenschaftliche Arbeiten.

Kiichi Numazawa

Im Shintoismus

Die Bezeichnung *Shintō* (=Weg der Götter) erscheint zum erstenmal in der Chronik des Kaisers Yōmei (519–587) im Nihonshoki. Soweit wir aus den beiden ältesten japanischen Büchern, Kojiki (712 n. Chr.) und Nihonshoki (720 n. Chr.) ersehen, ist der Shintō die Zusammenfassung aller mythologisch-religiösen Anschauungen und Bräuche, die im japanischen Volk seit ältester Zeit überliefert wurden und bereits vor der Einführung der chinesischen und indischen Ideen bestanden. Der Ursprung und die Herkunft des Shintō sind ebenso alt und mannigfaltig wie die des japanischen Volkes, das seiner Herkunft nach ein ausgesprochenes Mischvolk ist. In diesem Shintō können wir einige wichtige religiöse Elemente feststellen.

1. Der Himmelsgott: Ganz am Anfang des Kojiki sind drei geschlechtslose, unsichtbare Himmelsgottheiten erwähnt. Die erste heißt Amenominakanushi, d. h. Herr der hehren Mitte des Himmels, die zweite heißt Takamimusubi, d. h. hoher hehrer Erzeuger, die dritte heißt Kamimusubi, d. h. göttlicher hehrer Erzeuger. Diese verwunderliche Dreizahl verleitet einige Kommentatoren sogar dazu, von einer der christlichen Dreifaltigkeit ähnlichen Gottheit zu sprechen. Es gibt eine Ansicht, daß Amenominakanushi eigentlich der einzige und höchste Himmelsgott sei und daß die beiden anderen nur Hypostasierungen seiner nach außen gerichteten Tätigkeiten seien. Jedoch hören wir gerade von Amenominakanushi in der ganzen Mythologie gar nichts, während reiche Mythen über die Ureltern Izanagi und Izanami, Amaterasu, Susanowo usw. in der Tradition lebendig sind. Die Quellen in bezug auf Amenominakanushi lassen nichts weiter ersehen, als daß ein Himmelsgott mit diesem Namen in der Ideenwelt der Verfasser vorhanden war, der im Götterregister den ersten Platz eingenommen hat. Er hat weder Eltern, noch Weib, noch Kinder. Beachtenswert ist ferner, daß seit frühester Zeit fast kein Heiligtum bekannt ist, das ihm geweiht wäre. Der Verfasser des Kojiki und manche andere Kommentatoren sagen, daß er Himmel und Erde geschaffen habe. Er ist allgegenwärtig, und seine Verehrung ist an keinen bestimmten Platz gebunden. Es handelt sich also um einen mythenlosen und kultlosen Himmelsgott.

2. Der Ahnenkult: In der ganzen japanischen Mythologie spielt Amaterasu als die Ahnengottheit des kaiserlichen Geschlechts und zugleich als Sonnengöttin die wichtigste Rolle. Nach der Mythologie sprachen die Ureltern vor der Zeugung der Amaterasu: «Wir haben nun schon das Land Ohyashima (=Japan) nebst Bergen, Flüssen, Kräutern und Bäumen erzeugt. Warum sollten wir nicht jemand zeugen, welcher der Herr der Welt sei?» So zeugten sie Amaterasu, welche sie dann zur Herrin der Welt und des Landes Ohyashima bestimmten. Da die Ureltern gleichzeitig mit Naturdingen und Naturerscheinungen auch alle Götter erzeugt haben, galt Amaterasu auch als die höchste aller Gottheiten. Diese Amaterasu, so wird berichtet, habe Ninigi, aus dessen Nachkommenschaft das kaiserliche Geschlecht hervorgeht, aufgetragen: «Dieses Land der eintausendfünfhundert herbstlichen frischen Ähren des Schilfgefildes (= Japan) ist die Region, welche meine Nachkommen als Herrscher beherrschen sollen. Gehe du, mein souveräner erlauchter Enkel, hin und regiere es!» (Nihonshoki) Da alle Götter, die von denselben Ureltern wie Amaterasu gezeugt worden sind, mit der letzteren im Geschwisterverhältnis stehen, sind auch alle Volksstämme, Sippen und Familien als Nachkommen dieser Götter mit Amaterasu und ihrer Nachkommenschaft, der kaiserlichen Familie, blutsverwandt und bilden mit der letzteren zusammen sozusagen eine Großfamilie, deren Mittelpunkt die erste von allen Geschwistern, die Amaterasu, und ihre geradlinige Nachkommenschaft, die kaiserliche Familie, ist. Das Bestreben, auf solche Weise alle mythologisch-religiösen Gottheiten und alle geschichtlichen Stämme und Sippen zu einer Einheit zu gruppieren, ist zugegebenermaßen vom politischen Interesse der kaiserlichen Dynastie inspiriert. Das eigentliche Ziel der Verfassung der beiden ältesten Bücher bestand gerade darin, den göttlichen Ursprung der kaiserlichen Familie und ihre politische Legitimität über das Land und Volk zu zeigen. In der Form, wie der

Ahnenkult in den beiden Büchern dargelegt wird, ist er kaum als Religion anzusehen.

3. Der Naturkult: Die meisten von den Göttern, die in die Mythologie aufgenommen und mit mythologischen Ahnen und Helden verknüpft wurden, einschließlich die Sonnengöttin Amaterasu, waren ursprünglich religiöse Gegenstände im Volksglauben. Die meisten dieser religiösen Elemente leben auch später noch im Volksglauben weiter. Der altjapanische Volksglaube war, bevor der politisch-tendenziöse Ahnenkult sich in der Form, wie er in den beiden Büchern dargestellt wird, gestaltet hatte, zunächst in weitem Maße Naturverehrung und Animismus. Alle Naturdinge und Naturerscheinungen wie die Sonne, der Mond, der Sturm, die Berge, die Flüsse, viele Arten von Tieren, Pflanzen usw. wurden als *Kami* (= Gott) verehrt. Sie sind manchmal als solche schon als Kami betrachtet worden, aber man hat auch angenommen, daß gewisse Geister und Dämonen in ihnen wohnten. Ein Satz in den alten Büchern lautet, daß früher Felsen und Steine, Bäume und Kräuter sprachen. Solche Kami brachten den Menschen Schrecken und Unheil, wenn sie zürnten. Auf Bitten und Beten hin spendeten sie aber auch Wohltaten.

4. Der Kami schlechthin: Außer den oben dargelegten religiösen Momenten kann man im damaligen Shintō noch schamanistische Kulthandlungen und auch einige totemistische Spuren sehen. Ferner kann man feststellen, daß hinter der polytheistischen Götterwelt eine Verehrung eines monotheistischen Gottes lebte. Vor allem war Amenominakanushi eigentlich ein fast isoliert über der ganzen Götterwelt dastehender höchster Himmelsgott. Er hatte in der Mythologie gar keine Beziehung zu allen anderen Göttern. Er lebte unter dem Volk mit dem Namen «Himmelsgott». Andererseits hatte auch Amaterasu manchmal den Charakter der höchsten Gottheit, wenn sie im Ise-Heiligtum verehrt wurde. Überhaupt, wenn ein gewöhnlicher Japaner vor einem Heiligtum steht und betet, denkt er meistens, auch heute, nicht an einen Gott, der einen bestimmten Namen hat und der in dem bestimmten Heiligtum besonders verehrt wird, sondern er ruft «den Kami schlechthin». Dabei hat dieser Kami den Charakter eines höchsten Gottes, wenn auch nicht immer bewußt ausgesprochen, aber wenigstens innerlich geahnt. Die meisten Japaner wissen auch nicht, welcher Gottheit überhaupt das Heiligtum geweiht ist, vor welchem sie selbst im Augenblick stehen und beten. Man betet eben zum Kami schlechthin.

KIICHI NUMAZAWA

Geboren am 1. Juni 1907 in Takatama (Japan), Steyler Missionar, 1938 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sophia Universität (Tokyo), am Priesterseminar St. Augustin, an der Gregoriana und an der Universität Freiburg (Schweiz) 1942 in Ethnologie, an der er doktorierte. Er ist Präsident der Universität von Nanzan (Japan), an der er Ethnologie doziert. Er verfaßte den Beitrag über die Religionen Japans in: Christus und die Religionen der Erde (Wien 1951).

Jean Séguy

Die Bibel bei den Zeugen Jehovas

Die katholischen Autoren folgen oft einer der protestantischen Apologetik geläufigen Tendenz, die Zeugen Jehovas als eine nichtchristliche Religion zu betrachten. Bestenfalls will man dieser Gruppe den Rang einer auf protestantischem Erdreich erwachsenen neuen Religion zuerkennen. Die zur Rechtfertigung dieser Stellungnahme angeführten Gründe lassen sich auf zwei zurückführen: 1. die Zeugen deuten die Bibel im Licht der von ihren Leitern veröffentlichten offiziellen Texte, statt ihre Glaubensanschauungen aus einem direkten Bibelstudium zu schöpfen; 2. verwerfen sie in der Bibel enthaltene Glaubenslehren, die für das Christentum von zentraler Bedeutung sind, wie die Gottheit Christi, die Dreifaltigkeit, die Ewigkeit der Höllenstrafen und so weiter. Die Zeugen geben darauf zur Antwort: Wir glauben alles, was die Bibel uns lehrt. Unsere Handbücher (Werke des Gründers Ch. T.

Russell und der leitenden Instanzen der Gruppe) legen den Inhalt der Bibel in systematischer Form dar. Die besonderen Lehren, die wir zurückweisen und die bei den «Religionisten» zur Tradition gehören, widersprechen in Wirklichkeit der Bibel und sind heidnischen Ursprungs.

Dieses gegenseitige Sich-in-Frage-Stellen versetzt uns in das Zentrum des hier zu behandelnden Problems: die Verwendung der Bibel bei den Zeugen Jehovas. Vom gesellschaftlich-geschichtlichen Gesichtspunkt aus kann man keiner der beiden angeführten Positionen recht geben. Sie bringen entgegengesetzte, miteinander nicht zu vereinbarende Hermeneutiken zum Ausdruck. Man wird sie nur dann verstehen, wenn man die Ebene, auf die sie sich stellen, verläßt. Hier wird es genügen, die Aufmerksamkeit auf die Position der Zeugen zu konzentrieren. Geschichtlich gesehen stammen diese aus dem Scheitern der adventistischen Bewegungen, wie sie im letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten aufgekommen waren in einem mäßig gebildeten Milieu, das zwischen einem vulgären theologischen Liberalismus und einer paradoxen Treue zum Buchstaben der Heiligen Schrift schwankte. Die im vorhergehenden Satz enthaltenen Besonderheiten erklären den Gebrauch, den die Zeugen von der Bibel machen.

Die adventistische Bewegung, von der sich die Zeugen rasch abgespalten haben, wobei sie jedoch ihr Interesse für die eschatologischen Spekulationen beibehielten, gehören einer besonderen Form des deutschen und angelsächsischen Pietismus an. Man kann sie als prophetischen Pietismus bezeichnen und einerseits mit der deutschen pietistischen Bewegung, andererseits mit der Predigt der «Propheten» aus den Cevennen in Verbindung bringen, die im achtzehnten Jahrhundert in England und Deutschland im Exil lebten. Die Gruppen, die unter diesen Einflüssen standen, betonen zugleich die Eschatologie und den «Geist der Prophetie». Mit dem «Geist der Prophetie» ist gemeint, daß die letzten Zeiten – das achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert – durch eine «Überfülle von neuem Licht» auf den Plan Gottes ausgezeichnet sind. Die «Gefäße» oder Vermittler dieser Offenbarung (en), die dazu bestimmt ist (sind), die Gläubigen in Krisenzeiten zu erleuchten, sind «Propheten» und sprechen mit Autorität. Bei den Adventisten des siebenten Tages wird Ellen G. White als eines dieser «Gefäße» anerkannt. Um in dieser Gruppe zur Taufe zugelassen zu werden, müssen die Kandidaten erklären, daß sie den Geist der Prophetie, wie er sich bei der Gründerin geäußert habe, anerkennen. In der Tat sind alle Ansichten der Adventisten in den Schriften von Ellen G. White enthalten, die hauptsächlich aus Bibelkommentaren bestehen.

Bei den Zeugen ist das gleiche der Fall, nur hat sich die Versteinerung des charismatischen Phänomens anders vollzogen. Russell, der Gründer, behauptete, den Geist der Prophetie empfangen zu haben und mit Autorität zu sprechen. Die Werke, worin er die Bibel kommentiert hat, und insbesondere ihre eschatologischen und apokalyptischen Stellen, bilden die Grundlage der Lehre der Zeugen. Da er aber weniger geschmeidig war als Frau White, legte Russell den Akzent mehr auf seine Interpretationen als auf den Text selber. Er hielt jedoch seine Schriften für «von Gott beglaubigt» und nicht für inspiriert. Hierin gleicht sein Fall stark dem der Begründerin der Adventisten vom siebenten Tage. Darin unterscheiden sich auch Zeugen und Adventisten von der Christlichen Wissenschaft und den Mormonen. Für diese bilden nämlich die Schriften ihrer Gründer («Science and Health» bzw. «The Book of Mormon») eine neue Offenbarung, die zu den Büchern der Bibel hinzukommt, wie das Christentum das Alte Testament durch das Neue ergänzt hat.

Logischerweise würde die prophetisch-pietistische Auffassung der Adventisten und Zeugen erfordern, daß die Prophetie nicht vor der Parusie erlösche. Bei den Adventisten ist sie versteinert, weil man Frau White eine maßgebliche Rolle zuerkannt hat. Bei den Zeugen hingegen geht sie weiter. Nach dem Tod Russells (1916) machte sein Nachfolger an der Spitze der Bewegung, der «Richter» Rutherford es sich zur Pflicht, in der Verkündigung seines Vorgängers all das, was durch die Ereignisse Lügen gestraft worden war (z. B. die Vernichtung der «Heiden» 1914), zu berichtigen. Dann legte er nach und nach die Werke Russells auf die Seite, und seine eigenen Bücher wurden zur Lehrgrundlage der Gruppe. Seit 1942, dem Jahr, in dem Rutherford starb und Nathan A. Knorr an die Spitze der Bewegung trat, werden die Interpretationswerke, auf die die Zeugen verpflichtet werden, von einer Gruppe maßgebender Leute geschrieben, die mit dieser Aufgabe betraut werden. Der zunächst persönliche Geist der Prophetie ist kollektiv geworden oder vielmehr, er inkarniert sich seitdem in der bürokratischen Aristokratie der Gruppe. Dieser Wandel ist die Frucht einer neuen Lesung der Bibel. Russel gab sich für den «klugen und treuen Knecht»

des Evangeliums (Mt 24, 45–47) aus; Rutherford war der erste, der diesen Singular als Plural interpretierte, um seine Anmaßung zu rechtfertigen, die Einsichten Russells durch seine eigenen zu ersetzen.

All dies stimmt bei weitem nicht mit der von den Zeugen unablässig wiederholten Behauptung überein, sie nähmen allein die Bibel zur Grundlage ihres Glaubens. Im Rahmen einer allgemeineren Tradition, die zugleich traditioneller Lehrgehalt, Besitz und Adaptation dieses Inhalts ist, erfährt bei ihnen die Schrift eine Interpretation durch einen oder mehrere Männer. Über diesen Prozeß äußern sich die gewöhnlichen Zeugen sehr zurückhaltend. Dafür liegen mehrere Gründe vor: Zunächst kennen sie im allgemeinen fast nichts von der Geschichte ihrer Bewegung. Zweitens erblicken sie meistens in den Handbüchern der Gruppe nur einen selbstverständlichen Bibelkommentar, ohne auf den Gedanken zu kommen, daß man aus mindestens ebenso vielen Gründen sie in guten Treuen anders auslegen könnte. Und endlich werden alle Ämter der Bewegung auf dem Wahlweg besetzt, und die Glieder nehmen so, wenn auch noch so entfernt, an der Erarbeitung der «Wahrheit» teil. Jeder von ihnen ist durch Prokuration messianische Person. Doch nichts von dem wird öffentlich zugegeben. Neben der Behauptung, sich an die Bibel allein zu halten, gibt es die Praxis, in der die zu Brooklyn herausgegebenen Schriften sowohl in den Gottesdiensten als auch in den Studienzirkeln und im Schriftenvertrieb eine wichtigere Rolle spielen als die Heilige Schrift. Doch scheint dies dem gewöhnlichen Zeugen zu entgehen. Übrigens sind die an der Spitze stehenden Leute davon überzeugt, daß allein die von den offiziellen Instanzen gelieferte Auslegung «von Gott beglaubigt» sei. Die Theologen können hier den bestreitenden Dialog wieder aufnehmen, den wir zu Beginn dieses Berichts skizziert haben. Wir stehen vor zwei verschiedenen Auffassungen des Christentums, zwischen denen es beim gegenwärtigen Stand der Dinge wohl kaum zu einer Begegnung kommt.

Quellen: Bei G. Hebert, Les Témoins de Jéhovah, Montréal 1960, ist die Literatur der Bewegung selbst verzeichnet. Angaben über Geschichte und Theologie der Zeugen Jehovas finden sich in: K. Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, das Buch der Sekten, Stuttgart 1966. A. Hoekema, The Four Major Cults, Grand-Rapids (Michigan), 1963, erscheint uns als die vom theologischen Gesichtspunkt aus empfehlenswerteste Untersuchung. In bezug auf die soziologische Perspektive vgl. H. H. Stroup, The Jehovah's Witnesses, New York, 1945.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN SÉGUY

Geboren am 5. März 1925 in Duras (Frankreich). Er studierte an der Sorbonne in Paris, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Religionswissenschaften, Forschungsbeauftragter des C.N.R.S. und seit 1960 Lehrbeauftragter an der Sorbonne. Er veröffentlicht in religionswissenschaftlichen Jahrbüchern.

Hugh Nibley

Das Buch Mormon

Der erste Schritt zu dem, was die Mormonen als «die Restauration des Evangeliums in der Heilsökonomie der Fülle der Zeiten» betrachten, war das Auftauchen des Buches Mormon. Mehr als irgend etwas anderes fixierte dieses den einzigartigen Status der neuen Religion, von der Eduard Meyer schrieb, daß sie nicht einfach irgendeine der unzähligen neuen Sekten sei, sondern «eine neue Offenbarungsreligion».[1] Die Heiligen der letzten Tage «glauben, daß das Buch Mormon das Wort Gottes ist» in genau dem gleichen Sinn wie die Bibel (Glaubensartikel Nr. 8) – ein Satz, der viele Christen schwer beleidigte und zu langen, heftigen Verfolgungen führte, wobei das Buch Mormon der Hauptgegenstand des Angriffes war.

Das Buch nimmt jedoch im Mormonentum nicht die Stelle der Bibel ein. Sondern so, wie das Neue Testament die lange Zeit mißverstandene Botschaft des Alten Testaments klärte, so glaubt man vom Buch Mormon, daß es die Botschaft beider Testamente auf solche Weise wiederhole, daß es ihren vollen Sinn wiederherstelle. Es bekennt sich zu der auf seinem Titelblatt verkündeten Sendung, «dem Rest des Hauses Israel zu zeigen, welch große Dinge der Herr für ihre Väter getan hat; sie sollen die Verheißungen des Herrn kennen, damit sie nicht für immer verstoßen werden; und auch um Juden und Heiden davon zu überzeugen, daß Jesus der Christus, der ewige Gott ist, der sich allen Nationen kundtut». Bis vor kurzem waren die meisten Mormonen im Studium des Buches nicht eifrig, da sie es im großen ganzen als ein seltsames, befremdendes Dokument betrachteten, das sich wenig auf das moderne Leben beziehe. Seine besondere Wirksamkeit lag in der Tat darin, daß es ein Bote (es wurde von einem Engel gebracht) war für die gesamte Welt.

Das Buch Mormon behauptet, in stark abgekürzter Form die Geschichte einer besonderen Zivilisation wiederzugeben, die um das Jahr 600 v.Chr. von der alten auf die neue Welt verpflanzt worden war. Die Gesellschaft von komplexem kulturellem Hintergrund und gemischtem rassischem Bestand dauerte nur tausend Jahre. Von dieser Periode enthält das Buch Mormon eine ununterbrochene Erzählung, die vermutlich Aufzeichnungen entnommen ist, die von den Leitern einer minoritären Religionsgruppe fast vollständig aufbewahrt wurden. Der erste der Reihe war Lehi, der mit seiner Familie und einigen andern von Jerusalem in die Wüste floh, um dem Gesetz in seiner Reinheit nachzuleben und sich auf das Kommen des Messias vorzubereiten. Nach vielen Wanderungen überquerte die Gemeinschaft auf Befehl Gottes die Meere, erreichte die neue Welt und löste sich dort auf, wobei nur eine Minderheit sich dazu entschloß, das Wüstenleben frommer Sektierer weiterzuführen. Mit der Zeit trafen die Nachkommen Lehis mit andern Auswanderern aus der alten Welt zusammen, vermischten sich mit ihnen und hatten, ohne daß sie es wußten, nahezu fünfhundert Jahre zu ihren nördlichen Nachbarn kriegerische Jägerstämme, die, wie das Buch Mormon berichtet, Jahrtausende zuvor aus Asien gekommen waren. Die Rassen- und Kulturschilderung des Buches Mormon ist etwas ganz anderes als das allzu simplifizierte Ding, das seine Kritiker aus ihm gemacht haben.

Für die Mormonen enthält das Buch Mormon «die Fülle des Evangeliums». Sechshundert Jahre seiner Geschichte ereignen sich vor dem Kommen Christi und vierhundert Jahre nach ihm. In der früheren Periode bildete die gläubige Minorität eine antizipierte Kirche; ihre charismatischen Leiter «lehrten das Gesetz Moses' und das Ziel, für das es gegeben war; sie bewogen sie, auf den Messias zu harren und an sein Kommen zu glauben, wie wenn er bereits da wäre». Es finden sich darin umfangreiche Zitate aus den Propheten des Alten Testaments, insbesondere aus Isaias, mit bemerkenswerten andern Lesarten, sowie vieles, was in Sprache und Bilderwelt an die frühen jüdischen apokalyptischen Schriften erinnert. Der kühnste Teil des Buches Mormon ist die bis ins einzelne gehende Erzählung des Besuches, den Jesus Christus nach seiner Auferstehung bei seinen «andern Schafen» gemacht hat, und die Belehrungen und Weisungen, die er der neuen Kirche gegeben hat. Diese

Episode steht in enger Parallele zu frühchristlichen Apokryphen, die Lehren enthalten, die der Herr nach seiner Auferstehung den Jüngern in Galiläa und auf dem Ölberg gegeben hat, obwohl keine dieser Quellen zu Lebzeiten von Joseph Smith zur Verfügung stand.

Die geschichtlichen Teile des Buches Mormon zeugen für seinen guten Glauben, beansprucht es doch keineswegs, aus religiösen oder andern Gründen von der strengsten wissenschaftlichen Kritik und Forschung ausgenommen zu sein. Das Fehlen von geschichtlichen Vergleichsdokumenten wird von einer Überfülle kultureller Angaben aufgewogen: über zweihundert nichtbiblische hebräische und ägyptische Namen bieten dem Philologen reiches Material, und eine Menge konkreter Einzelheiten lädt zur kritischen Prüfung ein, denken wir z. B. an die genaue Beschreibung des Lebens einer Familie, die in der arabischen Wüste umherwandert, eines mächtigen Erdbebens, der Olivenkultur von einst, eines großen Krieges in allen seinen Phasen, des Verhaltens der frühen Wüstensektierer, des Zustands der Welt während einer protohistorischen Völkerwanderung und so weiter.

Die religiöse Botschaft des Buches ist nicht nur mit kulturhistorischen Einzelheiten, sondern auch mit besonderen Ausdrücken, Legenden, Traditionen und Bräuchen reichlich durchsetzt, die vermutlich von der alten Welt her stammten und sich heute im Vergleich mit alten Quellen überprüfen lassen. So beschreibt es alte Praktiken der Pfeil-Wahrsagerei, eine alte Sitte, auf Kleider zu treten, eine Krönungszeremonie (in allen Einzelheiten), die mit dem Matriarchat des Altertums verbundenen Mißstände, besondere Weisen, heilige Aufzeichnungen zu verwahren und zu übermitteln, die Finessen eines klug ausgedachten Geldsystems und so weiter.

Von besonderem Interesse für Heilige der letzten Tage sind die prophetischen Teile des Buches Mormon, die den gegenwärtigen Zustand der Welt höchst treffend beschreiben. In den vergangenen hundertvierzig Jahren hat sich alles, was das Buch von seiner Aufnahme in der Welt und von seinem Einfluß auf sie vorhersagte, genau so zugetragen, und seine Vorhersagen über die Mormonen, die Juden und die andern Reste des zersprengten Israel (zu denen auch die amerikanischen Indianer gezählt werden) scheinen auf dem Weg ihrer Erfüllung zu sein. Das Buch Mormon sieht einen weiten Zeitraum für die Verwirklichung seiner Prophezeiungen vor, wonach die sich vertiefende Verwirrung der Nationen, wenn «Gott der Herr eine große Spaltung unter dem Volk verursachen wird», zu weltweiten Zerstörungen durch Feuer führen wird, «denn Blut und Feuer und qualmender Rauch müssen kommen; und es müssen Nöte sein auf dem Antlitz dieser Erde...» Darnach werden die Überlebenden (denn dies wird nicht das Ende der Welt bedeuten) genug gelernt haben, um «während vieler Jahre» in Frieden beieinander zu leben, wenn «alle Nationen, Stämme, Zungen und Völker im Heiligen Israels in Sicherheit wohnen werden, sofern sie bereuen». Das Buch Mormon ist die Geschichte einer polarisierten Welt, worin zwei unvereinbare Ideologien einander gegenüberstehen, und es richtet sich ausdrücklich an unsere eigene Zeit, die der gleichen Vorhersage und der gleichen über uns verhängten Drohung ins Antlitz blicken muß. Es ist ein in die Sprache der Geschichte und Prophetie gefaßter Ruf zum Glauben und zur Reue, doch vor allem ist es ein Zeugnis dafür, daß Gott sich um alle seine Kinder sorgt, und daß Jesus Christus all denen, die ihn aufnehmen werden, zutiefst nahe ist.

[1] E. Meyer, Ursprung und Geschichte der Mormonen (Halle 1912) 1.

Übersetzt von Dr. August Berz

HUGH NIBLEY

Geboren am 27. März 1910 in Portland USA, Mormon. Er studierte in Los Angeles und Chicago, ist Bachelor of Arts, Doktor der Philosophie und seit 1938 Professor für Geschichte und Religion an der Brigham Young University von Utah.

18. JUNI 1975

20. SEP. 1977

25. MRZ. 1980

11. JUNI 1980

9. OKT. 1980

9. OKT. 1980

3. NOV. 1981

13. SEP. 1982

9. MAI 1988

15. MAI 1988

6. JUNI 1988

12. 7. 68

8. JAN. 1968

22. APR. 1969

2. JAN. 1970

10. APR. 1970

8. SEP. 1970

21. APR. 1971

30. JUNI 1971

17. Aug. 1971

14. Sep. 1971

3. DEZ. 1971

11. Feb. 1972

21. März 1972

19. Mai 1972

6. Okt. 1972

13. APR. 1973

14. JUNI 1973

31. AUG. 1973

4. DEZ. 1973

20. DEZ. 1973

25. FEB. 1974

18. APR. 1974

7. JUNI 1974

20. SEP. 1974

15. JAN. 1975

13. FEB. 1975

21. 4. 75

2. JULI 1975

17. JULI 1975

15. OKT. 1975

19. Dez. 1975

24. MAI 1976

18. NOV. 1976

6. 11. 76

23. FEB. 1977

4. JULI 1977

20. JULI 1979

22. NOV. 1979

12. DEZ. 1980

29. JAN. 1981

8. MRZ. 1982

19. JULI 1982

18. OKT. 1982

15,48